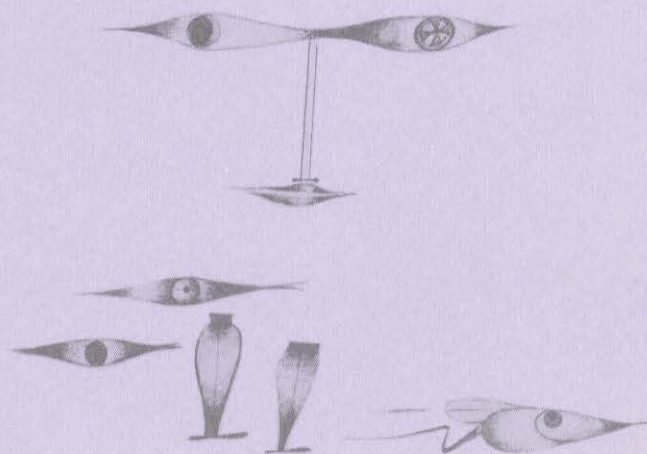


ragione e sentimenti

# memoria

rivista di storia delle donne, numero 1



Rosenberg & Sellier

Sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano  
le singole rubriche sono tratte dall'opera:  
Paul Klee, 1923, 198 "Ein Hexenblick"  
Federzeichnung, schwarze Tusche,  
Briefpapier, 29:22,5  
signiert rechts oben  
© 1981, Copyright by COSMOPRESS, Genève

## **memoria**

rivista di storia delle donne

**redazione:** Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Marina d'Amelia, Michela De Giorgio,  
Paola Di Cori, Yasmine Ergas, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone Stella.

**comitato di redazione:** Angiolina Arru, Ginevra Bompiani, Anna Bravo, Eva Cantarella,  
Manuela Fraire, Nadia Fusini, Mariella Gramaglia, Raffaella Lamberti, Luisa Passerini,  
Michela Pereira, Tamar Pitch, Gianna Pomata, Anna Rossi Doria, Mariuccia Salvati,  
Chiara Saraceno.

pubblicazione quadrimestrale, autorizzazione del tribunale di Roma n. 75/81 del 16 febbraio 1981  
direttore responsabile Mariella Gramaglia, stampa Rosada arti grafiche, Torino

per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensioni, riviste in cambio, informazioni, scrivere a:  
"memoria", via della Dogana Vecchia 5, 00186 Roma, tel. 659953.

per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni, scrivere a:  
**Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 532150.**

abbonamento 1981: Italia L. 11.000, estero L. 18.000  
da versare sul ccp 11571106 specificando la causale  
o da inviare tramite assegno non trasferibile intestato a Rosenberg & Sellier, Memoria  
un fascicolo: Italia L. 4.500, estero L. 7.000.

« Memoria » è stata progettata da un gruppo di donne impegnate nella storia, nella letteratura, nella psicanalisi e nelle altre scienze sociali. L'abbiamo pensata perché crediamo che il desiderio di conoscenza espresso dal movimento delle donne ha bisogno di articolarsi e radicarsi in nuovi ambiti di ricerca. Di questa indagine non abbiamo un percorso sicuro, solo alcune ipotesi di partenza: che disponiamo di un margine di riflessione sufficiente per saggiare criticamente gli interrogativi posti da queste nuove esigenze; che esistono un terreno culturale e una problematica comune a donne di generazioni diverse, tali da poter individuare i numerosi e ricchi capitoli di analisi sul passato e sul presente delle donne. Rileggere la storia delle donne è per alcune una scoperta di sorellanze a posteriori. Per altre serve a misurare le tappe di un distacco, ad esaltarsi sulle distanze senza ritorno da destini di oppressione. Per molte di noi è senso di appartenenza ad una storia femminile segnata da indeterminatezze e discontinuità, ma anche da studiate sopravvivenze e pratiche di poteri, che ci sentiamo sollecitate ad indagare.

L'indagine sul passato, quando mette in luce quei temi che ci sembrano centrali anche nelle attuali esperienze delle donne, fa uso di una memoria che è certamente selettiva. Questo non vuol dire accettazione di una gerarchia tra temi più o meno importanti per la storia delle donne, ma neanche rinuncia al bisogno di interpretare e teorizzare.

Non pensiamo che esista una storia delle donne come campo di studi separato. Bisogna piuttosto tener conto di una serie di relazioni: tra uomini e donne, tra sessi e mentalità, tra forme istituzionali e forme culturali, e del loro collocarsi rispetto ai modi e ai tempi del controllo e della stratificazione sociale.

Queste relazioni non sono solo segnate dalle violenze e dai soprusi maschili, palesi o nascosti. Occorre resistere a questa tentazione contabile, ad un'implicita chiamata alla resa dei conti. Progressi e ritorni continui, segni cancellati e indelebili, ribellioni, isole di resistenza, solidarietà di sesso ci ricordano che la nostra non è una semplice storia dell'oppressione.

Né pensiamo che la presenza femminile si risolva nel gioco alternato delle variabili fortune dei movimenti delle donne. Ridurre la storia delle donne alla storia dei loro movimenti vuol dire stabilire graduatorie nella visibilità storica, imporre alle donne mete esistenziali uniformi, e non riconoscere quel



terreno ambiguo delle oscillazioni tra raffigurazioni politiche, immagine sociale, rappresentazione di sé, desideri.

Un'esperienza femminile complessa non può essere ridotta ad un'unica faccia e ad un'unica chiave di lettura. Se si procede su più piani, stemperando i confini delle appartenenze disciplinari, la ricostruzione di questa varietà è più ricca.

Partiamo quindi in questo progetto dalle nostre differenze di impegno e finalità intellettuali, di vita, di esperienza politica e di femminismo. Riconoscere le diversità di approcci, analizzarne le forme e capirne i sensi ed i ritmi interni è il primo atto; evitare tuttavia una pura sommatoria, mettendole invece in comunicazione le une con le altre è il passo successivo e più difficile del progetto di « Memoria ».

Partire da che cosa le donne producono negli ambiti più diversi, ci sembra un modo di guardare a noi stesse più problematico e vero che non le fiduciose teorizzazioni sull'esistenza di una cultura femminile. Avviamo questa rivista in un contesto che ha visto mutare notevolmente negli ultimi anni il rapporto tra le donne e la produzione culturale. Si sono ormai attenuate quelle censure nei confronti degli impegni intellettuali o delle specificità professionali che hanno a lungo dominato nel movimento delle donne. Affiora una pluralità di interessi, si apre una molteplicità di sedi, di domande, di sguardi. Se la nostra riflessione oggi è più libera ciò non basta a garantire la legittimazione della nostra produzione culturale e quindi, anche di « Memoria ». Ognuna di noi si trova spesso ad oscillare tra una ricerca di riconoscimento fondata sull'acquisizione degli strumenti disciplinari più avanzati e il desiderio di tener conto di spunti meno elaborati proposti dalle recenti esperienze. « Memoria » vuole allora esprimere un'attenzione verso questa ambiguità delle condizioni del lavoro intellettuale femminile.

Questa ambiguità non è riassumibile unicamente nell'insoddisfazione nei confronti del modo in cui le discipline irrigidiscono la produzione e la ricerca. Riguarda anche e soprattutto la molteplicità di esperienze e di significato che il lavoro intellettuale genera nella vita di una donna.

La nostra interazione con il lavoro intellettuale e i processi culturali si accompagna sempre a una serie di dimensioni dell'essere e dell'agire. Le scelte di identità, le immagini di sé nel sociale, le autorappresentazioni nei luoghi istituzionali della cultura e la gestione di sé come soggetto nel privato. Tutto ciò costituisce una fonte permanente di possibili conflitti, scissioni, esiti forzati. È questo un terreno che ci interessa esplorare.

Abbiamo dato corpo a una rivista all'interno della quale confronto, collaborazione, accordo sono centrali, ma rappresentano anche i momenti più difficili. Non si tratta soltanto del fatto di essere diverse le une dalle altre: spesso siamo anche riluttanti a mediare su convinzioni che sono il frutto di anni di esperienza e di studio.

Le diversità di modi di lavoro e di ipotesi culturali sono il segno tangibile del rapporto che ognuna di noi intrattiene con la realtà che la circonda; omogeneizzare queste posizioni ci avrebbe dato un inevitabile senso di negazione di ambiti esistenziali, culturali e politici e di rinuncia a smontare le logiche molteplici che li sottendono.



# memoria

rivista di storia delle donne, numero 1, marzo 1981



## sommario

### 3 il tema

#### interpretazioni

- 7 Eva Cantarella, Ragione d'amore. Preistoria di un difetto femminile
- 14 Gabriella Bonacchi, L'una e i molti. La differenza « astuta » di G. Simmel
- 26 Paola Di Cori, Come controllare i sentimenti. Tra scienza delle emozioni e identità di genere all'inizio del '900
- 33 Manuela Fraire, Gabriella Ripa di Meana, Patrizia Magli, Le maschere interpretative della passione. La melanconia. Il transfer. Il discorso
- 46 Margherita Pelaja, Istinto di vita e amore materno. Un infanticidio del 1882
- 53 Angela Groppi, I sentimenti e i loro storici
- 65 Ginevra Bompiani, La passione nella fiaba. La « Cenerentola » da Basile a Grimm
- 76 Marina D'Amelia, Marito e moglie. Il *Dialogo della cura familiare* di Sperone Speroni
- 87 Giovanna Biadene, Primato della ragione e doppia morale. *La causa delle donne* di Luisa Tosco
- 94 Michela De Giorgio, Primi sintomi di un carattere appassionato. Dal collegio
- 103 Pericle ad Anassagora di Elsa Sormani

#### un'esperienza di ricerca

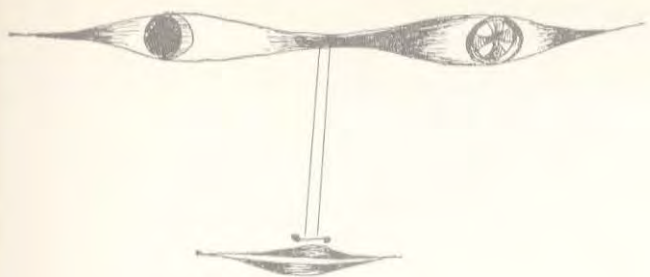
- 106 M. T. Bergamaschi, E. Chiaramonte, M. De Leo, G. Frezza, S. Tozzi, S. Zanghì, Streghe e raccoglitrice di bàmbori. Al confine tra medicina colta, empiria e pratiche magiche (XV e XVI secolo)

#### fonti e documenti

- 114 Elsa Sormani, Il fondo sulla stregoneria della Biblioteca Angelica di Roma

#### i materiali del presente

- 116 centri di documentazione
- 119 incontri di studio
- 122 i libri
- 127 le riviste
- 135 notiziario
- 138 bibliografia



## il tema

Quando abbiamo pensato al tema di questo primo numero sentivamo che all'origine della nostra scelta c'erano due desideri. Volevamo riflettere sulla persistente vitalità di uno stereotipo che assegna ai due sessi il compito di impersonare ragione e sentimenti in un'antinomia tradizionale e meccanica, anche se con una varietà di forme e di intrecci assai ampia nelle diverse epoche. E cercare allo stesso tempo che cosa si racchiude, di minaccioso, di estremo, in uno dei due poli, quello d'abitudine associato al sesso femminile. L'eccesso dei sentimenti, l'esagerazione passionale: che tipo di esperienza umana è veramente questa? Le forme di esistenza e le potenzialità compresse in questa formula non sono state districate l'una dall'altra e neppure censite, perché troppo presto l'argine dei divieti e degli autocontrolli ha definito e codificato in ogni epoca l'immaginazione oltre che i comportamenti delle donne e degli uomini.

Un'esplorazione nel presente e nel passato del polo dei sentimenti non era però l'unico desiderio. L'esperienza delle relazioni vissute dalle donne in mezzo alle altre donne ha sollevato in questi anni domande complicate riguardanti l'identità. Se praticare il disordine della passione fa paura e viene impedito, anche disertare lo stereotipo della sentimentalità non è concesso. Una donna che non si mostri attratta, almeno a parole, dalla forza che l'eccesso delle emozioni può conferirle e dal preciso confine assegnato ai modi della sua femminilità, che sceglie un altro codice di comunicazione e un altro stile di vita, rischia spesso di essere considerata una non donna. Volevamo quindi tentare di esaminare più da vicino i prezzi, in termini di inquietudine e di frustrazione, che le donne pagano quando non rispettano questa particolare - stabilita - identità di genere. Non pensavamo certo di poter soddisfare tutti i desideri di conoscenza che questi problemi sollevano. Alcuni quindi ci sono scivolati tra le mani, gli altri abbiamo cominciato a sfiorare ambiguità e opacità.

Abbiamo lavorato soprattutto su testi e documenti in diversa misura già conosciuti dagli storici e si è lasciato che la scelta degli argomenti fosse guidata dalle impressioni e suggestioni

soggettive, piuttosto che da una pretesa esigenza di censimento e catalogazione delle diverse tendenze culturali e degli spunti tematici.

Gli articoli sono quindi il frutto di interessi ed esperienze di lavoro differenti. Questo rapporto fra testo e interpretazione soggettiva non muove solo da una predilezione, ma fa giustizia di dimenticanze e valorizzazioni. Il *Dialogo della cura familiare* di S. Speroni venne saccheggiato per tutto il cinquecento. L'Inchiesta sui collegi, diffusa in moltissime copie, divenne il codice interpretativo della sessualità adolescenziale femminile. *La causa della donna* di Luisa Tosco è stata l'espressione della generazione emancipazionista post-unitaria. L'opera di Simmel è la sintesi teorica « vincente » di un'esperienza femminile che certo non ha vinto.

Gli argomenti si sono disposti secondo alcune linee: ne è risultato, intanto, un addensamento cronologico (ben cinque sono gli articoli che situano il loro fuoco nel periodo 1870-1910) e l'attenzione si è rivolta sia a testi maschili che femminili. Detto questo vogliamo suggerire alcune riflessioni su queste preferenze.

La distribuzione temporale degli articoli ci sembra rispondere al bisogno di privilegiare momenti di crisi e di incertezza nella interazione tra i due sessi e nei rapporti sociali costruiti attorno a questa. In alcuni casi, dietro o sotto tale crisi, vi è la presenza singola e collettiva, in superficie o in profondità, delle donne. In altri, la spinta degli uomini alla classificazione sembra incepparsi non riuscendo a depurare la tensione sentimentale che li pervade.

L'attenzione per i testi maschili e non solo per i momenti di coscienza e conoscenza vissuti dalle donne trova qui uno dei suoi motivi. Si è cioè guardato alle tensioni che rendono contraddittoria la tendenza nella cultura maschile alla classificazione dei sentimenti, e alle emozioni soggettive che filtrano dietro questa; in che misura è una classificazione che tenta di scavalcare o talora di inglobare la critica femminile? Gabriella Bonacchi, Paola Di Cori, Giovanna Biadene studiano gli ambigui equilibri dell'interazione tra i sessi; Eva Cantarella e Marina d'Amelia leggono le forme del procedere del discorso maschile; Ginevra Bompiani analizza la scomposizione dell'ambiguità dei sentimenti nelle figure della fiaba. È la fiaba e non la storia a ridare la più minuziosa lettura dei passaggi di età, del rapporto madre-figlia e delle interrelazioni parentali.

In tutti i contributi si guarda alle vicende di una trasmissione culturale quasi sempre male accolta, se non addirittura annullata, dall'indagine storica.

Ma non vogliamo proporre sintesi frettolose.

Semmai, a partire dal lavoro fatto, gli interrogativi che ci siamo posti sono altri. Affrontare ad esempio i sentimenti attraverso una osservazione « indiretta » ha voluto dire evitare di parlarne veramente? Crediamo di no. I testi che abbiamo esaminato costituiscono un terreno di riflessione ricco e ci sembrano straordinariamente loquaci, proprio perché restituiscono, non nascosta, la scena profondamente conflittuale di ragione e sentimenti. Considerato il discredito di cui generalmente ormai godono le fonti indirette è forse necessario spiegare quale significato va attribuito alla netta prevalenza



che esse trovano nel lavoro del numero. Gli articoli non intendono tanto restituire al testo « colto » una dignità di fonte privilegiata ma piuttosto suggeriscono un interrogativo: quanto la squadra dei critici si è dimostrata troppo zelante nel suo lavoro? Tra le tante realtà e differenze nell'espressione e ricezione dei sentimenti ci è sembrato che una sia stata persa di vista, e ad essa invece si è rivolta in parte la nostra attenzione, quella tra sentimento consapevole e sentimento inconsapevole.

Gli articoli di Manuela Fraire, Gabriella Ripa di Meana e Patrizia Magli segnano la linea di questo confine e mettono in luce l'ambiguità di alcune concezioni del sentimento che abbiamo ereditato; quali, ad esempio, l'idea di una emozionalità inesprimibile, ineffabile, il cui unico approdo può essere il silenzio nel mondo e un affollarsi di sintomi nell'analisi, oppure l'idea di una colonizzazione perenne dei sentimenti ad opera di codici estranianti.

Delle diverse voci femminili che abbiamo analizzato diremo più avanti, ma su un'assenza non possiamo sorvolare. Tranne nel caso di Luisa Tosco e Cenerentola mancano figure di donne protagoniste in senso pieno. Non siamo andate a verificare che cosa hanno detto sulla ragione e sui sentimenti i soggetti femminili che hanno riunito in sé la capacità di essere coscienti, la capacità di agire e quella di criticare e comunicare.

Si tratta di una reticenza, sicuramente, oltre che di una lacuna. Deriva, pensiamo, dal nostro oscillare tra un pregiudizio e un'ambivalenza. Il pregiudizio di chi vorrebbe incontrare una protagonista che abbia per così dire anche vinto, e non solo sperimentato il cambiamento e l'affermazione di sé attraverso tappe esistenziali difficili o drammatiche; che abbia non solo provato a rovesciare lo stereotipo ragione-sentimenti ma dato vita a nuovi valori, poi ereditati da altre generazioni di donne. L'ambivalenza di chi contempla i tanti modelli parziali a disposizione senza decidersi ad arrischiare un giudizio o a tracciare un bilancio, rifiutando l'identificazione, ma rimanendo al tempo stesso coinvolte in un gioco di riflessi quanto basta per produrre censure, rimozioni o preferenze segrete.

Gli storici hanno poco più che delle ipotesi sulla storia dei sentimenti, conclude Angela Groppi nella sua inchiesta. Per questo abbiamo voluto ricorrere anche a chiavi di interpretazioni diverse, letterarie e psicanalitiche. Ma eravamo comunque consapevoli che questo numero sarebbe risultato solo un primo tentativo.

Eravamo meno preparate al fatto che risultasse in qualche modo adulterato dalla nostra stessa sentimentalità. Vorremmo essere franche. È forse il caso di accennare non solo alle difficoltà teoriche e metodologiche che si interpongono alla realizzazione di una analisi storica dei sentimenti, ma anche alle resistenze o alle identificazioni nella scelta degli argomenti da trattare, che possono alterarne il corso. Un tema come quello dei sentimenti, così carico di ambiguità e reticenze, rende necessario tale sforzo di consapevolezza, che forse merita più di un fugace accenno in una rivista di storia delle donne.

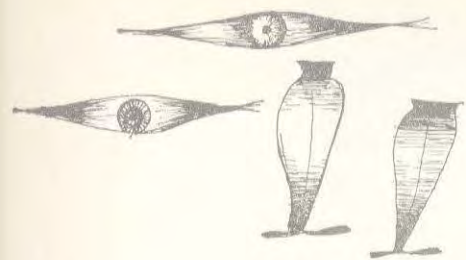
La storia delle donne, per quanto incerta nei suoi statuti e nelle sue forme, è nata su precise contrapposizioni alle tendenze e alle tradizioni storiografiche. Non vorremmo aggiungerne delle altre. Nell'organizzare il numero abbiamo imparato che la storia può ispessire i veli dell'infedeltà verso se stesse, e che scelte e riflessioni su un particolare tema non consentono alcuna indifferente neutralità nello scrutare il femminile.

Resistenze o identificazioni sono state diverse per ognuna, e i loro esiti non erano obbligati. Si è rivelata una maggiore sensibilità ai luoghi e alle circostanze che hanno favorito un adeguamento della ragione e dei sentimenti delle donne alle aspettative maschili (Marina d'Amelia). Si è guardato a come il sentimento femminile sfugga all'astrazione scientifica maschile codificante ma ugualmente ne esca progressivamente piegato (Michela De Giorgio); o si è scelta la donna che non si esprime con le parole ma con i gesti, cosicché i suoi sentimenti e le sue ragioni lasciano ampio margine di interpretazione (Margherita Pelaja). E ancora si è individuata l'espressione di una doppia verità (sul piano teorico e pratico) nelle donne che si sono proposte come formatrici di opinione ed hanno pensato a nuove forme di educazione sentimentale (Paola Di Cori, Giovanna Biadene).

Non crediamo che sia solo questo ciò che gli articoli offrono a chi legge. Ognuno di essi è esposto alla lettura più soggettiva, al di là delle nostre intenzioni di iscriverle entro uno schema rigido. Ma pensiamo che riflettere sulle scelte degli argomenti e sulla partecipazione di ciascuna alle situazioni e ai personaggi riguardi il fare storia delle donne al pari di altri problemi.

la redazione





# interpretazioni

Eva Cantarella

## Ragione d'amore

Preistoria di un difetto femminile

*Penelope e la «metis»: la ragione inefficace*

Nei secoli durante i quali i Greci posero le basi di quella che sarebbe diventata la civiltà occidentale (i secoli del cosiddetto medioevo ellenico) la ragione non era ancora il *logos*, la ragione-parola della *polis*: la ragione dell'età omerica e arcaica era la *metis*, la qualità mentale di cui, come è ben noto, era particolarmente dotato Ulisse (il *polýmētis*, appunto) e che, sia pur con particolari caratteristiche, e, all'interno di ambiti di applicazione ben precisi, apparteneva anche alle donne.

Metis, del resto, era una divinità femminile: nel mito, la prima moglie di Zeus, ingoiata dal marito perché, essendo incinta, rischiava di dare alla luce un figlio che avrebbe spodestato il signore degli dèi (Hes., *Theog.*, 886-900). Per questo Zeus, avendola mangiata, possedeva la ragione più di ogni altro dio, così come fra le dee la possedeva al massimo Atena, la figlia di Metis che dopo l'incidente era nata dalla testa del padre.

Ma sulla ragione di Atena (una ragione del tutto particolare per una donna) torneremo più avanti, dopo aver chiarito che tipo di ragione era questa *metis*, che anche le donne potevano avere.

A differenza del *logos*, la *metis* era una ragione che non procedeva sezionando e classificando, non era astratta, non costruiva categorie. La *metis* era concreta e appuntava la sua attenzione al caso singolo, era la ragione astuta di chi riassumeva nell'azione un patrimonio di conoscenze, un'esperienza acquistata attraverso il lungo e paziente esercizio, una serie di capacità pratiche che, messe a partito, consentivano di raggiungere il risultato prefisso.



Come mostra in modo paradigmatico il caso di Ulisse, la *metis* comprendeva in sé la finzione, l'inganno, l'agire per vie traverse; era sottile, subdola, tortuosa: per questo riusciva a trionfare anche sulla superiore forza fisica (Detienne-Vernant, 1978; Ginzburg, 1979). E, come già detto, quando apparteneva alle donne aveva alcune connotazioni del tutto peculiari.

Nei poemi omerici, esiste un personaggio femminile, la cui ragione è più di una volta celebrata: Penelope, che non solo vanta di aver ricevuto in dono da Atena più *metis* di tutte le altre donne (*Od.*, 2, 116-118 e 19, 326), ma è più volte indicata come colei che conosce quelle astuzie (*kérdea*) che (come rivela chiaramente l'epiteto *kérdaéos*, attribuito a Ulisse: vedi *Od.*, 13, 291 e 296-297) sono patrimonio, appunto, di chi possiede la *metis*.

Possedendo la ragione, dunque, non diversamente dal marito, Penelope vi ricorre per uscire da situazioni difficili, per superare ostacoli che si presentano come insormontabili.

Come Ulisse (per limitarci a quello che è il suo capolavoro) usa la ragione per sfuggire al ciclope, così Penelope la usa per sottrarsi alle nozze con i proci: lo stratagemma della tela, infatti, le è suggerito dalla sua *metis* (*Od.*, 19, 158). Ma nel suo caso il risultato è deludente. E non a caso, come vedremo dopo aver aperto una breve ma necessaria parentesi sull'atteggiamento di Penelope nei confronti delle seconde nozze.

Penelope, in realtà, sembra a volte tutt'altro che restia a riprendere marito, e non di rado si comporta stranamente. Come dice Alcino, uno dei pretendenti, sono quasi quattro anni « che illude il cuore nel petto agli Achei, e tutti induce a sperare, fa promesse a ciascuno mandando messaggi » (*Od.*, 2, 90-92, tr. Calzecchi Onesti).

Se prende tempo, come dice esplicitamente più di una volta, è perché teme la riprovazione sociale, il giudizio del popolo che la vorrebbe fedele, anche dopo vent'anni, alla memoria del marito (*Od.*, 19, 524-529 e 16, 73-77).

Il personaggio di Penelope, insomma, è non poco contraddittorio, e a un'attenta analisi lascia qualche dubbio sulla proverbiale fedeltà che è diventata, nella tradizione letteraria, la sua prerogativa (Mactoux, 1975).

Ma, forse, le sue contraddizioni sono spiegabili: strumento di formazione culturale esclusivo, in una civiltà « orale » come quella omerica, l'*epos* doveva quasi istituzionalmente insegnare a tutti, uomini e donne, quale doveva essere il loro comportamento (Havelock, 1973). E alle donne, in particolare, insegnava che dovevano obbedire, tacere e, soprattutto, essere fedeli.

Scelta come « idealtipo » di moglie, quindi, Penelope non può che essere fedele a oltranza al ricordo del marito, e così viene presentata. Ma a tratti, sotto l'immagine ideale, emerge l'opinione che delle donne avevano gli aedi e la scarsa fiducia che essi e il loro pubblico avevano nella corrispondenza tra modello e realtà.

« È un essere infido, la donna », dice Agamennone a Ulisse nell'Ade (*Od.*, 11, 466). Né Agamennone (che, si potrebbe dire, aveva buoni motivi per pensarla come la pensava) è il solo personaggio che rivela diffidenza e sospetto. Esortando Telemaco a rientrare in patria, perché i pretendenti stanno per costringere Penelope a risposarsi, Atena gli dice di affrettarsi. Non

per aiutare la madre in difficoltà, come si potrebbe pensare, ma per un'altra ragione: «Bada che non si porti via tuo malgrado qualche tesoro, / sai com'è il cuore nel petto di donna: / vuol favorire la casa di colui che la sposa, / e dei figli di prima e del caro marito / morto non si ricorda più, né li cerca. / Dunque, tornato a casa, affida di tua mano ogni cosa / a quell'ancella che si mostra migliore, / fino a che i numi ti insegnino una nobile sposa» (*Od.*, 11, 19-26).

Incostante, interessata e infida, dunque. Ecco com'è in realtà la donna per l'uomo omerico (e per Atena, la dea che avendo rifiutato il ruolo femminile ha assunto i valori degli uomini, e che non a caso, come vedremo meglio più avanti, è dotata di *metis* diversa da quella delle altre donne).

Dietro al personaggio di Penelope e alla sua ambiguità trapassano insomma due immagini diverse: il dover essere e l'essere della donna (Cantarella, 1979; diversa spiegazione in Mac-toux, 1975). E già in Omero quello che la donna è, nella realtà, è tutt'altro che rassicurante, e la sua ragione, per tornare al nostro tema, ha già delle caratteristiche che la collocano, rispetto a quella maschile, in una posizione del tutto particolare.

Quando è usata dalle donne, infatti, la ragione o è inefficace o è nefasta.

Che sia inefficace, lo dimostra il caso di Penelope. A differenza di Ulisse, che con la ragione vince perfino la forza bruta del ciclope, il mostro simbolo della barbarie, Penelope quando usa la *metis* fallisce: il trucco della tela viene scoperto.

Come leggere questo incidente, tutt'altro che irrilevante in un mondo in cui l'etica è quella «del successo», vale a dire in cui la considerazione sociale premia solo chi riesce a raggiungere gli scopi prefissi? (Adkins, 1964). La ragione, esso sembra significare, è strumento che le donne padroneggiano assai poco; a meno che, come vedremo più avanti, non la applichino all'interno di un particolare settore: l'amore. Al di fuori di questo campo il loro uso di ragione è perdente.

Ma perché, allora, vi sono personaggi femminili (Penelope, appunto), che tentano di esercitarla — fallendo miseramente — anche al di fuori degli ambiti nei quali possono e sanno farlo?

Perché, nella loro subalternità, le donne omeriche si sforzano di possedere anche le «virtù» maschili: e posto che non possono essere forti, come in primo luogo deve essere un *agathós*, cercano di essere «astute». Ma per quanto si sforzino, non riescono ad esserlo.

Una sola ragione esse sanno usare, quella della seduzione: e in questo caso sono vittoriose, invincibili e, quasi inutile a dirsi, pericolosissime.

«*Metis*» (d'amore) di Era, Circe e Pandora: la ragione funesta

Quando Era, la moglie di Zeus, decide di ricorrere a un inganno per addormentare il marito e consentire così a Poseidone di aiutare i greci, ordisce un piano (*boulé*), pensato e attuato grazie all'uso della ragione, come rivela chiaramente sul piano lessicale l'appartenenza del termine *boulé* al campo semantico della *metis* (Atena *polýmetis* è anche *polyboulos*: *Od.*, 16, 282; la *metis* fa pensare *boulás*: *Il.*, 20, 153-154), e sul piano dei



fatti la circostanza che l'inganno è realizzato con l'aiuto di due dee fornite di *metis*: Atena, che predispone gli abiti che renderanno Era desiderabile (*Il.*, 14, 178-180) e Afrodite, *l'aioló-metis* (Esch., *Suppl.*, 1040-1041) che le dà tutti gli strumenti della *metis* d'amore contenuti nella sua cintura, gli incanti (*thelktéria*) rappresentati da *philotes* e *bimeros* (amore e desiderio), *oaristýs* e *párpbasis* (incontro amoroso e seduzione: *Il.*, 14, 214-217).

Solo grazie alle arti di Atena e Afrodite l'inganno riesce.

*Hypnos*, il Sonno, fratello gemello di *Thanatos*, la morte, senza l'aiuto di queste arti, non riuscirebbe a vincere Zeus, l'unico dio la cui *metis* sempre vigile non cede alle sue insidie. Il piano ha successo perché *Hypnos* coglie Zeus in uno stato di debolezza, nel quale è caduto per effetto di amore e desiderio, incontro e seduzione, gli strumenti della *metis* femminile.

In questo campo e con queste armi, la ragione delle donne non è puramente mimetica, non è patetica e inutile parodia di una « virtù » che appartiene a un mondo estraneo e irraggiungibile, qual è quello degli uomini. È, invece, applicazione efficace di qualità diverse, innate e temibili, che non solo mettono in difficoltà l'avversario, ma rischiano di sopraffarlo anche quando è tutt'altro che sprovveduto, come rivela chiaramente (oltre all'episodio di Zeus), quello di Ulisse e di Circe.

Presentandosi ai compagni dell'eroe come deve presentarsi una donna (bella, intenta a cantare soavemente e a tessere la tela) Circe trama per loro un'orribile sorte, alla quale solo Euriloco, che ha diffidato di lei, riesce a sottrarsi. Lo stesso Ulisse, pur preavvertito del pericolo, si salva esclusivamente grazie all'aiuto di Ermes (*Od.* 10, 275-328), che lo fornisce di un antidoto da opporre agli irresistibili veleni della *pharmakis* (altrove definiti *phármaka metiíoenta*: *Od.*, 4, 227), il cui uso è strumento tipico della *metis* femminile (Pellizer, 1979).

Questa, dunque, è la ragione efficace delle donne: dalla ragione che esse si sforzano di usare senza riuscirci, dalla *metis* che è pura e semplice *mimesis* di quella maschile, possiamo ben prescindere. In quanto inefficace, questa *metis* non esiste. Né può valere a prova del contrario il fatto che Atena la possieda e sappia esercitarla.

Atena (la dea la cui ragione integra quella di Ulisse, la dea che agisce con successo in territori tipicamente maschili come la guerra) nell'*Oresteia* sostiene con Apollo la tesi del matricida Oreste (assolto con il suo voto determinante), secondo il quale « non è la madre a generare colui che è chiamato suo figlio: ella è la nutrice del germe, che è stato seminato in lei. Genitore è colui che la feconda. E la madre è come ospite ad ospite, che riceve e custodisce il seme almeno fino a che ai due non rechi danno un dio » (Esch., *Eu.*, 658 sgg.).

L'efficacia della *metis* di Atena, anche al di fuori del campo dell'amore, è se mai conferma ulteriore della incompatibilità fra questa *metis* e il sesso femminile.

L'appartenenza sessuale, dunque, determina e limita inesorabilmente la sfera della ragione delle donne, segnandone l'aspetto negativo e funesto. È come sorprendersene, se si pensa alle ragioni per le quali esse furono create?

Irato perché Prometeo aveva rubato il fuoco agli dèi, narra Esiodo, Zeus decise di punire gli uomini mandando loro un « terribile flagello » (*pena mega*: *Theog.*, 592): Pandora, la



prima donna, che Efesto costruì con « terra e acqua » modellandola a immagine di una vergine, e che (come dice il suo nome) ricevette un dono da ciascuno degli dèi (*Op.*, 80-82): Atena le insegnò l'arte della tessitura; Afrodite le diede grazia (*charis*), desiderio struggente (*pothos argaléos*) e affanni che fiaccano le membra (*guiokoroi meledonai*); Ermes completò l'opera, dandole mente sfrontata (*kúneos noos*) e indole ambigua (*epiklopon ethos*), mettendo nel suo cuore menzogne (*pséudea*) e discorsi ingannatori (*logoi aimúlioi*: *Op.*, 59 sgg.).

Così, dunque, fu costruita Pandora, *kalón kakón*, questo « male così bello » (*Theog.*, 585: vedi Vernant, 1970), da cui discende « il genere maledetto, le tribù delle donne » (*Theog.*, 590-591: vedi Loraux, 1978). E da quel momento gli uomini non hanno scelta: se rifiutano le nozze (l'unico modo per non morire in miseria) muoiono senza discendenti cui lasciare i propri beni. Se si sposano, e non hanno la rara fortuna di trovare una buona moglie (nel qual caso il bene e il male che ne hanno si compensano), soffrono per tutta la vita un male senza rimedio (*Theog.*, 603-616). Ed è proprio il rapporto Pandora-*metis* a rendere tutto ciò inevitabile.

Pandora, da un canto, è il prodotto della *metis* di Zeus: costruita *dià boulàs* del Cronide (*Theog.*, 571; *Op.*, 79) ella deve per destinazione essere un male: e posta l'infallibilità della *metis* di Zeus è un male efficacissimo, un *dolos améchanos*, inganno al quale non si può sfuggire (*Op.*, 83).

Per di più, a sua volta, Pandora ha una *metis*, i cui strumenti, legati alla sua appartenenza sessuale (come quelli della *metis* d'amore omerica), sono seduzione e inganno, e la cui forza di persuasione è invincibile. Non a caso *Peithó*, la persuasione appunto (legata ad Afrodite), partecipa alla costruzione di Pandora (*Op.*, 73-74: vedi Detienne, 1967; Lanza, 1979).

La forza di *Peithó*, associata alle trame femminili, è tale e rimane tale, nella coscienza popolare, da essere ricordata, ancora molti secoli più tardi, come circostanza che esclude il controllo della volontà: il testamento, si affermerà, non può essere considerato valido, se redatto da chi (diremmo oggi) è incapace di intendere e di volere: e incapace è, appunto, chi è stato persuaso da una donna (*gunaixí peithómenos*: Hyperid., *Athenog.*, 16).

Quello che in Omero, pur essendo chiarissimo, è ancora intuizione, in Esiodo è esplicito. La *metis* delle donne è pericolosa per destinazione: così ha voluto Zeus, dalla mente infallibile. Questo, dunque, il rapporto donna-ragione nella Grecia arcaica, quando la ragione era la *metis*.

#### *Dalla « metis » al « logos »: il difetto di ragione delle donne*

La *metis*, col tempo, verrà sopraffatta dal *logos*, la ragione della *polis*, dei cittadini e del potere. L'introduzione della scrittura alfabetica, lo sviluppo delle tecniche, il mutamento delle forme politiche e sociali cambieranno i Greci, le loro operazioni mentali, le loro tecniche di pensiero: cambieranno la loro ragione. E questa nuova ragione si interrogherà sulle donne, giungendo a escluderle dal suo mondo, a causa della loro « naturale » diversità: della quale, peraltro, non tutti i Greci erano convinti.

Non è solo la natura, aveva sostenuto Socrate, a rendere le

donne inferiori, ma in misura prevalente la loro mancanza di educazione: per questo i mariti devono insegnare alle mogli ad essere buone compagne, evitando così che esse siano le persone con cui possono avere minor dialogo (Xen., *Oecon.*, III, 12).

Una donna, Aspasia, aveva sostenuto e diffuso queste tesi: quella Aspasia che Socrate riteneva su alcuni argomenti più sapiente di lui (Xen., *Oecon.*, III, 14-15) e che padroneggiava a tal punto la tecnica maschile del discorso, da far supporre che Socrate avesse appreso da lei la « maieutica » (Schmidt, 1877).

Per i cinici, le donne avevano le stesse « virtù » degli uomini: Ipparchia, la filosofa che aveva passato la vita con Cratete di Tebe, aveva affermato orgogliosamente, al termine della sua vita, di non aver sbagliato quando aveva deciso di usare per istruirsi il tempo che avrebbe dovuto passare a tessere (Diog. Laert., 6, 97).

Gli epicurei avevano ammesso le donne nelle loro scuole (Stob., 85, 19). Nelle scuole pitagoriche si era giunti a porre il problema della loro capacità politica, sostenendo la loro idoneità a governare (Stob., 16,30): vi era stato, insomma, chi aveva creduto nella ragione delle donne.

Ma vi era stato anche e soprattutto chi (trovando ben più ampio consenso nell'opinione popolare, saldamente orientata da secoli a considerare le donne con un misto di disprezzo e di paura) era andato costruendo l'ipotesi, destinata ad essere vincente, del loro difetto di ragione.

Le donne, avevano detto i presocratici (o quantomeno alcuni di essi, Anassagora in particolare) hanno un ruolo esclusivamente passivo nella riproduzione. E sull'ipotesi della passività, a distanza di secoli, Aristotele avrebbe costruito sistematicamente la tesi dell'inferiorità femminile (Campese-Gastaldi, 1977).

Alla formazione dell'embrione, secondo Aristotele, accanto allo sperma concorreva il sangue mestruale, ma il ruolo di questi due elementi era diverso. Lo sperma, egli scrive, è sangue, come quello mestruale, ma più elaborato di questo.

Il cibo, quando non è espulso dall'organismo, viene trasformato in sangue, e l'agente trasformatore è il calore. Ma la donna, meno calda dell'uomo, non può compiere l'ultima trasformazione, che dà luogo allo sperma: è il seme maschile quindi che nella riproduzione cuoce il residuo femminile, trasformandolo in un essere nuovo. Pur indispensabile, l'apporto femminile è l'apporto della materia, con cui la donna si identifica, ed è per sua natura passivo, in contrapposizione a quello maschile, che è invece attivo. L'uomo, infatti che dà « la forma » e « il principio del movimento », trasforma con lo sperma la materia femminile (*de gen. anim.*, 728 a 17 sgg.; cfr. Vegetti, 1979, p. 23 sgg.). E alla constatazione della passività biologica della donna corrisponde la teorizzazione del suo difetto di ragione e della sua subalternità sociale e giuridica.

L'organizzazione dell'*oikos* (elemento che sta al centro del progetto politico aristotelico) ruota attorno a un capo, perché il maschio è più adatto al comando della femmina. Solo a questo capo spetta il diritto di partecipare alla gestione della *polis*, e a lui compete il comando su moglie, schiavi e figli. Lo schiavo, infatti, « non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberante (*bouleutikón*), la donna la possiede ma senza autorità, il



ragazzo infine la possiede ma non sviluppata» (*Pol.*, 1260 a).

Essendo differenziata la diversità dei sottoposti, i rapporti di subordinazione nella famiglia sono anch'essi diversi. Il rapporto marito-moglie, in particolare, è caratterizzato dal fatto che l'uomo ha sulla donna «l'autorità dell'uomo di stato» (*Pol.*, 1259 b). Ma mentre l'autorità dell'uomo di stato (*politikós*) comporta un'alternanza di comando fra i cittadini, nel rapporto uomo-donna non c'è alternanza: «nella relazione del maschio verso la femmina l'uno è per natura superiore, l'altra è comandata, ed è necessario che fra tutti gli uomini sia proprio in questo modo» (*Pol.*, 1254 b, cfr. 1259 b).

Pochi cenni, necessariamente schematici e incompleti: su cui si può tuttavia riflettere.

Sin dal primo momento nel quale è possibile leggere la storia delle sue idee, la cultura occidentale individua le donne (e la loro ragione) come un male, come un pericolo dal quale è necessario difendersi, e che è possibile neutralizzare solo collocandolo all'interno di un ordine familiare e sociale che lo controlla, finalizzando alla riproduzione tutto il suo potenziale, altrimenti e naturalmente negativo.

Una lunga preistoria, fatta di intuizioni, di avvertimenti, di tentativi di razionalizzazione, regola la storia del «difetto di ragione» delle donne, così come lo colsero i greci, diffidenti di fronte a ciò che era già un oscuro «qualcos'altro».

- A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Bari, Laterza, 1964.
- S. Campese - S. Gastaldi, *La donna e i filosofi: archeologia di un'immagine culturale*, Bologna, 1977.
- E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, Milano, Giuffrè, 1979.
- M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari, Laterza, 1977.
- M. Detienne - J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari, Laterza, 1978.
- C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in AA. VV., *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino, Einaudi, 1979.
- E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Bari, Laterza, 1973.
- D. Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli, Liguori, 1979.
- N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, «*Arcthusa*», 11, 1978.
- M. M. Mactoux, *Pénélope. Légende et mythe*, «*Annales littéraires de l'Université de Besançon*», 175, Paris, 1975.
- E. Pellizer, *Il foderò e la spada, metis amorosa e ginocofobia nell'episodio di Circe, Od. X, 133 ss.*, «*Quaderni urbinati di cultura classica*», nuova serie, 1, 1979.
- A. Schmidt, *Das Perikleische Zeitalter*, Jena, 1877.
- M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità greca*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- J. P. Vernant, *Il mito esiodico delle razze*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1970.



Gabriella Bonacchi

## L'una e i molti

La differenza « astuta » di Georg Simmel

« Io so che morirò senza eredi intellettuali e che non può essere diversamente. Avverrà proprio come se quello che io lascio fosse denaro contante, distribuito a molti eredi, ciascuno dei quali faccia della sua parte un uso conforme alla propria natura... ». (Georg Simmel, *Nachgelassenes Tagebuch*).

Quando Simmel pubblica (1911) il capitolo della sua *Philosophische Kultur* dedicato alla *Cultura femminile*, è ormai avanzato quel processo di cristallizzazione dei « luoghi comuni » del femminile che, nella Germania del primo dopoguerra, sfocerà nel definitivo accantonamento della *questione della donna* (Frauenfrage) come *questione di civiltà* (Kulturfrage) e nella sua contestuale « corporativizzazione » nelle condizioni speciali della « lavoratrice » o della « sposa » cattolica (Thömmessen, 1969; Evans, 1976; Winkler, 1977; Pomata, 1978). Avanzato, ma non ancora concluso: in quanto sarà la Grande guerra, nel quadro di una più generale « modernizzazione » dei rapporti sociali, a conferire alle relazioni tra i sessi quel connotato di relativa « ap problematicità » destinato ad essere in seguito identificato con la pura e semplice « modernità ».

Per molti versi, il saggio di Simmel si configura invece come un intervento di « frontiera ». Esso è ancora percorso dagli interrogativi che il rapporto maschile/femminile – ridotto dalla cultura evolucionista a una delle tante « questioni » (*Soziale Frage*, *Arbeiterfrage*, etc.) in cui l'approccio positivistico era solito frantumare i dati di problematicità del sociale – aveva invece suscitato nell'ambito « reazionario » della filosofia della storia.

*L'intelletto e la pianta. Le gerarchie nell'essere*

« Poiché da questo paese è assente il fascino della seduzione... » (Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*).

Di contro all'« utopia dell'uguaglianza » propria della concezione unilineare-evolutiva della storia, a cui aderiscono anche i settori progressisti del femminismo ottocentesco, l'intreccio fra tradizione fichtiana dell'« idealismo paternale » e « mistica del matriarcato » di Bachofen/Meyners conduce, nell'ambito del pensiero tedesco antievoluzionista, all'elaborazione di un « sistema di differenze », in cui il rapporto maschile/femminile diventa campo di esercizio privilegiato della « mossa » filosofica della riduzione gerarchica. Invece di essere negata, o ricondotta a stadio dell'evoluzione, la differenza viene qui considerata con un'angoscia tanto più opprimente quanto più essa sfida il

pensiero a rimisurarsi con il compito di *enunciare* (denunciare?) i principali *topoi* in cui si erano depositate le gerarchizzazioni implicite nella concezione romantica delle «cerchie dell'essere»: *natura e spirito, sensibilità e percezione, intelletto e ragione*. Il riaffermarsi ribelle della differenza – e questa volta sotto forma di antagonismo che mette in discussione alla radice la *legittimità* delle gerarchie proprio su quel terreno storico-fenomenologico che avrebbe dovuto «spontaneamente» produrla – dà luogo allora a una definizione del rapporto maschile/femminile come terreno di scontro tra «culture» antagonistiche, come campo di battaglia in cui sono in giuoco le sorti stesse della «civiltà». È in questo teatro che prendono (o riprendono) corpo i grandi miti della donna germanica come Kore, vergine arcaica apportatrice – nella sua *diversità*, nel suo essere prima e fuori del corso maestro della storia – di salvezza o perdizione. Isotta, Gerda Buddenbrok, Lulu e Agathe, emergono, come è stato finemente notato, dallo stesso immaginario maschile che germina (sulla scorta della donna-pianta di Hegel e Jacob Grimm?) le donne-serpente e le fanciulle-fiore dello *Jugendstil* (Jesi, 1967). L'alone mitico che il discorso antidemocratico diffonde attorno al femminile concorre a trasformarlo in luogo privilegiato della critica alla «modernizzazione» in atto e della *rêverie* nostalgica di un soggetto che, sempre più frantumato nella sua identità e centralità, proietta su di un luogo *esterno* quel *di più* di minaccia e salvezza che non riesce a trarre da sé. Il violento pamphlet antifemminista schopenhaueriano, *Ueber die Weiber*, vende 50.000 copie nel 1903, anno in cui Hedwig Döhm – la «nonna adorabile», anche se «un po' antiquata, nel suo acceso femminismo» delle *Memorie non scritte* di Katia Mann – scrive nel suo volume su *Gli antifemministi* (divenuto celebre per un audace attacco, fra gli altri, al Nietzsche di *Al di là del bene e del male*): «I peggiori nemici delle donne tedesche sono, nell'ordine, i pastori protestanti, i filosofi e i ginecologi» (Döhm, 1903). E, ancora nel 1915, Max Scheler si sente in dovere di riaffermare: «Se questa differenza di sentimenti, di pensiero e di prestazione è davvero una differenza dell'Essere, una invariante profonda della storia, allora anche la paura che un fenomeno storico come il movimento delle donne sia in grado di condurre ad un suo sostanziale ridimensionamento diviene una cosa priva di senso» (Scheler, 1915).

*Cultura oggettiva e cultura soggettiva.  
 Le lacerazioni delle «macchine celibi»*

«Non giunge l'intimo sguardo nel puro volto di lei dalla pura costellazione?» (Rainer Maria Rilke, *III Elegia Duinese*).

Oggetto di culto e proiezione di terrori culturali ancora in cerca di più lucide definizioni, il femminile riceve in Simmel una trattazione – nel panorama culturale dell'epoca – singolarmente equilibrata; e ciò per motivi che, come si tenderà di mostrare in seguito, hanno direttamente a che fare con la più generale soluzione «neoclassica» che egli cerca di dare al problema dell'*equilibrio*, nella società «orfana di Dio» della metropoli postcomunitaria. Per Simmel la *Frauenfrage* è, in effetti,



ancora *Kulturfrage*: problema intimamente connesso con i destini di un'intera civiltà, giunta alle soglie di mutamenti – e quindi di bisogni di consapevolezza – irreversibili. Ma egli la ricizza e riduce a uno degli « stili dell'anima » contemporanea la « poesia della storia » (Bachofen) del femminile, facendola uscire dal « paradiso degli archetipi » (M. Eliade) e rendendola, già nel presente storico, momento progettuale, braccio secolare dell'« innovazione », del nuovo equilibrio da ricercare nel « groviglio » inestricabile della modernità.

La Metropoli di Simmel complica, fino a far saltare le scale gerarchiche, il vecchio equilibrio fra subordinanti e subordinati. La grande città fissa e intreccia in maschere sociali, rigide e fluide al tempo stesso, brandelli di vecchia e nuova soggettività, che sempre più faticosamente convivono nello stesso individuo. I protagonisti negativi del discorso di Simmel sono le « macchine celibi » prodotte dalla terziarizzazione: l'impiegato, il tecnocrate, il commesso, la prostituta che piange la « casa perduta » tra le braccia del suo protettore armato di coltello, ma anche la casalinga, costretta a servire i feticci impersonali della domesticità taylorizzata, del distributore automatico o del Bazar da 50 pfennig. Sono questi gli agenti/agiti che vivono quotidianamente la duplice condizione di « subordinato » rispetto al superiore e di « subordinante » nei confronti dell'inferiore, nell'ambito dell'ingranaggio spersonalizzato e spersonalizzante della città-macchina (Simmel, 1903).

Ma se la civiltà è produzione di « macchine celibi », ben venga allora, come dirà poi Ernst Bloch, l'indeterminazione e l'inafferrabilità dell'essenza femminile, al di là delle « maschere, dei predicati e dei tipi » in cui la cultura cerca di fissare il « mistero » della vita: ben venga la sua appartenenza – sventurata e felice al tempo stesso – al regno utopico della « fondata fantasia », piuttosto che al dominio del « reale possibile » (Bloch, 1976).

Nella *cultura femminile* di Simmel, Pandora viene spogliata del demoniaco di Lulu e di Eva; il suo diventa l'ellenistico « vaso dei misteri », tatticamente minaccioso ed oscuro, ma strategicamente salvifico, come il cesto della « tenera Pamina » o lo specchio della « splendente » Elena. La provocazione del movimento delle donne, respinta con orrore dai nostalgici della « dimora » comunitaria, viene quindi da Simmel non solo accolta ma addirittura rilanciata, come tessera importante di quel mosaico della « modernità » di cui egli stava cercando di tracciare la microsociologia. L'operazione di Simmel non è particolarmente nuova. L'amore per il giuoco e per lo scandalo aveva condotto altri suoi contemporanei a vivere la sfida del femminile come avventura del « travestimento » intellettuale: da Mallarmé « esperta » di moda, a Jarry, fino ad Apollinaire, trasformatosi nella poetessa di provincia Loise Lalanne che tiene per un anno (1909-1910) la rubrica di *Letteratura femminile* sulla rivista « Les Marges ». Nuovo è invece il fatto che in Simmel il « travestimento » divenga *supplenza*, dimostrazione della capacità, da parte del soggetto critico maschile, di esplicitare fino in fondo gli elementi di « critica della civiltà » oggettivamente presenti nel movimento delle donne, superando le timidezze e i silenzi del soggetto critico femminile sul nodo di potere implicito nell'« ordine » simbolico e materiale delle cose.

A partire dalla distinzione fra « cultura oggettiva » e « cul-

tura soggettiva», che delimita le due maniere individuali di rapportarsi allo «spirito oggettivo» (post-hegelianamente inteso come «valido patrimonio culturale di una civiltà»), Simmel scrive: «Il complesso di espressioni e di forme, ideali e reali che costituisce il patrimonio culturale di un'epoca lo consideriamo 'cultura oggettiva'. (...) Il problema della misura e dell'intensità con cui gli individui partecipano a quei contenuti costituisce invece la questione della 'cultura soggettiva'».

Ciò divide gli animi e i 'giudizi di valore': l'individualista puro e il puro 'societario' leggeranno il significato della cultura al *come* e al *quanto* di umanità partecipa di essa, nonché al quanto di felicità, bellezza ed eticità ne trae la vita individuale. Altri, invece, (...) cui preme il senso sovratemporale delle forme spirituali, si interrogheranno soltanto sulla conformazione della cultura oggettiva, appellandosi al fatto che il valore di merito di un'opera d'arte, di una conoscenza, di un'idea religiosa, e persino di una norma giuridica e morale rimane del tutto intatto, a prescindere dalle casuali possibilità di incontrarsi con la realtà della vita.

A questo bivio si separano anche i due grandi interrogativi 'di valore' sollevati dal moderno movimento delle donne. Le sue origini sembrarono porre questo movimento tutto sulla linea della cultura oggettiva. Nella misura in cui le donne volevano passare alle forme di vita e di prestazione degli uomini, si trattava per loro soltanto della appropriazione personale dei beni culturali già esistenti e da cui erano soltanto escluse (...) non era quindi in giuoco - a prescindere dal numero delle persone coinvolte - qualcosa che andasse al di là della partecipazione individuale e personale.

Il problema è qui la moltiplicazione dei valori, non la creazione di qualcosa di obiettivamente nuovo. Su questa linea si muovono, forse, tutti gli accenti eudemonistici, etici e sociali del movimento delle donne. Ciò non elimina tuttavia l'altra questione, molto più astratta e forse meno immediatamente urgente: se, cioè, da questo movimento emergeranno una forma ed un allargamento qualitativamente nuovi della cultura; non una mera moltiplicazione dell'esistente, non un mero imitare, quindi, bensì un creare» (Simmel, 1911).

*Oltre alla «teleologia dello sviluppo».*  
*Sesso e potere nello «spirito oggettivo»*

Nella critica simmeliana all'emancipazionismo confluiscono significativamente i motivi di fondo della riformulazione, in termini fenomenologici e post-metafisici della teoria della conoscenza già ampiamente sviluppata nella *Soziologie* del 1908.

Primo fra tutti la riduzione, di stampo diltheyano, dello «spirito oggettivo» a forma peculiare di sapere di cui dispone la coscienza e - quindi - della oggettività a validità, indipendentemente dalla sua «adaequatio rei». Nella *Soziologie*, Simmel aveva tratto le conclusioni epistemologiche dalla sua assunzione dell'«età della realizzazione tecnica» a cesura divenuta irreparabile rispetto all'«enfasi» e alle «gerarchizzazioni» prodotte dalle metafisiche dell'idea dell'essere e del soggetto.

Abolito ogni «scenario», la verità veniva ridotta a mezzo di comunicazione, per il tramite di un linguaggio trasformato in



azione pura. Il sapere reciproco diventava così esito di un processo di logicizzazione che – in quanto *demarcazione* e non tappa verso un impossibile sapere compiuto – presupponeva un concetto di razionalità come *tecnica sociale*. Al di sopra della verità prodotta dalla *relazione interindividuale*, dal rapporto dell'Uno con l'Altro, non poteva più delinarsi alcun sapere « corretto » e oggettivo (Simmel, 1908).

Ridotto così l'attrito fra *essere* e *rappresentare*, Simmel aveva reso costitutiva la presenza del non-sapere nell'ambito del sapere relazionale. A questo veniva riservato il compito di « intervenire » sul « disordine » dei materiali « interni » ai soggetti dell'interazione, stabilendo una sorta di equilibrio « neoclassico » fra i processi psichici, ridotti a « fattori » privi di riferimento ad ogni sostanza esterna (*Es*). Le « norme logiche » che *appaiono* nell'apparente « spontaneità » dell'interazione esprimono non più una normatività razionale, bensì una razionalizzazione con effetti normativi.

È nel quadro di questa operazione epistemologica che Simmel toglie allo « spirito oggettivo » la maschera della *neutralità*, denunciandone la profonda connessione con la logica « faustiana » del potere.

« Bisogna innanzitutto constatare – scrive in *Cultura femminile* – che la cultura dell'umanità non è, neppure nei suoi contenuti oggettuali, qualcosa di asessuato, né la sua oggettività la pone in un al di là dell'uomo e della donna. La nostra cultura oggettiva è piuttosto (...) del tutto maschile ». E nel saggio *Sulla filosofia dei sessi*, è detto in proposito: « Da sempre il dominio basato sulla sopraffazione soggettiva si è curato di darsi una fondazione oggettiva, trasformando il potere in diritto. La storia della politica, del sacerdozio, degli statuti economici e del diritto di famiglia è piena di esempi in tal senso. (...) Tutti i rapporti di potere non fanno altro che esplicitare storicamente, negli ordinamenti temporali, la differenza caratteriologica interna stabilita dal rapporto del momento sessuale con la totalità dell'essenza presso gli uomini e le donne ».

Il « carattere mascolino dei contenuti oggettuali della nostra cultura » predetermina il destino di subalternità della « cultura soggettiva » della donna, in quanto « noi commisuriamo prestazioni e mentalità, intensità e creatività dell'essenza maschile e femminile a determinate norme di tali valori. Ma queste norme non sono neutrali, sottratte all'antagonismo dei sessi, bensì attengono esse stesse all'essenza maschile » (Simmel, 1911).

Questa necessità della « cultura » di presentarsi come una costruzione *oggettiva* rispetto ai *soggetti* approda, nei suoi esiti maturi, all'*alienazione* dello *specialismo*, al rapporto cosalizzato fra soggetto e « oggetto culturale » che – nell'« età della realizzazione tecnica » – si presenta con una sua logica indipendente rispetto alla « logica e alla passione » del soggetto. « L'accelerazione dello sviluppo investe più le cose che non gli uomini, e la 'separazione del lavoratore dai suoi mezzi di lavoro' appare soltanto come uno speciale caso economico della più generale tendenza a spostare l'accento di azione e di valore dalla cultura degli uomini al compimento e autonomo sviluppo dell'«oggettività» ». L'essenza maschile della « macchina culturale » spiega la capacità – storicamente più elevata – dell'uomo di corrispondere agli imperativi della « prestazione culturale oggettiva » (distanza, oggettività) senza lacerare la propria « anima ». In quan-

to l'anima maschile è « nella sua essenza » divisa in « province » gerarchicamente ordinate: dalla « metropoli » della « logica della prestazione » alla « periferia » dei « centri emozionali ». È, invece, privilegio della donna avere un « interno meno attraversato da « tensioni e contraddizioni », una « periferia più legata al centro » e « le singole parti più solidali con l'insieme ». Non diversamente da quanto farà in seguito Spengler – certo con tutt'altra intenzione – negando alla donna il « senso per il nesso di causa ed effetto », Simmel riprende uno dei principali *topoi* dell'antifemminismo à la Schopenhauer: l'incapacità della donna di « distinguere tra soggetto e oggetto (...) in quanto (...) la sua forma di esistenza non sfocia in quella determinata separazione che ritrova la sintesi soltanto nelle forme particolari del fare e del conoscere » (Simmel, 1911).

Ma proprio la « indeterminatezza » del femminile costituisce per Simmel la sua *forza* peculiare, una volta eliminato il postulato gerarchico implicito in quel concetto « teleologico » di sviluppo, che anche larghi settori del movimento delle donne avevano erroneamente mutuato dall'evoluzionismo. Per quanto riguarda il « sottosviluppo » dell'« essenza femminile » non si tratta, afferma Simmel, né del « dato immutabile » degli antifemministi, né del « non-ancora-sviluppo » rivendicato dal movimento delle donne: « Nonostante il loro apparente antagonismo, entrambe le conclusioni sono errate, in quanto presuppongono un concetto organico-naturale di sviluppo. Ma riescono poi a trarre da esso le loro rispettive conseguenze solo interpolando proprio ciò che nel puro senso naturale esso non possiede: la superiorità di rango, la 'progressività' del grado più maturo e differenziato rispetto al precedente e la fissazione più o meno esatta di un determinato stadio come tetto dello sviluppo, in base alla vicinanza o lontananza dal quale si determina il valore degli altri stadi ».

È questa « falsa teleologia » ad inquinare il discorso emancipazionista, impedendo al movimento delle donne di esprimere quel messaggio di « critica della civiltà » insito nel suo semplice antagonismo esistenziale nei confronti di valori dominanti che appaiono sempre più « reificati » rispetto alla soggettività. È « la ragione maschile a costruire gli oggetti di conoscenza secondo i gradi del prima e del poi; dello sviluppo e del sottosviluppo, della potenza e della realtà ». Ma se le gerarchie costruite dalla riflessione « spezzano il circolo fluido di potenzialità in cui consiste l'esistenza *ricca* del soggetto », perché non assumere come un *surplus* di *realtà* il « pieno vitale » della psiche femminile?

### *Fiducia e denaro. Le « ragioni » dello scambio simbolico*

« Per quanto io li conosca – scriveva Groddeck a Freud nel 1922 – questi filosofi moderni soffrono tutti dei complessi di Edipo e di impotenza assieme a una cospicua tendenza a fuggire da tutti i simboli, in netto contrasto con i filosofi prearistotelici. Il mio paziente stesso ne è un esempio tipico: egli riconosce i simboli, ma riesce a trattenere questa conoscenza solo per un secondo e poi, dopo che per un secondo l'ha tratta fuori dal concetto astratto, la ritrasforma subito in conoscenza astratta (...) ».



E Freud di rimando: « La sua lettera mi fa pensare che nell'esangue astrazione non è facile riconoscere qualcosa. (...) La fuga dai simboli (...) è un fenomeno assai cospicuo nei nostri pazienti 'colti'. I simboli sono forse la cosa meno popolare nella scienza (...) » (Freud-Groddeck, 1973).

La società-groviglio e l'« alienazione » del soggetto nel mondo della « cultura oggettiva » (*Sachkultur*), con il suo portato di imperscrutabilità delle biografie individuali, è anche lo sfondo da cui prende le mosse Simmel per dare tuttavia, diversamente da Groddeck e Freud, una risposta in termini radicalmente antimetafisici al problema del non-sapere nel campo delle relazioni interindividuali. Il femminile di Groddeck esprime, al pari dell'Es, l'inquietante scoperta, già tematizzata da Nietzsche, dell'« altro da sé, che non conosce limite al pensiero, non si adatta a nessun sistema, che non è ancora stato scoperto, enigmatico, sorprendente ». Se « l'uomo perisce, la donna è eterna » è detto in *Questione di donna* (Groddeck, 1902).

L'« imperscrutabilità », l'impossibilità di un sapere assoluto dell'Altro, viene da Simmel laicamente accettata come prodotto del « moderno squilibrio fra acquisizione di conoscenze nel campo dell'« oggetto natura o essere oggettivo » e nel campo, invece, dell'« oggetto anima o mondo dei sentimenti » ». Alla crisi della « riproduzione sociale del soggetto-identità » Simmel non oppone l'utopia conoscitiva dello scavo nei luoghi di produzione della crisi: siano essi identificati con l'inconscio o con il valore-lavoro. Bensì la « mossa » marginalistica della riduzione del meccanismo sociale a « circolarità dei fattori ». La fiducia, il « sillogismo induttivo del sentimento » collocato fra campo del sapere e campo dell'obbligazione, diventa quindi la chiave di volta della comunicazione fra gli agenti, in sé incomunicabili, dello scambio simbolico. Il denaro, principale ossessione ottocentesca accanto al sesso, è visto da Simmel scomparire dalla immediata coscienza novecentesca in quanto meta-oggetto che informa delle sue leggi – ormai immateriali – di scambio ogni forma di relazione interindividuale. Il denaro moderno, è detto nella *Filosofia del denaro* (1900), è in effetti « denaro coniato », cioè denaturalizzato e desostanziato. Ma la « oggettività indifferente ai valori » del denaro presenta, al pari di quella corrispondente dell'intelletto, l'intima aporia di dover attingere alla « provincia dei sentimenti » la risorsa segreta per imporre « l'impersonalità della sua logica »: la *fiducia*, appunto. « La moderna vita economica è dominata – osserva Simmel – dal sistema creditizio. Ma che cosa è questo (...) se non sacrificio dell'interesse immediato e *fiducia* nell'interesse futuro? » (Simmel, 1900).

Benché ridotto a rapporto sociale, il denaro conservava in Marx l'oggettività del riferimento al *valore*, mentre in Simmel il potere del denaro è la ripetizione su scala allargata – e la immateriale materializzazione – dello scambio simbolico, dell'interazione. Nella società post-comunitaria di Simmel, la fiducia/credito si configura come una tecnica di *equilibrio* sociale che conserva le *differenze* senza porsi alcun obiettivo di ricomposizione egualitaria. La « logica » dei processi sociali è, come la « logica » del denaro, una logica della *differenza*, della *distanza* dalle cose: essa presuppone, per *funzionare*, l'intervento della fiducia, ossia della partecipazione attiva al mantenimento dell'equilibrio sociale. L'« essenza senza essenza » del denaro funziona come mediazione simbolica all'interno di un ordine so-

ziale in cui viene opacizzato il momento della produzione e privilegiato il conflitto come « forma di socializzazione precipua » dell'« uomo moderno » (Coser, 1967).

La « modernizzazione » di Simmel, il suo civettare con i confini tra sapere e non-sapere con il laico distacco di chi ha imparato a *vivere con la morte*, lo conduce ad arrestarsi *al di qua* della soglia inquietante con cui si cimenta invece l'approccio « metafisico » di Freud. L'attestarsi della coscienza moderna sui confini, mobili ma garantiti dalla fiducia sociale, della circolarità dello scambio simbolico, ricaccia così nell'ombra come non-senso logico la zona di produzione dei *beni* materiali ed emozionali. Al contrario di Weininger, che pur vedendo il conflitto come costitutivo ne paventa gli effetti disgregatori e teorizza l'utopia « regressiva » del Logos senza interne articolazioni (Weininger, 1903), per Simmel le « stesse regole dell'ordine sociale vengono insegnate agli individui moderni attraverso il conflitto e la lotta » (Simmel, 1925).

*Partorire ed esistere. Proteggere e conservare.  
L'interdipendenza simbolica nel dominio*

« La formazione della donna avviene, non si sa come, quasi attraverso l'atmosfera dell'Idea, più ad opera della vita che tramite l'acquisto di conoscenze » (G. W. F. Hegel).

Perché emanciparsi? Perché cedere alle lusinghe della « logica della prestazione oggettiva », sacrificando la « circoscritta e conchiusa autonomia (...) che fa della donna un'essenza più storica » e – quindi – meno lacerata e internamente contraddittoria dell'uomo? Perché la « fuga dalla femminilità » (Horney, 1926), perché l'abbandono del « flusso vitale delle nascite » per l'appiattimento sul desolato « mondo di oggetti » della *Sachkultur*? (Simmel, 1911). Perché tutto ciò, proprio quando l'antipositivismo dell'epoca, appendendo allo scientismo e al sentimentalismo « la pelle senza corpo del maschile e del femminile » (Musil), sembrava segnare con i suoi slogan – « passione », « vita », « spontaneità » – il trionfo del femminile? Trasformando, notava ironicamente Musil, « l'Europa nelle sue ore di libertà in un parco di divertimenti, in uno strabordare amorfo della gelatina sentimentale, altrettanto banale della cibernetica ».

Ci sembra di sentir discutere Simmel con la moglie Gertrude, femminista « radicale », e con le sue principali interlocutrici, la Mathilde Vaerting dello *Stato delle donne e stato degli uomini*, e la psicoanalista Karen Horney, grande amica – anch'essa – di Groddeck. L'emancipazione presupponeva infatti – l'abbiamo visto – una concezione evolutiva della storia intimamente viziata di teleologismo. Questo si fondava a sua volta su di una visione *transitiva* del potere come trasmissione gerarchica: dall'alto verso il basso, dal poi al prima. Per Simmel, viceversa, i rapporti tra i sessi sono, come tutte le relazioni di potere, regolati dallo specifico codice simbolico dello scambio e, in quanto tali, comprensibili solo come prodotto di una « interdipendenza simbolica tra costrizione e consenso ».

Nel saggio del 1907 su *La logica della sopra- e della sotto-ordinazione* e nel coevo lavoro *Per una filosofia del dominio*,



Simmel aveva formulato quel concetto relazionale-funzionale di dominio che troverà un'eco rilevante negli ambienti più disparati: dalla sinistra parsonsiana ai circoli « francofortesi » degli *Studi su autorità e famiglia*, in cui viene salutato da Erich Fromm e Herbert Marcuse come il primo « teorico del consenso » (Horkheimer, 1967).

Il problema fondamentale di Simmel era sciogliere il feticcio di un dominio statico, trasmesso dal linguaggio quotidiano, in processualità e in dinamica di interazione fra coesione e conflitto, costrizione e consenso. L'interazione conferisce forma sociale al rapporto di superiorità e di subordinazione. « Anche in quei casi – scrive Simmel – in cui al posto di un rapporto sociale sembra instaurarsi un rapporto puramente meccanico, nel quale la posizione del subordinato come quella di un oggetto o di un mezzo non suscita la minima spontaneità da parte di chi occupa posizioni più elevate. In ogni caso si è riusciti molte volte a render visibile, sotto l'influenza unilaterale, quel rapporto di interazione che dal punto di vista sociologico è decisivo ». In effetti, anche « la costrizione assoluta, che il più crudele dei tiranni esercita su di noi, risulta sempre qualche cosa di condizionato, condizionato cioè dal fatto che noi non vogliamo sottrarci alle pene o alle altre conseguenze della disobbedienza ». Tanto più che l'atteggiamento interiore dei subordinati è lacerato da una profonda dicotomia: « L'essere umano ha un duplice atteggiamento interno rispetto al principio della subordinazione. Da una parte egli vuole essere dominato. La maggior parte degli uomini non solo non può esistere senza guida, ma ne ha anche la sensazione: essi cercano la forza superiore che tolga loro la propria responsabilità, e una severità limitatrice e regolatrice, che non li protegga solo verso l'esterno, ma anche contro loro stessi. Tuttavia essi non hanno minor bisogno di opporsi a questo potere di direzione. Essa riceve così contemporaneamente da una spinta e da una contospinta, il suo giusto posto nel sistema di vita interiore di coloro che gli obbediscono. Così si potrebbe dire che l'obbedienza e l'opposizione sono i due aspetti o elementi di un comportamento in sé affatto unitario dell'essere umano, aspetti o elementi orientati in direzioni diverse, e che compaiono come forze autonome » (Simmel, 1978). L'effetto di interazione, prodotto dalle dicotomie e scissioni interne al processo di dominio, si nasconde spesso sotto « l'apparenza della pura superiorità di uno degli elementi di fronte al passivo 'lasciarsi guidare' dell'altro », ma è – appunto – una pura apparenza, che cela una costante reciprocità del rapporto. Ciò vale anche per la « validità oggettiva » del modello formale di *autorità*.

L'obiettività che, come abbiamo visto, si riduce in Simmel a « condizione aggregativa » cioè a causa ed effetto insieme della « cultura », è il « travestimento » di cui si ammantava l'autorità per avere « efficacia ». L'essenza dell'« autorità » è infatti quella di « dare a un essere umano quella sicurezza e quel riconoscimento nella decisione, che logicamente spetta soltanto ad un assioma superindividuale ed effettuale o a una deduzione ». Vale a dire all'« istanza superiore », che esplica la sua efficacia di governo in tutti i piani del « vivere associato degli uomini ». Questa non ha bisogno di essere un dominante nel significato quotidiano della parola. Essa *funziona*, infatti, secondo le regole dello scambio simbolico, lungo le quali gli agenti del rap-

porto intrecciano quel *quantum* di sapere e non-sapere che consente il flusso continuo della reciprocità. L'istanza superiore *vige* perché può contare sulla *fiducia*, consapevole o inconsapevole, di coloro che accettano di subordinarsi ad essa.

« In merito ai legami e alle controversie per esempio – scrive Simmel – che si basano sugli interessi, sugli istinti, sui sentimenti, il regno dell'intellettuale, i suoi singoli contenuti (...) costituiscono sempre un'istanza superiore (...). Come la logica rimane l'istanza superiore al di sopra dei contenuti fra loro contrastanti della rappresentazione, anche quando noi pensiamo in maniera illogica, così in un gruppo di più membri, il più intelligente rimane l'istanza superiore per pacificare la lotta dei compagni, per quanto in singoli casi ciò possa riuscire proprio solamente alla forte volontà o al caldo sentimento di una personalità ». D'altro canto l'« intero rapporto di dominio fra l'Uno e i Molti, e chiaramente non solo quello politico, poggia su una frammentazione della personalità. E questa applicazione di essa all'interno del rapporto di sopra e sottordinazione è solamente un caso speciale del suo significato per ogni interazione in generale. Anche di un'unione così stretta come il matrimonio, si dovrà dire che non si è mai sposati completamente, ma, perfino nei migliori casi, soltanto con una parte della personalità (...) così come non si è mai totalmente compagni negli affari, totalmente membri della chiesa ».

L'interna molteplicità degli individui e delle relazioni fra loro rende complesso il rapporto, reciproco ma *diseguale*, fra dominanti e dominati. Fra i primi e i secondi passa, infatti, la stessa profonda differenza che spezza l'apparente « reversibilità » dell'hegeliano rapporto servo-padrone:

« Se descriviamo brutalmente – scrive Simmel – il rapporto storico fra i sessi come rapporto tra servo e padrone, allora appartiene ai privilegi del padrone il fatto che egli non debba sempre pensare al suo esser padrone, mentre la posizione del servo fa sì che egli non possa mai dimenticarsene. È impossibile disconoscere che la donna perde molto più raramente la coscienza del suo essere donna di quanto non faccia l'uomo » (Simmel, 1911).

La tentazione di interpolare in questa frase una « pista » verso il problema dell'identità di genere è forte. Ma niente paura: una volta allontanato come inconoscibile il « luogo di produzione » della differenza (natura? spirito? inconscio? valore?), il rapporto servo-padrone diventa forma culturale del « giuoco dei ruoli », in cui l'analisi simmeliana sfuma il dramma individuale della non coincidenza di vita e rappresentazione sociale. Perché « la vita culturale – è detto nella *Filosofia dell'attore* – esibisce dappertutto la forma: il fatto cioè che, senza alcuna falsità o ipocrisia, l'individuo *metamorfizza* la sua esistenza personale in una immagine preesistente, che trae invero la sua linfa dalle sue forze vitali, ma non è tuttavia la manifestazione della sua vita stessa. Assumere una tale immagine – in qualche modo estranea – può del resto competere alla natura individuale, e questo paradosso appartiene comunque alla nostra attrezzatura » (Simmel, 1968).

Identità e ruolo: conflittualità e disagio resi banali dall'abitudine. Quali inseguire tra i molteplici fili dell'« attualità » di Simmel?



Seguendo la « pista aperta da Simmel » nella *Filosofia dei sessi*, Karen Horney tracciava (1926) un quadro della « fuga dalla femminilità » che ribaltava il modo usuale di illustrarne analiticamente le motivazioni inconse. Ciò a partire dalla critica del tradizionale « modo maschile » di investigare la psicologia femminile, che aveva condotto il pensiero analitico a formulare una teoria dello sviluppo femminile, del tutto coincidente con le « idee tipiche che un ragazzo nutre nei confronti di una ragazza ».

È noto come la Horney approdasse per questa via ad una inversione del rapporto tra invidia del pene e desideri incestuosi, sulla base di una più generale riconsiderazione del materiale empirico offerto dal comportamento delle bambine e del materiale analitico prodotto dalle donne adulte. Ma quel che è interessante notare sono le conclusioni cui doveva condurre un tale rovesciamento del punto di vista: « io mi sono soprattutto preoccupata – scrive infatti la Horney – di indicare una possibile fonte di errore determinata dal sesso dell'osservatore, per progredire verso quell'obiettivo a cui *tutti* aspiriamo: superare la *soggettività* del punto di vista maschile e femminile e ottenere un quadro dello sviluppo mentale della donna che sia più fedele alla sua natura, con le sue qualità specifiche e le sue differenze rispetto a quello maschile » (Horney, 1976).

Il problema del superamento della parzialità dei punti di vista in un « superiore sguardo di insieme, che abbracci la vita non a partire dalle forme, ma a partire dalla vita stessa », occupa anche la riflessione dell'ultimo Simmel. Nel *Frammento sull'amore*, apparso postumo su « Logos » (1921), l'« impressionismo metodologico » di Simmel scioglie in aforismi di sapore pre-esistenzialistico l'oscura dialettica forme-vita già delineata nell'*Intuizione della vita* (1918). Il tentativo è di fondare l'amore come oggetto *teoretico*, fin qui sfuggito alla griglia troppo stretta e rigida della tradizionale « struttura dei concetti ». La « non valutazione del problema erotico da parte della filosofia » sarebbe, quindi, una delle cause del tragico dualismo della coscienza moderna, incapace di affondare lo sguardo teorico nei luoghi di « oscura tensione tra forme e vita, là dove la dialettica non è ancora divenuta opposizione e ribellione della vita contro la fissità delle forme ».

L'amore come « erotismo puro » rappresenta appunto, attraverso il suo risolto rapporto con la sensualità, il piano del continuo distacco e del continuo ritorno alla « corrente della vita (...) la cui legge più intima si compie producendo qualcosa di altro da essa, di estraneo, anzi di contrapposto (...). La vita che senza tregua produce, senza tregua genera, che ha posto l'attrazione dei sessi come intermediario tra le sue due ondate, soggiace ora a quel violento capovolgimento, per cui quella attrazione diventa amore, cioè, si leva nel regno dell'indifferente alla vita, dell'estraneo ad ogni generazione e mediazione ».

L'avventura di Faust con l'« eterno femminile », il desiderio universale-astratto del « dolce corpo » di Margherita diviene la « passione, assolutamente determinata dal fato dell'individualità » di Edoardo e Ottilia.

« Per l'amore così assoluto – scrive Simmel – la sessualità è efficace come colorito d'insieme dell'individuo, ma non come

qualcosa di indipendente che ne venga astratto; per la sessualità come puro elemento generale non batte in questo caso alcun palpito né dell'uno né dell'altro (...). Solo questi si amano perché sta scritto negli astri (...)». Il destino della *vita* di rompere dietro di sé i ponti che si è costruita per le sue vie e di riconoscere questa estrema distruzione come la sua legge di autotrascendenza, si compie nella transessualità del matrimonio borghese moderno: e al femminile è riservato il compito di rompere il riferimento biologico e di farsi avanguardia del superamento della sessualità/differenza nel «sentimento d'amore».

«Nelle nostre classi più elevate – nota Simmel – c'è da osservare che l'amore delle donne, e in minor grado anche quello degli uomini, si attacca sempre più (...) alle qualità spirituali del compagno, e sempre meno è solidale coll'istinto per il suo valore biologico (...) il matrimonio d'amore perde il suo valore biologico».

Vicenda davvero singolare: che stesse proprio allora nascendo, in interni borghesi al riparo tanto dalle provocazioni «futuriste» del libero amore quanto dalla sfida inquietante della fusionalità mistica, la moderna compagna dell'intellettuale della crisi?

- E. Bloch, *Kampf ums neue Weib*, in *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.  
 Carteggio Freud-Groddeck, Milano, Adelphi, 1973.  
 L. A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, Feltrinelli, 1967.  
 H. Döhm, *Die Antifeministen*, Berlin, 1903.  
 R. J. Evans, *The Feminist Movement in Germany, 1894-1933*, London, Sage, 1976.  
 G. Groddeck, *Questione di donna* [1902], Milano, Guanda, 1980.  
 M. Horkheimer (a cura di), *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino, Utet, 1967.  
 K. Horney, *Fuga dalla femminilità* [1926], in *Le donne e la psicanalisi*, a cura di Jean Baker Miller, Torino, Boringhieri, 1976.  
 F. Jesi, *Germania segreta. Mito e simbolo nella Germania moderna*, Milano, Silva, 1967.  
 G. Pomata, *Dal femminismo al corporativismo femminile: il movimento femminista tedesco dall'impero al nazismo*, «Il Mulino», 255, gennaio-febbraio 1978.  
 M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig, 1915.  
 G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900.  
 G. Simmel, *La metropoli e la vita mentale* [1903], in *Immagini dell'uomo*, a cura di Ch. W. Mills, Milano, Il Saggiatore, 1963.  
 G. Simmel, *Il dominio* [1907], Roma, Bulzoni, 1978.  
 G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908], München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1923.  
 G. Simmel, *Weibliche Kultur*, in *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* [1911], Potsdam, Kiepenheuer, 1923.  
 G. Simmel, *Zur Philosophie der Geschlechter*, *ibid.*  
 G. Simmel, *L'intuizione della vita* [1918], Milano, 1938.  
 G. Simmel, *Frammento sull'amore* [1921-22], Milano, Athena, 1927.  
 G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna* [1918], Torino, Bocca, 1925.  
 G. Simmel, *Zur Philosophie des Schauspielers*, in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.  
 W. Thönnessen, *Frauenemanzipation. Politik und Literatur der deutschen Sozialdemokratie zur Frauenbewegung, 1863-1933*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969.  
 O. Weininger, *Sesso e carattere*, Torino, Bocca, 1903.  
 D. Winkler, *Frauenarbeit versus Frauenideologie. Problem der weiblichen Erwerbstätigkeit in Deutschland 1930-1945*, «Archiv für Sozialgeschichte», XVIII, 1977.





# Come controllare i sentimenti

Tra scienza delle emozioni e identità di genere

L'analisi e la comprensione degli stati emotivi e passionali umani, oggetto di costante attenzione nella storia del pensiero occidentale, soltanto nell'800 diventano terreno di specifica indagine clinica.

Da Darwin (*The expression of the emotions*, 1872) a William James (*Theory of emotions*, 1882) a Ribot (*La psychologie des sentiments*, 1896), Sollier (*Le mécanisme de l'emotion*, 1905), Janet (*De l'angoisse à l'extase*, 1926) e tanti altri, lo studio delle emozioni attraversa i principali momenti del dibattito sulla psicologia sperimentale e la psicanalisi tra i due secoli.

Gli psicologi e neurofisiologi italiani seguono con crescente interesse lo scontro accanito tra i sostenitori della teoria somatica delle emozioni (James e Lange) e quelli che affermano invece la teoria cerebrale (Sollier); intervengono su questi problemi nei Congressi internazionali (al V Congresso Internazionale di Psicologia tenuto a Roma nel 1905); fondano riviste specializzate in cui si dà ampio spazio alle discussioni sulle origini dei meccanismi emotivi (per esempio nella « Rivista di psicologia », fondata nel 1905). Il nucleo centrale delle controversie è il rapporto tra cervello e corpo. Individuare l'origine dei fatti emotivi nelle stimolazioni dei nervi periferici, o nel cervello, o nelle viscere, non è infatti senza conseguenze.

Le emozioni e le passioni, queste ultime spesso considerate « espressione di un'emozione permanente », dipendono soltanto dalle sollecitazioni del sistema nervoso periferico, oppure derivano dalla struttura cerebrale considerata nella sua interezza? La scissione tra cervello e corpo sottintendeva infatti che il comportamento umano era fondato sul semplice sistema vaso-motorio; in parole povere, che i sentimenti e di conseguenza gli atti, non nascevano dalle idee e dalla coscienza, ma dalla nuda materialità del rapporto di una causa esterna che stimolava i nervi periferici. Occorre ritenere, si domandavano preoccupati alcuni psichiatri, che il modo di sentire è legato soltanto a un mero fenomeno fisiologico di reazione all'esterno?

Ciò che inquietava questi scienziati era la possibilità – pericolosamente implicita nei sostenitori della teoria periferica delle emozioni – che la sfera psichica risultasse nettamente staccata da quella fisica. La soluzione a tale quesito non comportava soltanto una diversa risposta nel trattamento di alcune « anomalie della mente », nonché atteggiamenti opposti nello studio delle « degenerazioni » fisiche e psichiche, ma apriva un successivo terreno di polemica: è possibile studiare i fenomeni emotivi separatamente dal loro rapporto con la realtà materiale del corpo? e allora, come considerare gli influssi reciproci tra cervello e corpo?

La teoria somatica era osteggiata da alcuni per la sua scarsa

verificabilità empirica (successive ricerche ne misero in mostra l'inconsistenza), da altri soprattutto per il suo portato teorico di secco materialismo; tuttavia alla maggioranza dei medici di tendenza moderata, ben più temibile appariva la psicanalisi.

Il ragionamento di questi ultimi, pur nella sua semplicità, coglieva un punto importante. Se alle forze inconscie che regolano l'agire umano si attribuisce un valore preponderante, è necessario concedere a queste forze un'illimitata possibilità di espansione? Quali, dunque, ne sarebbero stati gli effetti sul comportamento individuale e sociale? E già Gustave Le Bon aveva avvertito che la ragione « non ha alcuna influenza sulle folle. Queste vengono dominate soltanto se si agisce sui loro sentimenti inconsci » (Le Bon, 1980). Occorreva dunque reagire con una netta riaffermazione dei poteri della ragione sull'inconscio, e contemporaneamente riaffermare la natura mista, psico-fisica, delle emozioni, rivalutare l'introspezione psichica rispetto all'esperienza fisiologica. Da queste considerazioni cominciò a svilupparsi sul finire del secolo scorso in Francia e quasi contemporaneamente in Italia, una tendenza destinata a godere di imprevedibile fortuna nel nostro paese e a trionfare negli anni trenta. I suoi postulati fondamentali si riassumono nelle definizioni che meglio la caratterizzarono: « educazione del carattere », « dominio della volontà », « controllo dell'inconsciente ».

Anche da questi sommari riferimenti è possibile intuire che la portata dei dibattiti neurofisiologici oltrepassava i termini della *querelle* di laboratorio per riflettere contrasti esistenti anche in altri ambiti culturali; per esempio, tra i pedagogisti, e anche, come vedremo, nei circoli femministi. Dalle riviste specializzate e dai congressi scientifici, ben presto la discussione si trasferì nelle sale di conferenze pubbliche, nei corsi divulgativi delle teorie psicologiche, nei reparti degli ospedali psichiatrici dove si sperimentavano nuove terapie. L'utilizzazione della ragione per imporre una nuova morale divenne un motto unificante di orientamenti intellettuali e politici apparentemente molto diversi.

In apertura del primo numero della « Rivista di psicologia » (1905), il suo direttore G. C. Ferrari, che in seguito pubblicò *Le emozioni e la vita del subcosciente*, si scagliava contro la morale positiva e scientifica che « mentre non offre un argine contro il ribollire incompsto dei sentimenti, non si cura di disciplinarne la incommensurabile forza », e proponeva: « Bisogna perciò cominciare dal fare l'educazione dei sentimenti ». Espressione quest'ultima che godette di immediata fortuna e che fu presto associata a programmi ambiziosi di rigenerazione morale.

Una delle caratteristiche di molti medici italiani era infatti la convinzione di dover intervenire direttamente nelle strutture educative pubbliche nel senso di una complessiva opera di risanamento psico-fisico; lo psichiatra, e non più il filosofo o il legislatore era destinato a esser l'artefice di una campagna per l'irrobustimento spirituale e per la moralizzazione del paese. A. Marro, direttore del Regio Manicomio di Torino, sostenitore del divorzio e della coeducazione dei sessi, in una comunicazione al Congresso Freniatrico di Genova del 1904, dal titolo *La psichiatria nell'educazione pubblica*, affermò: « ... non meno necessaria per il benessere della società, e di maggior peso ancora per l'integrità morale dell'individuo, è l'educazione mo-



rale, la disciplina dell'emozione, la direzione dell'attività e la cultura dei sentimenti sociali. Questo deve inculcare lo psichiatra, e suo dovere è quindi di imporre alla società che l'educazione pubblica venga diretta a promuovere uno sviluppo armonico delle varie facoltà intellettuali e morali dei giovani, di modo che, ad un'intelligenza convenientemente coltivata, si unisca un giudizio sodo, con una determinazione prudente alle azioni ed un carattere fermo, sostenuto da sentimenti morali sani e profondamente radicati, onde s'integri una personalità forte, utile a sé ed alla società, in cui la buona condotta risulti quale prodotto di un automatismo sapientemente preformato ».

Un altro medico famoso, G. B. Pellizzi, teneva nel 1906 il discorso inaugurale dell'anno accademico all'Università di Pisa su *Igiene della mente e pedagogia*. E lo stesso Le Bon nella sua *Psicologia dell'educazione* del 1906 (tradotta in italiano l'anno successivo) sosteneva che « l'educazione del carattere ha un'importanza assai maggiore dell'istruzione ».

Grande notorietà ebbero inoltre gli scritti di un medico di Berna, Paul Dubois. Costui « era un terapeuta di grande successo, e i pazienti si recavano da lui provenienti da ogni parte del mondo », come ci informa Ellenberger (Ellenberger, 1976); aveva legato la propria fama alla messa a punto di una terapia nota anche come « pedagogia psichica » o « rieducazione della ragione »; era stato inoltre autore di un fortunato volume, *L'educazione di se stesso*, tradotto in italiano nel 1914 dopo l'immenso successo raggiunto dall'edizione francese. In una conferenza del 1910 - *Ragione e sentimento* - egli riassumeva le proprie teorie su questo tema, affermando tra l'altro: « abbandonarsi ai propri sentimenti significa essere impulsivi e compromettere la propria felicità e quella degli altri. *Tutti i sentimenti devono essere dunque sottoposti al controllo della ragione* ». Nella breve invettiva di conclusione, in cui elencava i principali colpevoli del marasma morale di quegli anni, non mancò naturalmente di additare nel sesso femminile la sentina del dilagare impetuoso di sentimentalismo: « Col Nietzsche l'egoismo si esalta e i paradossi allettano; col Schopenhauer ci si pasce di pessimismo; Hartmann ci inizia ai misteri dell'incoscienza e del sub-coscienza, il che ci autorizza a dar libero corso ai nostri sentimenti senza sottometerli alla critica della ragione. Molte letterate di vari paesi adoperano tutta la loro arte a reclamare unicamente pel loro sesso il diritto alla passione: 'Abbasso la ragione! Viva il sentimento!' è il grido che esce dalle rosse labbra delle nostre romaniere e delle nostre poetesse ».

In realtà, l'adesione femminile all'educazione del carattere, almeno in Italia, fu molto più ampia di quanto non pensasse Dubois. Ma questo consenso, anziché ricondurre, come nel caso dei nostri psicologi, a schierarsi pro o contro un certo procedimento della conoscenza e valutarne le conseguenze sul piano sociale, gnoseologico e morale, rappresenta nella storia delle donne italiane il punto di convergenza di una lunga riflessione intorno all'identità di genere che si snoda nel periodo successivo all'Unità e giunge a maturazione alle soglie della I guerra mondiale.

L'articolarsi di questo processo si svolse parallelamente all'emergere e grandeggiare nel secondo Ottocento del problema dell'emancipazione, di cui in particolare l'istruzione e il lavoro

costituirono i settori portanti sul piano delle iniziative politiche e del confronto teorico.

Ma pur centrali, questi temi compaiono spesso come degli obiettivi secondari, quasi il pretesto per raggiungere un altro cambiamento giudicato ben più pressante: la trasformazione della natura sentimentale delle donne. L'impegno complessivo delle donne nel secondo Ottocento sembra essere quello di mettere a fuoco l'intero spettro delle debolezze femminili, da un lato mediante l'analisi dei meccanismi di discriminazione sociale ed economica, che sono la causa più evidente dello stato di « schiavitù », dall'altro attraverso la constatazione di quale impedimento costituisca per l'emancipazione il persistere di una « fissazione » sentimentale.

Sono la personalità fragile, la passiva arrendevolezza, la scarsa capacità di concentrazione, il permanente fantasticare sull'amore, più che le disparità economiche e giuridiche a dover essere abbattute. La rivendicazione dei diritti procede infatti di pari passo con la richiesta di acquistare « carattere e fermezza », come sostiene nel 1873 la rivista « Cornelia ». A poco serviranno lo studio e il lavoro se non si irrobustisce la volontà, insiste nel 1877 « La missione della donna », precisando: « Coltiviamo la mente [della donna] con variati ed utili studi, fortifichiamone l'animo con nobili esempi, ma la cultura dell'ingegno sia strumento dell'educazione del cuore ».

Il binomio cervello-cuore diventa così l'asse centrale del discorso sull'emancipazione, nel tentativo di rovesciare quanto la cultura e la precettistica maschili dominanti avevano categoricamente stabilito: l'uomo è l'attività esteriore e il cervello, la donna è l'interiorità domestica e il cuore. Ma a rendere poco lineare e pacificante il discorso è la costante presenza di quell'inafferrabile anguilla di eccessi emotivi cui le donne soggiacciono.

In effetti, le generazioni postunitarie che analizzano la discriminazione tra i sessi danno per scontata che la capacità intellettuale femminile sia pari a quella maschile, anche se sono continuamente costrette a illustrare con esemplificazioni e ricorrendo alle cause storiche dell'oppressione la presente situazione di disuguaglianza. Allo stesso tempo denunciano implacabili che l'affettività femminile così come si è configurata a causa del dominio maschile produce i comportamenti aborriti del deliquio dei sensi, della vanità sciocca e della rivalità tra simili; deprecano che il desiderio continuo di amare ed essere amate sia il solo perno dell'esistenza. D'altra parte, per liberarsi da tutto ciò non basta la comprensione dell'asimmetrico destino dei sessi. L'opera di riconquista del cervello appare spesso solo come una soluzione vantaggiosa e transitoria per non essere nuovamente succubi del cuore. Questa sembra essere l'onesta spiegazione di alcune, come la conferenziera che all'Esposizione Beatrice del 1890 traccia un bilancio degli studi compiuti dalle donne e conclude: « Noi vogliamo studiare nella nostra qualità di donne per agguerrirci la mente contro le sorprese dell'immaginazione, per avvalorarci il cuore contro gli assalti delle passioni, per poter dimenticare momentaneamente almeno tra le pagine d'un libro le pene del cuore... » (*La donna italiana...*, 1890).

Il difficile equilibrio tra analisi, modificazioni e persistenze nel comportamento femminile, che caratterizza la storia dell'emancipazione, spiega lo straordinario sviluppo di una « lette-



ratura del cuore» attenta a descrivere situazioni sentimentali inconsuete ai centoni centrati esclusivamente sulle grandi passioni amorose, anche se non bisogna trascurare l'incontrastata fortuna di questi ultimi. Accanto alle inchieste su mondine e prostitute, trovano ormai posto i matrimoni infelici delle piccolo-borghesi, le aspirazioni frustrate di maestrine di paese, le delusioni delle adulate; una folla di donne inquiete e sempre sole nel loro malessere, le cui esistenze e stati d'animo diventano per decine di romanzieri e giornaliste un oggetto d'indagine prediletto.

I periodici e la pubblicistica degli anni 1870 e 1880 invitano continuamente all'« educazione del cuore », a dominare gli eccessi di emotività e a esaltare invece gli slanci dell'intelletto. Ma al tempo stesso, con la progressiva maturazione delle esperienze di aggregazione, accanto alla consapevolezza di essere vittime da millenni (la Mozzoni denuncia « 60 secoli storici »), si sviluppano altre orgogliose convinzioni sulla potenziale robustezza che si nasconde nel mondo dei sentimenti femminili.

Come testimonia la storia del gruppo raccolto intorno a « La donna » (Biadene, 1979), l'embrionale tessuto di solidarietà di sesso che si articola nello scorcio del secolo ha prodotto e produce anche una nuova valorizzazione dei sentimenti. Di qui la richiesta di controllare solo quelli maturati per l'atavica costrizione alla subalternità e di rivendicare l'uguaglianza con l'uomo esclusivamente sul piano dei diritti.

Nella cosiddetta letteratura minore, così come nelle novelle pubblicate a puntate sui giornali di donne, dietro la coltre di retorica esemplificativa su madri eroiche e fanciulle virtuose, si insinuano le introspezioni minuziose di giovani spose sui propri desideri totalizzanti appena intuiti e mai appagati, i miraggi delle passioni corrisposte puntualmente infranti; si stagliano i contorni fermi di seduttori e mariti superficiali e rozzi ma soprattutto lontani e incomprensibili, come nei romanzi di Neera e Matilde Serao (Morandini, 1980). L'emancipazione anziché chiedere solo controllo di sentimenti ha allargato a dismisura la capacità di analizzarli e di legittimarli, e ha anche reso infinitamente dolorosa la possibilità di convivenza di cervello e cuore.

Sibilla Aleramo sintetizza efficacemente il dramma interiore di questa generazione: « Se io, non più sperando di poter essere compresa nella mia realtà totale, rinuncio d'or in poi a manifestarmi, che cosa faccio se non ciò che han sempre fatto gli uomini superiori con le donne? E non voglio » (Aleramo, 1978). Questo frammento del diario, contemporaneo alla pubblicazione di *Una donna*, che uscì alla fine del 1906 può considerarsi un punto alto ma anche conclusivo. Il dibattito su *Una donna* che si scatena alla comparsa del libro sarà infatti una delle ultime occasioni in cui si verifica una saldatura tra le tensioni dell'emancipazione individuale e la strategia politica.

Nel 1908 - l'anno del I Congresso delle Donne Italiane - un mensile moderato, laico e suffragista, « Vita femminile italiana », ripropone il dibattito sulla natura sentimentale delle donne, con una inchiesta sull'amore e infuocati interventi su *Una donna*; insieme, la rivista pubblica anche due articoli, particolarmente indicativi di quali più definiti orientamenti stessero emergendo in alcuni ambiti femministi.

Il primo - *Psiche femminile* di Zena Ciottoni - è un invito a « conquistare l'emancipazione dell'anima ». Il femminismo

italiano, afferma l'autrice, ha bisogno di acquistare « serietà » e « forza »; l'energia psichica deve essere controllata per mezzo di una guida sapiente all'acquisto di quella forza che la tradizione ha voluto addormentare nelle donne; come insegna William James, tener sempre desto lo sforzo è la panacea contro il sonno spirituale; infine, in particolare le madri e le educatrici devono « inibire l'abitudine all'impulsività, per modo che fra impulso determinante ed azione corra un nesso logico e controllato, tanto che si formi quel circolo della morale (...): 'Faccio quello che voglio – voglio quello che devo – devo quello che faccio' » (novembre 1908).

Il secondo articolo s'intitola *Le forze psichiche e la loro pratica applicazione nella vita*, a firma Maria Baciocchi De Peon, ed è una presentazione del primo Corso di Psicologia pratica che di lì a poco si sarebbe inaugurato a Firenze, Milano, Roma e Genova. Ammiratrice del dott. Dubois, la Baciocchi è convinta che la formazione del carattere è un compito oltretutto fondamentale per l'individuo, necessario per la nazione, e presenta l'iniziativa del corso « come opera umanitaria e patriottica a un tempo ».

Lo scritto è un impasto suggestivo di ottimismo del senso comune, velleitaria modernizzazione e ben dosato spiritualismo. S. Tommaso serve a introdurre il discorso sulla necessità di unire il « fisico » e il « morale » attraverso una « duplice igiene »: « Dobbiamo curare il corpo affinché lo spirito sia pronto ed il pensiero lucido, dobbiamo curare lo spirito affinché il corpo sia forte ed equilibrato ». La religione è certamente « un aiuto potentissimo », ma non basta; i tempi moderni esigono che lo spirito religioso si sposi con la scienza, in particolare con la « scienza psichica ». E qui con grande disinvoltura la Baciocchi accomuna Lièbault (l'iniziatore della scuola di magnetismo di Nancy), il maestro di Janet, Théodule Ribot, e due propugnatori dell'« educazione del carattere », Lévy – autore della *Educazione razionale della volontà* (tradotta in italiano nel 1907) – e Payot, la cui *Education de la volonté* aveva raggiunto nel 1908 ben 28 edizioni.

– Imparare l'uso della ragione, d'altra parte, non serve alle donne solo a liberarsi « dall'indolenza letargica », ma, in quanto madri e educatrici, « a maneggiare i fili della mentalità infantile, i fili della ragione infantile ».

Dopo il 1908, le donne impegnate in organizzazioni politiche, religiose e culturali consideravano il sentimentalismo un inevitabile portato di arretratezza del comportamento, da relegare tra le pagine di un romanzo, e registravano i trionfi benefici della battaglia antisentimentale, pur avvertendone gli effetti nel rapporto tra i sessi. « Oggi la donna – scrive Dora Melegari – non si raccoglie più; corre da un luogo all'altro... Una delle cause del diminuire delle amicizie fra i due sessi è appunto questo impoverirsi dell'intellettualità femminile. Gli uomini trovano minor soddisfazione presso la donna che affetta di imitare i loro abiti intellettuali, e che preoccupata innanzi tutto di sé non è più adatta a riflettere le anime dei suoi compagni, né a studiare i loro gusti. (..) Le giovani donne e le fanciulle (...) non si consumano più per un piccolo affetto contrastato...; meglio, perché quel sentimentalismo eccessivo era un po' ridicolo; le rendeva infelici e le predisponeva alle passioni » (« Nuova Antologia », 16 novembre 1911).



La mobilitazione per il suffragio, per l'organizzazione di operaie e contadine, per la scuola laica, e poi i quattro anni del conflitto mondiale e la successiva minacciosa fase del dopoguerra, irrobustirono e allargarono l'area di consenso all'obiettivo primario dell'emancipazione, spogliandolo anche dei tanti risvolti di problematica consapevolezza che l'avevano precedentemente caratterizzato; così come scandirono nuove e profonde fratture nella rete di solidarietà di gruppo e limitarono gli spazi di più approfondite elaborazioni comuni intorno all'identità di genere. Determinante fu in tal senso l'impressionante successo agli inizi degli anni venti delle teorie sull'educazione del carattere ad opera delle migliaia di giovani cattoliche organizzate che ne fecero la bandiera della propria militanza (De Giorgio, 1979). Confinata in un'opposizione silenziosa ma tenace, rimasero quelle, la maggioranza alfabetizzata, che imperterrite continuarono a fantasticare sull'amore e a leggere soltanto novelle sentimentali.

- S. Aleramo, *La donna e il femminismo, Scritti 1897-1910*, a cura di Bruna Conti, Roma, Editori Riuniti, 1978.
- G. Biadene, *Solidarietà e amicizia: il gruppo de «La donna», «nuova DWF», 10-11, gennaio-giugno 1979.*
- M. De Giorgio, *Metodi e tempi di un'educazione sentimentale. La Gioventù Femminile Cattolica Italiana negli anni venti, «nuova DWF», 10-11, gennaio-giugno 1979.*
- H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1976.
- AA. VV., *La donna italiana descritta da scrittrici italiane in una serie di conferenze tenute all'esposizione Beatrice di Firenze*, Firenze, 1890.
- G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Milano, Longanesi, 1980.
- G. Morandini, *La voce che è in lei. Antologia della narrativa femminile italiana tra '800 e '900*, Milano, Bompiani, 1980.

# Le maschere interpretative della passione

Tre letture in margine a un numero della  
« Nouvelle revue de psychanalyse »

Manuela Fraire

## La melanconia

*« ... un brevissimo momento, si dice, separa il tempo in cui il bambino crede sua madre ancora assente da quello in cui la crede già morta. Manipolare l'assenza vuol dire far durare questo momento, ritardare il più a lungo possibile l'istante in cui l'altro potrebbe, dall'assenza, piombare bruscamente nella morte. » (Barthes, p. 35).*

« Vorrei che tu sparissi piuttosto che... » grida l'innamorato all'essere amato che lo ha deluso, e la frase non viene quasi mai compiuta: infatti nella fantasia di « far scomparire » l'essere amato sta il tentativo di eternizzare la sua esistenza. Ma quali sono gli stratagemmi per poter « manipolare l'assenza »? Per esempio la frase completa potrebbe suonare così: « Vorrei che tu sparissi piuttosto che verificare che tu, *nella realtà*, non sei quello che io *posso* amare. Sparisci e lascia almeno un buon ricordo di te ». Il potere del ricordo come sostituto di un oggetto d'amore deludente viene così sancito. E ricordo vuol dire già assenza. Ma non vuol dire per forza ritardare l'istante della morte (perdita) dell'altro. Esso può infatti essere il puro residuo di una perdita avvenuta ed accettata. Sta in quel non poter amare, accettare cioè, la realtà dell'oggetto d'amore, e nel non potersene allo stesso tempo distaccare la necessità di manipolare l'assenza.

*« ... nonostante il conflitto con la persona amata, non è necessario abbandonare la relazione d'amore. » (Freud, p. 133).*

Sta, cioè, nel bisogno di ri-costruire nell'immaginario la figura dell'essere amato come lo si sarebbe voluto, l'aspetto più importante della manipolazione dell'assenza. « Attraverso l'immaginazione potrò richiamarti presso di me ogni volta che lo desidero. Al posto del tuo corpo ci sarà la tua immagine incorruttibile, al posto delle tue parole ci saranno i miei pensieri, al posto del nostro rapporto ci sarà il mio rapporto con te ». L'assenza è così divenuta un luogo dal quale si può richiamare (e ritornare) e la perdita viene scongiurata.

*« All'inizio ebbe luogo una scelta oggettuale, un vincolamento della libido ad una determinata persona; poi a causa di*



*una reale mortificazione o di una delusione subita dalla persona amata, questa relazione oggettuale fu gravemente turbata. L'esito non fu già quello normale, ossia il ritiro della libido da questo oggetto e il suo spostamento su un nuovo oggetto, ma fu diverso e tale, a quanto sembra, da richiedere più condizioni per potersi produrre (...) la libido divenuta libera non fu spostata su un altro oggetto, bensì riportata sull'Io. Qui non trovò però un impiego qualsiasi, ma fu utilizzata per instaurare un'identificazione dell'Io con l'oggetto abbandonato.» (Freud, p. 132).*

L'incapacità (o l'impossibilità?) di sostituire l'oggetto amato con un altro oggetto, meno deludente, è un fenomeno misterioso e antico quanto l'umanità. Lo stesso Freud nel saggio dedicato alla melanconia (la depressione cioè) parla dell'enigma che circonda la figura del melanconico. La « fissazione all'oggetto d'amore », come egli definisce la mancata separazione da esso, è cosa di fronte a cui la ragione e il buon senso non possono che arrendersi. La melanconia, anche nella descrizione che ne dà la psicanalisi, mostra il suo volto di lucida follia passionale tanto che la si potrebbe definire l'ombra di una grande passione che ebbe un esito infelice.

*« Rifugiandosi nell'Io, l'amore si sottrae così alla dissoluzione. » (Freud, p. 142).*

Le ferrea logica autodistruttiva del melanconico ha più di un'analogia con quella esaltata del passionale. Quest'ultimo, infatti, non può che evidenziare i pregi dell'essere amato, fin quasi a cancellarne le caratteristiche umane per consegnarlo all'idealità di cui il suo amore si nutre. Il melanconico, dal suo canto, non può che mettere in risalto le proprie miserie e debolezze, per consegnarsi all'estraneamento dalla realtà di cui il suo infelice attaccamento si nutre. Se il passionale è colui che non vorrebbe mai destarsi dal sublime sonno che l'ha colto, per timore che il sogno svanisca, il melanconico è quello che non può cessare di vegliare per evitare che il suo sogno d'amore si tramuti nell'incubo di un odio altrettanto grande.

*« Nella melanconia si intessono infatti, intorno all'oggetto, innumerevoli conflitti singoli nei quali infuriano l'uno contro l'altro l'odio e l'amore, l'uno inteso a svincolare la libido dall'oggetto, l'altro inteso a mantenere questa posizione libidica contro l'assalto che le viene mosso. » (Freud, p. 141).*

Il melanconico è dunque un appassionato che vive la passione, quella per l'oggetto d'amore interiorizzato, in un modo tutto suo particolare e nella più assoluta segretezza. Il rapporto con « l'altro » si svolge misteriosamente tutto dentro di lui, con una modalità che è strutturalmente autarchica. I suoi tentativi di concedersi ad altri rapporti d'amore si infrangono spesso contro la tirannia dell'oggetto interno che non ammette rivali e che tende a sconfiggerli assimilandoli a sé.

*« Tuttavia, ecco la mia particolarità, la mia libido è assolutamente circoscritta: non ho altra dimora all'infuori della dualità amorosa: non un solo atomo al di fuori di questo e, quindi, non un solo atomo di gregarietà: io sono pazzo: non perché io*

*sia originale (grossolano espediente della conformità) ma perché sono tagliato fuori da ogni forma di socialità.*» (Barthes, p. 153).

L'inefficacia dei rapporti d'amore è l'inesorabile destino della vita amorosa del melanconico che potrebbe fare suo il proverbio «meglio soli che male accompagnati». Purtroppo la sua non è mai una vera solitudine giacché egli resta comunque in compagnia del terribile e tanto amato «altro» che ha invaso il suo Io. A questo altro sono in fondo dedicati i suoi infelici amori per almeno due motivi. Primo, perché la sconfitta subita dal nuovo oggetto d'amore serve a confermare l'insostituibilità di quello interno. Secondo, perché le modalità della sconfitta tendono a rinsaldare l'oggetto interno nel suo solido alloggio. Invece che essere espulso, infatti, il nuovo oggetto d'amore viene «assorbito» dall'Io come avvenne per il primo ma trovando il concorrente già installato non gli resta che assumere la funzione di rinforzo di quello.

*«(Connivenza: convivere significa al tempo stesso: essere indulgente, essere d'accordo, chiudere gli occhi).»* (Barthes, p. 55).

Nel siderale universo affettivo del melanconico, ove tutto tenderebbe a restare immutato ed immutabile, l'unico vento che spira e turba l'equilibrio è quello dell'odio. Assieme alla sofferenza cresce infatti l'insofferenza per se stesso (l'oggetto d'amore interno cioè), giacché egli si sente prigioniero di un destino che lo obbliga paradossalmente ad essere l'artefice delle proprie disgrazie. L'ambivalenza, ossia il conflitto interiore tra amore e odio, compare sulla scena complicando ulteriormente i suoi già difficili rapporti d'amore. Pure questo inquietante sentimento, penalizzato dagli altri, è la porta angusta che il melanconico apre verso il mondo.

L'avvicinarsi dei sentimenti d'amore e di quelli di odio per chiunque presti momentaneamente un volto all'oggetto interno, è il disperato tentativo compiuto da questo solitario per inseguire tra sé e «l'altro» un terzo. La sconfitta di questo eventuale terzo lo costringe a rivolgere di nuovo l'odio contro di sé. I sentimenti ostili che avevano trovato una collocazione, e forse una risposta, in un altro vivo e vero, tornano come un boomerang su di lui sotto la forma dell'autodenigrazione.

*«Rendendoci conto che gli autorimproveri sono in realtà rimproveri rivolti a un oggetto d'amore, e da questo poi distolti e riversati sull'Io del malato, abbiamo dunque in mano la chiave del quadro patologico della melanconia.»* (Freud, p. 131).

La possibilità di amare e di essere riamati si fa sempre più remota. Poiché le scelte sono, in questa situazione, solo due: soggiacere al tiranno interno, rinunciando agli altri, oppure ribellarsi ad esso *violentemente*, contrapponendogli un avversario abbastanza forte da batterlo. Chiamerò il sentimento che ha origine da questa ribellione: passione. Essa sorge dalle ceneri di un amore sventurato e dal timore di un odio autodistruttivo.



« Ricordiamoci dei tratti più singolari della relazione passionale con l'oggetto. La si conosce come esclusiva. Intendendo con questo che essa è non solo gelosa, ma per di più e soprattutto che essa esclude chi che sia dal campo d'investimento del soggetto. L'oggetto della passione è unico, solo, formidabilmente isolato... » (Racamier, p. 237-238).

La passione è, in questo contesto, una risposta grandiosa alla melanconia. Se quest'ultima, infatti, obbliga all'isolamento con l'oggetto amato, la prima propone l'isolamento dell'oggetto amato. Da un rapporto in cui il soggetto è segregato si passa al rapporto nel quale egli tenta di essere il segregatore. La passione diviene così il modo di esteriorizzare ciò che era interiorizzato. La sopraffazione subita da parte dell'oggetto d'amore che si è installato nell'Io viene apparentemente rovesciata: il passionale si installerà nella vita della persona amata sopraffacendola con la propria passione.

In quanto risposta alla melanconia questa passione non può che comportarsi specularmente rispetto ad essa. Se allora il melanconico è colui le cui energie vengono quasi completamente impiegate a condannare ed assolvere l'oggetto d'amore interno, dal suo canto il passionale non perderà d'occhio l'essere amato per un solo istante, impegnato com'è a sospettarlo e redimerlo. L'incessante lavoro che il primo compie tra sé e sé, muovendosi continui autorimproveri, per il secondo diviene timore di trovare « buoni motivi » per muovere rimproveri all'essere amato. Le fantasie di abbandono, tradimento... altro non sono, per il passionale, che pretesti per poter legittimamente controllare l'oggetto d'amore.

« Per trovare l'Immagine che, tra migliaia, si confà al mio desiderio, ci sono volute molte combinazioni, molte sorprendenti coincidenze (e forse molte ricerche). È un enigma che io non riuscirò mai a risolvere: perché mai desidero il Tale? Perché lo desidero persistentemente, languidamente? È tutto lui che desidero (una sagoma, una forma, un'aria)? O è solamente una parte di quel corpo? E in tal caso, che cos'è che, in quel corpo amato, ha per me il valore di feticcio? » (Barthes, p. 19).

Se la persona amata dal passionale non fosse l'incarnazione dell'oggetto interno non si comprenderebbe la sua necessità di accertarne continuamente la corrispondenza con le aspettative. Lo stupore doloroso e impaurito con cui il passionale si rende man mano conto che il suo oggetto d'amore non riesce a star dietro alle « promesse » testimonia del fatto che tali promesse furono strappate all'altro nel momento in cui la passione nasceva, ma erano in realtà un'espressione della « legge » che l'oggetto interiore del passionale intendeva far osservare. L'esaltazione dell'essere amato altro non è dunque, in questo contesto, che il modo con cui il passionale la rispetta. La terribile fascinazione che i passionali esercitano su chi è oggetto del loro interesse è in parte da attribuire a questa loro capacità di costruire attorno all'essere amato un intreccio di tali prerogative e qualità che è assai difficile per quello rinunciarvi.

« L'oggetto del passionale è una sorta di extraterrestre di cui il soggetto si impadronisce per serrarlo in una rete chiusa di

*interpretazioni come un ragno fa con la sua preda; l'immobilità e, se si muove, tradendo così la sua funzione, lo uccide. È così che il miglior oggetto della passione è in definitiva un oggetto morto; morto egli diviene perfettamente immutabile e maneggevole: un cadavere, un feticcio.» (Racamier, p. 240).*

Il passionale segue dunque una sua traiettoria che è in definitiva solitaria quanto quella del malinconico. Quando questa traiettoria interseca quella di altri egli è portato a credere di aver fatto un incontro straordinario. Incontro di destino, come si dice. E destino si può davvero chiamare quello che dirige le sue scelte verso mete che egli non sa e forse non vuole sapere.

*«Noi sappiamo troppo bene che il destino è uno dei nomi dell'inconscio.» (Racamier, p. 238).*

La passione, ci si chiederà a questo punto, è davvero solo una risposta alla melanconia? Certo che no! Essa è però una delle maschere della melanconia. Un trampolino proteso sul vuoto aperto da un amore tribolato per qualcuno che si pensa insostituibile. Come tentativo di ricomposizione del conflitto tra amore e odio essa promette e tenta il salto verso una situazione in cui la tensione interna cerca la strada per farsi rapporto. È però come risposta alla melanconia che essa perde la sua intrinseca capacità di trasformazione per consegnarsi al mondo della prevedibilità. Incastrata tra la schiavitù e la ribellione essa si rimette ad un progetto che elude la curiosità per chi è diverso da noi.

E ci vuole davvero una passione grande per la vita per passare tra queste Scilla e Cariddi senza che fra di loro naufraghino gli umani sentimenti. Primo tra tutti l'amore.

R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979.

S. Freud, *Lutto e Melanconia* in *Metapsicologia*, Torino, Boringhieri, 1978.

P.-C. Racamier, *De l'objet-non-objet*, «Nouvelle revue de psychanalyse», 21, 1980.

Gabriella Ripa di Meana

## Il transfert

«Somigliamo tutti, chi più chi meno, a un viaggiatore il quale abbia percorso un paese smisurato e guardi ogni sera il sole, che prima indorava superbamente l'amenità della strada, tramontare in un orizzonte piatto. Si siede rassegnato su grigie colline cosparse di irricognoscibili detriti, e dice ai sentori delle brughiere che hanno un bel levarsi verso un cielo vuoto; ai semi scarsi e stentati, che hanno un bel germinare in un suolo inaridito; agli uccelli che credono le loro unioni benedette da qual-



cuno, che hanno torto a far nidi in una contrada spazzata da venti freddi e violenti. Riprende tristemente la strada verso un deserto che sa già uguale al deserto appena percorso, scortato da un pallido fantasma di nome Ragione, che rischiarà con fioca lanterna l'aridità del suo cammino, e che, per placare la sete di passione ad ogni poco rinascente, gli versa il veleno della noia. » (Ch. Baudelaire, *La Fanfarlo*).

La passione è il tema. Alcuni psicoanalisti francesi rispondono. Si tratta del numero 21 della « Nouvelle revue de psychanalyse » dove troviamo molteplici e ricche articolazioni del tema. Ma un *topos* ricorre – invenzione o scoperta – è il luogo del transfert. Dunque passione e transfert: unico e insostituibile l'oggetto ma non per questo meno spostato e metaforizzato. Anna O., la celebre paziente di Breuer, grida la sua passione col dolore di un corpo agitato e tormentato: « Adesso verrà il bambino che ho avuto dal dottor B. », ma non può venir ascoltata: a Breuer non resta altro che fuggire. In seguito, sarà dato a Freud inoltrarsi nel paradosso dell'avventura analitica: svelare i segni della sofferenza psichica nell'ambito di una relazione che pur non essendo propriamente amorosa, tuttavia non ha altra origine: l'esistenza di un contenuto latente, di un contenuto sessuale. « Nulla è più pericoloso per l'analisi dell'incontro con la passione sebbene si dia lì il transfert più convincente (Igoïn, 1980). È la sregolatezza dell'immaginario, il suo assoluto, in ultima analisi il suo destino a contrassegnare la cura con un timbro di follia, limite dell'analizzabilità, « ombelico » della parola come del sogno.

Freud – che scriveva nell'84 a Marta: « Amore mio caro... non voglio che tu mi ami per qualità che tu soltanto supponi in me, in generale neppure per una qualsiasi qualità; mi devi amare irragionevolmente come fanno tutti, solo perché ti amo e tu non te ne vergogni » (Freud, 1960) – è quello stesso che circa trent'anni dopo deve (vedi Freud, 1975) affrontare questa *irragionevolezza*, cercando di capire come e perché la più primitiva delle domande compaia nella relazione analitica.

« Domandare: il soggetto non ha mai fatto che questo, non ha potuto vivere che grazie a questo, e noi riprendiamo da questo » (Lacan, 1974), riprendiamo, si potrebbe aggiungere, da quel punto mitico originario, da quella follia genetica (Green, 1980) in cui unico e impareggiabile si consuma il più potente degli amori, un amore che nutre, cura, e al tempo stesso delude e arresta nella passività seduttiva per l'appunto della domanda. In questo tempo si compie una grande essenziale illusione, ma è lontano l'orizzonte della speranza, speranza che qualcuno giunga a interrompere la cattura e dialetticamente introduca nel territorio della presenza la possibilità dell'assenza.

Una donna arriva nella stanza dell'analista senza precognizioni e senza cultura, soffre prigioniera com'è di un misterioso « delirio » nei confronti di una sorella crudele e dispotica, che inonda tutta la sua vita di un paralizzante senso di inadeguatezza e indegnità. Sembra aggrappata a un linguaggio povero e appassito di cui del resto maneggia scarsi brandelli tenuti insieme dall'apparente compattezza del suo viso e del suo abbigliamento. Non sa cosa chiede, e fondamentalmente non sa di chiedere; viene in analisi perché qualcuno parli: lei, io (donna a mia volta)?

Monica vuole diventare dura, indifferente, cinica come la sorella, vuole uccidere quanto in lei c'è di sensibile, tenero, femminile; non si concede parole o desideri e si condanna all'urgenza impietosa dei bisogni. La sua angoscia non ha requie eppure spera di esiliare ogni sorta di emozioni. Destinata ad amare, senza speranza, l'immagine di un'altra, ripete instancabilmente, mitica Eco, un discorso non suo e sogna che il suo cuore diventi di pietra. Così, travolta nella vita da una folle passione, cerca di creare un legame terapeutico raggelato da una specie di patto di ragione allo scopo di « analizzare una passione in un luogo senza passione », in cui l'analista sia supporto e moderatore di questo progetto.

Ma se l'analisi si fonda sull'esperienza di ciò che vuol dire parlare, e la parola veicola persino l'orma ineffabile dei primi legami possiamo per adesso concludere non tanto che ogni transfert è passione quanto piuttosto che « tra i pazienti che 'non amano' il loro analista, nel senso definito nell'amore di transfert, l'analisi cionondimeno è presa nella questione della passione. Quando, ad esempio, il paziente 'non ama' il suo terapeuta, ma non fa che parlargli della sua passione per qualcun altro. O viceversa, quando un paziente non ama appassionatamente né il suo terapeuta né un altro perché non si può permettere di amare così. Ecco due configurazioni in cui ci sembra che la domanda rivolta all'analista riguardi direttamente la trasformazione della passione, o di una rappresentazione fobica che se ne ha, mentre tale questione si impadronisce del transfert, benché quest'ultimo conservi tutta la parvenza misurata del transfert 'positivo' » (Igoïn, 1980).

Ma che cos'è quell'oggetto inimmaginabile di cui parla Racamier, quando – sempre sul filo dell'analisi della relazione passionale – suppone nel transfert l'emergenza inquietante dell'analista/feticcio, quell'oggetto-non-oggetto, paradossale aggregato di proprietà inconciliabili? « È non essendo, è altro essendo se stesso, interno essendo esterno, vivo essendo inanimato, reale essendo irreal ». Ci fa pensare al pappagallo impagliato che « il cuore semplice » di Flaubert idoleggia per non aver mai potuto amare e con cui tenterà di colmare la mancanza ontologica originaria simbolizzata da tutti quei morti non suoi.

Così Diana – che non poteva vivere senza tentare di « togliersi di mezzo » – impaglia caparbiamente se stessa e l'analista in una rete relazionale vischiosa e immobilizzante, laddove per non perdersi feticizza l'altro riducendolo a un duplicato esterno di sé che le serve a confermare la propria esistenza e la propria agognata immagine ideale. Assorbita com'è dal sentimento costante di stare in analisi, sembra non poter perdere neanche un minuto di sedute estenuate dal silenzio e da interminabili arzigogoli mentali allo scopo di confondersi con l'analista in una sorta di « quadro » immutabile e manovrabile. Odio o amore? Non lo so: né l'uno né l'altro; sia l'uno che l'altro; l'uno o l'altro. Nel « quadro » tutto questo è indistinto; resta per orientarsi la spia della passione, dove amore e distruttività spirano sull'Io e sull'oggetto costruendo un idolo perverso che, magari cadavere sacrificato, fermi il tempo: « Il migliore oggetto passionale è in definitiva un oggetto morto; morto, diventa perfettamente stabile e manipolabile: un cadavere, un feticcio. » (Racamier, 1980).

Quindi, di nuovo, nel transfert la passione. Ma se il transfert



è il sentimento della presenza dell'altro che ascolta e ascoltando implica la parola, nel senso in cui parlare significa evocare l'impronta segreta di antichi oggetti e di angosce arcaiche, sarebbe impossibile ignorare gli effetti di passione che questa situazione in sé, e per il solo fatto di darsi, induce facendo nascere e rinascere gli spazi del riconoscimento, del desiderio, della castrazione e della morte. Tutto questo non apre un territorio neutrale e invulnerabile, ma viceversa consente che un fenomeno profondamente soggettivo come il transfert si presenti a più riprese attraverso la comparsa di significanti formati in una fase della storia del soggetto in cui servivano ad articolarne la domanda.

In taluni casi non un solo frammento del corpo, di una donna ad esempio, può rinunciare al carico di una richiesta di amore. Non c'è riposo nelle sue fantasie e nei suoi sogni, tutti volti a narrare instancabilmente storie di paura e di desiderio, di rifiuto e di godimento, mentre rivolge all'analista (uomo o donna che sia) insaziabili appelli di seduzione, inconsciamente mirando al cuore del suo desiderio, laddove cioè i fili del controtransfert rischiano di smagliarsi magari nell'opacità di resistenze non abbastanza indagate.

Oppure a volte un dispiegamento spettacolare e convulso di azioni, trasgressioni e sintomi è il prezzo smisurato che un'analisi deve pagare per consentire a un'atavica inconsistenza narcisistica un paludamento grandioso, che minaccia l'identità e la continuità della relazione. Sebbene la piena passionale tiranneggi il transfert sembra che la verità del discorso non se ne possa esentare, e mentre il paziente attraversa le incarnazioni dell'immaginario, l'ascolto dell'analista può vacillare, ma non può esimersi dal riconoscimento che anche questo vuol dire parlare.

Se ci fosse consentito in questa sede leggere tra le righe di quella splendida novella di Musil che si chiama *Il compimento dell'amore* potremmo, seguendo Claudine nel suo allucinato viaggio interiore, trarre innumerevoli spunti poeticamente allusivi a quell'incontro particolare, in cui si sostanziano i livelli più sconosciuti della ripetizione, che è l'incontro di transfert. È possibile, per concludere, però accennare a quella speciale condizione delle emozioni e della memoria – raccontata così dettagliatamente da Musil – che segna il passaggio da una situazione fusionale totalizzante in cui la passione nulla vuole né può sapere, al momento in cui il richiamo indefinito e inquietante di sensazioni allontanate o sepolte introduce alla scoperta dolorosa e « inspiegabile » dell'altro, incarnazione « casuale » di una emergenza inconscia distinta atta ad interrompere l'indifferenziazione annullante dell'identico.

S. Freud, *Lettere 1873-1939*, Torino, Boringhieri, 1960.

S. Freud, *Osservazioni sull'amore di traslazione*, in *Opere*, vol. VII, Torino, Boringhieri, 1975.

A. Green, *Passion et destins des passions*, « Nouvelle revue de psychanalyse », 21, 1980.

L. Igoïn, *Passionnément pas du tout*, « Nouvelle revue de psychanalyse », 21, 1980.

J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, vol. II, Torino, Einaudi, 1974.

P.-C. Racamier, *De l'objet-non-objet*, « Nouvelle revue de psychanalyse », 21, 1980.

## Il discorso

Intorno alla passione esiste il lungo silenzio della psicanalisi. Almeno è quanto dichiarano alcuni contributi al numero *La Passion* della «Nouvelle revue de psychanalyse». Una delle ragioni che la rivista ipotizza su questo silenzio consiste nel fatto che appare inutile definire ulteriormente termini come amore, paura o nostalgia, in quanto parole di un linguaggio corrente su cui tutti sono d'accordo. Così le passioni non sarebbero che frammenti di una semantica quotidiana, parole appiattite dall'usura di un lessico comune. Ma è proprio di questo lessico che la psicanalisi ha fatto la sua casa. Per l'analista non esiste realtà al di fuori del discorso: attraverso la parola il soggetto si immerge nelle proprie rappresentazioni, si descrive, si cerca, si libera. La parola è il luogo in cui incontra l'altro e dall'altro si fa riconoscere.

La lingua tuttavia non è solo il luogo in cui la gente si incontra; è anche un terreno di lotte, di continue stipulazioni, di manipolazione. Operatori di forza di una parola che non solo informa, ma che tenta di sedurre, di provocare o di intimidire, sono le passioni.

Le scienze della significazione, con crescente interesse, hanno preso a considerare le passioni, studiandole come *effetti di senso* provocati sia da un fare pragmatico che da un fare interpretativo. Del resto fin dalla più remota antichità era noto come certe forme passionali fossero strettamente legate a determinate argomentazioni. Tali correlazioni sono state codificate dalla retorica classica, dalla teoria dei generi e dalla teoria del comico: non è un mistero, ad esempio, come il *terrore*, la *pietà* e il *riso* fossero passioni provocate da determinate strutture discorsive. Che cos'era la tragedia e la stessa retorica se non complessi operatori di trasformazioni passionali?

Assai da lontano sembra quindi giungere risposta al curioso interrogativo di Michel Deguy: « Se il cuore è strutturato come un linguaggio... che cosa impedirà di *sedurre* un cuore con la retorica? ». Aristotele nella *Retorica* parla infatti delle passioni come gli *effetti* che un oratore deve raggiungere sui propri destinatari. Tuttavia queste passioni non sono una collezione di essenze quanto piuttosto ciò che tutti pensano delle passioni. Si tratta quindi di una raccolta di opinioni: « *L'opinione universale* – dichiara Aristotele con sorprendente modernità – è *la misura dell'essere* ». Le passioni sono dunque *doxa* e, in quanto tali, hanno il potere di vere forze sociali modellizzanti e modalizzanti i comportamenti umani.

Ma ancora ad Aristotele si deve la nozione di passione, e cioè, di « modificazione dell'anima provocata da un'azione subita ». Tale nozione ha attraversato tutta la storia del pensiero filosofico, caricandosi ora di connotazioni negative come nel giudizio degli stoici: « Le passioni, malattia dell'anima », ora invece positive come nel giudizio di Hegel: « Niente al mondo di grande senza passioni! ». Ciò che tuttavia ci sembra particolarmente interessante nella nozione aristotelica è l'aver con-



siderato il carattere profondamente relazionale della passione. Questo carattere fu sottolineato da Cartesio per il quale: « Quel che è *passione* in rapporto ad un soggetto è sempre *azione* sotto qualche altro punto di vista ». La passione appare come l'effetto di un processo di manipolazione che vede sempre coinvolti almeno due soggetti: « passione rispetto al soggetto a cui capita - dichiara Cartesio - o azione rispetto a quello che lo determina ».

Ma la passione in questo rapporto duale è innanzitutto un effetto di senso provocato dalla lettura dell'altro, del suo fare pragmatico. All'interno di questo processo interpretativo interviene l'ordine del simbolico: il sapere, il potere.

Il simbolico si lega così all'esistenza del soggetto, costituendosi come la sua ragione di vivere e la sua passione di essere. Tale prospettiva sembra trovare grande assenso nella rivista francese. Lo stesso Broussais, nel 1828, benché parli delle radici fisiologiche delle passioni, ammette che: « questa cultura dell'intelletto può creare una folla di passioni artificiali ». Le passioni sono dunque governate da modelli culturali e, in questo senso, sono soggette a profonde metamorfosi legate alle vicende dei grandi sistemi simbolici. Si pensi all'evoluzione subita dall'idea di *amore*. Gli archetipi della mitologia sociale giocano un ruolo fondamentale nei fantasmi dell'uomo « appassionato ». « ... se Vi parlo così *freddamente* è per farvi intendere che non è la passione che mi trasporta » afferma un personaggio dell'*Astrée* di Urfé tentando di rassicurare il suo interlocutore dell'assoluto carattere razionale del proprio comportamento. Ma solo un secolo più tardi, nello stesso ambiente sociale, esplose un'epidemia di convulse manifestazioni passionali tanto da essere istituzionalizzate con modalità del tutto analoghe a quelle dell'esibizione teatrale.

Metamorfosi passionali e mitologie sociali hanno quindi destini strettamente intrecciati nelle vicende del simbolico. Le passioni, essendo unità culturali, si dispongono in costellazioni semantiche diverse da un universo culturale all'altro. Ma il sistema semantico di una cultura è la sua stessa visione del mondo. E così, mentre il repertorio lessicale e la struttura sintattica di una lingua condizionano la visione del mondo dei parlanti, analogamente i vari sistemi passionali determinano il modo di provarle e di viverle. Per quanto le passioni, più di ogni altro evento psichico, sembrino affondare le radici nel corpo e attingere alla realtà di un vissuto assolutamente unico, di fatto anche loro appartengono al dominio formale dei segni, al contenuto da loro segnalato, alle relazioni che essi instaurano con le cose. Tutto deve passare per il grande labirinto del linguaggio: è la legge della cultura occidentale. La follia è incomprensibile perché afasica o criptica. Ma nel grande teatro della passione l'istanza della comunicabilità è prioritaria.

Il linguaggio delle passioni si fonda sulla correlazione di due sistemi in referenza reciproca: un sistema espressivo, spesso rappresentato dal corpo, e il sistema semantico delle passioni. « Tutto ciò che avviene nel suo cuore si scrive nel suo volto » dichiara, ad esempio, Deguy. Il corpo infatti è il grande palcoscenico delle passioni. In questo senso Damisch parla di « maschere » a proposito del repertorio di espressioni emotive presentate nel '600 dal pittore Le Brun. Queste espressioni costituiscono l'alfabeto visivo secondo il quale parla la passione.

Esse si iscrivono in un sistema sintattico di coordinate, costruito a partire da una figura base, la *tranquillità*. I passaggi da una passione all'altra sono illustrati, come su uno spartito musicale, lungo le linee parallele dei disegni. Questo gioco di trasformazioni è regolato da un dispositivo di *scarto*: mentre nello stato di tranquillità il disegno della bocca e delle sopracciglia segue la traccia della linea orizzontale, ogni *scarto* da questo stato iniziale serve a marcare i movimenti delle diverse passioni.

Analogamente, sul piano del contenuto, i grandi sistemi filosofici hanno fondato l'universo semantico delle passioni su di un sistema di differenze. Le passioni sono infatti ordinate in coppie oppostive in relazione ad una caratterizzazione positiva o negativa del proprio oggetto: così *l'amore* si oppone all'*odio*, il *desiderio* all'*avversione*, la *gioia* alla *tristezza*. L'*indifferenza*, l'*apatéia* degli antichi stoici, si pone come «grado zero» di questo sistema. Barthes parla infatti dell'*indifferenza* nei suoi due sensi: come assenza di passione e come assenza di «differenza». Non è un caso che la *meraviglia*, la prima delle passioni cartesiane, si ponga come pura e semplice percezione della differenza dell'oggetto, opponendosi così all'*indifferenza*. Sull'esclusione originaria dell'*indifferenza* si fonda, secondo Giorgio Agamben, tutto il sistema semantico delle passioni. Sia a livello di manifestazione espressiva che a livello di contenuto, le passioni dunque si costituiscono in linguaggio in base ad un sistema retto dal meccanismo dello scarto, della «differenza».

Se consideriamo il corpo come messa in scena delle passioni, si profila quindi la possibilità di una semiotica che vede all'origine una partitura di impulsi vivi di cui il gesto, lo sguardo, un'espressione del volto, non sarebbero altro che il punto finale di una linea che corre dall'interno all'esterno. Il corpo è la struttura superficiale su cui affiora e si manifesta visivamente la struttura profonda delle passioni. Ma è in questa dinamica di affioramento e di manifestazione, in questo farsi linguaggio, comunicazione, da parte della struttura profonda dell'emotività umana, che si gioca tutto il destino storico e culturale delle passioni. Sul caos informe di sentimenti, pulsioni, intermitenze, *rêveries*, la cultura proietta una griglia selettiva, come una rete la cui ombra ritagli e segmenti in porzioni distinte una superficie indivisa. La fonologia ci insegna come da un continuum di tutti i suoni producibili dall'apparato vocale, ogni lingua selezioni soltanto alcuni suoni. Analogamente la cultura, circoscrivendo, isolando, codificando, rendendo pertinenti solo alcune unità espressive e semantiche, fa dell'emotività umana un linguaggio, e del corpo un testo leggibile.

Parole comuni e passioni sembrano quindi vivere di un paradosso perverso: «Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato», sembra rispondere, secondo il noto principio pascaliano, la logica del linguaggio a chi si affanna a trovare le parole per poter descrivere ciò che a lui sembra unico, «indicibile», confuso. Per la logica del linguaggio ciò che può essere detto è già stato detto e ridetto: la parola l'ha preceduto, lo coglie, lo definisce, lo dimentica. Ma il discorso delle passioni è un tessuto complesso e intricato non solo di *detto*, ma anche di *indicibile*, di *non detto*, di *non ancora detto*.

Una riflessione sulla parola ci dice come il *dire* si costituisca come scarto all'*indicibile*. L'*indicibile* è l'orizzonte stesso del



dire. Una delle tesi più celebri di Bergson sostiene che la vita della coscienza, essenzialmente continua, è deformata quando si tenta di descriverla mediante il linguaggio, così da apparire una giustapposizione discontinua di elementi nettamente separati. Un colore è abitato da un'infinità di sfumature, tuttavia il linguaggio mi obbliga a usare solo le denominazioni che è in grado di fornirmi. E così la parola « azzurro » mi fa credere a contorni e separazioni là dove c'è solo una continuità di gradazioni. Nello svolgimento temporale, ad esempio, le mie impressioni non cessano di modificarsi attraverso continui slittamenti e impercettibili modificazioni. Ma non potendo dire, a causa delle parole, la continuità di questi passaggi, sono portata a credere che la mia impressione rimanga uguale a se stessa per tutto il tempo che dipende dalla stessa parola, e la vedo cambiare bruscamente quando il linguaggio mi impone di designarla altrimenti. La lingua, indifferente alle sfumature, segmenta la realtà con le parole. Sono queste astrazioni che ritagliano la continuità del vissuto e lo fanno apparire come una giustapposizione di masse di cui ciascuna è interiormente omogenea, ma separata nettamente dalle altre. La lingua, essendo innanzitutto una categorizzazione, una creazione di oggetti e di relazioni fra gli oggetti, è il più potente strumento per dare un assetto al mondo: plasmando il vissuto, lo forza a vederlo così come può esprimerlo. Anche il sogno lo *ricostruiamo* e analizziamo all'interno di una cornice linguistica. Ed è proprio del linguaggio esprimere solo quanto è possibile esprimere. Le parole sono lo spazio perimetrale entro il quale si disegna l'intera nervatura del nostro sapere, del nostro sentire. L'individuo quindi, in quanto soggetto storico, è predeterminato nelle sue scelte dal tipo di formazione discorsiva della cultura in cui vive. In ogni momento la sua esperienza « unica » trova nei sistemi della società un certo numero di scelte possibili e di possibilità escluse. Allo stesso modo in cui nel linguaggio è possibile la scelta fra più parole escludendone tutte le altre: « Il linguaggio è una legislazione » — sostiene Barthes — « la lingua ne è il codice. Noi non vediamo il potere che c'è nella lingua perché dimentichiamo che ogni lingua è una classifica e che ogni classifica è oppressiva: *ordo* vuol dire di volta in volta ripartizione e intimidazione ». Jakobson ha dimostrato come un idioma si definisce meno per quel che permette di dire che per quel che obbliga a dire.

Ma oltre all'*indicibile* sulla cui assenza si gioca la comunicazione tra gli uomini, il discorso è intessuto anche di *non detto*. Secondo le note teorie di Foucault in ogni società la produzione del discorso sarebbe controllata, selezionata, organizzata e distribuita in un certo numero di procedure, di protocolli codificati. In ogni collettività, anche nella più apparentemente libera, esiste un insieme non trascurabile di tabù linguistici. Interi argomenti sono colpiti da interdetto e protetti da una sorta di legge del silenzio: esistono forme di attività, sentimenti, di cui non si parla. Numerosi e sempre diversi sono gli interdetti che colpiscono il discorso delle passioni. Si può ipotizzare una tipologia delle culture in base alle gerarchie passionali che ne condizionano i sistemi di valori. E così una società che mette l'*audacia* al vertice di questa gerarchia, organizzerà i comportamenti dei suoi membri in vista dell'esplicitazione di questa passione, mentre saranno taciute altre passioni: e così la *paura*,

il *timore* o la *tenerezza*, costituiranno il *non detto* di questo discorso.

La storia delle passioni vive di queste cancellazioni, di queste zone d'ombra, di elaborati rituali, dei tempi consentiti alla parola e dei tempi prescritti al silenzio.

Tuttavia esiste anche un *non ancora detto*, talvolta percepibile attraverso le lacune del discorso, e che conserva la saldezza muta di un testo chiuso su se stesso. Forse solo attraverso possibili cedimenti, fratture del discorso, si può cogliere il farsi parola di questa storia sepolta. Non è escluso infatti che, al di là delle griglie linguistiche, possa regnare, continuo e silenzioso, un discorso illimitato. Un discorso represso o rimosso da queste categorie e che noi avremmo il compito di far sorgere dandogli infine la parola.

Questa nuova affettività forse è già segretamente presente, perduta nella profondità della memoria, balbettante, a mezza voce, nel mormorio delle cose. Forse giace ancora inespresa, in attesa di una parola, oppure è già tutta detta ma ancora prigioniera degli interdetti di un sistema simbolico, di un sapere, di un potere.

Ma allora le passioni in quanto discorso non hanno ragione di essere, oppure, devono ricominciare trovando un linguaggio nuovo e ancora in mezzo a lotte.



Margherita Pelaja

# Istinto di vita e amore materno

Un infanticidio del 1882

I fatti sono pochi e scarni, resi banali dalla ripetizione delle cronache dei giornali: Elisabetta Bonanni ha 21 anni, e da quando ne aveva dodici va a Roma da Amatrice, il suo paese in Abruzzo, per lavorare come domestica; ritorna in famiglia nei mesi estivi, da giugno a ottobre. Elisabetta è incinta, ma non sa bene se il padre del bambino sia il suo amante, un giovane trasferitosi anch'egli da Amatrice a Roma, o il figlio della sua padrona dell'anno precedente; comunque cerca di nascondere a tutti, ostinatamente, la sua gravidanza. La sera del 27 gennaio 1882, dopo aver servito la cena ai suoi nuovi padroni, Elisabetta viene colta dalle doglie: si ritira nella sua camera, dove ottiene di potersi coricare da sola invece che con l'altra giovane domestica con cui abitualmente divide il letto, e dopo qualche ora, durante la notte, partorisce una bambina. La soffoca stringendole le narici e la bocca, porta il corpo nel gabinetto, lo taglia a pezzi con un coltello da cucina, getta i pezzi nella latrina. Poi lava per terra per toglier via il sangue e va a dormire, per riprendere la mattina dopo le faccende di casa.

Il 1° febbraio alcuni operai scoprono i resti della bambina mentre eseguono dei lavori nel condotto di scarico; Elisabetta, subito interrogata, confessa, e dopo un tentativo di ritrattazione racconta con molta precisione gli avvenimenti di quella notte. Verrà condannata a dieci anni di lavori forzati.

## *Il tempo*

*Il tempo della storia.* I sentimenti, le emozioni, gli atteggiamenti verso la vita e verso la morte si trasformano seguendo ritmi che spesso sfuggono, o dilatano, i tempi dei mutamenti storici tradizionali. La storia degli avvenimenti forti della vita umana – la nascita, la morte – e della sensibilità collettiva verso di essi ha bisogno di scansioni ampie e labili, in cui vecchio e nuovo si agganciano e si divaricano, ma non giungono mai a separazioni definitive.

Dal medioevo fino a tutto il settecento le donne e gli uomini delle classi più povere uccidevano i neonati che non potevano permettersi di allevare; l'infanticidio era una forma molto diffusa, a volte l'unica conosciuta, di controllo delle nascite; legislazioni spesso ferocemente repressive non bastavano certo ad arginare il fenomeno, e probabilmente neanche a suscitare angosce e rimorsi nei genitori « colpevoli ». Nell'Italia di fine '800 l'affermarsi di un diverso modo di intendere la famiglia e le sue funzioni, di una nuova maniera di concepire l'infanzia mutano di molto gli orizzonti culturali entro cui si iscriveva l'infanticidio dei secoli precedenti. Ma quanto delle pratiche e

degli atteggiamenti tradizionali è rimasto nella mentalità collettiva delle varie classi? E quali sono – dal modo di produzione all'organizzazione sociale, alla struttura del quotidiano – i parametri che permettono meglio di orientare l'analisi di permanenze e trasformazioni?

Le donne poi vivono in una nicchia ben riposta: la determinazione biologica, intesa come realtà ineluttabile, sembra sfuggire ai mutamenti della storia e appanna i dati culturali della loro esperienza, che rischiano così di sfuggire anche allo storico.

*Il tempo quotidiano.* Elisabetta fa la domestica presso una famiglia di 10 persone: è aiutata nei lavori di casa da una serva di sedici anni, anch'essa di Amatrice, e il tempo della sua giornata è scandito con regolarità e rigore: l'enorme quantità dei lavori domestici rende necessaria – è così che consigliano i manuali pratici per servitù e padroni di casa – una ripartizione precisa del tempo. Quello quotidiano, dall'alba alla sera per mandare avanti il ménage, quello settimanale e stagionale per le pulizie più impegnative. Le faccende si susseguono le une alle altre in incastri e scomposizioni che precorrono l'efficienzismo dell'ingegner Taylor. Il tempo del lavoro domina la vita quotidiana fino a controllare – così sembra – anche la fisiologia. Le doglie giungono quando Elisabetta ha servito la cena ai padroni e può così ritirarsi senza venir meno ai suoi compiti di domestica: travaglio e parto si insinuano negli spazi lasciati liberi dalle faccende di casa senza sovrapporsi.

Nella società tradizionale il travaglio durava molto a lungo – a volte tre o quattro giorni, una settimana – in genere perché le donne, ignoranti e piene di tabù sulla loro vita genitale, opponevano barriere mentali e fisiologiche allo svolgersi del parto. Ciò rientrava del resto in un cerimoniale della nascita in cui ai primi dolori, gridati ed esasperati per adeguarsi al modello parto-sofferenza, accorrevano parenti, vicine, comari di quartiere a dispensare consigli, ricette, storie di altre nascite. Era affollamento, festa. Elisabetta, come le sue antenate più povere, lavora fino all'ultimo momento, e partorisce da sola, in poche ore. Il suo parto è privo di rituali.

*Il tempo ossessivo.* Il rito, come ripetizione rassicurante, entra in un momento successivo della sua maternità: non nella transizione dalla non vita alla vita, ma in quella dalla vita alla morte. Più minacciosa dunque, e sconvolgente. Il tempo del delitto non è più lineare ma puntiforme, e composto da una serie di frammenti diversi. L'infrazione da cancellare non è per Elisabetta l'uccisione della sua bambina, ma il parto: si tratta allora, come per l'ossessivo di Fachinelli, di ripercorrere all'indietro i gesti e il tempo della trasgressione nel tentativo di annullarli (Fachinelli, 1978). Il corpo uscito dalla sua vagina rientrerà, sarà inghiottito di nuovo dal canale buio del gabinetto. Ma il passaggio è troppo stretto, occorre dividere il cadavere, farlo a pezzi: la ripetizione meccanica dei gesti quotidiani diventa rito. Con un coltello da cucina Elisabetta taglia e divide con la maestria di una lunga pratica culinaria che sconterà anche i medici legali. « Per tagliare in pezzi la mia creatura la posai in terra nel cesso, e là la colpìi ripetutamente col coltello, non dando colpi forti, ma tagliando pian piano » (ASR); il tempo ossessivo è diventato quello ciclico e ripetitivo delle attività domestiche.



La vita di Elisabetta simboleggia bene una dicotomia impossibile: città e campagna, cultura contadina e cultura urbana coesistono nella sua esperienza in un intreccio in cui non è possibile vedere dominanze o rotture, ma soltanto mutamenti e contraddizioni.

Il padre di Elisabetta fa il capraio, e non sappiamo se ciò che la richiama ogni estate ad Amatrice siano lavori agricoli stagionali o semplicemente una consuetudine non spezzata di rapporti con la famiglia e la comunità d'origine. Certo queste son rimaste per lei degli interlocutori vivi e presenti, ma i mesi invernali a Roma impongono delle intermittenze: un fratello, Domenico, fa il pollaiolo al Pantheon, ma le sue visite ad Elisabetta sono rare, la sua presenza non sembra costituire in alcun modo un riferimento affettivo, un controllo morale. Elisabetta a Roma vive sola, non ha famiglia.

« Prima di amoreggiare col Mazziantonio – racconta Elisabetta con le parole dello scrivano durante l'istruttoria – ho fatto l'amore con tal Bonanni, quattro anni, e da due anni l'ho abbandonato, ed ora amoreggia con mia sorella. Qui in Roma dopo del Bonanni ebbi per amante un tal Michele, di cui non so il cognome, che prima faceva il tripparolo, e che dicono che stia in Roma, anzi so che ci sta. Da due anni l'ho abbandonato ed ora è ammogliato, ed è un bel pezzo che non lo veggio, cioè più di un mese. Il Michele è un giovane di statura più vantaggiosa della mia. Io ebbi rapporti carnali col Mazziantonio, col Michele (...)» (ASR), col « figlio di casa » dell'anno precedente.

La vita di città, anche quella segregata della serva, offre certamente occasioni di incontri e di socializzazione se non più frequenti, probabilmente più liberi dai controlli comunitari del paese; non più sottoposti ai cerimoniali del corteggiamento finalizzato al matrimonio, i rapporti tra uomini e donne appaiono casuali, episodici, privi di agganci con la vita quotidiana dei protagonisti se non, di nuovo, nello stereotipo padrone-serva. Le onde della sessualità hanno oscillazioni ampie, non sempre riconducibili a fattori precisi; ma l'urbanizzazione ha di certo modificato, se non stimolato, gli scambi sessuali soprattutto fra i giovani. L'amore, o gli amori, di Elisabetta non superano i confini della città: la relazione con un suo compaesano non si traduce in un fidanzamento ad Amatrice, ma rimane un'esperienza individuale, cittadina.

In campagna i controlli della comunità si fanno più pressanti e minacciosi dopo la seduzione: il timore di un'emarginazione violenta e totale, l'assenza di alternative praticabili nel segreto – la ruota, quando ancora esiste, è spesso nella chiesa principale del paese, o in luoghi altrettanto frequentati – hanno reso spesso l'infanticidio una via obbligata nell'esperienza di molte contadine. La città è più benigna, previene e occulta il delitto. Roma offre un brefotrofo dove abbandonare il bambino e anche partorire – anche se questo comporta l'obbligo di allattare per qualche tempo all'interno dell'istituto – e soprattutto una rete di controllo piena di smagliature, attraverso cui – soprattutto in certi ambienti – anche un infanticidio sarebbe passato al riparo da pettegolezzi e rivalità delatrici.

Elisabetta sceglie la casa; non sappiamo se durante la gravidanza abbia cercato altri luoghi – ospedali, brefotrofo – dove

far nascere il suo bambino; più probabilmente, come raccontano decine di cronache giornalistiche e giudiziarie di casi uguali al suo, ha cercato di rimuovere per nove mesi il problema, nascondendo non solo ai suoi padroni e all'amante, ma anche alla sua coscienza, l'avvicinarsi del parto. Un delitto d'interni dunque: le pareti domestiche sono per l'ennesima volta il perimetro della devianza femminile.

Ma la struttura della casa non consente la segretezza: i muri che dividono le stanze sono sottili, ed Elisabetta grida durante le doglie. I padroni dormono nella camera attigua, e sostengono di non aver udito nulla, così come l'altra giovane domestica, la Marietta; ma Elisabetta durante gli interrogatori ripete, con un'ostinazione che sembra indicare la sincerità, che essi sono venuti spesso a vedere come stava prima di ritirarsi per la notte. Gemiti incontenibili, invocazioni di aiuto, bisogno di presenze intorno al suo parto, le grida di Elisabetta coinvolgono quasi l'intera famiglia. « Il parto si configura come una grande scena, in cui tutti i personaggi legati alla protagonista manifestano i caratteri specifici dei loro ruoli » (Accati, 1980); in questo caso i caratteri sono il silenzio, e l'omertà.

### *Le ragioni*

« La povera fanciulla ingannata, abbandonata, e portante nelle viscere il frutto di un amore illegittimo non può concepire tenerezza per il nascituro, ma invece rancore; questo rancore prenderà forma di *furor brevis* quando viene alla luce il testimone della sua colpa, della sua vergogna, e in quello stato d'esaltazione, di terrore, di sdegno, essa diverrà infanticida, e ciò tanto più facilmente se si considera (...) che l'istinto materno è nella fanciulla madre vinto da troppo forti ragioni, perché ebbe in avversione quella creatura fin dal primo momento che la sentì nelle viscere: ella era venuta a suo dispetto, col pericolo di arrecarle gravissimi danni; anzi l'odio contro il seduttore per una reazione brutale sì, ma pure istintiva, doveva irraggiare sulla creatura » (Mellusi, 1894).

I teorici delle classi dominanti hanno molto da fare, nella seconda metà dell'800, a mettere a punto i nuovi modelli di vita e di relazione della società italiana borghese e laica. Di nuovo, preoccupazione dominante è il controllo della sessualità femminile e della riproduzione, e il loro incanalamento verso un solido e rinnovato regime familiare, le cui basi sono in gran parte da ricostruire: il sentimento dell'onore, come esaltazione di un'esclusiva vocazione matrimoniale da parte delle donne, diventa il perno di un nuovo sistema di valori a cui conquistare una popolazione ancora profondamente divisa a livello regionale, e abituata a forme di concubinato o di rapporti sessuali legati alla sola promessa del matrimonio. Giuristi e ideologi si affannano così a celebrare l'onore femminile come un valore supremo cui sacrificare anche la vita; è in questo periodo che un acceso dibattito introduce nel codice penale modifiche sostanziali nella trattazione dei delitti, e soprattutto dell'infanticidio, per causa d'onore.

Quest'ultimo infatti, si sostiene, deve essere certamente analizzato come « delitto speciale », perché « produce un danno minimo, perché l'uccisione d'un infante illegittimo non può



davvero (...) considerarsi come una perdita grave per la società, e un danno mediato, vale a dire un allarme pure minimo, che si riduce tutto ad un'impressione morale » (Sighele, 1889). La vita di un bambino sembra essere ancora qualcosa di relativo, che acquista valore soltanto ad alcune condizioni: che sia legittimo, e quindi al riparo dall'emarginazione e dai travimenti inevitabili per un « irregolare ».

« Alla fanciulla madre invece la società chiede, con un brutale dilemma, o il suo disonore o il sacrificio della vita del figlio. E in lei quindi non si agita la lotta tra il senso morale e un desiderio comune e volgare che per essere appagato ha necessità del delitto, ma si agita la lotta tra il sentimento di pietà e quello dell'onore, reso meno forte il primo dal pensiero che la creatura poco soffre morendo, e molto forse soffrirebbe vivendo, reso più acuto il secondo dal pensiero che, una volta perduto l'onore, si può dire che la vita morale d'una donna sia uccisa » (Sighele, 1889).

È una contraddizione che dilania probabilmente in ugual misura le « madri doloranti », come le chiama Mellusi, e i teorici della famiglia: il sentimento materno e la celebrazione della maternità sono anch'essi in questo periodo al centro di politiche complesse e articolate. È un sistema infatti, quello delle nuove relazioni familiari, dagli ingranaggi complessi e delicati, i cui meccanismi si organizzano e si avviano in tempi differenti, e non sempre in sincronia fra di loro.

Già alla fine del XVIII secolo – si sostiene soprattutto per il caso francese – si opera una specie di rivoluzione delle mentalità. Gli sviluppi del capitalismo e dei nuovi modi di produzione richiedono un numero sempre maggiore di braccia: la maternità acquista un valore sociale, e di mercato. Ma il solo richiamo a necessità economiche e politiche non è mai stato sufficiente a cambiare comportamenti e costumi. Per convincere a cambiare atteggiamento nei confronti dei compiti materni, dimenticati o trascurati da secoli – l'indifferenza era stata a partire dal '500 alla base dei rapporti di donne e uomini con i propri figli – si parla il linguaggio dell'eguaglianza, dell'amore e della felicità. La famiglia è diventata un « luogo dei sentimenti », e la tenerezza materna deve esserne il principale. È la madre infatti l'interlocutrice prima delle nuove politiche; al suo fianco l'immagine del padre, la sua autorità – e la sua responsabilità – sbiadiscono progressivamente. È un processo che si accentua verso un'unica direzione: alla fine dell'800 e agli inizi del '900 la vocazione materna è obbligatoria – la sua assenza mette la donna « fuori del genere umano, perché ha perduto la sua specificità femminile » (Badinter, 1980) – e l'amore materno è diventato dovere e sacrificio; nuove figure sociali intervengono a supplire alle carenze dell'autorità del padre: medici, assistenti sociali, educatori e istitutori controllano le madri, e ne esaltano responsabilità e colpe.

Verginità e maternità sono dunque le sole forme della sessualità femminile che il secolo diciannovesimo può tollerare: senso dell'onore e istinto materno sono le ragioni che governeranno la vita delle donne e i rapporti tra i sessi.

« Io mi sono condotta a questo modo onde non si venisse a scoprire il mio disonore ». Elisabetta non racconta emozioni; evoca con poche parole un movente. Il suo sentimento dell'onore è recitato in modo meccanico, estraniato, all'apparenza

più per compiacere il giudice – o fornirgli comunque qualche elemento di comprensione, anche se fittizio – che per comunicare uno stato d'animo reale. La seduzione e l'abbandono, i due argomenti principali che i teorici dell'infanticidio adducono come attenuanti di un'immagine femminile facile alla corruzione e bisognosa di tutela, non fanno parte della sua esperienza; la sua attività sessuale è cosciente, non sembra un mezzo per giungere comunque ad un matrimonio, ed è rivolta a più di un uomo, almeno da qualche anno. Quando è sicura di essere incinta Elisabetta non chiede di essere sposata, non rivela all'amante il suo stato, non chiede riparo o aiuto. È l'onore che la conduce all'infanticidio?

Non sappiamo nulla dell'infanzia di Elisabetta e delle caratteristiche dei suoi legami familiari, né di come il « nuovo » sentimento materno sia filtrato nella sensibilità della gente di campagna; alcuni storici derivano dalla diminuzione del numero degli abbandoni nelle statistiche europee la convinzione di uno sviluppo di esso anche tra le classi inferiori, a partire dalla seconda metà dell'800 (Shorter, 1978). Ma le cifre che riguardano il nostro paese fanno supporre un ritardo del caso italiano anche su questo fronte (Gorni-Pellegrini, 1974). Certamente le donne hanno accettato ed introiettato il loro nuovo ruolo di madri in tempi e modi differenti, a seconda della loro collocazione sociale.

Carolina Stazi, la padrona di Elisabetta, ha 8 figli, e l'ultimo nato ha soltanto 18 mesi; come gran parte delle donne della sua classe, la media e piccola borghesia, ha risposto per prima, con zelo e abnegazione, ai nuovi indirizzi della politica familiare. Ma la maternità non è ancora diventata per lei un valore assoluto: « Venerdì 27 corrente la Elisabetta dichiarò di sentirsi male, ma accennando sempre a tutte altre cause che a male di parto, e mantenne sempre la sua negativa anche la mattina successiva, quando mi accorsi di qualche macchia di sangue nella stanza, nei panni; e quando per accertarmi fattole estrarre il petto, m'accorsi che avea il latte. Di ciò non se ne parlò più, quantunque io stessi sempre col sospetto che avesse partorito o abortito » (ASR).

La padrona capisce quello che è accaduto, ma lascia intendere a Elisabetta una complicità che sembra attiva e partecipe: qualche giorno dopo il parto, racconta Elisabetta, « (...) siccome voleva portare io il fardello alla lavandaja, la padrona si oppose dicendo che in quello stato in cui io mi trovava non poteva farlo, e domandandole in che stato mi trovo essa rispose, lo so io, è meglio che stia zitta e che io non parli » (ASR). I giudici coinvolgeranno Carolina Stazi come imputata nell'istruttoria, la proscioglieranno, ma non potranno spiegare il suo silenzio.

« L'amore materno non è che un sentimento, e come tale essenzialmente contingente. Questo sentimento può esistere o non esistere: essere e sparire. Rivelarsi forte o fragile. Privilegiare un bambino o darsi a tutti. Tutto dipende dalla madre, dalla sua storia e dalla Storia » (Badinter, 1980). Elisabetta sembra estranea a questa forma di sensibilità: in qualche modo, e nel senso più tragicamente letterale, anche per lei come per le lavoratrici inglesi degli inizi del '900 la maternità si gioca « sul filo della alternativa tra la vita e la morte (propria, del figlio), e sembra non esserci spazio per una elaborazione più complessa



di questa esperienza » (Saraceno, 1980). La sua bambina sconvolge equilibri (emancipazioni?) faticosamente raggiunti: sopravvivenza materiale, affettività. Una violenza assurda e astratta è la risposta.

Franca Cecconi non ha ancora vent'anni, e fa la domestica presso la famiglia Leoni, a Roma. È incinta, e riesce a nascondere a tutti il suo stato: partorisce di notte, il 13 febbraio 1947. Poi va nel bagno, sgozza il neonato e lo taglia a pezzi con un coltello da cucina. Getta i pezzi più piccoli nel tubo di scarico, mette quelli più grandi in una valigia che conserverà nella sua camera per alcuni giorni; cerca poi di seppellirli sotto un mucchio di terra. I giornali raccontano che, arrestata, Franca dichiara di aver ucciso il bambino perché non sapeva che farsene (« Avanti! », 1947).

I gesti si ripetono, uguali dopo più di cinquanta anni. La violenza rimane eccezionale e oscura. Il discorso storico lascia vuoti e silenzi, non riesce ad insinuarsi nelle pieghe di soggettività che rimangono in molti lati sconosciute e lontane. Altri strumenti, altri piani di lettura sono necessari alla sensibilità contemporanea per inventare categorie dove collocare esperienze e diversità così laceranti.

- L. Accati, *Introduzione in Parto e maternità: momenti della biografia femminile*, « Quaderni storici » 44, agosto 1980.  
Archivio di Stato di Roma (ASR), Tribunale civile e penale di Roma, Busta AD 4004, fasc. n. 26.583.  
« Avanti! », 27 febbraio 1947.  
E. Badinter, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Flammarion, 1980.  
*Entrer dans la vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*, présenté par J. Gélis, M. Laget et M.-F. Morel, Paris, Editions Gallimard-Julliard, 1978.  
E. Fachinelli, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, Milano, L'Erba Voglio, 1978.  
J.-L. Flandrin, *Amori contadini*, Milano, Mondadori, 1980.  
J.-L. Flandrin, *La famiglia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1979.  
M. Gorni - L. Pellegrini, *Un problema di storia sociale. L'infanzia abbandonata in Italia nel secolo XIX*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.  
M. Laget, *La naissance aux siècles classiques. Pratique des accouchements et attitudes collectives en France au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, « Annales E.S.C. » 5, 1977.  
W. L. Langer, *Infanticidio. Una rassegna storica*, in Th. McKewon, *L'aumento della popolazione nell'età moderna*, Milano, Feltrinelli, 1979.  
A. Martin-Fugier, *La place des bonnes. La domesticité féminine à Paris en 1900*, Paris, Grasset, 1979.  
V. Mellusi, *L'incoscienza morbosa della madre infanticida*, Trani, 1894.  
C. Saraceno, *Presentazione*, in *Maternità. La condizione femminile nelle testimonianze delle lavoratrici inglesi dell'inizio del secolo*, a cura di Margaret Llewelyn Davies, Bari, De Donato, 1980.  
E. Shorter, *Famiglia e civiltà*, Milano, Rizzoli, 1978.  
S. Sighele, *Infanticidio*, estratto dall'« Archivio giuridico », vol. XLII, Bologna, 1889.

## I sentimenti e i loro storici

« Attraverso le mie lacrime io racconto una storia, do vita a un mito del dolore e da quel momento mi uniformo ad esso. »  
(R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*).

In un articolo del 1941 Lucien Febvre, dopo aver registrato la mancanza di una storia dell'amore, della morte, della pietà, della crudeltà, della gioia e dell'odio, richiedeva « l'apertura di una vasta inchiesta collettiva sui sentimenti fondamentali degli uomini e le loro modalità ». Anche se ricostruire la vita affettiva di una data età è impresa, oltre che seducente, estremamente difficile, lo storico « non ha diritto di disertare » (Febvre, 1966).

Non era solo l'invito a non esser latitanti rispetto ai percorsi possibili aperti da una nuova direttrice storiografica: era in gioco una scommessa molto grossa tra lo storico e la sua disciplina. Si trattava della possibilità di dar diritto di cittadinanza, sul territorio dell'interpretazione storica, a quell'attività emozionale che, proprio sul piano « evolutivo » della storia, era stata progressivamente repressa e marginalizzata, per mezzo dell'attività intellettuale e rispetto a essa. Febvre naturalmente puntava tutto non solo sulla possibilità, ma sulla necessità di dar corpo a una simile prospettiva. La sua sollecitudine psicologica di « collegare, di reinserire in tutto l'insieme delle condizioni di esistenza della loro epoca, il significato dato alle loro idee dagli uomini di quella data età », mirava non solo a una storia psicologica delle idee oltre che degli individui, ma anche a un fondamentale compito di rifondazione della ricerca storica. Si trattava della possibilità di incrinare, per poi forse scalzare definitivamente, quella scala di valori gerarchici instauratasi tra sfera del razionale e sfera del sentimentale, che aveva selezionato sul piano storiografico una storia della ragione rispetto a una non-storia della sensibilità.

Ricondurre sul terreno della riflessione e della dimensione collettiva un assunto sentimentale generalmente ritenuto come il luogo privilegiato dello spontaneo e del soggettivo, è stata operazione tutt'altro che banale. Tanto sul piano filosofico quanto su quello del senso comune l'opposizione ragione-sentimento è stata a lungo coltivata, spesso intrecciandola con l'altra, canonica, cultura-natura, con la conseguente opportunità codificata di interpretare il mondo secondo una visione scotomizzata e scotomizzante di un culturale-razionale contrapposto a un naturale-sentimentale.

Non intendo qui ricostruire le tappe attraverso cui i sentimenti hanno potuto entrare e sono entrati nella storia. Solo, mi sembra utile ricordare che, attraverso la mediazione di storici come Febvre, l'autorizzazione a una lettura dei sentimenti come fenomeno non solo psicologico o fisiologico ma anche sociale è derivata in gran parte anche dalle osservazioni sulle relazioni interindividuali e collettive di psicologi come H. Wal-



lon, di sociologi come E. Durkheim o di antropologi come M. Mauss. Quella « simbolica » – sottolineata da Mauss – di cui i sentimenti si servono ed hanno bisogno per essere comunicati agli altri ma anche a noi stessi (come rileva Barthes « mi faccio piangere per provare a me stesso che il mio dolore non è una illusione: le lacrime sono dei segni, non delle espressioni »), è senz'altro una delle principali chiavi interpretative per decodificare similitudini e diversità, variazioni e permanenze dei comportamenti sentimentali nelle varie epoche e nelle varie culture.

In questo ambito va forse anche sottolineato che una cosa sono i codici di comunicazione, un'altra le etichette comportamentali: le seconde oltre che mutare possono anche venir meno, i primi sono ineliminabili anche nella più radicale spontaneità, a meno di non pensare a una sentimentalità di tipo autistico, e quand'anche. Mi sembra quindi fuorviante la cesura operata da Ariès all'interno della scansione temporale da lui suggerita rispetto ai modi di manifestazione dei sentimenti. Dopo aver rilevato che « per stabilire la comunicazione occorre la mediazione di un codice ricevuto in precedenza, di un rituale che si apprende con l'uso fin dall'infanzia. Così, una volta c'erano codici per tutte le occasioni in cui si dovevano manifestare agli altri dei sentimenti in genere inespressi, per fare la corte, per mettere al mondo, per morire, per consolare la gente in lutto », egli infatti sostiene che « questi codici non esistono più. Sono spariti alla fine dell'Ottocento e nel corso del Nove. Allora i sentimenti che vogliono esprimersi uscendo dall'usuale, o non ne trovano il mezzo e sono repressi, o irrompono con violenza insopportabile senza più nulla che possa incanalarli. Nel secondo caso compromettono l'ordine e la sicurezza necessari all'attività quotidiana. Convien dunque reprimerli. È stato così che le cose dell'amore prima, della morte poi, sono state colpite da interdetto. Questo interdetto s'imponeva nel momento che le saracinesche e le dighe che da millenni incanalavano queste forze selvagge erano state abbandonate » (Ariès, 1980). Fatte salve le considerazioni di Ariès sulla modernizzazione delle forme di lutto, mi sembra che lo strapparsi i capelli in un rituale collettivo o il piangere contegnosamente, possibilmente in privato, siano entrambi segni che comunicano a sé e agli altri un sentimento, un'emozione: l'interpretare cosa esprimano di diverso o di analogo è una tappa successiva. I codici, insomma, restano anche se cambiano modalità e contenuti dell'espressione.

Oggi, a circa mezzo secolo di distanza dall'articolo di Febvre, la necessità, oltre che la possibilità, di una storia dei sentimenti è dato acquisito: l'immaginario, il sentimentale, il mentale, hanno ormai altrettanti diritti dell'economico e del sociale, anche se ancora molte più zone d'ombra. La discussione resta ancora aperta invece riguardo a modalità e risultati di una tale inchiesta che pure, dalla sistematizzazione problematica di Febvre e a partire da strumenti interpretativi da lui suggeriti, ha percorso molte tappe, soprattutto – e non è un caso – all'interno della produzione storiografica francese che ha accordato particolare importanza a quella storia delle mentalità che – per usare un'espressione di J. Le Goff – ha portato nella storiografia « un soffio d'aria pura ».

Nella produzione corrente, le difficoltà dell'impresa, a suo tempo ampiamente sottolineate da Febvre, sembrano restare in gran parte, nonostante i percorsi già esplorati. Non credo di generalizzare una mia sensazione sostenendo che l'impressione di un complessivo senso di inappagamento si accompagna al pur diffuso e crescente interesse per i vari studi sulla morte, sull'amore, sulla paura, ormai largamente all'ordine del giorno nel panorama storiografico. È come se, nonostante brillanti suggestioni e indubbe acquisizioni non solo metodologiche ma anche di contenuto, la storia dei sentimenti restasse un traguardo tutto sommato ancora non raggiunto pur attraverso le tappe fondamentali di indagini demografiche, sociologiche, psicologiche, antropologiche, ecc.

È una storia che esiste, si sta facendo, di cui si discute, ma di cui è difficile dare una definizione complessiva, cui è arduo affidare un terreno a sé, ed in effetti si parla piuttosto di una storia delle mentalità, della cultura, nel cui ambito collocare la storia della sensibilità, delle emozioni, dell'affettività. D'altra parte darne una rigida definizione compartimentale sarebbe forse incongruo oltre che, probabilmente, impossibile. Prendiamone quindi per buona la derivazione da un concetto dilatato di storia sociale – secondo Febvre chi si occupa della vita sociale dei suoi simili non può fare astrazione dalle emozioni – che fa perno sull'esigenza di una ricostruzione totale dell'essere umano a partire dalla sua corporeità e dalla sua psiche. Il che non vuol dire non far salvo un discorso proprio della storia dei sentimenti rispetto per esempio alle scansioni temporali e cronologiche di una storia politica, sociale ed economica con cui se esistono intrecci, non è detto ci siano coincidenze obbligate.

Storicizzare i sentimenti ha significato innanzitutto sottrarli all'atemporalità di una permanenza eterna e invariabile tanto nel tempo quanto nello spazio. Amore, morte, paura, in epoche e culture differenti sottendono ed esprimono valori sentimentali variabili che è possibile misurare e rispetto ai quali si possono stabilire delle cronologie. Non è forse inutile aprire una parentesi sul fatto che constatazioni come quest'ultima – che potrebbero sembrare acquisizioni in un certo senso del tutto banali – lo sono un po' meno quando si pensi per esempio allo scalpore suscitato in Francia e all'estero da un libro come quello di E. Badinter sull'amore materno. Tale libro, pur attingendo a tesi avanzate già vent'anni fa da Ariès, e uscito in un contesto che non poteva certo ignorare tutto un dibattito portato avanti negli ultimi anni dal movimento delle donne, ha mostrato di sconvolgere l'opinione pubblica con l'affermazione che l'amore verso i figli, lungi dall'essere un dato innato, proprio alla natura femminile, è un sentimento variabile nel tempo e nell'intensità.

Di fatto, studi come quelli – solo per citare i più diffusi – di Ph. Ariès, di P. Chaunu, di M. Vovelle sulla morte, sempre di Ariès sul sentimento dell'infanzia, di J.-L. Flandrin e J. Solé sull'amore, di J. Delumeau sulla paura, hanno ampiamente dimostrato come la linea di manifestazione dei sentimenti nel corso del tempo non sia una retta invariabile o progressivamente evolventesi, bensì un grafico articolato in cui le curve variano tanto sul piano della qualità quanto su quello dell'intensità.

Sensibilità affettiva e amorosa, paure, sensibilità rispetto alla morte e al mondo dell'aldilà, senso della vita in genere, si modificano quanto a contenuti e a manifestazioni – ma fino a che



punto è possibile scomporre nettamente questi due piani? — secondo andamenti per misurare i quali i tempi brevi di una generazione si sono spesso rivelati insufficienti. Come per la storia delle mentalità in genere, i tempi dei sentimenti sono quelli della lunga durata, anche se una maggiore articolazione tra tempi brevi e tempi lunghi — richiesta da storici come M. Vovelle — viene proposta come correttivo contro il rischio di stemperare in una sorta di immobilismo atemporale ciò che vien visto muoversi troppo lentamente e senza scosse, o di interpretare come variabile indipendente ciò che viene ritenuto muoversi in modo troppo autonomo. Crisi e trasformazioni esistono anche in una storia della sensibilità (tanto Ariès quanto Shorter parlano di una « rivoluzione del sentimento ») e la sfera dei sentimenti si intreccia più che andar parallela rispetto a quella delle strutture e delle rappresentazioni sociali, delle formulazioni politiche e ideologiche, della religiosità, anche se poi non si può pretendere di trovare « tormenti, rotture e nemmeno avvenimenti nel senso tradizionale, all'interno della storia della famiglia, dell'amore, della coppia, degli atteggiamenti verso l'infanzia, della socio-vellezza collettiva o della morte » (Vovelle, 1980).

Il problema del tempo dei sentimenti è d'altronde strettamente connesso con quello delle fonti usate per lo studio di essi. Documenti letterari e iconografici, inseriti in archi cronologici più o meno ampi sono stati privilegiati da quelli che possiamo considerare i primi studi storici in questo campo: si pensi al libro di J. Huizinga, la cui prima edizione è del 1919 o a quello di molti anni posteriore ma analogo per problematica di A. Tenenti. In anni più vicini, alle serie qualitative — arricchite peraltro da fonti meno « elette » quali per esempio i proverbi e detti popolari, le canzoni, la letteratura d'appendice, i diari o la corrispondenza privata — che continuano a essere insostituibili, si sono aggiunte quelle quantitative. Queste ultime si fondano oltre che sulla serializzazione di alcune fonti di tipo qualitativo (i testamenti per esempio sono stati individuati come un corpus omogeneo per lo studio dei comportamenti sociali e mentali nei confronti della morte, ma anche specchio delle attitudini verso la vita), sui dati demografici ricavabili soprattutto dai registri parrocchiali o dello stato civile relativi a battesimi, matrimonio, funerali. Sulla base di essi è dato sapere — per esempio riguardo ai contadini francesi dei secoli XVII e XVIII — « quanti sposi novelli avevano trovato il loro coniuge nella stessa parrocchia, quanti nei villaggi vicini e quanti lontano da casa loro; se i matrimoni erano precoci o tardivi; se lo sposo era più giovane o più vecchio della sposa e che differenza d'età esisteva tra loro; quanti vedovi e vedove si risposavano, quanto tempo dopo la loro vedovanza, e con chi; se le coppie erano feconde o malthusiane; quanti figli erano concepiti prima del matrimonio e quanti, nati fuori del matrimonio, erano registrati come illegittimi » (Flandrin, 1980). In una simile prospettiva la storia dei sentimenti si confonde con quella dei comportamenti sessuali legati soprattutto alla sfera riproduttiva.

L'inserzione della demografia storica, che in genere ha contribuito a dilatare i tempi lunghi di questo tipo d'indagine, è stata generalmente interpretata come opportuno correttivo nei confronti dei rischi di un impressionismo aneddotico o di una storia dei sentimenti che, troppo vincolata a discorsi prescrittivi o a fantasie e miti delle classi colte (Solé, 1979), rischiava

di essere esclusivamente storia di un dover essere o di una sentimentalità delle élites. I dati quantitativi sono divenuti condizione indispensabile per la comprensione delle realtà emotive in quanto – sebbene « le descrizioni della struttura sociale del passato costruite su dati d'insieme non corrispondono necessariamente alla realtà percepita da individui o gruppi che vivevano e lavoravano in quella società » – soprattutto « per i gruppi sociali che non hanno lasciato documenti scritti, le notizie d'insieme sono spesso le sole che possiamo sperare di avere » (Rosenberg, 1979).

Di fatto, la restituzione storica dei sentimenti resta operazione complicata per tutti i livelli della scala socio-culturale. Essa è infatti costretta, in ogni caso, a basarsi su tracce dirette estremamente labili, visto che in tutti gli ambienti – per riprendere un'espressione di Vovelle – « le confidenze del letto coniugale sono altrettanto discrete di quelle che si fanno sul letto di morte » (Vovelle, 1976).

Misurazione e valutazione degli atteggiamenti e dei comportamenti degli uomini rispetto a quelle linee di espressione sentimentale cui ho più volte accennato non possono esimersi dal fare i conti con una documentazione di tipo essenzialmente indiretto che privilegia la possibilità di un'indagine sia intorno ai sentimenti subiti (curve delle nascite, dei matrimoni, delle morti, ecc.) che ai discorsi tenuti sui sentimenti (quelli dei vari poteri politici, medici, religiosi, ma anche quelli « fantasticati » della produzione letteraria o artistica), piuttosto che sui sentimenti vissuti – a livello conscio o inconscio – nella pratica quotidiana.

Non sarà casuale allora che i sentimenti più studiati siano sostanzialmente quelli « forti » dell'avventura esistenziale, collegati a quel binomio amore-morte rispetto al quale nessuno può esimersi dal prender la parola. Esiste anche una storia della paura (da quella lontana di G. Lefebvre a quella più recente di J. Delumeau), articolata però essenzialmente come una sorta di contrappunto psicologico rispetto alle scansioni tematiche di una storia politica, economica e religiosa di cui si cerca di mettere in evidenza le componenti riconducibili a nozioni quali senso di insicurezza, mancanza d'affetto, aggressività, ecc. Emblematicamente Delumeau scrive « Le comunità che, nel corso della storia, sono state poco amate, possono essere paragonate a bambini privati di amore materno e risultano, comunque, fuori sesto rispetto alla società; diventano quindi classi pericolose. La tendenza da parte di un gruppo dominante di relegare in una situazione di disagio materiale e psichico una categoria di dominati costituisce perciò, a più o meno lunga scadenza, un atteggiamento suicida. Un tale rifiuto dell'amore e della 'relazione' genera inevitabilmente paura e odio. I vagabondi dell'Ancien Régime, che erano degli 'spostati', respinti dai quadri sociali, provocarono nel 1789 la 'Grande Paura' dei possidenti, anche modesti, e, con una conseguenza inattesa, il crollo dei privilegi giuridici su cui era fondata la Monarchia » (Delumeau, 1979).

Mancano invece le storie di tutta una serie di sentimenti che potremmo definire « intermedi », dalla gioia all'odio, all'invidia, alla gelosia, al senso dell'amicizia e della solidarietà, alla tenerezza, ecc. – se si escludono alcune parziali assunzioni di alcuni di essi all'interno di più generali discorsi sull'affettività



o sulla paura, e qualche esempio recente sulla solidarietà femminile – la cui esperienza è in un certo senso meno generalizzata, ma sarebbe forse meglio dire variamente autorizzata, e la cui misurazione avrebbe forse bisogno, tutto sommato, di spazi più intimi e circoscritti, di prospezioni più profonde.

Ci si imbatte qui in uno dei principali scogli del discorso storico sui sentimenti, quello dell'individuazione e del reperimento di fonti e chiavi di lettura che consentano di articolare dialettica e scarti esistenti tra individuale e collettivo, tra prescritto o fantasticato e agito, tra itinerario psicologico del singolo e atteggiamento psicologico di un gruppo.

A partire dagli ormai classici studi di Ph. Ariès – che per primi hanno messo a fuoco il nuovo « spirito di famiglia » che prenderebbe corpo intorno al secolo XVIII, per cui la sensibilità affettiva verrebbe a concentrarsi sempre più sul nucleo familiare ristretto costituito da moglie, marito e figli e all'interno del quale la figura di questi ultimi assume un ruolo sempre più centrale – è in gran parte all'interno della storia della famiglia che il discorso storico sui sentimenti ha trovato un terreno fertile, se non esclusivo, su cui svilupparsi.

Così l'esigenza di dimostrare e spiegare la crescita della famiglia nucleare come unità sociale e psicologica, come nucleo dei sentimenti di solidarietà e di devozione, è al centro degli interessi più recenti di uno storico come L. Stone. Ed E. Shorter ha affermato categoricamente che « il nucleo della storia della famiglia è proprio la cronaca dei sentimenti. Le strutture che avvolgono la vita di una famiglia sono, dopo tutto, abbastanza visibili: numero di membri del focolare domestico, loro relazioni reciproche, nascite, morti e matrimoni. Ma, entro una struttura data, sono possibili però molte costellazioni del sentimento; e siccome la crisi odierna della famiglia è una crisi emotiva – di affezione e rigetto – s'impone allo storico della famiglia di tracciare la storia dei sentimenti » (Shorter, 1978). Prendendo avvio da un simile assunto lo storico americano individua il passaggio dalla famiglia tradizionale a quella moderna lungo una triplice linea di demarcazione che attraversa le forme di corteggiamento, la relazione madre-bambino, il confine tra la famiglia e la comunità circostante. Sono queste in effetti tre direttrici fondamentali per misurare alcuni valori affettivi quali amore per il partner, amore materno, amore paterno, amore filiale, le cui connotazioni sono mutate nel corso dei secoli. Sottrarre al campo dell'invariabile le relazioni amorose, tanto all'interno quanto fuori del matrimonio, i rapporti d'affetto tra genitori e figli, così come tra i vari membri del medesimo nucleo parentale, ha voluto dire scandire i tempi e i modi dell'affettività secondo archi cronologici e modelli comportamentali che individuano sovrapposizioni e sostituzioni di forme relazionali differenti.

Si è venuto evidenziando così che l'amore come struttura portante delle relazioni familiari è una realtà praticata e teorizzata solo in epoca relativamente recente, mentre in passato i rapporti di parentela erano senz'altro più forti sul piano giuridico. La scelta del coniuge è stata a lungo fondata – soprattutto tra i ceti elevati – su considerazioni di proprietà e di lignaggio, e d'altra parte, l'amore non bastava neanche per i matrimoni delle classi popolari, come stanno a dimostrare i lun-

ghi fidanzamenti o magari anche le convivenze in attesa della costituzione di una dote. L'affetto per i figli – anche nella relazione privilegiata madre-bambino – è stato a lungo subordinato a tutta una serie di valori derivanti da considerazioni di casato e patrimoniali (problema della primogenitura), o più semplicemente da un impegno talora disperato nella lotta per l'esistenza (abbandono di neonati, messa a balia, infanticidio, ecc.). L'intimità coabitativa e affettiva tra coniugi e tra genitori e figli non viene che a seguito di una specializzazione dello spazio domestico e di una interruzione o per lo meno riduzione di comunicazione tra nucleo familiare e comunità circostante.

Tutto ciò non equivale a dire, ovviamente, che amore e affetti familiari siano esistiti solo a partire da un'epoca determinata in cui sarebbero stati improvvisamente scoperti. È evidente che essi esistessero anche prima per esempio del XVII-XVIII secolo: si tratta però di vedere con quali statuti. Come sottolinea Ariès «è un controsenso oggi troppo frequente circa la nozione di mentalità storica confondere un sentimento più o meno costante e il valore particolare che assume (o che perde), a un certo momento, nella coscienza collettiva. La natura, l'intensità e gli oggetti dell'affetto sono mutati» (Ariès, 1980). Profonde modificazioni di sensibilità sono intercorse, per esempio, nel passaggio da una concezione dell'amore come valore effimero, terreno per eccellenza della disragione, se non della follia, a una visione dell'amore come valore portante su cui fondare unione coniugale e famiglia. E anche la gabbia di lunga durata dell'amore-passione teorizzato a partire dal secolo XII nella formula dell'amore cortese in cui qualcuno ha voluto rinchiudere la nostra civiltà occidentale, non può esimersi da articolazioni e determinazioni storiche.

La storicizzazione dei nodi sentimentali ha avuto luogo, inoltre, lungo un'asse di demarcazione tra comportamenti delle élites e quelli delle classi popolari in cui si è tradizionalmente teso, anche se con sfumature diverse, a individuare un processo sostanzialmente unidirezionale di trasmissione dei valori dall'alto verso il basso. Tale atteggiamento trae fondamento da una visione dicotomica della cultura popolare e di quella delle élites, che vuole quest'ultima terreno per eccellenza di innovazioni e sfide, l'altra semplice contenitore dell'inerzia delle tradizioni. È questa una visione che, nonostante le più recenti acquisizioni di una circolarità culturale, di un *métissage* tra orale e scritto, continua a sottendere numerose analisi contemporanee, con il rischio di connotare come esclusivo il ruolo pur determinante giocato da nobiltà e borghesia nella genesi del nostro sentimento familiare, e della sentimentalità in genere, rispetto alla quale sembra quasi essersi verificata una semplice operazione di travaso dall'alto verso il basso.

Se è vero che il discorso delle classi alte è di più facile accesso sul piano delle fonti, perché più testimoniato e più scritto, e se indubbia è una sua udienza di tipo prescrittivo, normativo o anche solo suggestivo presso gli strati inferiori, non si può in alcun modo ipotizzare il silenzio o l'esclusiva passività ricettiva di questi ultimi, a partire da un apparente o reale silenzio dei documenti di cui disponiamo. La storia più recente delle classi subalterne ce lo ha insegnato. Compito arduo di chi ricerca sarà allora quello di individuare – ed è sicuramente più un



problema teorico che tecnico – strade possibili per il recupero di un discorso « basso » le cui tracce sono così labili che spesso può essere colto solo tra le righe dell'altro.

Che poi il problema di un tale recupero non sia solo una questione di fonti è ampiamente testimoniato da affermazioni come quelle di Flandrin per cui « al più basso livello della società la storia della vita familiare si confonde più o meno con la storia del tenore di vita, mentre nelle classi elevate, anche nei suoi aspetti più materiali, fa invece parte della storia della cultura » (Flandrin, 1979). È come ipotizzare un'esistenza esclusivamente biologica, esterna alla galassia della cultura e quindi della civiltà, per quelle classi definite « mute », che pensano, parlano e agiscono ma non scrivono e non leggono. Di fatto Flandrin ha espressamente dichiarato, rispetto a una storia della sentimentalità che « nostra ottica è di cogliere, attraverso le forme di espressione, la vita di tutti coloro che possiamo considerare come nostri padri spirituali. Bisogna certo precisare anche il posto da essi occupato nella società, ed esplicitare il significato sociologico delle forme della loro esistenza. Ma la vita degli altri, dei nostri antenati biologici, non ci interessa allo stesso titolo. Essa costituisce, in un certo senso un'altra storia » (Flandrin, 1965). Si può dire che è proprio su quest'altra storia che si sono concentrati gli interessi di gran parte della ricerca storica degli ultimi anni.

È ormai acquisita la necessità di una storia basata tanto sui pieni quanto sui vuoti, tanto su ciò che è stato esplicitato quanto su ciò che è stato rimosso, il che non consente più di confondere il non detto di chi non ha parlato con il non detto di chi non ha avuto diritto di parola non solo sul piano del vissuto, ma anche su quello della selezione documentaria e quindi storiografica. È all'interno di una tale logica che anche la storia delle donne sta cercando faticosamente il suo statuto, nel tentativo di ricostruire una presenza non certo mancante, quanto piuttosto marginalizzata, deformata o cancellata. Quel che distingue poi i tracciati di una simile storia da quella in genere delle classi subalterne è anche il fatto che la riduzione a puro soggetto biologico non è per la donna una possibilità tra le altre, ma una costrizione resa obbligata da uno stereotipo culturale costruito su di lei.

In una prospettiva che qui ci interessa più da vicino, il problema delle coincidenze e delle diversità rispetto ai tempi, ai modi e ai contenuti con cui i valori sentimentali si esprimono, al di là del binomio élites classi popolari, inerisce una forma di relazione ancora più ampia, quella che pertiene alla natura della divisione dei ruoli sessuali e dei rapporti tra i sessi, tanto sul piano pubblico quanto su quello privato: quali sono stati nelle diverse epoche gli spazi sentimentali concessi ai due sessi e quali coincidenze e diversità nel modo di porsi di uomini e donne rispetto alla sfera dei sentimenti? È un terreno su cui le esigenze del discorso storico si intrecciano con molte delle questioni sollevate dal movimento delle donne nel suo interrogarsi sulla relazione femminile-maschile.

Se non sempre la storia della sensibilità, così come è stata realizzata, ha concesso alle donne quello spazio che qualcuno si aspettava vi dovessero necessariamente avere, visto che uno stereotipo classico le vuole per natura poco inclini alla ragione

e molto al sentimento (Buttafuoco, 1975), ha però sicuramente aperto la strada a una riflessione su possibili intrecci e reciproche utilità.

Relativizzare sul piano storico i sentimenti ha voluto dire essenzialmente sottrarli alla sfera del naturale e inserirli in quella del culturale. In una simile operazione le donne, tradizionalmente ritenute più sentimentali perché più prossime alla natura, hanno avuto l'opportunità di demistificare la pretesa naturalità e permanenza di alcuni loro sentimenti – primo tra tutti l'amore materno – acquisendo in tal modo maggiore credibilità quali soggetti storici, culturalmente e non solo biologicamente determinati.

La scrittura di una storia dei sentimenti ha contribuito inoltre in modo rilevante a sottolineare mobilità e variabilità cronologiche nella relazione maschile-femminile. Stabilire, per esempio, che i rudi e valorosi guerrieri del Medioevo piangevano e svenivano a tutto spiano, che è solo a partire da una determinata epoca che lacrime e svenimenti divengono appannaggio esclusivo delle donne, e che il rapporto tra ciò che è considerato « sensibilità » e ciò che è considerato « sensibileria » varia nel tempo e nello spazio, vuol dire prendere atto che tanto le immagini di virilità, quanto quelle di femminilità sono mutevoli in quanto culturalmente determinate. Si potrà allora analizzare come i moduli sentimentali delle donne si siano diversamente articolati rispetto a quelli maschili non solo sul piano del prescritto ma anche su quello dell'agito, e come le varie epoche abbiano selezionato una traiettoria tra normalità e devianza all'interno della quale ciò che oggi è competenza del femminile, ieri poteva esserlo del maschile.

Per altri versi, un tipo di indagine che cerca di intrecciare strutture sociali e realtà emozionali degli individui appare come un terreno estremamente fertile per una storia delle donne che ha nel recupero della soggettività femminile uno dei principali obbiettivi della propria ricerca. Sulle difficoltà di un simile recupero non è qui il caso di insistere. Ma vale forse la pena di soffermarsi sul problema della dialettica tra individuale e sociale all'interno del tema specifico di una storia dei sentimenti e a partire dall'interrogativo più generale di quanto, sul piano storico, il recupero della soggettività possa e debba coincidere con quello delle individualità.

Da un punto di vista generale è stato opportunamente sottolineato come « il senso e il gusto dell'individuale » debba essere riacquisito « contro l'importanza preponderante che accordiamo di solito alle strutture sociali e alle istituzioni » poiché « la ricchezza variabile e molteplice dell'identità delle donne è contenuta soprattutto nelle loro esperienze di vita, e la si incontra più nel percorso delle vite individuali che nel corpo indistinto dei movimenti, delle classi o delle istituzioni » (Pomata, 1979). In uno studio degli aspetti emozionali, per i quali individualizzare vuol dire sostanzialmente fare i conti con dinamiche soggettive di ordine psicologico, è però anche legittimo interrogarsi sulla misura in cui il recupero di queste ultime sia storicamente possibile e, laddove possibile, rilevante (Smith-Rosenberg, 1979). Per un verso il discorso storico, come è stato recentemente rilevato, può « tentare di definire le particolari scelte che gli individui nei vari stadi della vita si trovavano dinanzi quando cercavano di interiorizzare ruoli di diverso ge-



nere, per imporre un ordine particolare sul proprio mondo, per esprimere e dar forma alle necessità umane fondamentali», ma in linea di massima non può rendere « il preciso contenuto emotivo del particolare adattamento di uno specifico individuo » (Rosenberg, 1979). E d'altra parte Carrol Smith-Rosenberg, pur in presenza di una documentazione soggettiva eccezionale (diari e lettere), fa dell'uscita da una prospettiva psicosessuale esclusivamente individuale e del passaggio a una contestualizzazione culturale e sociale, condizione indispensabile per un discorso storico sull'amicizia e sull'amore tra le donne della classe media americana dell'Ottocento. Sul piano della rilevanza storica, strutture sentimentali e strutture socio-culturali si illuminano a vicenda, in un gioco di rimbalzi sul filo dei quali la storia dei sentimenti è chiamata a misurare contenuti e scansioni temporali. Le individualità recuperate sul piano della storia non possono mai essere decontestualizzate neanche quando l'ottica di lettura è quella dei comportamenti emozionali. Allora, per esempio, al di là di una biografia clinica e rispetto alla restituzione di una soggettività storica, la vicenda spirituale di Anna O. non avrà più valore di quella sociale di Bertha Pappenheim: i soggetti storici non possono prescindere dalle contestualizzazioni, gli individui, talora, possono ignorarle.

Resta il fatto che, sul terreno concreto della ricostruzione storica, i contenuti e i modi della sensibilità femminile sono ancora largamente inesplorati. Si tratta di un tracciato storico al quale – nonostante i lavori di alcune storiche soprattutto anglosassoni le cui indagini sulla solidarietà e sui legami affettivi tra donne hanno indubbiamente tratto sollecitazione dalle tematiche messe all'ordine del giorno dai movimenti femministi – mancano ancora molte coordinate.

Certo, se Huizinga sembrava negare quasi anche la possibilità di un discorso femminile sui sentimenti (« In generale nella rappresentazione dell'amore come forma letteraria, si esprime quasi esclusivamente la concezione maschile, almeno fino ai tempi più recenti. L'idea che la donna si fa dell'amore, rimane sempre velata e nascosta; è un segreto delicato e profondo che non ha bisogno di essere sollevato nella sfera dell'eroico. Il suo carattere di dedizione e il vincolo infrangibile della maternità innalzano l'amore della donna sopra il piano dell'eroticismo egoistico, senza che ci sia bisogno delle fantasie di eroismo e d'abnegazione. Non è soltanto perché la letteratura è opera maschile che in essa manca in gran parte l'espressione dell'amore femminile, ma perché, per la donna, nell'amore l'elemento letterario è molto meno indispensabile »; Huizinga, 1966), Ariès ha recentemente avanzato l'ipotesi che « la sensibilità dell'Ottocento potrebbe senz'altro essere stata plasmata dalle donne nel momento in cui queste avevano subito una perdita di potere legale e di influenza economica » (Ariès, 1980). Si tratta di un passaggio tutt'altro che irrilevante e rispetto al quale i dibattiti portati avanti dalle donne negli ultimi dieci anni, tanto in sede di movimento quanto in sede di ricerca, hanno certamente giocato un ruolo determinante. Di fatto però quel che è dato trovare nella storiografia contemporanea è piuttosto un tentativo di storicizzazione del discorso tenuto nelle varie epoche intorno alla natura sentimentale – ma in molti casi si potrebbe dire alla natura tout court – delle donne. Così J. Delumeau, per esempio, ha cercato di dar corpo storico tra Medioevo e Rinasci-

mento alla paura tradizionalmente suscitata dalla donna – « questo essere troppo vicino a una natura di cui Satana è principe e dio » – tenendo conto delle fantasmaticizzazioni prodotte dall'inconscio dell'uomo nel quale essa « suscita l'inquietudine, non soltanto perché è il giudice della sua sessualità, ma anche perché egli la immagina volentieri insaziabile, paragonabile a un fuoco che bisogna senza tregua alimentare, divorante come la mantide religiosa » (Delumeau, 1979).

Di fronte alla sostanziale mancanza – sul piano della restituzione storica – dei reticoli emozionali in cui le donne si sono mosse nelle varie epoche – poco importa se per costrizione o in autonomia – resta il problema di come dar corpo a un simile recupero. I pochi accenni esistenti dimostrano che si tratta di un problema del tutto aperto e che andrà articolato probabilmente in modo diverso (con l'utilizzo cioè di differenti fonti e ottiche di lettura) a seconda delle epoche e dei contesti presi in esame.

Quel che è certo è che se gli stessi termini con cui si è soliti indicare i sentimenti hanno avuto valenze differenti nelle varie epoche e nei vari contesti socio-culturali, uno dei principali rischi da evitare è quello di nascondere realtà emotive e psicologiche che furono di altre epoche dietro schemi e paradigmi propri della nostra.

Nel 1944 – nel suo libro su Margherita di Navarra – L. Febvre scriveva: « Siamo storici. Ciò che vuol dire: non uccidiamo i morti una seconda volta. Non togliamo loro la vita spirituale ben più preziosa della vita materiale – ciò che hanno pensato, amato, creduto – e questo obliquamente, sostituendo semplicemente ai loro veri pensieri, alle loro credenze, ai loro amori, ciò che pensiamo noi, servendoci delle stesse parole, ciò che noi crediamo pronunciando le stesse formule, ciò che amiamo con lo stesso slancio » (Febvre, 1980). Il senso di un simile ammonimento non è certo l'invito a una lettura pretesa oggettiva del passato – sappiamo bene quanto lo stesso Febvre credesse alle letture orientate – bensì la chiave per uscire dal vicolo cieco di una sentimentalità sempre uguale a se stessa e di una eternizzazione del presente che impedisce il recupero di percorsi trasversali rispetto a quelli che son divenuti dominanti.

I rischi da evitare saranno allora – e non certo in nome di una professionalità storica – quelli derivabili da quel che potremmo definire un eccesso di empatia tra il soggetto che ricerca e i soggetti che vengono ricercati. Cosa vuol dire ciò, in concreto, rispetto alle nostre biografie personali e politiche? Cosa riguardo alla circolarità tra movimento delle donne e storia dei loro sentimenti?

Il tutto con buona pace di chi voglia credere che si tratti solo di una lezione da apprendere.

Ph. Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1948.

Ph. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari, Laterza, 1968.

Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari, Laterza, 1980.

E. Badinter, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Flammarion, 1980.

R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979.



- A. Buttafuoco, *Il tempo ritrovato. Riflessioni sul mestiere di storica*, « DWF », 1, 1975.
- P. Chaunu, *La mort à Paris, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1978.
- N. F. Cott, *The Bonds of Womanhood. « Woman's Sphere » in New England, 1780-1835*, New Haven - London, Yale University Press, 1977.
- M. D'Amelia, *Indefinito omega. Riflessioni sulla solidarietà*, « nuova DWF », 10-11, 1979.
- J. Delumeau, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII)*, Torino, Sei, 1979.
- L. Febvre, *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo: la sensibilità e la storia*, in *Studi su Riforma e Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1966.
- L. Febvre, *Amor sacro, amor profano. Margherita di Navarra: un caso di psicologia del '500*, Bologna, Cappelli, 1980.
- J.-L. Flandrin, *Sentiments et civilisation. Sondage au niveau des titres d'ouvrages*, « Annales E.S.C. », 5, 1965.
- J.-L. Flandrin, *La famiglia*, Milano, Comunità, 1979.
- J.-L. Flandrin, *Amori contadini. Amore e sessualità nelle campagne, nella Francia dal XVI al XIX secolo*, Milano, Mondadori, 1980.
- J. Huizinga, *L'autunno del Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1966.
- G. Lefebvre, *Folle rivoluzionarie*, in *Riflessioni sulla storia*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- R. Mandrou, *Pour une histoire de la Sensibilité*, « Annales E.S.C. », 1959.
- M. Mauss, *L'espressione obbligatoria dei sentimenti*, in M. Granet - M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano, Adelphi, 1975.
- G. Pomata, *In scienza e coscienza. Donne e potere nella società borghese*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- Ch. E. Rosenberg, *Introduzione*, in *La famiglia nella storia*, Torino, Einaudi, 1979.
- D. de Rougemont, *L'amore e l'occidente*, Milano, Rizzoli, 1977.
- E. Shorter, *Famiglia e civiltà*, Milano, Rizzoli, 1978.
- J. Solé, *Storia dell'amore e del sesso nell'età moderna*, Bari, Laterza, 1979.
- C. Smith-Rosenberg, *Un mondo femminile di amore e rituale: rapporti tra donne nell'America del XIX secolo*, « nuova DWF », 10-11, 1979.
- L. Stone, *La nascita della famiglia nucleare agli albori dell'Inghilterra moderna: lo stadio patriarcale*, in *La famiglia nella storia*, a cura di Ch. E. Rosenberg, Torino, Einaudi, 1979.
- A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1957.
- P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, « Annales E.S.C. », 1, 1978.
- M. Vovelle, *Mourir autrefois, attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard-Juillard, 1974.
- M. Vovelle, *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, « Annales E.S.C. », 1, 1976.
- M. Vovelle, *Storia e lunga durata*, in *La nuova storia*, a cura di J. Le Goff, Milano, Mondadori, 1980.

# La passione nella fiaba di Cenerentola nelle versioni di Basile (1634-36) Perrault (1696) e Grimm (1812-15)

« L'étude d'un groupe de contes populaires quelconque, vaine si on tente de les suivre de migration en migration jusqu'à leur indécouvrable patrie, peut être féconde si on les considère sous la forme que leur a donné telle ou telle civilisation. » (J. Bédier, *Les Fabliaux*).

Le tre fiabe di Cenerentola (raccontate da Basile, Perrault e Grimm) si svolgono ciascuna sotto il segno di una passione: l'invidia, l'orgoglio, la crudeltà del cuore. Queste tre passioni, che sono in verità una sola in tre vesti, non appartengono all'eroina, ma alla sua matrigna, alle sorellastre. Cenerentola, per conto suo, non ha passioni, se non la candida passione del desiderio. Il desiderio di andare alla festa.

Cenerentola è la fiaba del desiderio. E ognuna delle tre fiabe prende forma dalla forma che in essa assume il desiderio.

## *Il desiderio*

« Sempre l'invidia nel mare della malignità, ebbe in cambio di vesciche l'ernia; e dove crede di vedere altri annegati nel mare, si trova essa o sott'acqua o rotta a uno scoglio: come accadde a certe giovani invidiose, delle quali fo disegno di dirvi la storia ».

Così comincia la *Gatta Cenerentola* di Basile (nella versione di B. Croce). In essa un principe vedovo ha una figlia, Zezolla, che ama teneramente. Le dà una maestra di cucito cui la figlia si affeziona. Ma il padre si risposa con una femmina « rabbiosa, malvagia e indiavolata » che odia la figliastra. Zezolla si lamenta con la maestra e sospira « non potresti essere tu la mia mamma? ».

La maestra, cui l'idea non dispiace, le suggerisce di chiedere alla matrigna un vestito « di quei vecchi che stanno nel cassone grande del ripostiglio », e quando la matrigna aprirà il cassone e le darà da tenere il coperchio, di lasciarlo cadere di colpo spezzandole il collo. Dopodiché non avrà che da chiedere al padre di sposare la sua maestra.

Detto fatto.

Zezolla assiste alle nozze del padre con la maestra.

« Mentre gli sposi stavano in gaudio, Zezolla si affacciò a un



gaifo della sua casa; e in quel punto una colombella volò sopra un muro e le disse: — Quando ti viene desio di qualche cosa, manda a dimandarla alla colombella delle fate dell'isola di Sardegna, ché tu l'avrai subito ».

Per qualche giorno la matrigna tiene la parola e riempie Zezolla di carezze, dandole i migliori bocconi e i migliori vestiti, ma poi dimentica il servizio ricevuto e tira fuor sei figlie fin'allora tenute segrete. Come se non bastasse, il padre tanto le prende in grazia, che si « lasciò cascar dal cuore la figlia sua propria », e Zezolla precipita passo passo dalle stanze al focolare, dalle carezze alle ceneri. Un giorno il padre deve andare in Sardegna e chiede alle figliastre che vogliono in regalo. Chi vuole vesti, chi belletti. Zezolla chiede:

« Nient'altro se non che mi raccomandi alla colomba delle fate, che mi mandi qualcosa; e se ti dimentichi, che tu possa andare né innanzi né indietro ».

Così Zezolla lancia il suo primo richiamo, il primo grido di desiderio, che è la premessa per la soluzione magica dei suoi problemi. Naturalmente il principe dimentica e la nave del ritorno non va né innanzi né indietro. Il padrone della nave, avvertito in sogno, gli rammenta la commissione, a lui che si è ricordato « di tutti fuorché del sangue proprio ». Il principe si reca alla grotta delle fate; ne esce una bella giovane che gli consegna un dattero, una zappa, un secchietto d'oro e un asciugatoio di seta: « il dattero da essere piantato e le altre cose per coltivarlo e curarlo ». Zezolla pianta in un vaso il dattero che in quattro giorni cresce alla statura di una donna; ne esce una fata che chiede alla fanciulla: — Che cosa desideri?

« Zezolla risponde che desiderava uscir qualche volta di casa, e che le sorelle non lo sapessero ».

Qui sta tutto il succo della fiaba, come vedremo in seguito. La fata le insegna una poesiola con la quale indurrà il dattero a rivestirla sontuosamente e poi a riprendersi i vestiti. Viene un giorno di festa e le figlie della maestra escono tutte « strigliate e imbiaccate ». Zezolla corre alla pianta, pronuncia i versi magici e subito

« fu posta in assetto da regina, sopra una chinea, con dodici paggi atillati e azzimati, e andò anche lei dov'erano le sorelle, che non la riconobbero, ma si sentirono venir l'acquolina in bocca per le bellezze di quella vaga colomba ».

Vuole la sorte che il re passi di là e « alla vista della straordinaria bellezza di Zezolla » rimanga incantato. Il re ordina a un servo d'inseguirla, ma Zezolla gli butta una manciata di scudi ricci e il servo si getta su quei « pezzi luccicanti » lasciandosi sfuggire la carrozza.

Alla festa successiva tutto si ripete. Si reca al medesimo luogo e « aggiunge meraviglia nel cuore delle sorelle e fuoco nel petto del re ». Di nuovo il servo la insegue, ma lei lo svia con una manciata di perle e gemme.

Al terzo giorno di festa, Zezolla, « dopo aver eccitato la meraviglia e l'invidia delle sorelle » (che sembra proprio il suo vero scopo), riparte inseguita dal servo, ben deciso a non lasciarsela sfuggire. Zezolla ordina allora al cocchiere di correre e, nella furia, perde una pianella « che non si poteva vedere cosa più ricca e gentile ». Il servo raccoglie la pianella e la porta al re che subito erompe in un grande elogio della pianella. Il re invita in un bando tutte le dame del paese a una festa. Ze-

zolla non si presenta. Il re prova invano la pianella a tutte le dame e ordina di tornare l'indomani, senza lasciare nessuna femmina a casa, quale che sia.

« Parlò allora il principe: — Io ho una figlia, ma sta sempre a guardare il focolare, perché è una creatura disgraziata e dappoco, non meritevole di sedere dove mangiate voi. — Replicò il re: — Questa sia a capo di lista, perché l'ho caro ».

L'indomani il padre porta Zezolla, « la quale, come il re la vide, gli dié l'impressione di quella che desiderava; e nondimeno dissimulò ». Dopo il pranzo si viene alla prova della pianella che « non appena fu appressata al piede di Zezolla, si lanciò di per se stessa » a calzarlo. Il re prende Zezolla fra le braccia e la fa regina, mentre le sorelle, livide d'invidia, filano moge moge a casa.

La *Gatta Cenerentola* è la fiaba del desiderio attraverso lo sguardo. A questa luce dobbiamo capire la passione dell'invidia che divora — dice la fiaba — le sorelle di Cenerentola. Il termine invidia viene dal latino *in-videre* e indica uno stravolgimento della visione, regno del desiderio. L'invidia non è altro che desiderio perverso, quando di questo desiderio sia maestro lo sguardo. L'invidia nasce dall'ammirazione (*ad-mirare*), e dalla meraviglia (*mirabilia*). L'invidia è dunque una passione in senso proprio, perché nel verbo *videre* vi è una sorta di passività, di ineluttabilità (si vede anche quel che non si vuole vedere) che non è del verbo *mirari* (si guarda quello che si vuole guardare). L'invidia trae le conseguenze da quel che è costretta a vedere. Infatti le sorelle cominciano a invidiare Cenerentola quando la vedono passare in carrozza nello splendore delle sue vesti. Ed è questa invidia, e l'ammirazione che la sostiene, che Cenerentola va cercando nelle sue scarozzate. Solo 'facendosi vedere', solo manifestando la sconosciuta, meravigliosa principessa che contiene in sé, Cenerentola può farsi invidiare dalle sorelle e desiderare dal re. Il servo può essere sviato dalla vera bellezza (Zezolla) su « pezzi luccicanti », ma il re e le sorelle non possono che inchinarsi.

Il re non la insegue, perché il re è puro sguardo. Ma proprio lo sguardo gli permetterà di riconoscere nelle misere vesti di Cenerentola, la principessa del suo desiderio. È raro che in una fiaba i personaggi si riconoscano guardandosi. Nelle altre fiabe di Cenerentola il riconoscimento avverrà attraverso la scarpetta, che è il pegno magico catturato dalla realtà, il veicolo fra mondo magico e mondo reale. Qui l'altro veicolo è lo sguardo, che traversa la realtà per fissare il fantasma, traversa il fantasma per fissare la realtà.

Nella fiaba di Perrault (che è la versione più nota), il desiderio prende la parola. La matrigna non è più invidiosa, ma arrogante (*ad-rograms*, che chiede, con prepotenza). Matrigna e sorellastre non si limitano più a nascondere Cenerentola agli sguardi (come un animale), ma fanno di lei la propria serva, la scherniscono, evocano il suo desiderio per rifiutare di soddisfarlo. La domanda del desiderio è in loro perversa come lo era lo sguardo nella fiaba di Basile. Perché qui il desiderio domanda, chiede. Così come gli sguardi, nemmeno le domande vanno subito a segno, non tanto perché vengono respinte, ma perché non vogliono in verità ottenere quello che chiedono, né



sapere quello che domandano. I *qui-pro-quo* del dialogo corrispondono ai *qui-pro-quo* dello sguardo (il servo che rincorre le gemme anziché la principessa). È sono tutti sotterfugi di Cenerentola per mantenersi nell'ambito della magia, senza contaminarsi con la realtà. Cenerentola vuole seguire la strada magica, per soddisfare il suo desiderio, e non la strada reale. Come quando Cenerentola domanda alle sorelle, che la tormentano con il racconto della bella sconosciuta che lei « non ha potuto vedere », il nome che lei sola conosce; o quando chiede alla sorella di prestarle un suo vestito per andare alla festa, ma è lieta del rifiuto « giacché si sarebbe trovata nei guai, se la sorella avesse acconsentito a prestarle l'abito giallo » (lei infatti l'abito lo ha già, l'abito magico).

Quanto l'invidia sia legata al dialogo di domanda e risposta, noi lo sappiamo dalla storia di Biancaneve. La regina *interroga* lo specchio, e lo specchio *risponde* non con un'immagine, ma con parole in versi.

Ma se l'invidia nasce dallo sguardo, come l'amore; e germoglia dall'ammirazione, come l'amore; se interroga e aspetta risposta, come l'amore; in che cosa si distingue dall'amore? In questo, che l'amore riconosce il suo oggetto, e vuole che sia; mentre l'invidia lo riconosce e vuole che non sia. Il desiderio dell'amore si rovescia nello specchio e diventa invidia. Perché l'amore dice: l'altro, non io; mentre l'invidia dice: io, non l'altro. Lo specchio dice alla regina di Biancaneve: — Non sei tu l'oggetto del desiderio. Non è te che ami. — Allora la regina dice: — se è l'altro che amo, l'altro deve morire. —

L'invidia della matrigna di Biancaneve come quella della matrigna di Cenerentola non è dunque altro che una forma negativa di amore.

C'è un passo ulteriore che può compiere il desiderio: ed è la prova, l'inseguimento. Dallo sguardo, alla parola, all'azione, il desiderio approda alla crudeltà. Perché se la perversione dello sguardo è l'invidia e quella della parola è l'arroganza, la perversione dell'atto è la crudeltà. Le due sorellastre della fiaba di Grimm sono « nere di cuore ». Ogni loro agire è dettato dal dispetto e dalla crudeltà; sono azioni senza scopo, pervertite dal loro fine naturale. Parallelamente si trasforma anche Cenerentola: si distingueva per la bellezza e il sangue la Cenerentola di Basile; era naturalmente bella e buona la Cenerentola di Perrault; ma la Cenerentola di Grimm riceve dalla madre in punto di morte il progetto di agire con bontà e a questo si mantiene fedele. Questa Cenerentola non è più figlia né di un principe né di un gentiluomo, ma di un ricco signore. Visita quotidianamente la tomba della madre finché il padre si risposa con una donna che ha due figlie « belle e bianche di viso, ma brutte e nere di cuore ». Sono loro a svestirla dei suoi begli abiti, a cacciarla dal salotto e a farla sgobbare in cucina. Le versano ceci e lenticchie nella cenere e la costringono a dormire nel focolare. Anche qui il padre va alla fiera e ne riporta bei vestiti per una figlia, gemme per l'altra, e « il primo rametto » (di nocciolo) che gli urta il cappello sulla via del ritorno, per Cenerentola. Il ramo di nocciolo, piantato sulla tomba e innaffiato di lacrime, diventa una bella pianta. Su di essa si posa un uccellino bianco che le getta qualunque cosa lei desideri. Il re dà una festa per tre giorni e invita tutte le ragazze per scegliere una sposa al

principe. Cenerentola chiede il permesso di andare alla matrigna che le impone una prova: raccogliere in un'ora dalla cenere un piatto di lenticchie. Con l'aiuto degli uccellini Cenerentola supera la prova, ma la matrigna non è soddisfatta: dovrà ora raccogliere due piatti di lenticchie. Ma la prova è una finzione. Cenerentola non andrà alla festa nemmeno dopo averla superata. Allora la ragazza si rivolge all'uccellino che le getta un abito d'oro e d'argento. « In fretta ella indossò l'abito e andò a nozze ». Ci va, stavolta, a piedi. Perché questa è una fiaba del movimento, del desiderio attivo. Il principe le viene incontro e la fa ballare. A sera Cenerentola vuole tornare a casa: il principe fa per accompagnarla, ma lei scappa e si rifugia nella colombaia. Il principe dice al padre che « la fanciulla sconosciuta era saltata nella colombaia. Il vecchio pensò: – Che sia Cenerentola? » Butta giù la colombaia ma dentro non c'è nessuno. Cenerentola è rannicchiata nella cenere. Il giorno dopo la storia si ripete. Il principe (che insegue per conto proprio e non più attraverso il servo) alla fine del ballo la vede scomparire in cima a un pero nell'orto dietro casa. Il padre abbatte l'albero e non trova nessuno. Il terzo giorno il principe fa cospargere la strada di pece, così che fuggendo Cenerentola perda una scarpetta. L'indomani il principe si reca di persona in casa del padre con la scarpetta. La prima sorellastra, istigata dalla madre, per calzarla si taglia l'alluce, poiché « quando sei regina, non hai bisogno di andare a piedi ». Il principe si prende la falsa sposa in groppa e passa davanti alla tomba della madre; due colombelle, posate sul nocciolo, lo avvertono: « c'è sangue nella scarpa... La vera sposa è ancora nella casetta ». Il principe torna indietro e la seconda sorella prova a sua volta, tagliandosi il calcagno. Ma le colombelle vigilano: « c'è sangue nella scarpa... ». Il principe torna di nuovo. Cenerentola infila agilmente la scarpetta; solo allora il principe « la guardò in viso... e riconobbe la bella fanciulla con cui aveva danzato e gridò: – Questa è la vera sposa! » Le due colombe scendono a volo e si posano sulle spalle di Cenerentola, da dove, il giorno delle nozze, accecheranno le due cattive sorelle, così che non possano vedere il seguito della storia di Cenerentola.

Dagli sguardi e le parole, siamo passati ai fatti: la fuga di Cenerentola non avviene più nel buio e nel nulla, ma nello spazio reale (la colombaia, il pero) e tuttavia lo spazio reale non la contiene. Cenerentola non si limita più a pregare di andare alla festa, ma supera delle prove; e tuttavia queste prove non conducono a nulla. Le sorelle non si limitano più a provare la scarpetta, ma ingannano il principe; e tuttavia l'inganno non riesce... La strada magica prevale. La strada reale non porta in nessun luogo.

Così si conclude questa fiaba del desiderio. Resta da chiedersi: desiderio di che? Il principe desidera Cenerentola. Le sorelle e la matrigna desiderano che Cenerentola non sia. Ma Cenerentola, l'oggetto del desiderio, che cosa desidera?

### *Il vestito*

Cenerentola vuole uscire di casa. Come dice la fiaba di Basile: « Zezolla rispose che desiderava uscir qualche volta di casa, e che le sorelle non lo sapessero ». A questo le serve il



vestito, che così ostinatamente chiede, alla matrigna, alle sorelle, alla madrina, alla fata, all'uccellino, alla colomba... Ha bisogno di un vestito per uscire di casa. Dal focolare pieno di cenere, che è il cuore della casa, vuole uscire per « andare a nozze al castello del re ». Così i tre elementi che rendono inconfondibile la storia di Cenerentola, la cenere, il vestito, la scarpetta, alludono tutti a questo antico, consueto percorso, dal focolare domestico al mondo, o, come insegna Propp, dall'infanzia alla giovinezza. Poiché è una fiaba del desiderio, non narra la crescita di Cenerentola, ma il suo desiderio di crescere, e gli ostacoli che la matrigna, le cattive sorelle e il padre oblioso pongono sul suo cammino, per trattenerla a casa.

Che Cenerentola sia piccola, la più piccola, lo dimostra la dimensione della scarpetta, che nessun altro può calzare (nessuno, del resto, può crescere per lei). Cenerentola è come Biancaneve, come la Bella Addormentata: costrette da una madre invidiosa a fermarsi al di qua della pubertà, delle nozze, dell'aperto. A proteggerle e aiutarle c'è la madre buona, la madre magica, che fornisce la strada magica e la veste magica per uscire di casa (perfino a Biancaneve). La madre magica allude a una madre assente, già morta. La sostituisce magicamente, come la matrigna la sostituisce fisicamente. Queste tre celebri fiabe sono unite dallo stesso tema, la difficoltà di crescere, quando si è figlie di una madre. Il cannibalismo che compare in Biancaneve (la matrigna che ne vuole mangiare il cuore), compare anche nell'ultima parte della Bella Addormentata, quando la suocera si fa cucinare i due nipotini. Le madri fameliche vorrebbero ringhiottire le figlie, riprenderle nel loro corpo, perché non crescano e le sostituiscano. E tuttavia c'è da chiedersi: perché sono in questo aiutate dalle sorellastre?

### *La famiglia*

A ben guardare, la composizione della famiglia della fiaba è assai complessa. Cominciamo con la madre: c'è la madre buona, la madre dell'eroina, che muore mettendola al mondo (Cenerentola, Biancaneve) o che viene privata dei suoi poteri al battesimo (Bella Addormentata). Essa si prolunga generalmente in una o più fate, o colombe, o piante (Cenerentola, Bella Addormentata). I suoi poteri sono limitati, ma alla fine vittoriosi. Poi vi è la madre cattiva, la matrigna (o la suocera), la sposa del padre e madre delle sorelle. A differenza della prima che ha una figlia sola (e, morendo, non potrà averne altre), la madre cattiva ha spesso altre figlie, uguali a lei, destinate a ripetere la madre e a farsi sconfiggere con lei. Come la matrigna riproduce se stessa nelle figlie, così l'eroina riproduce se stessa nella o nelle madri magiche (le fate della Bella Addormentata). Nella fiaba di Basile compare anche un'altra figura: la moglie del padre; non ha figlie proprie, e tuttavia odia l'eroina. La madre buona invece non ha un marito accanto a sé; essa è soltanto madre dell'eroina, e ama solo lei.

La figura del padre è meno incline a sdoppiarsi; ma subisce un mutamento a seconda che abbia oppure no una moglie accanto a sé. Finché è solo con la figlia (morta la prima moglie), è padre amoroso, vede solo per gli occhi suoi. Ma non appena ha una moglie accanto (si risposa), dimentica la figlia e si affe-

ziona alla nuova moglie e alle nuove figlie. L'eroina ha provato il suo amore solo nel breve periodo trascorso fra la morte della madre e il nuovo matrimonio. Fratelli e sorelle compaiono in due modi diversi: se come figli dei genitori (della matrigna), sono uguali a loro, semplici ripetizioni di chi li ha generati; se come fratelli o sorelle, allora sono gli alleati dell'eroina, uguali fra loro ma privi di genitori (Biancaneve, I 12 fratelli).

Riepilogando, la famiglia dell'eroina della fiaba è così composta: la madre dell'eroina (senza sposo), la moglie del marito, la madre delle sorelle (o dei fratelli); il padre dell'eroina, il marito della madre, il padre delle sorelle (o dei fratelli). Le figlie o i figli della madre, le sorelle o i fratelli.

Nella famiglia reale, di solito, la stessa persona è madre dei figli, moglie del marito, figlia di sua madre, e così via. E la sorella è anche figlia della madre e del padre. Nella fiaba non è così; *ogni singolo rapporto familiare è rappresentato da un personaggio*. In altre parole, in questa famiglia ciascun ruolo è rappresentato da un personaggio e costituisce una *funzione a sé*. Perché a ogni singolo ruolo familiare corrisponde anche una funzione specifica (la madre delle sorelle è cattiva); e questa funzione corrisponde ai sentimenti che intercorrono fra il personaggio e l'eroina.

Si sa che nella fiaba i sentimenti compaiono o semplicemente enunciati (come l'invidia nella fiaba di Basile), o obbedienti a una convenzione narrativa. In realtà i sentimenti nella fiaba hanno un aspetto così semplice perché la loro complessità è nascosta da questo frantumarsi nei personaggi. Così la figura materna appare buona quando è sola, senza il padre e senza altri figli, unicamente dedicata all'eroina. Appare cattiva quando il suo rapporto con l'eroina è stato interrotto, il cordone ombelicale tagliato; quando è vista cioè o lontana (Bella Addormentata), o congiunta al padre, o occupata con altre figlie. In fiabe come Pollicino (Perrault) o Hänsel e Gretel (Grimm), i coniugi complotano insieme di abbandonare i figli. Il rapporto con sorelle e fratelli è ancora più complicato: essi vengono al mondo (cioè alla fiaba) dopo l'eroina, ma le rubano la primogenitura. Nelle fiabe l'eroina o l'eroe sono sempre i più giovani o i più piccoli della famiglia (Pollicino, l'Ivan delle fiabe russe) e tuttavia alla fine sono proprio loro a conquistare il regno e la sposa più nobile. L'eroe o l'eroina cominciano la fiaba come ultimogenito e la finiscono come primogenito. È una specie di percorso in salita attraverso la famiglia.

Cenerentola è la fiaba in cui i rapporti familiari sono predominanti, e questa complicata struttura familiare si manifesta più esplicitamente. Delle tre versioni, la più esplicita sotto questo e altri aspetti, è quella di Basile. In essa compaiono infatti tre figure materne: la madre, la moglie e la madre delle sorelle. In essa Cenerentola manifesta i propri sentimenti verso questa madre « cattiva », spezzandole il collo.

Dal momento in cui avviene la separazione dalla madre, questa figura si scinde in due: una madre presente e cattiva e una madre assente e magica. La *vera* figlia è colei che si riconosce, ed è riconosciuta, dalla madre magica. Il problema dell'identità di Cenerentola è essenziale, in tutte le fiabe. Nella fiaba di Basile l'accento è posto sulla vera figlia, in quella di Grimm sulla vera sposa. Secondo Northrop Frye tutte le fiabe e tutte le storie raccontano la stessa storia: la ricerca dell'iden-



tità. Ma nella fiaba l'identità è frantumata nei vari personaggi: la vera figlia e la vera sposa è colei cui vanno ricondotte le identità frantumate.

Se infatti il punto di vista fosse un altro, per esempio le sorellastre, allora la matrigna apparirebbe come la madre buona, il padre come affettuoso e sollecito, e la madre magica sarebbe la grande nemica. Solo riconducendo a Cenerentola la struttura familiare, solo ponendo lei al suo centro, la famiglia appare così come ce la mostra la fiaba. In altre parole, la famiglia della fiaba è composta dalla raffigurazione e incarnazione dei diversi aspetti del rapporto sentimentale che l'eroina intrattiene con i suoi membri, padre, madre, fratelli, sorelle. Le figure originarie si sdoppiano o si moltiplicano. Si sdoppiano in buona e cattiva, si moltiplicano invece nell'identico. Una stessa figura può sdoppiarsi e moltiplicarsi. A volte si moltiplica la figura sdoppiata buona (la fata della Bella Addormentata), a volte la figura cattiva (la matrigna di Cenerentola). Sembra che a moltiplicarsi sia la figura meno potente: la matrigna di Cenerentola non è magica, le fate della Bella Addormentata sono meno potenti della fata malvagia, i nani di Biancaneve possono solo contemplarne il sonno disperati. Può darsi però che il criterio sia un altro.

Ma quand'è che la madre diventa rivale della figlia e quindi matrigna? Per Cenerentola si potrebbe dire: quando privilegia il rapporto con il marito o con le altre figlie. Ma la matrigna di Biancaneve? La fata malvagia della Bella Addormentata? La madre rivale è colei che ha a che fare con la crescita della figlia:

«Ma Biancaneve cresceva, diventava sempre più bella e a sette anni era bella come la luce del giorno e ancor più bella della regina» (Grimm).

«A quindici anni la principessa si pungerà con un fuso e cadrà a terra morta» (Grimm).

Nel momento in cui la figlia comincia a crescere — cioè si stacca dalla madre e diventa eroina — la madre si sdoppia in una madre buona e magica che la manda a nozze col re, e in una madre reale e cattiva che la tiene chiusa in casa. A queste due figure fanno capo le due strade per uscire di casa: la strada magica e la strada reale. In tal modo il contrasto interiore di un personaggio si distende e si acquieta in due figure, così che il personaggio stesso ne sia alleviato, pacificato. Di qui nasce la leggerezza propria ai personaggi della fiaba.

### *La festa*

Abbiamo detto che ci sono due strade per uscire di casa: una strada reale e una strada magica. La prima è la strada delle sorelle, l'altra quella di Cenerentola. La strada delle sorelle (le quali hanno lo stesso desiderio di Cenerentola) comporta una serie di passi: il primo è quello di procurarsi un vestito; le sorelle infatti al padre che parte per la fiera chiedono vesti e gioielli. Cenerentola invece chiede un rametto di nocciolo che, magicamente, le procurerà non vesti e gioielli, ma il vestito più bello e i gioielli più splendidi. Il secondo passo è procurarsi il permesso della madre. A Cenerentola viene negato, mentre le è acquisito il permesso della madre magica. Il terzo passo è quello di partecipare al ballo insieme alle altre ragazze del paese

e misurarsi con loro. Cenerentola invece arriva per ultima, e il principe le viene subito incontro e ne fa la sua ballerina. Tenacemente Cenerentola rifiuta la strada reale cui si sottomettono le sorelle. Per questo è così contenta che la sorella le rifiuti il vestito (Perrault). Per questo, addirittura, uccide la matrigna che gliene vuole dare uno (Basile). Perché Cenerentola vuole uscire di casa *magicamente* senza sottomettersi alla realtà. Cenerentola non vuole seguire la strada delle sorelle (aspettare il suo turno di sorella minore, farsi comprare il vestito dal padre, ottenere il permesso della madre, uscire con le sorelle). Cenerentola vuole uscire « e che le sorelle non lo sapessero ».

A questa cocciutaggine si possono offrire due spiegazioni: la prima riconduce la fiaba a un racconto psicologico, in cui la complessità del desiderio si scinde in un'impossibilità reale e una soddisfazione fantastica. Ma poiché la famiglia della fiaba ci appare come l'analisi e la proiezione della complessità dei sentimenti e dei rapporti intrattenuti dall'eroina, quest'impossibilità reale ci conduce a un desiderio negativo: Cenerentola non vuole crescere nella realtà, ma solo in sogno. Per questo si sdoppia in una madre cattiva e due sorellastre che le impediscono di crescere nella realtà, affidando a una madre magica e assente il compito di farla crescere in sogno. Meglio ancora che a Cenerentola questa spiegazione si attaglierebbe a Biancaneve, che scappa di casa solo per rifugiarsi in un'altra casa di esseri che non crescono e non cresceranno mai, i nani. Questa ipotesi spiega anche tutte le fughe di Cenerentola (perché non rimane col principe fin dalla prima sera? perché non si presenta al bando?). Spiega la duplicità della matrigna di Biancaneve, che la caccia di casa per inghiottirla nel suo ventre, e la adorna di nastri e pettini per custodirla nel sonno. Spiega la trascuratezza dei genitori della Bella Addormentata, che lasciano sola la figlia nel giorno del suo faticoso compleanno. Spiegherebbe perfino la scarpetta (una sognatrice acciuffata per i piedi dal desiderio reale dell'uomo).

Quest'ipotesi spiega tutto ma non spiega una cosa: la felicità della fiaba.

Perché non è solo Cenerentola, ma tutta la fiaba a preferire la strada magica. Una prova indiretta di questa preferenza la abbiamo nella crescente corposità, nelle diverse successive versioni, della strada reale. In Basile Cenerentola uccide la madre che le vuole dare il vestito. In Perrault Cenerentola chiede alla sorella di dargliene uno (ma è contenta del rifiuto). In Grimm Cenerentola piange al rifiuto della matrigna e si sottomette alle prove. La narrativa realista che si sviluppa nel sette e ottocento preme sulla fiaba per farle accettare la strada reale. Ma Cenerentola, la desiderante, continua a sapere quel che vuole. Vuole soddisfare il suo desiderio esattamente come lo ha concepito. *Perché solo in questa integrità del desiderio il mondo è una festa.* La fiaba dice che è possibile mantenere il desiderio nella sua integrità, purché non lo si sottoponga all'esperienza, cioè alla strada reale. La fiaba rifiuta l'esperienza — che accumula storia dietro ai passi dell'eroe — allo stesso modo in cui rifiuta la coscienza (è perché non vi è coscienza che non vi è, nella fiaba, *riconoscimento*, e che la memoria può smarrirsi così all'improvviso, come accade al padre di Cenerentola, nel racconto di Basile, quando dimentica in Sardegna la preghiera e la minaccia della figlia). Non vi è un'evoluzione di Cenerentola nella



bella principessa; ma grazie alla bacchetta magica, ora è la sporca Cenerentola, ora la smagliante sconosciuta. Lo stesso accadeva alla Guardiana delle oche (Grimm), che al ruscello si lavava e si toglieva la maschera e i cenci e diventava la bellissima principessa perduta. Anzi, nella fiaba non vi è esperienza proprio perché non vi è coscienza della storia. Al personaggio tutto accade senza che egli *sappia*, e, in certo modo, senza che egli *voglia* che gli accada. La strada magica è dunque semplicemente l'accadere della storia senza che alcuna *volontà* la conduca in porto.

La struttura frammentaria della fiaba (illustrata da Propp) somiglia a certi paesaggi-giocattolo fatti di tanti frammenti dipinti, che disegnano un paesaggio in qualunque ordine vengano posti, — ma non disegnano sempre lo stesso paesaggio; non è un disegno iniziale a ordinarli, ma l'ordine in cui si trovano a costituire il disegno. Questo tuttavia non significa che la fiaba non racconti nulla, ma che fra i vari momenti della narrazione non vi sono quei nessi causali — quella coscienza della storia e quell'esperienza della storia da parte del personaggio — che costituiscono il racconto moderno, il racconto d'autore. Si può dire così che alla scomposizione dell'ambiguità del racconto nei vari personaggi (la madre buona e cattiva che si scinde in madre e matrigna), corrisponde nella diacronia della fiaba un'uguale pacificazione degli elementi. Essi infatti non sono legati gli uni agli altri né da intenzione, né da memoria — in altre parole da un sapere che se ne appropri — ma da una specie di *fatalità narrativa*: e qui la fiaba rivela la sua solidarietà col mito. Cenerentola può essere narrata in cento modi, ma la *fatalità narrativa* (cioè qualcosa che potrebbe somigliare all'*identità del soggetto*), la rende sempre riconoscibile, e fa sì che i suoi elementi essenziali vengano *sempre* narrati, o sostituiti da equivalenti.

Ma che cos'è questa fatalità narrativa? Un principe viene avvertito da un segno magico che il fratello o l'amico sta languendo in qualche luogo del mondo. Subito il principe si mette in moto alla sua ricerca. Egli non sa dove l'amico o fratello si trovi, eppure camminando, *fatalmente* arriverà proprio nella città dove è capitata l'avventura in cui egli si deve inserire come salvatore. Giunge nella città, ma non *sa* di esservi giunto finché un altro *segno* non lo informi. Ripercorre la stessa avventura ma si comporta diversamente dall'altro e così lo salva.

Il principe vuole salvare il fratello come Cenerentola vuole uscire di casa. Il modo però in cui entrambi realizzano il loro intento viene offerto dalla fiaba, e non dipende dalla loro volontà. Perché una volontà che vuole il modo di compiersi, deve anche accettare momentaneamente di allontanarsi da se stessa. Una volontà che vuole il mezzo insieme al fine si discosta momentaneamente dal fine per volere il mezzo. Una volontà simile, che accetta tutte le proprie componenti, è una volontà scissa, che accetta anche la propria ombra. Di questa ombra, di questa scissione, si fa carico la fiaba, liberandone il personaggio, che può in tal modo volere soltanto il fine, senza discostarsene mai. Infatti la volontà dell'eroe della fiaba non ha ombra. Le ombre sono tutte esterne alla volontà, come gli ostacoli sul suo cammino. E proprio questo è la passione: un volere che patisce gli ostacoli, e prosegue incontaminato attraverso di essi.

La strada magica è la strada della passione: la vittoria del miracolo sullo sforzo. La fatalità narrativa è quella serie di osta-

coli e di aiuti magici che consumano il fuoco del personaggio nella storia.

La fiaba si scioglie così, attraverso la sua struttura, dall'ambiguità e dal destino. Se per destino, infatti, intendiamo il confluire della volontà e della sua ombra in un accadere inevitabile (e dunque, secondo la concezione tragica dell'inevitabile, nella morte), allora il personaggio della fiaba non ha destino: egli giunge integro e fatato a un *per sempre felice* (e vissero...). Non ha destino perché evita l'ombra; ed evita l'ombra perché l'ombra non è sua. Non vi è tragedia senza coscienza. Perciò la fiaba non contiene la tragedia se non come elemento esteriore, aggiunto. La struttura della commedia ricalca la struttura della fiaba. Ma nella commedia, la tragedia esiste sempre come rovescio. La tragedia si trascina il suo carico di destino e d'inconciliabili contrasti fino alla liberazione nella morte. La commedia distribuisce i contrasti fra i caratteri e nasconde nella loro immutabilità il rigore della morte. La fiaba invece non nasconde la morte, perché la fiaba non contiene nessun *non detto*. Il *non detto* assoluto è la morte, perciò la fiaba non contiene la morte. O la contiene semplicemente come l'eliminazione di un ostacolo sulla strada dell'eroe: non contiene però la morte dell'eroe.

La fiaba non contiene *non detto*; la fiaba non contiene *non narrato*. La fiaba *narra* tutto. Ogni elemento della storia si trasforma in narrazione. Nella fiaba non vi sono descrizioni, né interiori né esteriori. In essa, come nel mito, l'interiorità è trasformata e risolta narrativamente. Il passare del tempo è narrato senza venire *percepito* dalla storia (dopo tre giorni e tre notti, oppure, trascorsi che furono i sette anni...); allo stesso modo che lo spazio è traversato solo in quanto spazio narrativo, senza che alluda mai a uno spazio reale (cammina, cammina, cammina, arrivò... oppure: devi passare tre monti e tre valli, poi...); la fiaba dissolve l'interiorità nella scomposizione dei personaggi e dissolve il mondo esteriore nella scansione narrativa: brucia nella narrazione tutti quegli elementi che rallentano la narrazione moderna (che ha integrato nella sua struttura commedia e tragedia, cioè la morte, il non detto, nelle sue due forme, comica e tragica). Sono coscienza e esperienza che trasformano la fiaba nella storia. Coscienza e esperienza resistono alla narrazione pura (la narrazione fiabesca) ed è questa resistenza che ritroviamo sotto la forma dei nessi causali, della descrizione, della riflessione. La fiaba brucia e consuma il narrabile nel narrato e non lascia residui, se non un piccolo mucchietto di cenere, cui forse allude quel piccolo residuo intransformabile che si adagia ai suoi piedi, sotto il comico nome di: *morale della favola*.



# Marito e moglie

Il *Dialogo della cura familiare* di Sperone Speroni

Ad una prima lettura si ha la tentazione di ridurre il *Dialogo della cura familiare* di Sperone Speroni – scritto nel 1535 – a qualcosa di scontato: il trionfo della famiglia monogamica e l'estendersi del dominio dell'autorità maschile e maritale sulla donna nell'età moderna.

Almeno dal 1958 una serie di ricerche storiche cercano di convincerci dell'esistenza e della centralità tra '400 e '600 di questi due fenomeni. Non vi è scritto sulla famiglia di questa età che non sia stato forzatamente adattato all'interno di questa lettura.

Il *Dialogo* di Speroni attinge generosamente ai temi e agli schemi delle centinaia di testimonianze che hanno indotto gli storici a queste ipotesi; da qui la tentazione di una sua omologazione. Qui però elementi notissimi si fondono in quella che definirei una miscela complicata. Non credo che esso costituisca un felice contrappunto teorico alla trasformazione in senso monogamico della famiglia, né che costruisca unicamente una sottile trama di dominio dell'uomo sulla donna. Il *Dialogo* si avventura ben oltre i suoi contemporanei e spesso li sopravanza per sottigliezza emotiva.

Molti elementi intralciano una facile assimilazione dello Speroni all'opinione storica dominante.

Come molti altri Speroni insiste sulla relazione moglie-marito. Ma tra il rapporto appassionato e angosciato che immagina Speroni e il senso che gli storici vi hanno visto poco vi è di comune. Speroni parte dal riconoscimento della reciproca dipendenza tra l'uomo e la donna e lo esprime ricorrendo ad un'analogia allora di successo – anima e corpo – che però originalmente ricrea. In due sensi perora la causa della dipendenza: come possibilità di regressione e come guida sentimentale.

Ed eccoci al centro della complicata miscela. Una delle maggiori preoccupazioni della cultura amorosa rinascimentale – l'interesse per le forme delle espressioni sentimentali e le norme della convenienza e della creanza, nato in opposizione alla logica del matrimonio – viene qui trasferita proprio nel cuore dell'interazione tra marito e moglie. E per di più messa a confronto con quei tormenti e desideri che meno sono assimilabili ad un codice di decoro e di stile, regressione come li abbiamo chiamati. Ma sono proprio questi ultimi ad alludere a quella civiltà del sospetto su cui si basano i rapporti rinascimentali e tutti i poteri di controllo.

Sono questi i punti di partenza dell'attenzione di Speroni alla coppia. Gli altri su cui tanto insiste la ricerca storica di questi ultimi anni compaiono come accenni fuggevoli o semplicemente non esistono. Presenza e compiti della donna nella famiglia e visione di una sua natura particolare (inferiore) si sorreggono a vicenda secondo gli storici. Ebbene, lo Speroni getta in questo *Dialogo* un occhio distratto a tutte le teorie ancora in voga sulla

natura femminile, non se ne serve, non sembra affatto disposto ad ancorare le doti della buona moglie a quale che sia ipotesi di natura femminile, e soprattutto sembra suggerirci che le origini della dipendenza siano d'altro tipo.

Altra convinzione diffusa è che l'avvicinamento moglie e marito sia il segno di una trasformazione del modello di famiglia. Ahimè nel *Dialogo* non troviamo inizzazione ad una vita familiare particolare. Lo Speroni mostra un tenace agnosticismo nei confronti di quelle che lui chiama le diverse tradizioni familiari. Ogni famiglia ha una sua storia divenuta col tempo agli occhi dei suoi membri una memoria. Se questa non appare più soffusa della nostalgia che gli rivolge l'Alberti, non è nemmeno il cammino segnato o l'obbligo prioritario del mercante fiorentino Lapo Nicolini dei Sirigatti possibile emblema dei destini familiari quattrocenteschi.

In Speroni le tradizioni familiari appaiono per quello che sono: un insieme di vischiosità che non dominano interamente la vita di un individuo, ma non la lasciano completamente libera. Quello che per Speroni costituisce l'elemento di novità è il possibile equilibrio tra le esigenze individuali e il ritmo del nucleo familiare. E a conferma di ciò basterebbe rileggere la sua stessa biografia.

C'è in sostanza la rivendicazione di una maggiore intensità dei rapporti tra moglie e marito che rimane indifferente alla forma della famiglia e alla visione prevalente della gerarchia dei sessi.

Dallo sfrondamento di questi elementi l'idea di dipendenza tra moglie e marito ne esce arricchita. Per cominciare, si complica rispetto a quelle che si ritengono salde concezioni nel pensiero del tempo. A seguire Speroni, l'elemento decisivo che spinge alla dipendenza diventa, per l'uomo e per la donna, la mancanza di una condivisibile destinazione sociale.

Per la donna, e si stenta a crederlo, non vi è un solo accenno alla sua realizzazione nella maternità (singolare è l'assenza nel dialogo - complessivamente - dei figli, con buona pace di chi vuole anche qui legato emergere della coppia e sentimento dell'infanzia). Quanto all'uomo, colpisce in alcuni momenti la desolazione con cui da questo osservatorio la vita dell'uomo come animale sociale è percorsa. Nessuna idea, nessuno scopo, nessun principio di orientamento. Tutte le relazioni che concernono l'uomo sono affastellate in un elenco. Compaiono per annullarsi a vicenda. Sembrano essere recipienti e non forme dell'essere, delimitati da un unico confine possibile, la cosiddetta virilità.

Naturalmente Speroni non dice sempre e sistematicamente questo, non è la sua unica verità in tutto il dialogo, ma lo dice.

La detronizzazione delle funzioni sociali dell'uomo e della donna impone una ridefinizione della dipendenza e ne provoca la suddivisione in sentimenti ed emozioni vissuti in circostanze ed episodi particolari.

La dipendenza viene ad assumere nel corso del dialogo più facce: ricerca di integrazione, di rispecchiamento, di fiducia, attesa di seduzione, esigenza di passività. La dipendenza contamina tutti i momenti di una vita quotidiana, vive di eccessi sentimentali. I sentimenti che occupano il campo sono sentimenti violenti: sospetto, ira, paura, diffidenza. Tirannica è l'aspirazione di amore totale.



Sono posizioni in parte inconciliabili con i modelli rinascimentali che pur prevedevano l'intensificazione sentimentale, perché come ce li racconta Speroni sono forme di esilio spirituale e non di immolazione esemplare ai propri fini. I sentimenti sono eventi che sopravanzano l'uomo, tendono ad occupare scena pubblica e privata e non oggetti spirituali appropriabili. L'uomo sottomesso al sospetto si rappresenta in permanente stato d'assedio. L'uomo irato è imprigionato in un atto anti-sociale.

Alla fine del *Dialogo* ci accorgiamo che l'idea di famiglia si è enormemente dilatata. Non è più quel meccanismo regolatore di più individui di cui parlano gli storici, ma è qualcosa di più di un luogo in cui l'individuo manifesta se stesso; è l'espressione dei travagli stessi della soggettività. Due modi di guardare alla famiglia che forse hanno convissuto da più tempo di quanto si è creduto.

Il *Dialogo* dello Speroni serve poco come espressione di una fase dell'evoluzione della famiglia (se questa è mai esistita) e più come squarcio di modi di pensare e vivere il rapporto di coppia, che, se forse appena sfiorati dalla critica, costituiscono giacimenti importanti nella storia dei sentimenti. È possibile che il modo con cui abbiamo cercato di fotografarli sia un ingrandimento sbagliato, oltreché parziale, e che a conti fatti, quando ne sapremo di più, novità e tradizioni si ridefiniscano. Leggendo Speroni ci si rende conto che egli è prigioniero della coscienza del suo tempo e che continuamente ne richiama gli schemi e i gesti, per quanto al fondo dica verità che li trascendono. Speroni è a metà strada tra la ripresa di quei gesti e una loro consapevole svalutazione.

La stessa forma del *Dialogo* non facilita un libero accesso. Tutto è raccontato secondo un'angolazione obliqua (apologhi, citazioni classiche, metafore), tende quindi alla sdrammatizzazione. Non ammette di essere ridotto ad una storia, una vicenda. Eppure sono proprio queste le sensazioni di chi legge.

Ripartire da queste sensazioni, non farsi sommergere, per entrare in questo dialogo, dai desideri di conoscenza che un testo così solleva ed esige, è forse il primo atto di rivolta alle miserie di un realismo storiografico deformatore di senso.

*«sappi figliola, che così come la nostra vita non è altro che anima e corpo, similmente di due sole persone, cioè moglie e marito sono composte le nostre famiglie».*

Con questa dichiarazione di indipendenza dell'uomo e della donna dalla famiglia cellula riproduttiva e nucleo parentale si apre il dialogo. Il rapporto tra moglie e marito cessa di essere una transazione di funzioni spersonalizzate per diventare una complessa rete di emozioni e sensazioni. La famiglia è la comune esperienza di un uomo e di una donna, le azioni a cui danno vita, il tempo vissuto insieme. Un viaggio verso «l'estremo degli anni»; «il rimanente che vi si vede, razionali ed irrazionali creature, sono in quelle quasi membra atte a rendere intere le nostre umane operazioni».

Speroni immagina uno spazio domestico che si fonda sulla coscienza di essere in due, dove le modalità di relazione, i movimenti dei corpi e il confronto dei pensieri soggiacciono ad una logica essenzialmente duale.

L'esistenza di uno spazio che favorisca o delimiti questa co-

scienza non sembra aver bisogno di prove. Non sono forse due, anima e corpo, gli elementi alla base della vita? Un'analogia simile usata per l'uomo e la donna non era certo una novità quando Speroni se ne appropriò, ha una lunga storia alle spalle (e continuerà ad averla).

Speroni rompe con la voce collettiva non facendo dell'analogia un imperativo alla gerarchia tra i sessi (dominio dell'uomo-anima sulla donna-corpo) ma l'espressione della dipendenza reciproca. Si esprime qui l'allievo del Pomponazzi e lo studioso di medicina più incline all'osservazione fisiologica che all'ossequio religioso. Anima e corpo sono principi vitali costituenti un'unità organica dove non esistono distinzioni tra forma e contenuto e tra elementi attivi e passivi (forse non sono nemmeno due sostanze diverse). Speroni può quindi apportare al senso dell'analogia delle modifiche sostanziali e variarne la qualità delle associazioni. Identifica l'anima con la donna (mentre era sempre stato vero il contrario) perché come « anima invisibile e impalpabile da sè siede e opera dentro il corpo, tu similmente chiusa e celata nella tua casa, comandando e operando ai suoi bisogni (dell'uomo) provvederai ». Ma la donna è anche corpo perché « in qual modo ogni corpo dalla sua anima abbandonato, freddo e secco si giace senza lena e favella; altrettanto sarai qualunque volta il veder del marito sarà discosto dal tuo ».

Speroni moltiplica le visioni dell'analogia ma sostanzialmente è fermo ad un unico punto di vista: la donna è colei che assicura l'appagamento dei bisogni dell'uomo e *vive* di questo bisogno dell'altro. Poco importa per il momento capire a quali bisogni dell'uomo Speroni si riferisca. Il dualismo anima-corpo è un anello essenziale del discorso ma è difficile stabilire quanto sia un'antitesi presa sul serio nella definizione dell'appagamento. Da un accenno si potrebbe pensare che sono proprio i bisogni che ritmano l'esistenza e la rigenerazione del corpo che Speroni ha in mente (più avanti parlerà esplicitamente di nutrimento) « acciocchè libero da così bassi pensieri a più lodate e più convenevoli imprese possa (l'uomo) volgersi ed innalzarsi ».

Più avanti sembrerebbe che niente venga escluso dalla richiesta, poiché sarà il marito « a dettare che dare o pensare all'anima della moglie », e che si pensi addirittura ad una totale identificazione « così come l'anima nostra priva di sè di figura e di carne quella prende dal corpo e con le membra di quello tratta e conosce le cose sue; così è ragione che il tuo marito sia il cuore tuo, gli occhi tuoi, la lingua tua ».

Non ci sono sottintesi in questa immagine di dipendenza della donna dall'uomo. Nei labirinti dell'appagamento la sua vita non offre possibilità di differenziazione dalle aspettative dell'altro, né altra ricettività di desideri e richieste.

Ma dove e come si esprime quella dell'uomo nei confronti della donna? Nel non possedere o poter immaginare l'appagamento nella *sua* *interezza* e nel non poter prescindere per questo dal fare della donna. In tutto il *Dialogo* non si fa che inseguire questa attesa di appagamento, ma si cerca sempre, non si scopre. Le parole sui « doveri » della moglie possono farsi più intimidatorie, ma il bisogno non rappresenterà che l'idea del bisogno e la moglie colei che *può* appagarlo. Si assisterà all'erosione successiva delle indicazioni di condotta che si avanzano, alla dispersione della certezza con cui si sostengono. Non si accetterà mai l'idea di fallimento dell'appagamento.



*«...lui, adunque mentre in casa dimorerà, sciolto da' studi delle dottrine e dalle civili faccende, in tutto quello che alla persona gli si pertiene, con diligenza governerai, precorrendo il suo dimandare, non pur quello benignamente adempiendo;»*

Vi è un salto nel momento in cui l'uomo si pensa immerso e partecipe di un interno di vita familiare. Qualcosa da questo momento stringe il ragionamento, rende l'argomentazione più serrata, più straziante. L'aspirazione ad essere amato diventa più pressante, se non precisa. È una richiesta di amore senza mediazione o ragione. Non può tollerare scarti: «ch'è ufficio della molliera altrettanto per lo marito curare quanto per sè; e facendo altrimenti facilmente dubiterebbe il marito ciò avvenirgli, perch'ella poco il prezzasse»; né confronti: «il quale amore vuol essere nato perciocch'egli ti sia marito, che se si vuol altra condizione, cioè a dire, bellezza, nobiltà, ricchezza e gioventù e sanità, le quali cose a lui con molti suoi cittadini sono comuni, ti movesse ad amarlo, cagione daresti di giudicare, colui fra tutti doverti essere il più caro, il quale maggiormente di cotai bene abbondasse». È una richiesta che tenta di rendersi plausibile mimetizzandosi dietro la ragionevole obbedienza al ruolo. Qualcosa di troppo fragile in fondo per Speroni stesso. Una sottile parete di certezza tiene a bada le ombre; troppo sottile perché queste ombre non siano identificate: sospetto di non essere amato, di non essere il preferito. Da questo momento tutte le strade dell'immaginazione sono seguite.

In una spirale ossessiva vediamo ogni gesto e comportamento della donna assurgere a rivelazione di un possibile tradimento. Tutto è fonte di dubbio. Ora si tenta di semplificare inventando un addestramento perfetto, proponendo criteri, imponendo un disegno ai gesti e al comportamento. Ma esistono manifestazioni dell'essere della donna che non contengano un pericolo di frustrazione ricorrente di questa richiesta di certezza assoluta? Forse nessuna, se alla fine queste indicazioni approdano nella richiesta che «a guisa di Eco, la quale mai da sè incomincia a parlare, ma sempre mai alla voce proposta tutta pronta risponde (...) nelle faccende familiari con egual cura pareggi dello sposo i pensieri; e questo (...) con gli effetti e col cuore in maniera che egli si veda da ognuno la mente del marito invece d'anima muovere, e guidar lei a così fatte operazioni».

Immagini, queste, che si succedono con molta rapidità. In alcuni casi sono appena accennate, in altri rallentano, trovano una ricchezza di particolari, si adattano al tempo del lettore per essere percepite. Appena più di un cenno è la richiesta di amore assoluto. Un'allusione svolta nelle sue possibilità di elusione. Lunga è invece la tensione del sospetto e qui lo sguardo dello Speroni è sorprendentemente ricco. Il sospetto rivela sempre, celato o no, qualcosa sulla persona che ne è afflitta. È un'ossessione dell'immaginazione, determina il crollo di quanto rende singolare l'uomo, la sua ragione, le sue meticolosità e i suoi ordini. È un predatore della coscienza dell'essere. Per questo il sospetto è comunicabile se non in uno stravolgimento degli elementi di comunicazione. Non è forse nemmeno descrivibile se non ricorrendo ad una casistica umana che ne smorzi il pathos. Qualcosa di interiormente corrosivo si frantuma nelle reazioni irate di un uomo, nei silenzi di un altro, nei sarcasmi di un altro ancora. Speroni solleva i veli dell'animo ma non può che esemplificare nei modelli sentimentali del suo tempo. Così

è anche per le osservazioni sui comportamenti femminili. Qui si consumano molti punti di vista diffusi, ma il loro scopo è l'impossibile fatica di placare le convulsioni dell'immaginazione. Non, quindi, un censimento delle regole di inibizione che si sono stratificate nel tempo ma un angosciato processo di spoliatura fisica della donna. La totale fiducia nell'altro si identifica con la sua personalizzazione totale.

*«... dunque a ben provvedere, che da stecco sì velenoso non sia punto e avvelenato il cuore e 'l sangue di tuo marito, opererai in maniera che ogni semblante, ogni atto, e ogni tua operazione verso di lui sia testimonio di quell'amore che sei tenuta a portargli il quale amore vuol essere nato perciocchè egli ti sia marito».*

Una parte consistente della visione della dipendenza tra uomo e donna in Speroni include il loro essere corporeo. In origine l'unione tra uomo e donna è unione tra spirito e materia. È una visione armonica finché lo spirito è la donna e si prende cura del corpo dell'uomo materia. Si spezza quando emerge la materialità, corpo, volto e gestualità, della donna.

L'esistenza dell'essere corporeo femminile è presentata come materia corruttibile o come espressione di una comunicazione ambigua. Il *Dialogo* è dedicato, secondo un costume del tempo, ad una giovinetta adolescente; eppure le si fanno passare in rassegna le disperazioni che colpiscono le donne invecchiate, gli orrori del tempo, le si descrivono trucchi e artifici della cosmesi come maschere della morte. Non vi è un momento nel *Dialogo* in cui alla donna è concesso di assaporare il prestigio di una sua bellezza e giovinezza fisica. La formulazione di queste osservazioni, - Speroni attinge a modelli assai diffusi di ridicolizzazione della donna vecchia - non fa che sottolineare la brutalità di questa selezione.

Anche quando la rappresentazione del corpo non cade sotto ribrezzi e note grottesche, il corpo della donna non gode di franchigie, soprattutto in luoghi pubblici. Il sospetto che suscitano nell'uomo i comportamenti più segnati da un'impronta fisica (espressioni del volto, gestualità) è proprio così estraneo ad un processo di esclusione della donna dai luoghi pubblici? In ambedue le circostanze sono due forme diverse di vulnerabilità quelle che attorno al corpo si muovono.

Ci si accorge ad un certo punto che per Speroni non è possibile pensare al corpo che mediante sensazioni di panico. Vi è panico negli sforzi della donna di contrastare il suo decadimento fisico, vi è panico nell'uomo di fronte all'ambiguità dei gesti femminili. Eppure ancora una volta sensazioni e pensieri vengono riplasmati dal momento in cui si calano nell'intimità dell'esistenza familiare. La casa diventa il teatro di un corpo promotore di fiduciose immagini, sapiente e non ambiguo nella comunicazione. Si potrebbe pensare a Speroni come convinto medico omeopatico se, dopotutto, è ancora e soprattutto al corpo femminile che si rivolge per fugare sospetti e paure. In questa parte del *Dialogo* il corpo appare dotato e si misura con quanto gli è negato di espressività in pubblico, competenza, iniziativa, gentilezza, anche competizione. Non è più un corpo sezionato in viso, gesti, abbigliamento. È un corpo-persona che ignora riposo o immobilità. A seguirlo nelle sue operazioni (nutrire, ordinare, curare e raccogliere) sprofondiamo non solo in quelle immagini



di intimità rassicurante, così sfuggenti nella loro datazione, ma negli stessi vizi nascenti di un'epoca. È ad un mercante tedesco, frutto di ricordi di viaggio, che la moglie ordinata viene ad un certo punto indirizzata per l'esempio. Esempi e ammaestramenti riaffiorano qua e là, non c'è delega assoluta, ma il sospetto come modalità dominante del rapporto con l'essere corporeo femminile scompare.

L'esistenza di una doppia visione del corpo (celebrazione di un corpo che interdice e isterilisce i desideri, e incantamento di un corpo che provoca angoscia e confusione) è una prova che non prova niente, e non si dimostra in questo caso utile.

Nei primi esempi fatti, il corpo appare come simbolo sessuale; sia nel momento in cui è diminuito nella donna, che nella paura dell'uomo di essere spodestato da un altro. Ma che incantamento e paura possano essere intrecciati, non mi sembra una acquisizione indotta da tale doppia visione. Tanto più che in quest'ultima parte del *Dialogo* non vi è descritto un corpo che isterilisce o interdice i desideri. L'attività di questo corpo è in risposta di un desiderio, sembra anzi vivere in una continua opera di assimilazione di desideri.

Ancora una volta la logica della dipendenza tra uomo e donna mi sembra meglio possa servirci d'introduzione alla percezione a sbalzi di Speroni. È in questa modalità di relazione che l'inseguimento di gesti, atti e movenze del corpo della donna risponde ad altrettanti desideri e può fugare il disorientamento e approdare a certezze e consolazioni. Corpo e gesti sono fermati nella loro fluidità inafferrabile dalle azioni che compiono. Ogni loro spostamento è spostamento verso i bisogni dell'uomo, può diventare, quindi, coerente e armonico.

*« ... Sono le leggi d'amore di maggior forza che noi non possiamo per congettura stimare; ogni debito, ogni ufficio d'umanità in vari modi e diversi si ricompensa; solo le obbligazioni amoroze, altramente che bene stia, che con esse medesime non si possono agguagliare... ove occulta virtù di chi ama, a guisa di calamita seco tira l'altra ad amare... ».*

Per Speroni l'amore è un modo di proclamare la necessità della dipendenza e un modo di descriverne la complessità. L'associazione tra matrimonio e dipendenza è a questo punto del dialogo un fatto acquisito. Resta da dimostrare quella, assai più difficile, tra amore e matrimonio. L'amore era eleganza, delicatezza e sensibilità. Il matrimonio era noia ed interesse. Ben prima di Speroni distinguere l'amore dalla quotidianità della vita familiare era stata la maniera preferita di dare all'amore un significato. Speroni, diversamente dalla trattatistica cinquecentesca, non immagina qui uno squilibrio profondo tra amore e matrimonio. Non crede come molti dei suoi contemporanei che il matrimonio faccia dell'amore un tormento, smorzi il desiderio, paralizzi la vitalità sentimentale. Non si dimentica che in molti casi marito e moglie non si sono scelti o amati, semplicemente non crede che amore e desiderio siano liberi. L'amore per lo Speroni è sottomissione ad un imperativo ineludibile. L'amore, infatti, non è un bene riconvertibile, impone il baratto dei sentimenti; è uno stato di necessità. È un'ingiunzione all'essere e non si elimina trasferendolo di luogo.

Speroni riporta l'amore al di fuori di ogni trascendenza e di ogni luogo privilegiato. Il matrimonio assume così alcune qua-

lità attribuite all'amore e si riconoscono all'amore alcuni aspetti degli obblighi matrimoniali. La mitologia in parte rimane. Tra le tante metafore con cui si è sovraccaricato l'amore, Speroni sceglie quella della calamita, la più vicina al bisogno di passività, di inerzia e al desiderio di permanenza che sono al centro della dipendenza. (Ma non è la sola citazione dalla cultura del tempo: l'amore come oggetto discernibile o l'amore come disturbatore delle regole dello scambio sono miti ricorrenti di una letteratura in quegli anni in pieno rigoglio).

La calamita muove un oggetto, anima qualcosa di inanimato, gli imprime dei movimenti, conduce l'animazione e può dirigerla a suo piacimento. Può attrarre a sé o impedire qualsiasi movimento. La metafora della calamita esprime l'energia insita nell'amore. L'amore è un evento involontario, è un cedimento al desiderio dell'altro (!). Potrebbe essere un disastro incontrollabile, altre parole di Speroni lo indicherebbero; è in genere una resa e un cedimento della volontà. È sempre la donna a rappresentare la calamita nella coppia? È questo che ha in mente Speroni? Non ne sono sicura anche se vi è una sintonia possibile tra le conferme che la calamita come metafora può suggerire e le aspettative che nel *Dialogo* si pongono alla figura femminile. La calamita ha la durata compatta di un oggetto inalterabile che continuerà ad attrarre oltre l'erosione del tempo. Ma la calamita non vive che di questa azione di attrazione, muove, e fa aderire.

*« ... grave cosa per avventura ti par questa ch'io ti consiglio operare spogliando il tuo arbitrio di libertà e sottomettendolo altrui... »*

Nel corso del *Dialogo* l'uomo, artefice del suo destino sembra diventare più insicuro, più vulnerabile. Ha accessi di ansia, di crudeltà, di ira, nonché di fissazione. Mentre la moglie diventa gradatamente più forte, cioè più controllata, attiva, sensibile. Nessuno scambio di attributi, per carità; quello che in realtà Speroni ci sta dicendo è che in questo confronto di identità che è il matrimonio anche la moglie può afferrarne dei pezzi.

Sorprendente quindi questa ammissione dello Speroni - rare sono le osservazioni di valore sull'entità dell'impegno richiesto alla donna o riferimenti alla rinuncia di una sua libertà -, ma non ingiustificata. Speroni ha immaginato un rapporto di dipendenza reciproca che si traduce per la donna in un rapporto di dedizione continuo, ininterrotto, senza limiti di tempo, cronico si potrebbe dire, ma ha anche indicato le forme di influenza sull'uomo sostituibili ad un'esistenza autonoma di libertà e desideri. Così come viene raccontata, l'influenza della donna è possibilità di plasmazione e ri-generazione: « dunque errando l'uomo per ignoranza, studi con ogni industria la virtuosa mogliera a trarlo d'inganno; chè siccome nelle infermità corporali l'un contrario all'altro guarisce, così il vizio dell'ignoranza spegne e castiga la cognizione della verità ».

Questa possibilità ri-generatrice è ritmata in una progressione di vari stadi. I comportamenti del marito saranno registrati, studiati, esaminati ed interpretati alla ricerca del loro senso nascosto e della loro sdrammatizzazione. « In ciò fare usi tal arte la donna, che senza riprender il suo marito egli conosca il suo fallo e piano piano, quasi come da se medesimo, se ne rimorda ».

Non vi possono essere in questa influenza rivelazioni, sor-



prese, ribaltamenti e nemmeno nuove conoscenze. Si può solo esprimere un'intensificazione di dati già noti (sospetto, paura, ira, comprensione...). Le forme dell'influenza femminile sono ripetitive, possono rinnovarsi ma non trasformarsi.

L'influenza della donna sul marito ha dunque, nonostante la prodigalità descrittiva, un'applicazione unica; forse ha anche una motivazione unica: la sofferenza. È la donna maltrattata e vilipesa che secondo Speroni è messa in condizione di orientare la volontà del marito e di *parlare*. Per la prima volta nel *Dialogo* ci è restituita l'immagine di una donna che si esprime non solo nel suo essere corporeo o nei suoi gesti. Si guadagna il diritto di parlare se si è sofferto. È questo che ci suggerisce Speroni, tessendo un sotterraneo legame tra vessazione e trasformazione dell'individuo.

Riconquistate dalla donna, le parole diventano schemi di guida sentimentale ma anche, prosciugando quei sentimenti (ira, odio) che ottenebrano la ragione, articolazioni periferiche di un tatto sociale. La moglie è colei che può e deve tentare di « ridurre l'uomo a più sano ed intero giudizio ». Questa nozione della donna « coscienza » è assolutamente funzionale, non ha nulla dei tratti romantici che più tardi le verranno attribuiti. Il sospetto, la paura, l'ira sono, come ce li racconta Speroni, ingorghi sentimentali, eccessi connaturati alle vicende familiari ma perturbazioni nella esistenza sociale. Di qui l'insistenza di intervenire all'inizio, di bloccare lo spessore sentimentale nel chiuso delle pareti domestiche. La sfera privata torna, ancora una volta, come all'inizio del *Dialogo*, ad essere una necessaria estensione del pubblico, un prolungamento che ne garantisce il rilancio. Il cerchio della dipendenza uomo-donna si chiude su se stesso. Rigenerazione del corpo, decantazione dei sentimenti sono a ben vedere nel *Dialogo* solo punti convenzionali di inizio e fine.

Speroni ebbe molti imitatori ma non veri eredi. Tutti coloro che lo imitarono tendono a immaginare una famiglia costituitasi già in unità e funzioni accuratamente inventariate. Speroni si misura sì con il tema della famiglia ma sempre munito della lente deformante dell'attenzione agli atteggiamenti dell'uomo e della donna. Rivelatore di questa gerarchia è il modo con cui la precettistica dell'organizzazione domestica entra nel dialogo; mai esposizione semplice di consigli da osservare, come è nella maggior parte della riflessione cinquecentesca, ma rivelazione di emozioni e gesti sentimentali. L'amore è il principio perenne della quotidianità. Amore e atti domestici sono continuamente messi in parallelo. Si mobilita un'immagine che ne richiama un'altra, che allude ad un'altra. La precettistica è in fondo una tecnica dilatatoria della tensione emotiva.

In questo modo il concetto di famiglia è articolato e mobile. La famiglia non assicura solo la propagazione e l'allevamento della prole ma l'esercizio delle manie e dei sentimenti più irragionevoli; non è solo una comunità da ordinare ma un viaggio a ridosso della paura e del sospetto; non è solo una cerniera tra essere sociale e essere biologico ma un accumulo di impossibili aspirazioni e un'inflazione di tensioni e rese emotive. Conversioni da un piano all'altro, libertà di attribuzione segnano il *Dialogo* di Speroni. Ne rimane una pallida traccia in qualche suo contemporaneo, mentre sono state cancellate dagli storici.

Il *Dialogo* di Speroni presuppone due chiusure: della coppia

su se stessa come unico centro dei sentimenti, e delle pareti domestiche sulla coppia. La vita matrimoniale sembra pensata in vista di un assunto scandaloso: la coppia non ha altra logica che la sua propria, è dotata di un'energia esclusiva e solitaria, riesce ad ammutinarsi contro tutte le condizioni che possono imprimerle un senso più dispiegato. L'imperativo sembra essere quello di trarre profitto dall'altro. Chiuso è il luogo dove l'imperativo si esprime perché privata è la qualità dell'esistenza a due.

Ebbene, per ambedue le circostanze richiamate da Speroni gli storici non possiedono nemmeno un vocabolario adeguato. Le ammissioni di Ariès sul nascere di un sentimento familiare non vanno molto al di là della constatazione di un estendersi di intima convivenza tra membri dello stesso sangue. Di questa « intimità » Speroni ha indicato più passaggi (ricerca dell'amore, manifestazione dell'ira, sopportazione della sofferenza, modificazione, ecc.) ma soprattutto, delimitandoli, ne ha invertito i termini di base. Dietro al vuoto di presenza dell'uomo nella casa ha mostrato la pienezza di una richiesta di simbiosi. Dietro al vuoto sociale della donna ha voluto riconoscere una pienezza sentimentale. La lontananza dell'uomo sollecita la fiducia e il ricordo, il maltrattamento chiama di rimando la correzione, e così via.

Le tesi di Ariès consentono in qualche modo la cittadinanza, pur ristretti di significato e depurati, ai sentimenti di cui parla Speroni. Nella concezione classica che data la nascita della sfera privata allorché il capitalismo separerà produzione e consumo nella vita familiare e chiamerà uomini e donne a vivere spazi e identità diverse, questi sentimenti semplicemente non esistono. Non sono nati: produzione e consumo nelle famiglie del '500 non sono sempre divise, eppure l'idea di una sfera privata come regno della donna, gli storici non possono non essersene accorti, è un luogo comune in molta letteratura. Speroni non descrive una sfera privata poiché non immagina un luogo dell'uomo e un luogo della donna. Immagina uno spazio privato perché interiore, ma unico perché è quello della ricerca di appagamento. Sarebbe più giusto dire che immagina un altro livello di realtà dove si rielaborano i codici di esistenza per l'individuo e possono anche sovvertirsi i grandi stili di comportamento di cui questo secolo va in cerca. Si sovvertono poiché come pensa Barthes si sfigurano e non si distruggono. Fine della dissimulazione e inizio dell'inespresso, dominio del sospetto.

Il *Dialogo* venne scritto nel 1535 in occasione della cresima di Cornelia Cornaro di cui Speroni fu padrino, ma pubblicato solo nel 1542. I passi del *Dialogo della Cura Familiare* sono tratti dalla versione di B. Gamba, *Alcune prose scelte di Sperone Speroni, padovano*, Venezia, Tipografia di Alvisopoli 1828. Una biografia di Speroni, con selezione di alcune opere e bibliografia è contenuta in *Trattatisti italiani del Cinquecento*, a cura di Mario Pozzi, tomo I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1978. Nell'articolo abbiamo fatto riferimento a Ph. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medioevale e moderna*, Bari, Laterza, 1976 - L. Battista Alberti, *I libri della Famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, *Introduzione*, Torino, Einaudi, 1969 - C. Klapisch, *Parenti, amici e vicini: il territorio urbano di una famiglia mercantile del XV secolo*, « Quaderni Storici », 33, settembre-dicembre 1976 - R. Kelso, *Doctrine for the Lady of Renaissance*, Urbana, University of Illinois Press, 1956 - C. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, New York, Columbia University Press, 1958 -



R. Osmond, *Body, Soul and the Marriage Relationship: the history of an Analogy*, « Journal of the History of Ideas », 2, vol. XXXIV, aprile-giugno 1973 - G. Poole, *Alle origini della concezione borghese della donna*, in *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, a cura di A. Manoukian (con annessa bibliografia sulla storia della famiglia), Bologna, Il Mulino, 1974 - A. Quondam, *La « forma del vivere ». Schede per l'analisi del discorso cortigiano*, in *La Corte e il « Cortigiano »*, vol. II, a cura di A. Prosperi, Roma, Bulzoni, 1980 - L. Stone, *La nascita della famiglia nucleare agli albori dell'Inghilterra moderna: lo stadio patriarcale*, in *La Famiglia nella storia*, a cura di C. E. Rosenberg, Torino, Einaudi, 1979 - *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta, reprint a cura di M. Pozzi, Bari, Laterza, 1980 - *Trattati del Cinquecento sulla donna*, a cura di G. Zonta, Bari, Laterza, 1913.

Possono essere inoltre consultati, sebbene meno promettenti dei titoli prescelti, di A. Chemello, *Donna di Palazzo, Moglie, Cortigiana: ruoli e funzioni sociali della donna in alcuni trattati del Cinquecento*, in *La corte e il « cortigiano »*, cit. e J. Kelly-Gadol, *Did women have a Renaissance?*, in *Becoming Visible. Women in European History*, a cura di R. Bridenthal - C. Koonz, Boston, Houghton, 1977 (con bibliografia).

Giovanna Biadene

# Primato della ragione e doppia morale

*La causa della donna* di Luisa Tosco

Proporre oggi la rilettura di un testo come *La causa della donna* di Luisa Tosco ha un valore che oltrepassa la necessità di recuperare tematiche e discussioni il cui spessore fu solo parzialmente riassorbito dai termini e esigenze imposte dalla battaglia politica.

Sia per la specificità dell'argomento – la polemica contro la doppia morale – che per le modalità e uso degli strumenti dialettici, le pagine della Tosco aprono uno spiraglio in direzione di ricerche differenziate; sono, inoltre di straordinaria importanza nel rilevare l'emergenza di ambiguità non risolte circa il peso e significato attribuiti dalle emancipazioniste al primato della ragione sulle altre facoltà conoscitive, sulla sua utilizzazione come strumento di polemica e sulla sua funzione nella definizione di una gerarchia dei sentimenti diversa da quella del passato.

*La causa della donna*, uscito in opuscolo nel 1876, dopo una sua precedente apparizione a puntate ne «La Donna» della Beccari, è dedicata a Salvatore Morelli e porta una citazione da John Stuart Mill all'inizio del primo capitolo. Le suggestioni politico-culturali da cui prende le mosse rimandano, quindi, ai classici delle battaglie emancipazioniste post-unitarie: nonostante la citazione del Mill, tradotto in italiano dalla Mozzoni nel 1870, i richiami a Jenny d'Hérincourt, ad Ernest Legouvé e ad Eugène Pelletan, fanno pensare ad una conoscenza e ad un apprezzamento della cultura radicale francese più che anglosassone, che trova conferma nelle scarse notizie biografiche che abbiamo dell'autrice (Capuzzo Picchi, 1962). Su Luisa Tosco, infatti, come sul suo opuscolo che peraltro dovette conoscere una certa fortuna se dall'Inghilterra arrivò a «La Donna» una richiesta di permesso di traduzione, è scesa per quasi un secolo una coltre di silenzio. L'unico redattore di biografie femminili dell'800 che ce ne dia qualche notizia discretamente estesa, Oscar Greco, parla di un'infanzia e giovinezza trascorse in ambiente piccolo-borghese, repressivo e soffocante; solo la morte dei genitori liberò la Tosco dalla clandestinità delle letture non autorizzate e le permise di approfondire il suo interesse per il razionalismo ed il materialismo attraverso la frequentazione, a Torino alla metà del secolo, delle lezioni del filosofo Ausonio Franchi; sicuramente conobbe (attraverso la rivista del Franchi, «La Ragione», che pubblicò la polemica fra Proudhon e la D'Hérincourt) gli scritti di quest'ultima, di cui dovette diventare fervente ammiratrice se, come ci riferisce Greco, ne tradusse, senza peraltro trovare un editore, l'opera *La femme affranchie*. Collaboratrice de «La Donna» per oltre un quindicennio, citata e conosciuta dalle altre emancipazioniste, in stretto contatto con un gruppo di scrittrici e scienziate materialiste,



sembra essere fra le protagoniste di una rete di interscambi femminili di cui per ora possiamo intravedere solo qualche parzialissima traccia. La scelta del curioso pseudonimo To-sko, un episodio di apparizione pubblica in gioventù come cantante, la vis polemica ed alcuni spunti, non ortodossi per l'epoca neppure fra le emancipazioniste, di contestazione alla normativa sessuale, sembrano suggerire un temperamento eccentrico e vivace, un anticonformismo battagliero e sofferto, lontano forse dall'ideale di moralità superiore predicato dalle emancipazioniste e senz'altro ben lontano dallo stereotipo femminile italico tramandato per oltre cinquant'anni dalla storiografia nazionalista.

C'è da chiedersi a cosa sia dovuto il silenzio sulla sua figura, condiviso, è vero, almeno parzialmente, con le altre donne dell'emancipazione, a parte la Mozzoni; forse, disinteresse per una figura, che, sia pure impegnata nella lotta per i diritti, non sembra totalmente ridicibile (o lo sembra meno della Mozzoni e della Beccari) ai canoni del personaggio politico operante attraverso i tradizionali canali d'intervento, o trascuratezza dovuta, come pare, alla sua non appartenenza ad alcun gruppo politico capace di tramandarne la memoria, anche se certamente fu vicina ad ambienti radicali e mazziniani. Certamente più a monte, riluttanza ad attribuire visibilità storica a figure femminili che l'adesione a rigide dottrine materialiste pone fuori dall'immagine spiritualizzata della donna italiana di lontana ascendenza e di ancora recente persistenza (Garin, 1962).

*La causa della donna* si presta, come ho detto, a diversi livelli di lettura: il primo, più facile ed immediato, è quello che si indirizza all'individuazione ed articolazione della polemica, assai diffusa nei testi dell'emancipazione, contro quella che la Tosco definiva «l'enorme mostruosità delle due morali». Livello più facile ed immediato, ho detto, perché il più evidente: ma, in Italia, ancora pieno di incognite perché ancora difficilmente collocabile in un contesto segnato da troppe carenze.

Non basta, infatti, stabilire i termini della questione, quale essa appariva agli occhi delle emancipazioniste, e segnalarne le differenze con situazioni più conosciute, ma non direttamente omologabili alle nostre, anche se certe distinzioni è sempre bene tenerle presenti: se l'ipotesi di una diversa posizione occupata dalla castità nella scala gerarchica dei valori morali in società diverse da quella italiana, come l'Inghilterra protestante studiata da Thomas o l'America dei movimenti di riforma descrittaci dalla Ryan, ci appare ancora solo come congettura carica di suggestione, perché ancora tutta da verificare, non si può fare a meno di sottolineare come, almeno per quanto emerge dai testi dell'emancipazione, il significato di «doppia morale» venga a definirsi non soltanto in rapporto al nodo della castità/fedeltà imposta alle donne e della libertà sessuale concessa agli uomini, ma rispetto al più generale sistema di distribuzione di virtù morali fra i due sessi ed al rapporto di subordinazione femminile che ne è conseguenza (Mozzoni, 1865). *La causa della donna* è molto chiara su questo punto, tant'è vero che soltanto gli ultimi due capitoli sono dedicati ai temi specifici dell'«onore» e della prostituzione, mentre nei primi quattro la polemica è rivolta contro l'educazione che crea e perpetua la distinzione incolmabile di virtù maschili e virtù femminili, giustificando con un preteso carattere di naturalità quello che è un sistema storico di

subordinazione operante attraverso la normativa dei comportamenti e dei sentimenti.

Resta da chiedersi, però, perché proprio in quegli anni si sia resa possibile l'assunzione, da parte di un sia pur limitato numero di donne, di una tematica come quella della doppia morale giocata ai due livelli di rifiuto, quello specifico della disuguaglianza di trattamento giuridico e sociale nei confronti delle trasgressioni sessuali degli uomini e delle donne, e quello, più apertamente dibattuto, delle « virtù » femminili tradizionali. Sottolineare la presenza e molto spesso il prevalere fra le emancipazioniste di un'impostazione che privilegia il secondo livello di discorso, non serve solo a misurare la distanza di esperienze storiche, politiche e sociali fra la società italiana e, per esempio, quella francese, dove fourierismo, saintsimonismo e sandismo, avevano, ciascuno a modo suo, infranto esplicitamente il tabù del discorso sulla sessualità. Rimangono infatti da fissare tempi, forme e modi di assimilazione e di rifiuto di stimoli provenienti dall'esterno, da ricostruire la complessità del sistema di filtri attraverso cui circolavano e si modificavano – al contatto con gli intrecci di esperienze collettive e storie personali almeno dal 1840 in poi – idee e proposte di cui in Italia non arrivava probabilmente che l'eco. Per esempio: l'appello di Josephine Butler negli anni '70 per una battaglia comune contro i regolamenti statali sulla prostituzione segna l'inizio di una riflessione o si pone come momento di stimolo di una presa di coscienza in qualche modo già preesistente? oppure, per andare più indietro nel tempo, in che forme si svolse e che influenza esercitò in Italia il dibattito sulla « libertà dei sentimenti » fra i saintsimoniani e, poi, quale fu tra le donne il livello di diffusione e i tipi di accoglienza riservati alle problematiche del sandismo? Quale fu il peso, nel Risorgimento e più tardi nell'Italia post-unitaria della campagna anticlericale contro la castità forzata delle monache, cui accenna anche la Tosco, e di cui è indice il successo incontrato dalle memorie autobiografiche di Enrichetta Caracciolo? che cosa si seppe e si disse degli « atti di libertà » nelle scelte sentimentali teorizzati o praticati da alcuni protagonisti del Risorgimento?

Solo postulando l'esistenza di una presa di coscienza femminile generalizzata cresciuta su una circolazione di esperienze e di contatti che investivano non solo le eventuali pratiche politiche e sociali svolte in comune da gruppi di donne durante gli anni del Risorgimento, ma anche i nodi più profondi e meno espressi della condizione femminile nella vita quotidiana, possiamo capire come in un testo così segnato dall'esigenza di razionalità, come *La causa della donna*, si trovi la verbalizzazione e articolazione esplicita delle « sofferenze » patite dalle donne a causa del sistema di doppia morale. Secondo la denuncia della Tosco, la donna soffre nella fanciullezza, per la repressione esercitata sulla sua libertà di movimento, soffre nel matrimonio, « catena di ferro » che la lega alla casa come « umile ancella », soffre nella maternità, cui spesso va incontro « più per far... felici (gli uomini) che per se stessa », soffre nell'adulterio e nelle lotte sostenute per non cedervi; soffre nelle costrizioni che le impone il dovere di salvaguardare non solo l'onore suo, ma anche quello degli uomini che esercitano il controllo e l'autorità su di lei, soffre nella maternità illegittima, nell'infanticidio e



nella prostituzione; e tutto questo, « senza dare neppure un lamento, perché schiava di un falso dovere, crede neppure questo le sia concesso » (To-Sko, 1876).

D'altra parte, la percezione e l'esperienza delle sofferenze delle donne non sono sufficienti a stabilire una definizione dei bisogni femminili: solo la Ragione, infatti, può dare sistemazione ed ordine all'esperienza e stabilire la scala dei valori morali e i criteri di giustizia per entrambi i sessi. È alla Ragione, quindi, che si attribuisce il primato su tutte le altre facoltà conoscitive, e, nello scritto della Tosco che riecheggia l'approccio della d'Hérincourt allo stesso problema, l'uso corretto della Ragione, rivendicato per ambedue i sessi, conduce al riconoscimento di un egualitarismo assoluto, sia nella sfera dell'intelletto che in quella della moralità e affettività.

Questa posizione di estremo razionalismo, che discosta la Tosco dalle assunzioni della maggior parte delle emancipazioniste, più proclivi a far proprio un riadattamento della teoria della complementarità fra i sessi di saintsimoniana ascendenza e più legate ad una valorizzazione dell'affettività femminile, da un lato le consente di attribuire ai bisogni femminili lo stesso peso e valore di quelli maschili, permettendole di suggerire proposte di accettazione di comportamenti al limite della trasgressione, introvabili negli altri testi italiani dell'emancipazione, e di rivendicare per le donne quel diritto alla « felicità » che compete a tutti gli esseri umani (contestando quindi le correnti idee di « missione » e « sacrificio »).

Ma, d'altro lato, l'assunzione di un criterio razionale universale e astratto nel definire l'uguaglianza e nel determinare i bisogni, la porta a squalificare, come irrilevanti, le differenze legate alla sessualità ed a postulare un'identità, che finisce per essere aprioristica, fra i bisogni degli uomini e quelli delle donne.

Se non esiste un « sapere » femminile al di fuori dell'ambito della Ragione, se tutto il passato delle donne è una storia di ignoranza e superstizione, se anche il « sapere » sulle sofferenze deve essere subordinato all'attività sistematizzatrice della logica analitica, l'unica strada che resta alla Tosco e alle altre per contestare il primato, e le argomentazioni della Ragione maschile, è la puntualizzazione dei suoi apriorismi e delle sue contraddizioni. Agli uomini infatti non solo si rimprovera l'esclusione della donna dal mondo della scienza e della cultura, ma l'uso distorto, motivato dall'« interesse », dall'« egoismo » e dalla pigrizia intellettuale ossequiente alla « tradizione », che di esse è stato fatto per giustificare la subordinazione delle donne. Gli uomini, al contrario di quanto richiederebbe il corretto metodo scientifico che essi stessi hanno elaborato, non « interrogano la natura », come direbbe la Tosco, o, come si esprimerebbe la Mozzoni, non integrano Ragione ed evidenza.

Quali sono le « evidenze » che gli uomini, accecati dall'interesse e dalle « passioni », non vogliono vedere? Sono le evidenze offerte dalla storia, dall'antropologia e dall'osservazione sociale, che smentiscono i miti dell'incapacità intellettuale e politica delle donne (regine e letterate), della loro debolezza fisica (contadine e operaie) e della loro incapacità e inattitudine alle professioni (le americane); e infine la constatazione degli innumerevoli « disordini sociali » conseguenti al sistema di disuguaglianza (mercato del matrimonio, prostituzione, adulterio, in-

fanzia illegittima), disordini da cui sono parimenti toccati sia uomini che donne. L'interessata cecità maschile di fronte a queste evidenze ed il tentativo di razionalizzazione a posteriori di un sistema che è tutto fuorché razionale, porta gli uomini ad impantanarsi in una serie di contraddizioni sia nell'ordine logico che nella pratica sociale.

« Legge ed opinione non si danno la pena di essere logiche, conseguenti ed eque », aveva esclamato Annamaria Mozzoni, quando nel suo primo scritto sottolineava le contraddizioni di un codice emanato da uno stato di diritto che si pretendeva incarnazione del principio di eticità, e che diventava viceversa, soprattutto attraverso la legislazione matrimoniale, fonte e stimolo di immoralità.

Altre emancipazioniste, come la Frank, avevano denunciato l'incongruenza della pretesa di conciliare, per le donne, ignoranza e responsabilità sociale, e sottolineavano come il sistema di doppia morale non solo dividesse le donne in due categorie contrapposte, ma mantenesse sempre aperta per tutte la possibilità del passaggio da una categoria all'altra.

La Tosco si muove sul filo dello stesso ordine di argomentazioni: accusa l'inconsistenza di una dottrina della disuguaglianza fondata sul diritto del più forte (alcune donne non sono forse più forti di alcuni uomini?), o sulla pretesa debolezza intellettuale e morale di tutto il sesso femminile; se fosse così, logica vorrebbe che « la maggior tolleranza della legge come della società fossero a favore del più debole e la severità, il rigore dei codici e dei tribunali, della pubblica opinione, si adoperassero contro il più forte e non già tutto il contrario ». Denuncia l'ideologia che fa della maternità la missione suprema della donna, per poi stigmatizzare la maternità fuori dal matrimonio; si chiede, inoltre, quale sarebbe allora la missione di chi non vuole o non può sposarsi; reagisce alle proposte di chi, per contrastare l'« immoralità dilagante », vorrebbe un'educazione femminile ancor più repressiva e un controllo sociale sulla sessualità delle donne ancora più stretto, senza prospettare piuttosto una riforma dell'educazione maschile, che ingentilisca i costumi degli uomini e insegni loro il rispetto verso l'altro sesso: « Quando si finirà di capire per una buona volta che insino a tanto che la società distruggerà con una mano ciò che sta costruendo con l'altra non riuscirà mai a nulla e non farà che imitare il lavoro di Penelope? ». Si chiede anche: come è possibile sostenere una dottrina della spontaneità dei sentimenti e contemporaneamente fare dell'amore libero una colpa? o imporre la fedeltà in un matrimonio senza amore? o denunciare i danni fisici e morali della castità forzata imposta alle monache e poi imporre come dovere la castità a chi non riesce a sposarsi? E, infine, a proposito della prostituzione: come mai « è lecito comprare ciò che è vietato vendere? ». « Quelle infelici, aggiunge parlando delle prostitute, non rubano nulla a nessuno, tranne che la fama e l'onore a se medesime. Per me, non lo nascondo, vi è qualcosa di ben più vile, di ben più abietto, di ben più ignobile di una donna perduta. È l'uomo che confessa di averne bisogno, che *l'avvicina* e la *disprezza!* »

L'origine delle contraddizioni e delle aporie in cui cade la Ragione maschile nel tentativo di giustificare la subordinazione femminile viene individuata nella sua incapacità o piuttosto rifiuto di considerare la donna come essere autonomo e indipen-



dente, facendone invece un'appendice dell'uomo, funzionale ai suoi bisogni e ai suoi desideri, sempre variabili, peraltro, per cui: « si direbbe che nascere donna sia un disonore, un'onta, una colpa da doversi espiare a forza di umiliazioni, di rassegnazione e di pazienza e senza mai potervi riuscire ». La relativizzazione dell'esistenza femminile si rivela più chiaramente che mai nella questione dell'onore: le donne hanno non uno, ma due onori da difendere, quello proprio e quello dei parenti maschi, per cui le trasgressioni diventano doppiamente sanzionabili, come trasgressioni in sé e come manifestazioni di autonomia che mettono in discussione l'ordine patriarcale. Il rapporto fra libertà maschili e libertà femminili è inversamente proporzionale; la presunzione di colpevolezza precede, per le donne, la prova dell'innocenza.

Un terzo livello di lettura, intrecciato coi primi due, riconduce al dibattito, assai vivo fra il femminismo dell'800 non soltanto italiano, sul rapporto fra ragione e sentimenti e al tentativo di armonizzare le due sfere alla rivendicazione del diritto di accedere, con l'istruzione, al regno della Ragione. Reagendo alla definizione rousseauiana della natura femminile come natura sentimentale, quando non istintuale, secondo la vecchia dottrina della Chiesa, il femminismo ottocentesco tende a distinguersi in due filoni dalle diverse origini, ma dagli esiti spesso convergenti, che si riproducono poi nell'emancipazionismo italiano post-unitario: da una parte c'è chi — ed è la maggioranza — ribadisce il valore dell'affettività femminile, pur qualificandola in modo nuovo rispetto al passato: si distingue infatti fra sentimentalismo irrazionale e sentimento guidato dalla Ragione, predicando la necessità di un'educazione sentimentale delegata soprattutto alle madri; dall'altra, e fra queste c'è la Tosco, c'è chi sostiene che qualità intellettive e capacità sentimentali non sono distribuite dalla natura diversamente a seconda dei sessi, che « capriccio » e « passione » caratterizzano deviazioni dall'ideale di moderazione sentimentale, anche qui diretto dalla Ragione, sia nell'uomo che nella donna (con la differenza che per la donna la sregolatezza ha origine dal suo stato di ignoranza, mentre per l'uomo capriccio e passione nascono dal desiderio e dalla volontà di dominio); e che l'educazione sentimentale, uguale e necessaria per ambedue i sessi, deve essere finalizzata ad un ideale di trasformazione morale complessiva, in vista di un avvicinamento progressivo fra uomini e donne.

*La causa della donna*, quindi, respinge la distribuzione tradizionale di virtù e sentimenti e il loro ordine gerarchico, fondato com'è sul criterio, per le donne, della sottomissione e del servilismo (tanto più un sentimento è servile, tanto più sarebbe femminile); contesta, in nome della spontaneità del sentimento, riprendendo anche qui un'argomentazione già sviluppata dalla d'Hérincourt (D'Hérincourt, 1856: 346), la legittimità di inscrivere in una logica di diritto-dovere la fedeltà, l'amore, lo spirito di sacrificio, che acquistano validità e senso solo se fondati su presupposti di libertà. Ma, grazie al primato attribuito alla Ragione, finisce anch'essa come le altre emancipazioniste, per proporre una nuova gerarchizzazione dei sentimenti, basata sulla ragionevolezza e la moderazione, che esclude, o mette nel fondo della scala dei valori, passioni come gelosia, irrequie-

tezze, stati d'animo contraddittori, fantasie e ambivalenze femminili non direttamente classificabili come stati di coscienza.

Resta da dire come in quest'opera, segnata così profondamente dall'esigenza di razionalismo, emerge una dimensione di utopia, in cui viene prospettata la possibilità di un incontro fra i sessi, non solo intellettuale, ma anche affettivo, finalmente paritario. Nel progetto di una società finalmente egualitaria, si iscrive la prospettiva dell'abolizione della dicotomia fra amicizia ed amore, fino ad allora distorto, l'uno, dagli interni rapporti di dipendenza, e limitata, l'altra, dalle barriere della segregazione sessuale.

- G. Biadene, *Solidarietà e amicizia: il gruppo de «La donna»*, «nuova DWF», 10-11, gennaio-giugno 1979.
- A. Bianchini, *Voce donna*, Milano, Bompiani, 1979.
- G. Capuzzo Picchi, *La donna nella storia in Piemonte dal 1861 al 1922*, in AA. VV., *Aspetti dell'attività femminile in Piemonte negli ultimi 100 anni (1861-1961)*, Torino, C.A.F.T., 1962.
- E. Caracciolo Fiorino, *Le memorie di una monaca napoletana*, Barbera, 1864.
- A. Conti, *Giorgio Sand*, «La Donna», 279, 15 ottobre 1876.
- J. D'Hérincourt, *De l'avenir de la femme*, «La Ragione», 54, 25 ottobre 1855.
- J. D'Hérincourt, *Réponse au 2<sup>e</sup> article de Mme Molino Colombini*, «La Ragione», 74, 15 marzo 1856.
- M. Frank, *Le fidanzate*, 1869.
- E. Garin, *La questione femminile (Cent'anni di storia)*, «Belfagor», XVII, 1962.
- O. Greco, *Bibliografia femminile italiana del XIX secolo*, Venezia, 1875.
- A. M. Mozzoni, *La donna e i suoi rapporti sociali*, Milano, 1864, ristampato in A. M. Mozzoni, *La liberazione della donna*, a cura di F. Pieroni Bortolotti, Milano, Mazzotta, 1975.
- E. Napollon, *Giorgio Sand*, «La Donna», 282, 30 novembre 1876.
- F. Pieroni Bortolotti, *Alle origini del movimento femminile in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, 2<sup>a</sup> ediz. 1975.
- A. Poli, *George Sand vue par les Italiens*, Firenze, 1975.
- M. Ryan, *The Power of Women's Network: A Case Study in Female Moral Reform in Antebellum America*, «Feminist Studies», vol. 5, 1, primavera 1979.
- K. Thomas, *The Double Standard*, «Journal of the History of Ideas», 2, aprile 1969.
- L. To-Sko, *La causa della donna*, Roma, 1876.
- R. Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino, Giappichelli, 1973.



# Primi sintomi di un carattere appassionato. Dal collegio

« ... Dal viso di mia sorella in poi, la quale aveva circa nov'anni quando uscì di casa, io non aveva più veduto usualmente altro viso di ragazza nè di giovane, fuorchè certi fraticelli novizj del Carmine, che potevano avere tra i quattordici e i sedici anni all'incirca, i quali coi loro roccetti assistevano alle diverse funzioni di chiesa. Questi loro visi giovanili, e non dissimili da' visi donneschi, aveano lasciato nel mio tenero ed inesperto cuore a un di presso quella stessa traccia e quel medesimo desiderio di loro, che mi vi aveva già impresso il viso della sorella. E questo insomma, sotto tanti e sì diversi aspetti, era amore; come poi pienamente conobbi e me ne accertai parecchi anni dopo, riflettendovi su; perchè di quanto io allora sentissi o facessi nulla affatto sapeva, ed obbediva al puro istinto animale... Chiunque vorrà riflettere alquanto su quest'inezia, e rintracciarvi il seme delle passioni dell'uomo, non la troverà forse né tanto risibile né tanto puerile, quanto ella pare. » (*Vita di Vittorio Alfieri, Primi sintomi di un carattere appassionato*, Epoca I, cap. III).

Dice Foucault che non bisogna ridere degli scienziati del XIX secolo e riconoscere piuttosto la loro serietà: hanno il senso dell'avvenimento. (Foucault, 1978). E del tempo dei grandi avvenimenti: aprono un'epoca, ovviamente anche di nomenclatura. Abolito il termine « passione », è « istinto sessuale », la formula prediletta dai recentissimi inventori della *scientia sexualis*.

Michelet e Stendhal degradati a guardiani del passato. Smascherate della loro inutilità, le squisitezze del sentimento, le vaporose idealità, le delicate emozioni di simpatia, poiché si afferma: « Le manifestazioni ritenute più alte e spirituali del sentimento d'amore, dove anzi, dell'amore sessuale sembra mancare ogni benchè menomo indizio, costeggiano quelle più grossolane e vili, dove la sessualità impera nella sua forma più brutale. Le une e le altre sono deviazioni o malattie dello stesso istinto sessuale. » (Morselli, 1898).

L'avvenimento non è solo l'irrompere della verità sul segreto del sesso; da questo, assoluto, ne derivano altri, e scoprire il crinale su cui si costeggiano spiritualità e grossolanità, significa fissare l'attimo di contaminazione e i germi di quel male si possono ingrandire al microscopio: di lì moltiplicato l'ordine di grandezza, si moltiplicano gli avvenimenti. In più c'è la sapienza di quali facoltà di mimetismo, mascheramenti e dissimulazioni dell'amore, faccia uso l'istinto sessuale.

Anche il dettaglio diventa l'« avvenimento » una volta scoperta la strategia dell'« infingimento ».

Nel 1898 Giulio Obici e Giovanni Marchesini scrivono un libro-inchiesta; più di trecento pagine dedicate a *Le «amicizie» di collegio. Ricerche sulle prime manifestazioni dell'amore sessuale.* (Obici-Marchesini, 1898).

Giulio Obici è un medico alienista, allievo del notissimo Enrico Morselli. Giovanni Marchesini, allievo di Ardigò, è ordinario di pedagogia all'Università di Padova, dove fonda la « Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini ».

Nella lunga prefazione di Enrico Morselli, si legge che la ricerca non è bisogno effimero e momentaneo, né dipende da « una fatua e malsana curiosità di penetrare nell'intimo dell'anima giovanile, specialmente muliebre, ma risponde ai fini alti e nobili della psicologia, dell'etica, della scienza educativa ».

Tanto più nel nostro caso, dove si osserva un doppio « avvenimento »: scovata dal sottilissimo fiuto della scienza sessuale, appare, lì dove era prima insospettata, la sessualità. Ma resiste anche un'incredibile sopravvivenza: grandi emozioni e sentimenti, forse la passione.

Il collegio non è una casa di correzione, è un'immagine quasi domestica e violarlo, ricoprendolo tutto di dissolutezza, è una genericità offensiva per interni cari e familiari oltre che per la precisione classificatoria della nuova scienza.

Ma il collegio è anche la scena dove si svolge il rapporto fra sentimenti femminili e la loro praticabilità. Il luogo chiuso si presta alla classificazione metodica: abbandonate le vie svagate della educazione femminile, precisate quelle del costume, dell'ambiente e della psicologia, il collegio diventa luogo di formazione rigorosa, anzi il luogo di fondazione della « mentalità » femminile.

Nel collegio si istituisce la « autonomia » dell'educazione femminile, spazio probabile per una propria quiete conoscitiva che deve far fronte ad una doppia segregazione: quella consueta e obbligata all'epoca, che separa dal mondo degli uomini, e che in questo separatismo non fa altro che ripetere le forme tradizionali della formazione femminile. Ma anche quella, consentita dalla condizione di « separate » dei propri membri, che le pone allo sbaraglio di fronte alla pressione del femminile come eccesso.

L'obbligo pedagogico della separatezza deve imporsi regole disciplinate: inventa la severità del limite, si attribuisce la facoltà di stabilire concessioni e divieti, che non sono soltanto norme di disciplina, ma che hanno la pertinenza di inventare un'educazione sentimentale ad uso presente e futuro del cuore, e non di questo soltanto.

### *Le « fiamme »*

Dal collegio (lo raccontano gli autori all'inizio dell'inchiesta), una giovinetta quattordicenne torna a casa annunciando trionfante: « In convitto mi son trovata l'amica, si vedesse come è bella e piacevole! Ella ne aveva un'altra di 'fiamma', ma spero che sarà tutta mia e non mi vorrà tradire! ».

L'esterno è contaminato dalla comunicazione, il gergo collegiale divulga un segreto, le « fiamme », che sono le amicizie femminili, scintillano al chiuso, ma possono divampare all'esterno. Contagio, diffusione, incontrollabilità sono solidi timori, ma



soprattutto è la grande quantificazione di un inutile spreco « alla fine pur anco dannoso, di energia, di vitalità, di potenza psichica » che si vuole controllare.

Troppe rigide le griglie teoriche della perversione sessuale, per imprigionare un avvenimento così delicato: le « amicizie » femminili hanno segni molto particolari, che rendono i due autori riluttanti all'uso della « istintiva » omosessualità di Oscar Wilde o delle teorie di Krafft-Ebing e di Moll.

*Semipatologico* è il termine conduttore dell'inchiesta: un supplemento di enunciazione al fondo elusivo, una parodia derisoria di questa scienza così ottimamente certa di classificazioni totali.

La « fiamma » è parola del gergo collegiale femminile, ma anche termine d'epoca (cercheremo di seguirne la storia), indica la persona amata e l'amicizia in astratto, ma l'amicizia che ha il tono della passione. Come è intesa e sentita nei collegi: un'istituzione, una necessità dell'ambiente, dicono i due autori. I collegi in cui si svolge la ricerca sono collegi femminili normali, frequentati da ragazze dai dodici ai venti anni che seguono il corso complementare e normale. Obici e Marchesini, svolgono l'inchiesta facendo uso di questionari, di « inchieste psicologiche » (cioè interrogano a viva voce le collegiali), e dell'esame delle lettere. Del teatro dell'avvenimento si dice poco: collegi per ricche o per povere, al nord o al sud d'Italia, forse non sembra un dato essenziale, gli autori li chiamano uggiosi e monotoni luoghi di costrizione e di isolamento, ingiusti distributori di diverse quantità di libertà, per le collegiali interne o esterne.

La premessa descrittiva della « fiamma », cosa è, come si accende, come si spegne, la offrono due ex collegiali che gli autori indicano con I. ed M., e che chiamano « collaboratrici » dell'inchiesta. I., quando era collegiale, non fu mai oggetto di passioni, « nè oggetto, nè agente »: i suoi ricordi vengono da confidenze ricevute da amiche dei tempi del collegio, « infiammate », di e da altre.

« Le 'fiamme' si svolgono qualche volta fra alunne della stessa classe, più comunemente fra alunne di classi diverse, quasi sempre fra convittrici ed esterne. La 'fiamma' procede nè più nè meno che una relazione amorosa; spesso avviene che una delle ragazze mostri più i caratteri dell'uomo, sia per il tipo fisico, sia per il temperamento più energico e più deciso; l'altra si lascia amare e corrisponde con tutta la renitenza, e, quasi direi, con il pudore di una ragazza con l'innamorato. Il principio di questa relazione è diverso affatto dal principio solito delle amicizie. Non è già vivendo insieme, parlandosi ogni giorno, studiando in compagnia, che due diventano 'fiamme'; no, per lo più non si conoscono nemmeno; l'una vede l'altra per le scale, in giardino o nei corridoi, e la simpatia nasce sempre provocata dalla bellezza o dalla grazia fisica. Allora quella che è stata colpita per la prima, incomincia la sua corte regolare; dapprima son passeggiate lunghissime in giardino nelle ore nelle quali sa che l'altra può affacciarsi alla finestra della classe, soste sulle scale per vederla passare; insomma una adorazione muta fatta di occhiate e sospiri. Più tardi cominciano i doni di fiori, e, per mezzo delle compagne compiacenti le ambasciate di questo genere: 'Sai, la tale ha una viva simpatia per te' – oppure: 'Ti vuol bene molto, e vorrebbe essere corrisposta, ecc. ecc.'. Finalmente poi,

se la 'fiamma' mostra aggradire tutte queste prove di affetto, l'innamorata manda la lettera di dichiarazione ».

L'altra collaboratrice che gli autori indicano con M. ha invece suscitato sempre numerosissime « fiamme », e dà relazioni quantitative. « Volendo esprimersi in cifre, si può affermare che il 60% delle fanciulle di un collegio ha 'relazioni fiammesche', e che delle 40% rimanenti solo una ventina si rifiutano per deliberato disgusto a simile genere di affetti, e le altre 20% non fanno o perchè l'estetica del loro corpo non è troppo piacente, o perchè non sanno per il carattere, ispirare simpatia ».

Il fenomeno gode di una delle situazioni più vantaggiose: non c'è latenza di « fiamme », ma è un continuo e inesausto fiammeggiare. Il continuum si enumera, e dal conteggio della grande quantità derivano aggiunte, incroci, moltiplicazioni.

Obici e Marchesini fanno la storia di dieci « relazioni fiammesche », dando i *caratteri individuali* della coppia ed il *decorso della relazione*.

Ecco due *caratteri individuali*:

« St. interna, dai quindici ai diciotto anni. Di famiglia agiata, molto amata dai suoi. Sana, soffriva qualche volta di cefalea. Non bella, nè elegante, ma con gli occhi espressivi e il sorriso da buona. Intelligente e studiosa. Leggeva molto, romanzi e versi. Di carattere serio, apparentemente fredda, ma invece calda nell'affetto e esagerata. Passava per superba ed era a molte antipatica per il suo fare altero, mentre attraeva e affascinaava altre. Nelle 'fiamme' volubile, e spiegava la volubilità col bisogno di novità. Oltre alla M. ebbe molte altre 'fiamme'. »

« M., esterna, di madre nervosa, di padre malaticcio. Sana, ma di temperamento isterico, dall'aspetto fiero e dominatore. Bella, col gesto largo, deciso, colla voce forte, mascolina. Intelligente, poco studiosa precoce in tutte le manifestazioni psichiche. Leggeva molto, romanzi e poesie. Ha sempre avuto una fantasia sbrigliata, un sentire iperestetico. Ha coscienza della propria bellezza, e se ne compiace. Essendo una delle esterne più eleganti era ricercata ed amata dalle interne. Riceveva spesso delle dichiarazioni, ed essa facilmente concedeva il proprio affetto. »

Sappiamo anche il decorso di questa *relazione*: ammirazione per la bellezza e la bontà, continuo scambio di piccoli doni e di lettere lunghissime, quasi quotidiane, scritte la sera in ore di studio o in classe. Grande desiderio di vedersi e di parlare, ma quando si trovano vicine St. e M. parlano pochissimo: « non trovano nella parola quella passione che spontanea sgorga dalle lettere ». Dopo tre anni c'è un tradimento, M. e St. si scrivono ancora, anzi St. confida i suoi nuovi amori. M. non si accontenta di questa parte secondaria e la gelosia e l'orgoglio spengono poco dopo la « fiamma » e l'amicizia.

Le dieci « relazioni fiammesche » esemplari in effetti si moltiplicano, perché nessuna delle venti resta fedele alla propria: c'è un grande incrociarsi delle iniziali dei nomi delle infiammate.

L'inchiesta procede: il *semipatologico* iniziale ancora la perseguita, ma dice già che le « fiamme » nascono ben determinate ad appassionarsi, ma sono facilmente fuggitive dagli oggetti della loro passione.

Da qui un quadro generale, dove si legge che la cattività forzata, tirannica signora delle giornate delle collegiali, più la soverchia energia fisica da spendere, e l'eccitabilità estrema dei



centri affettivi sono i fattori determinanti che provocano le « fiamme ». Seguendo questa linea interpretativa, si garantisce anche la non elisione di aspetti multiformi e apparentemente in urto fra loro. L'obiettivo di una diagnosi conclusiva, finale all'inchiesta, riassorbe anche gli elementi che sembrano più disparati.

Così le irrequiete energie delle collegiali si possono tradurre in deliberate seduzioni: non c'è resistenza a questa tentazione, ma solo abitudini più o meno furtive protette da timidità più o meno spigolose. I gesti di tutte sembrano acclimatati al rischio di una tentazione a cui nessuna oppone resistenza. Esangue consapevolezza del peccato. Alcune sono più arroganti e adescatrici di altre: ma non è la maggiore o minore libertà di cui godono all'interno del collegio a determinare l'iniziativa. Spesso l'appartenenza a famiglia ricca o all'opposto l'esser molto povera, o l'essere più di altre sparse di pallori o maculate di occhiaie o rosee e robuste, spiega per gli autori capricciosità e pervicacie più indomabili. La sofferenza non è dissonante nella scacchiera di questi amori, ma alcune sembrano dimenticarla presto: « La 'fiamma' finisce, Mar. lascia la scuola, poi amoreggia con un giovane, si sposa e ha dei figli ».

Altre non dimenticano, anche dopo molto tempo: « una signora, ad esempio, prossima omai alla cinquantina, aveva conservate ancora, attraverso alle burrascose vicende della sua vita, poesie e lettere della sua amica ».

Per alcune collegiali, ma, sostengono gli autori, è fenomeno assai raro, la relazione è legata all'iniziazione dei « misteri genesici » e nelle lettere si fanno accenni a « cose lubriche », ma sono due soltanto le consorelle italiane delle vittoriane Ermyntrude ed Esmeralda Stracheyane. (Strachey, 1970).

Ma si citano casi di perfetta « omoemozionalità », come direbbe Charlotte Wolff: due collegiali diventate « fiamme », « si videro piangere strettamente abbracciate. Nè l'una nè l'altra si erano mai viste versare una lagrima. Un giorno portarono via una compagna morente, e loro rimasero impassibili di fronte a tanto strazio. » (Wolff, 1972).

Una grande indeterminatezza di definizioni: lo spettro di un *ludus naturae*, riappare per gli autori dell'inchiesta. Questo gioco così variato deve pure avere una sua regola.

Lo stile del gioco, severamente rituale, si può tradurre come fanno gli autori dell'inchiesta, in un'elencazione numerata:

« 1) La frequenza straordinaria con cui anche ricorrendo a sotterfugi, le innamorate si scambiano le lettere; 2) L'ansia di vedersi, di parlarsi, di stringersi la mano, di abbracciarsi e baciarsi; 3) I lunghi colloqui e le lunghissime contemplazioni; 4) L'insistente gelosia con le sue molteplici arti, e le sue normali conseguenze; 5) L'esaltazione delle qualità dell'amata; 6) L'uso appassionato di scrivere il nome dell'amata da per tutto; 7) L'assenza di invidia per le qualità dell'amata; 8) L'abnegazione dell'innamorata per vincere ogni ostacolo che si frapponga alle manifestazioni del suo amore; 9) La vanità per cui alcune corrispondono alle dichiarazioni fiammesche; 10) La coscienza di far cosa proibita; 11) La voluttà della conquista, la conseguente volubilità, onde poi delle conquiste ottenute si conservano i trofei. »

L'elencazione non garantisce una decifrazione senza segreti. Gli autori contabilizzano, anche se sui registri opposti del vizio

e della virtù: vanità e abnegazione, contemplazione e desiderio, ma ciò che si comincia a conteggiare è il tempo applicato alla piena operatività sentimentale. Al tempo reale della vita di collegio, le « fiamme » oppongono un controtipo del sentimento con ritmi propri di attesa e di prolungamento. Chi senza posa parla di « fiamme » e chi ne scrive, dilata così il proprio piacere. Il piacere esaltante e clandestino del « locutore »: « Se la sessualità è repressa, cioè destinata alla proibizione, all'inesistenza e al mutismo, il solo fatto di parlarne, e di parlare della sua repressione, ha un tono di trasgressione liberata. » (Foucault, 1978). Ma queste lettere, che rilette, confrontate, nascoste si proteggono così dalla repressione, sono anche ridicibili a simiglianze di « genere ». Non dissimili per esempio, a quelle che citano il Beaunis (Beaunis, 1897) ed il Marro (Marro, 1896), nei loro studi sulla pubertà, né il tono delle lettere « fiammesche » è diverso dai pensieri raccolti in un album ricordo che più amiche, compagne di scuola, offrono ad una di loro nel giorno del completanno, e di cui Obici e Marchesini offrono lunghi stralci. È un centone d'epoca quello che regola gli scritti in modo così omogeneo?

### *Amore e amicizia*

La contaminazione fra amore e amicizia fa crollare la distinzione paradigmatica che gli autori precisano a puntino. E le ragazze intervistate aggiungono incertezze, perché hanno difficoltà a precisare il loro sentimento. Sono « indeterminate e incoordinate », così come è il loro sentimento.

Gli autori dell'inchiesta sono obbligati a definire la « fiamma » una *sintesi provvisoria*, con elementi in parte comuni e in parte estranei sia all'amore che all'amicizia. Nella « fiamma » si fondono insieme: « L'elemento fisiologico della sessualità incipiente, l'elemento psichico della naturale tenerezza propria dell'età, e del sesso, l'elemento occasionale offerto dall'ambiente, e l'elemento sociale con il suo altruismo nascente ».

Ognuno, dice il Binet (Binet, 1889), « specializza » in modo suo proprio, personale, il suo amore, ma le « fiamme » vivono per il « feticismo dell'amore ». È il sentimentale, il discorso amoroso che le attrae. La « fiamma » ha bisogno di rinfocolare la passione con un continuo lavoro di astrazione, perché è preda anche di un altro feticismo, quello della bellezza: ama senza aver visto l'oggetto amato, spesso solo per averne sentito parlare. In qualche modo condizionate dalla cattività, queste passioni femminili sono però testardamente abbarbicate al loro statuto sentimentale, fondato essenzialmente sulla estensione più vasta possibile del tempo del sentimento. Di questo tempo non rivendicano neanche i diritti futuri. Le lettere che le « fiamme » si scambiano in collegio non devono sottostare alla postilla distratta di una firma maschile, come alcune delle lunghe corrispondenze femminili citate dalla Smith-Rosenberg (Smith-Rosenberg, 1979). Il mondo degli uomini è lontano, e di questo, nel collegio si parla raramente; anche se le « fiamme » giocano a travestimenti nominali (si chiamano Autari e Teodolinda, Giovanni dalle Bande Nere e Emma Caldara), ma così si incrementa il piacere del sotterfugio, piuttosto che mimare i ruoli della coppia.



Quando di questo tempo pieno sentimentale, avvertono i vuoti, diventano « vittime languenti »: « Ho bisogno di piangere! Sento qualcosa di insolito nell'anima! Mi pare che mi giri la testa, ho il cervello confuso! ».

Le « passionnettes », come le chiama il Lauts (Lauts, 1896), turbano l'ordine fisiologico, diventano perversioni. E le normaliste che diventeranno le « educatrici dei figli della patria », non possono essere un esercito sognante e malfermo di maestre.

*Fine dell'indeterminatezza della « fiamma »:  
suo destino politico e sociale*

Concludono Obici e Marchesini, dicendo che alla contemplazione inerte, sentimentale e mistica si deve sostituire una « coscienza vigorosa ». Perché è soprattutto questo che l'inchiesta ha voluto raccontare. La coscienza femminile manca di rigore, è indeterminata, di se stessa ha poca conoscenza, anche la sua adesione al sentimentale è contorta da digressioni, anche se circoscritte al tempo della adolescenza, le passioni femminili fanno di effimero: non sono un tirocinio che può esercitare alla lunga durata di fedeltà matrimoniali. « Devono bandirsi le debolezze, e tutto ciò che sa di isterico e di effeminato: non vogliamo delle donne-uomini, ma la virilità può entro certi limiti, essere un sentimento eccellente anche nel cuore della donna, se significhi fermezza di carattere, tempra robusta d'animo, equilibrio di sani propositi, coraggio non solo passivo, ma attivo ». Questa educazione del carattere, può avvenire con garanzie più certe in famiglia piuttosto che nei collegi. Qualsiasi manuale di « buone usanze » dell'epoca suggerisce per le giovinette uno stile di vita severo: dall'arredo della stanza da letto, alle letture consigliate, ai tempi intensi di lavoro casalingo. (Mantea, s. d.).

L'inchiesta finisce fiduciosa dell'educazione familiare. Le ultimissime pagine, gli autori le dedicano ad una petizione, contro il prodigo uso del bacio fra donne. È un abuso che rende indifferente un atto solenne, ma soprattutto « è fra quelli stimoli in apparenza lievissimi che fanno però ingigantire i sentimenti, senza che l'individuo se ne accorga ». Inconsapevoli sino all'ultimo, le fanciulle dell'inchiesta sono ancora delle pericolose divulgatrici: i loro atti se pure sono diventati convenzionali, sono il segno non tanto di una *sensiblerie* d'epoca, ma del « guasto dell'animo » del tempo.

Il seguito della vicenda della « fiamma » è lungo. Nel marzo del 1911, « Cordelia », giornale settimanale per le signorine, pubblica un romanzo a puntate di Jolanda (Virginia Treves), direttrice della rivista e scrittrice per giovinette fra le più famose. Il titolo del romanzo è *Prato fiorito*, così si chiama il collegio femminile di cui si racconta la storia. L'intensità delle amicizie fra le collegiali non sembra essersi attenuata, ha modi ed espressioni che gli autori dell'inchiesta sui collegi avrebbero condannato senza esitazione. Anche a *Prato fiorito* passioni e fedeltà e tradimenti fra le « sorelle d'anima ». Lacrime e perfidie, riti di pacificazione e vendette: « Questa sera ti renderò i tuoi ricordi, e tu mi devi rendere i miei. Se non lo farai mi vendicherò... », « ...quella che ha preso il mio posto... che mi ha rubato in poche ore il tuo affetto... quella melensa che non si

sa chi sia per imporsi così, per conquistarsi perfino la preferenza della direttrice che era la giustizia personificata. Ma fosse anche una principessa in incognito io non la temo, e mi metterò apertamente contro di lei... l'usurpatrice!». Talvolta l'intensità di tali amicizie è giustificata da cause oggettive: nasce già «vecchia e santa» fra due protagoniste di *Prato fiorito*, che essendo una siciliana, l'altra calabrese, sono accomunate da una comune sventura: il terremoto di Messina del 1908. È una sorta di solidarietà interregionale e patriottica. Ma in altri casi le cause dell'affinità elettiva restano legate alla misteriosità del carattere femminile che suscita fascinazioni particolari soprattutto se ombroso, eccitabile e impulsivo. Ma nonostante restino ancora incontrollati e poco severi i modi di espressione delle amicizie di collegio, a *Prato fiorito* si è consapevoli della pericolosità dell'amicizia femminile. Per formare un fronte di controllo alla morbosità, si procede a regolari elezioni: «Chi è per la 'fiamma' alzi la mano», deve invece tenerla abbastanza chi fra le collegiali, vuole dare alla «fiamma» la «triste virtù dell'oblio», o comunque virtù di moderazione. «Arcano», si continua a chiamare il sentimento femminile, ma il corpo è ormai precisato: contaminabile e corruttibile: «Il sentimento è un elemento ribelle e capriccioso che non vuole leggi nelle sue origini e nel suo sviluppo: nasce da affinità arcane, dall'incontro di due fiamme o di due luci, muore di una corrente brusca che ne interrompe il corso fidente, o di un corpo estraneo che ne intorbidisce la purezza». I sentimenti femminili prendono corpo, entrano nei corpi e li contaminano.

A quel punto sono soltanto i corpi che devono sottoporsi docilmente a interventi preventivi: «Dai quindici anni in su, la ragazza presenta le grandi difficoltà e il pericolo dell'amore, che per essa è tutto. I sensi si turbano, la fantasia si accende, le letture mettono esca al fuoco, il chiuso stacco del collegio reprime, e reprimendo accumula energie che esploderanno con pericolo... Di qui il lavoro prudente di Superiore e educatrici. Manifestino fiducia, ma non si fidino: la ragazza è bugiarda, peggio del maschio e sa nascondersi in mille modi. Non si tema di licenziare quelle fanciulle che sono davvero la rovina di tutte»: da un manuale sull'educazione in collegio, scritto nel 1945 da Attilio Misani, sacerdote.

Nel gennaio del 1921 appare il primo numero della rivista della Gioventù Femminile Cattolica Italiana, si chiama «Fiamma Viva». Dalla presentazione: «Sorge, vivida fiamma la nostra rivista giovanile femminile che vuol guizzare per la snella penisola ed accendere migliaia di fuochi... la nostra *Fiamma* vuol essere accesa a quel fuoco che fu portato sulla terra perchè ardesse, e vuole rinnovare l'Italia per mezzo di una femminilità generosa ed intrepida... Femminile sarà sempre «Fiamma Viva»; non femminista; non prenderà atteggiamenti maschili, non accoglierà le effeminatezze, ma solo la fiera e pura, la gentile e forte femminilità cristiana. E italiana sarà la rivista.» («Fiamma Viva», 1921).

Lo statuto di comportamento dei sentimenti femminili si è costituito. Il sistema di un'alleanza di donne che lo vuole femminile, cristiano e nazionale, concentra l'attenzione al sentimento, o all'amore che dir si voglia, su un'ipotesi precisa: il matrimonio. Ma più precisamente, siano, quelli delle giovani cattoli-



che, matrimoni non di passione né di consolazione, ma di riflessione.

Alle donne che, non per loro volontà, restano fuori del matrimonio, l'organizzazione giovanile cattolica, offre le strutture salde e composte del Circolo Femminile. Nel Circolo vige il separatismo, ma un separatismo protetto dalla presenza dell'Assistente Ecclesiastico. I pericoli della comunità femminile vengono controllati dalla stampa cattolica. Il compito dell'organizzazione e della militanza deve essere svolto da caratteri femminili forti e determinati. Perciò la stampa femminile cattolica stigmatizza, patologizzandole con la stessa violenza degli scienziati sociali, quelle signorine un po' eccessive, gelose vigilatrici della « fiamma », a cui si può ormai contrapporre il fronte nazionale delle donne che praticano la « vera amicizia », che è tutt'altro che convulsa, ed ha anzi la caratteristica di non presentare i sintomi della passione. Sono le « donne dai nervi a posto, che non confondono il voler bene con l'amare, ed alle amiche vogliono bene, ma con tutta la pacatezza che questa italianissima espressione comporta; vogliono bene senza turbarsi per la lontananza, senza struggersi di vederle e di riceverne lettere, senza fermare troppo il pensiero su loro, quantunque prontissime a sacrificarsi per loro nella limpidezza di un dovere di carità ». (*Fiamma Viva*, 1927).

Alle dirigenti cattoliche, allieve di Agostino Gemelli, il compito arduo di orientare e regolare la « fiamma », tanto più arduo perché questa irremovibile persistenza sentimentale è proprio di quelle donne che più numerose sembrano accorrere nei circoli: le nubili. Dette anche « rimaste », con termine d'epoca; rimaste a casa, e a cui va tutto ciò che rimane: « abiti, posto a tavola, posto nelle conversazioni, posto nell'alloggio familiare ». (« In alto! », 1930).

Rimaste adolescenti di cuore e di maniere, le più ostinate a non capire, anche se « collegiate » nel circolo cattolico, che lì il primo posto è della politica e dei sentimenti addestrati a questo compito.

- H. E. Beaunis, *Les sensations internes*, Paris, Alcan, 1889.  
A. Binet, *La vie physique des micro-organismes*, Paris, 1889.  
« Cordelia »: *Prato fiorito*, marzo 1911.  
« Fiamma Viva », *Conversazioni intime, Incominciando...*, I, gennaio 1921.  
M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.  
« In alto! », *Le difficoltà*, 5, marzo 1930.  
C. Lupton, *Perversion et perversité sexuelles*, Paris, 1896.  
Mantea (G. Sobrero), *Le buone usanze*, Milano, Treves, s. d.  
A. Milani, *Educazione di collegio*, Ed. Ancora, 1945.  
G. Obici - G. Marchesini, *Le « amicizie » di collegio. Ricerche sulle prime manifestazioni dell'amore sessuale*, prefazione di E. Morselli, Roma, Dante Alighieri, 1898.  
C. Smith-Rosenberg, *Un mondo femminile di amore e rituale: rapporti fra donne nell'America del XIX sec.*, « Nuova DWF », 10-11, gennaio-giugno 1979.  
L. Strachey, *Ermytrude e Esmeralda*, Milano, Sugar, 1970.  
C. Wolff, *Amore fra donne*, Roma, Astrolabio, 1972.

## Pericle ad Anassagora

Ti scrivo, caro Anassagora, mentre mi assale un tremito più forte di quanto comporti la nostra pavida natura di maschi soggetti. È certo il primo sintomo nel mio corpo della pestilenza che ha colpito la città e mi ha privato, in così breve tempo, di tanti amici; e in verità non so se rimpiangere di lasciare un mondo in cui gli amici con cui parlare sono ormai così pochi, e sempre troppe queste nostre padrone dalla voce acuta che ci hanno scelti come loro eroti e amministrano con autorevole leggiadria ogni istante della nostra vita. Da quando Aspasia è fantarca di Atene (e sono anni ormai) ne ho sentite di vane parole mentre, seduto ai suoi piedi, amministro sorrisi: esse cianciano di fantasia e di sentimento, sembrano trionfanti di contraddirsi, mischiano l'argento del riso all'oro della passione e al piombo delle loro improvvise cupezze in una lega inscindibile. E a noi, muti testimoni, impongono il marchio della mancanza di sensibilità, ci obbligano a comunicare fra noi in una congiura di sguardi e di parole rubate. Stanotte parlerò.

Sono stanco di quella loro eterna, stucchevole poesia d'amore piena di bizze, di gelosie, di ricordi; di quei frammenti in cui si parla dei soavi piaceri che provano fra loro, e di quello brutale che talvolta ci richiedono per propagare la specie, e a non darglielo c'è il rischio di essere ripudiati da un giorno all'altro. Vorrei che qualcuno scrivesse qualcosa di diverso: che qualcuno — un uomo, lascia che lo sussurri nel tuo orecchio peloso — descrivesse in un lungo poema, con quel vigore di cui noi diamo prova solo a letto, quello che succede ad Atene in questo momento: la licenza sfrenata di creature che sanno di essere, votate alla morte, i cadaveri abbandonati per le strade, i roghi funebri che ardono sinistranamente nella notte, il povero che getta il corpo inerte del figlio sulla pira del ricco in un sotterfugio di pietà. O che la parola che esse hanno bandito dal lessico — guerra — risonasse in versi martellanti e sonori, come nei tempi ormai remoti e dimenticati di cui ci narrano i nostri padri nelle lunghe veglie invernali, quando il nostro sesso era padrone del mondo, e l'oscura violenza che noi serbiamo in cuore armava la nostra mano, e l'uomo uccideva l'uomo, un popolo distruggeva il popolo vicino, e interi eserciti sfavillanti assediavano per anni, fra sangue e tumulti, una città. Ma loro ci hanno detto che sono le fantasie di un cieco, e di generazione in generazione quelle parole si sono perdute.

Vorrei anche che le miti ma talora dispettose dee tutelari di cui esse hanno popolato il nostro cielo dessero posto a divinità terribili, forse ad un solo dio: padre, ma ciò nonostante onnipotente. Sorriderai, Anassagora, tu che così bene ragioni; tu che m'hai parlato quel giorno, quando ci siamo incontrati al mercato, d'una materia frammentata e caotica, poi di un intelletto che ha dato ordine alla confusa realtà, e dà a tutte le olive una forma e un sapore che definiscono la loro identità al di là di tutte le infinite differenze fra le infinite olive che crescono nel mondo, e vengono raccolte, e che noi dobbiamo mettere in salamoia. Anch'io sorrido, nell'estasi che i brividi esaltano, pensando a quell'intelletto di cui non vedo traccia nel mondo ca-



suale e minuzioso, ostinato e mobilissimo che loro ci impongono. E vorrei — poiché l'occhio e la semplicità dei più vogliono la loro parte — che nella nostra città gli dèi esprimessero in modo a tutti comprensibile il volto dell'intelletto di cui mi hai parlato, ed anche della violenza gelosa, della sete inesausta di potere che in me preme. Vedo due statue colossali, d'avorio e d'oro, campeggiare sulla collina che domina la città: quella consacrata alle dee, ove esse depongono effimere ghirlande di fiori e eseguono danze sacre belle a vedersi (hanno una grazia estatica, nel danzare, costoro, che quasi cancella il mio rancore) ma altrettanto effimere. Vedo l'effigie di un uomo dal volto insieme terribile e benevolo, assiso in trono coi simboli del potere e della vittoria; e quella in piedi di una donna armata, d'una vergine uscita non dalla vulva esigente e insodisfatta che noi, o Anassagora, ben conosciamo, ma dal premere d'una materia insoddisfatta ed esigente conservata nel cofano del nostro cranio. E intorno a quelle effigi vorrei edifici enormi, quasi costruiti dai giganti di favole lontane, durevoli nei secoli: non a nostra misura, come le case di legno e di terra in cui viviamo, ma nel marmo, a misura della nostra ambizione, a superare nel ricordo di chi ci seguirà la breve misura della nostra vita. E intorno ci vorrei sculture a narrare quello che siamo stati, e come abbiamo vissuto, e il nostro generoso e insieme pavido fantasticare sulle origine del mondo: lotte di dèi, processioni d'uomini, vita e morte, favola e cronaca.

Ma queste sono fantasie (scusa la parola), ombre del male che mi blandisce con una lieve esaltazione. So che mi puoi intendere; come mi avrebbe inteso quel Socrate che spesso ho visto lavare i panni sulle rive del Cefiso — intendo l'erota di quella pazza tiranna di Santippe, fantarca dei laboratori di ceramiche di Stato. Ammiro la sorridente rassegnazione che illumina d'intelletto il suo volto brutto, ma per me attraente in un modo che non so spiegare. Non si fa vanto, come molti di noi, della fama della sua padrona: i vasi che Santippe modella e dipinge sono in verità assai belli, forse l'unica forma d'arte apprezzabile in città; non capisco tuttavia perché, quando un vaso si spezza durante la cottura o per altri accidenti, lei lo seppellisca con cura religiosa, quasi fosse un figlio morto anzitempo. Essa sostiene che quando noi saremo morti e dimenticati quei cocci saranno il più importante vestigio della nostra civiltà, e verranno ricomposti con amore. Non manca davvero di fantasia, costei.

Ora voglio congedarmi da te, Anassagora. Passerò qualche minuto nella stanza di Aspasia, ammirerò l'intatta sua bellezza addormentata su cui il dolore ed il male scivolano come gocce d'acqua sulla pelle lustra d'olio dell'atleta; tenterò per l'ultima volta di decifrare il mistero che tiene insieme la sua forza e la sua debolezza, la grazia calcolata della sua voce e il palpitare dei suoi occhi impazziti quando abbiamo diverbio, l'imperio nel chiedere e l'estasi soave, che talvolta sospetto solitaria, di quando mi accoglie nel suo letto, i suoi capelli biondi lievi e ricciuti e le sue vigorose ciglia nere.

Mi stenderò infine fra le coltri che serbano il mio odore di uomo, che si impregneranno dell'odore della mia morte, e chiuderò gli occhi invocando di sognare, come ogni notte, la città lucente di marmi nella quale io, Pericle, amministrò pace e guerra, conflitti e bellezza; e tu, Anassagora, insegna la saggez-

*za; e lei, Aspasia, mi è accanto radiosa amministrando sorrisi. Il mio sogno è così vivo che talora ho pensato di sognare vivendo; e poiché questa notte nel sogno morirò compianto da tutti i cittadini di Atene, e domattina Aspasia e le sue donne piangeranno con sconnessa eleganza la morte di un vecchio erota, non credi o Anassagora che morendo confermerò la mia vera vita, e che quella diurna, umiliante e quotidiana non sia che un fantasma dei loro sogni?*

Elsa Sormani



# un'esperienza di ricerca



Maria Temide Bergamaschi, Enrica Chiaramonte,  
Mimma De Leo, Giovanna Frezza,  
Silvia Tozzi, Sara Zanghì

## Streghe e raccogliatrici di bambori

Al confine tra medicina colta, empiria  
e pratiche magiche (xv-xvi sec.)

Ci ritroviamo a fare il punto sulla nostra ricerca proseguendo una serie di notazioni pubblicate di recente. Vogliamo riprendere alcune considerazioni e svilupparne altre più pertinenti al tema del nostro lavoro.

Siamo un gruppo di sei donne che si sono ricavate, nell'arco delle proprie giornate, spazi per una ricerca, un lavoro non pagato. Nessuna di noi fa il « mestiere » di storica in Istituti di ricerca: tre sono insegnanti di scuola media superiore, una insegna nelle scuole elementari, una lavora presso un archivio di Stato, una è « libera » ricercatrice sociologa. Un lavoro pagato del quale ciascuna di noi, come tutte le donne, soffre le contraddizioni: da un lato gli aspetti più o meno emancipatori, la possibilità di apprendere l'uso di strumenti culturali; dall'altro il rischio di interiorizzazione di « valori » e comportamenti e di una omologazione culturale che appiattisce la diversità di cui ognuna potrebbe essere portatrice.

L'insofferenza per questa situazione ci ha spinto a tentare un lavoro comune e solidale che per noi ha assunto particolare significato per gli interrogativi che ha suscitato e le verifiche che ha indotto. Abbiamo scoperto il piacere della ricerca e della riflessione; ma, anche, ci siamo imbattute nella difficoltà di modificare il nostro modo di essere e di rapportarci all'interno del gruppo man mano che procedeva la discussione e l'elaborazione

sulle questioni singolarmente poste e sul sapere cercato insieme. Più agevolmente, invece, cambiava il rapporto di ognuna di noi con l'attività pagata, anche se in modi diversi, ma sempre sotto il segno comune di una maggiore autonomia culturale e capacità critica.

Qual è l'oggetto della nostra ricerca? Ci siamo incontrate su di un tema ricorrente in questi ultimi anni – quello della salute – per andare a rintracciare *come* e *quando* si fossero verificate, all'interno della medicina, certe situazioni e differenziazioni di competenze che hanno portato le donne a ricoprire ruoli subalterni e la medicina « normale » a intraprendere uno sviluppo univoco e chiuso a qualsiasi ipotesi non riassorbibile. Ci interessava non lasciare inesplorate alcune possibilità di spiegazioni connesse allo studio di realtà e di meccanismi che la « civiltà » ha poi rimosso; e volevamo accostarli possibilmente senza adoperare il « filtro » di un modo di rappresentazione unico che considera infantilismo ed errore, superstizione e primitività, selvaggio e irrazionale ciò che non rientra negli schemi razionalissimi dello sviluppo graduale, unidirezionale, evolutivo. Poteva anche essere che quel filtro avesse del tutto cancellato come irrilevanti e spesso come inesistenti indizi ed elementi umanamente importanti e scientificamente non trascurabili, che avesse fatto saltare per una scelta nettamente selettiva alcuni anelli di connessione e di comprensione, agendo in senso obliterante. Siamo inevitabilmente risalite ai momenti drammaticamente antecedenti la cosiddetta rivoluzione scientifica: al cinquecento.

Il cinquecento rappresenta l'epoca della sconfitta del movimento contadino e della sua cultura compresa l'utopia; è l'epoca in cui si va definendo lo Stato nelle sue articolazioni moderne e si codificano come ortodossia civile e religiosa norme e principi via via che eresia e stregoneria vengono travolte da un unico processo di eliminazione-assorbimento; è l'epoca che segna il contraddittorio delinarsi di un diverso modo di interrogare la natura e di analizzarla. Anche la medicina, all'interno di questo processo, attraversa una fase tutt'altro che indolore di riassetto e di ridefinizione; benché ancora priva di statuto scientifico, è già ben attrezzata istituzionalmente per selezionare e vagliare chi può entrare a far parte della professione nei diversi ranghi della scala gerarchica e chi invece è da escludere dall'ambito della legalità: può anche, nelle sfere più qualificate (sebbene fortemente minoritarie e che avranno un iter molto lungo), iniziare un'operazione che la porterà a espungere, *come non suoi*, problemi e fenomeni genericamente definibili di psicopatologia medica oltre che a convalidare, o a lasciare che avvengano, interventi sulle « diversità » e sulle « trasgressioni » di tipo chiaramente repressivo.

La nostra ricerca si è a mano a mano orientata verso la messa a fuoco di questa complessità di interrelazioni e di meccanismi all'interno dei quali ha trovato sanzione formale la scomparsa della medichessa medievale, *magistra* colta e/o empirica sapiente.

Abbiamo proceduto alternativamente dalla ricostruzione storica di dinamiche, culminate nel '500, alla ricognizione di casi concretamente situati che testimoniassero o esemplificassero le modificazioni dei ruoli e delle funzioni delle donne – in particolare – nel campo della salute e che parallelamente segnalassero momenti significativi della riorganizzazione istituzionale della cultura medica. Per quest'ultima operazione ci siamo ser-



vite di « processi » del '500, inediti ma anche noti, tentando una riorganizzazione e una reinterpretazione dei dati informativi – di quelli immediatamente enucleabili dagli atti processuali e di quelli risistemati dalla storiografia illuminata – alla luce di un'ipotesi diversamente interrogante.

La motivazione di base era che una rilettura *sub specie* del fenomeno della stregoneria – clamoroso in quest'epoca – potesse rivelare dati estremamente interessanti. Che, ad esempio, nella condanna « demoniaca » fossero coinvolte in blocco pratiche aventi specificità diverse: la stregoneria e la malia di tutte quelle che erano state violentemente separate ed estraniare dal contesto culturale nel quale erano vissute; la malia di chi usava ancora forme dell'antica magia animistica per curare disturbi di varia natura, specialmente quelli psicosomatici; l'empiria di chi curava con le erbe e le mani: demoniache le une e le altre e le altre ancora perché sortivano effetti positivi. Un altro dato poteva desumersi dall'intreccio delle condizioni che avevano portato la medicina femminile ad essere assimilata all'eresia-stregoneria e ad essere contrapposta come magia da esorcizzare a una magia di altro tipo che però rientrava nell'ideologia dominante (antitesi erba consacrata ed erba diabolica). O ancora pensavamo a una possibile strisciante concorrenza tra l'empiria « magica » sotto accusa e la medicina umorale che praticamente si avvaleva degli stessi rimedi, compresi gli amuleti e i formulari, per l'altro versante (quello empirico) tacciati di ciarlataneria. All'interno di questi complicati giochi, la medicina femminile ci sembrava a poco a poco finisse col diventare il delitto più pesante e la prova « provata » e non indiziaria di atteggiamenti e di comportamenti, propensioni, illegali ed eretici.

La possibilità allora di trovare tra le streghe condannate al rogo molte figure di guaritrici empiriche veniva per noi assumendo una consistenza sempre più rilevante. E non tanto per le componenti magiche presenti e operanti nel loro modo di sanare, certamente attaccabili come superstizione se poste al di fuori di quella mentalità ancora condivisa che dava loro un senso; quanto per la valenza negativa che teologi e magistrati e « fisici » intravedevano in quelle pratiche. Verifiche in tal senso le ritrovavamo contemporaneamente nella trattatistica demonologica del tempo.

Sempre di più ci è parso quindi essenziale cercare di comprendere radici e modalità della progressiva disgregazione del patrimonio di concezioni e di idee sotteso a quell'operare, e ricostruire, fin dove era possibile, le antiche realtà sociali nelle quali certe pratiche mediche, ora censurate, trovavano significato e alimento. Ne sono emerse figure per noi emblematiche di un mondo che va scomparendo insieme alle sue ipotesi e opzioni di sviluppo e di un altro che si va strutturando con parametri di tipo diverso e rigidamente selettivo: figure entrambe subalterne anche se in modo diverso, vale a dire la strega-guaritrice e la comare o « raccogliitrice di bambori »; la prima prende corpo e fisionomia dai verbali degli interrogatori nei processi per eresia e stregoneria che comportano, fra i capi d'accusa codificati, anche la pratica non ortodossa della medicina; l'altra è figura sociale, con connotati istituzionali, il cui intervento è ridotto alla manualità più ovvia e dequalificata e che, proprio in quanto tale, viene indicata a modello nella deontologia medica del tempo.

La medicina accantonata dalla nuova ortodossia (quella che produce la comare) è legata a un'empiria che mantiene e conserva impronte ippocratiche sia nel ramo pratico-colto che in quello popolare e rientra fra le tante sperimentate nei secoli, i cui requisiti teorici non hanno trovato spazi per precisarsi e organizzarsi.

Non è questa la sede per entrare nel merito di aspetti, questioni e raffronti fra queste pratiche mediche che nel corso del nostro lavoro hanno richiesto difficili e faticose puntualizzazioni e l'inseguimento di una documentazione non facile da reperire. Ci preme dire che il nostro tentativo è stato di elaborare e attraversare insieme tutte le fasi della ricerca: domande, messa a punto di ipotesi, raccolta e confronto di materiali, verifica delle ipotesi e stesura scritta. Ogni elemento acquisito – strumenti, idee, testi scritti – è stato messo in comune nel gruppo. Non è stato facile impostare un lavoro del genere e gli sprechi di tempo sono stati grandi.

Quando abbiamo formato il gruppo avevamo presenti una quantità di domande che ciascuna era arrivata a porsi elaborando a suo modo le esperienze personali concrete in cui era calata. Erano domande di qualità diversa: alcune di tipo politico, personale e collettivo, altre di contenuto e metodo storico. La sollecitazione è certamente venuta dal bisogno di conoscere ragioni e modi di una deprivazione che pensiamo sia sentita in modo diffuso dalle donne (anche se non soltanto da loro ma certamente da loro in modo specifico), a cui è difficile dare espressione soddisfacente.

Senza tirare in ballo motivi facili di recriminazione – in certi momenti tuttavia utili a scuotere e a (giustamente) scandalizzare – il fatto è che la cultura ufficiale, sia pure quando è benevola verso le donne, è piena di inquietanti silenzi e la professionalità è uno dei campi dove le mistificazioni sono state più grandi. Metà del genere umano viene ommesso dalle indagini. Il bisogno di studiare era inoltre intensificato dall'affiorare nel movimento femminista di intuizioni di cui si percepiva la verità senza riuscire ancora a definirne e ad esprimerne lo spessore.

L'attenzione per il corpo, il desiderio di riappropriazione, avevano fatto convergere l'interesse su alcuni temi che hanno circolato con rapidità sorprendente, proporzionale alla capacità di essere in sintonia con desideri profondi di liberazione. Il tema « donne e medicina » diventava cruciale per la divisione che si era verificata delle donne dal lavoro, fra le donne nel lavoro e delle donne da se stesse (corpo affidato ad altri). Ci siamo trovate di fronte a una scienza, una pratica, una cultura sanitaria prive di apporto femminile autonomo e si è appena cominciato, con enorme fatica, ad aprirci qualche spazio sempre contrastato dai tentativi di relegarci a campi meno considerati. C'era anche, da parte delle donne, l'esigenza di ridurre la portata della delega ai tecnici sulla gestione del proprio corpo.

A mano a mano che il gruppo si è addentrato nella ricerca, le domande si sono articolate ma anche modificate.

Sul tema « donne e medicina » andavamo scoprendo tutta una letteratura di ieri, e anche di oggi, di stampo « accademico »: esercitazioni e prolusioni nei vari congressi medici e di varia occasione, tesi di laurea, curiosità viaggianti dal mito all'aneddoto alla notizia cronachistica dove il riferimento al contributo delle donne appariva quasi d'obbligo, con ritorni d'in-



teresse per la Trotula salernitana, in quanto prototipo di forte individualità. Le figure eccezionali di donne non facevano che confermare, in quella letteratura, sia la mediocrità generale sia la limitatezza delle specializzazioni tipicamente femminili, quale ad esempio l'ostetricia, assunte come attributo naturale.

Contemporaneamente notavamo, nella realtà presente, tra i tanti ritorni « sospetti » al passato, un rifiorire di terapie alternative ed erboristiche che, pur nascendo da richieste reali, assumevano un aspetto inevitabilmente speculativo, come semplice sostituzione di un medicamento ad un altro e/o arricchimento della farmacopea allopatrica mediante l'introduzione di nuovi principi attivi. Ci sembrava che nelle forme che ora smembrate e snaturate ci venivano riproposte sul mercato si potessero scorgere tracce di un qualcosa di importante, un tempo vitale. Non a caso giungeva al culmine la crisi della medicina ufficiale, quella che negli ultimi secoli si era imposta tagliando fuori tecniche e ipotesi terapeutiche suscettibili di un diverso sviluppo.

Ai nostri occhi prendeva corpo un'ipotesi che riconduceva una serie di dati riscontrabili a una questione fondamentale: che fosse prevalso un unico modello interpretativo di validità universale e di applicabilità in tutti i settori dell'umano, compresa la medicina. Nel cui campo, a partire dal cinquecento, procedure diverse erano state scartate come non razionali, tacciate di ciarlataneria, catalogate come « residui » di correnti magiche, diavolerie e simili, o comunque idee che non potevano rientrare nei paradigmi scientifici oramai fissati, e quindi giudicate erronee e superstiziose. Ci rendevamo conto che un patrimonio di conoscenze era stato dilapidato e messo fuori legge nella quasi totalità da una medicina che in parte risentiva della stessa ideologia e che laddove non era ciarlatana era orientata verso la fisiologia del corpo sezionato.

Nei vari momenti di confronto che hanno accompagnato particolarmente la fase iniziale del nostro lavoro, eravamo sorprese da un certo modo di reagire, talora ammiccante e divertito, talora sdegnato e di rigido rifiuto che caratterizzava gli « esperti » ogniqualvolta veniva sollevato il problema dell'*altra medicina* in un contesto che non fosse quello dell'interesse di tipo folklorico e di curiosità per il residuale. Questa reazione che condannava senz'appello allo spontaneismo, all'irrazionalismo chi mostrasse interesse verso pratiche superate o eterodosse, induceva il sospetto che altri motivi, meno nobili, fossero in ballo: per esempio, quelli connessi alla chiusura della corporazione medica (o della cittadella scientifica), la conseguente resistenza di fronte a ogni sollecitazione di idee e di pratiche realmente innovative o anche semplicemente sospette, di disturbo. Meccanismi di tutela delle proprie acquisizioni che anche nel cinquecento, sia pure in situazioni storicamente differenziate, abbiamo veduto operanti.

Sempre la scienza ufficiale, medica e non, ha tentato di accogliere e di « riaggiustare » quanto poteva essere « normalizzato » nel quadro teorico e culturale del momento, pre o post « rivoluzione scientifica », con una delimitazione netta tra ciò che può essere rifunzionalizzato in questo quadro e ciò che diventa sempre più estraneo e anche indecifrabile. Nel cinquecento si liquidava ciò che non si può e non si vuole capire con interventi di tutela corporativa, con argomentazioni desunte dal bagaglio teorico aristotelico-galenico risistemato nel suo retroterra ideologico dai

dottori della Chiesa. Oggi il dubbio è filtrato sul valore assoluto di certe scelte operate da quell'epoca in poi e sull'elemento di soggettività e, quindi, di arbitrarietà che le sottende — e forse si usa prudenza più sottilmente argomentata nel tracciare il discrimine; ma se ti poni al di fuori di certe procedure, inevitabilmente ti releghi nell'irrazionale e nell'emotivo.

Nel momento in cui abbiamo abbandonato la sterile contrapposizione tra razionale e irrazionale, tra verità ed errore, tra realtà e illusione, ci siamo chieste che cosa comportassero forme diverse di ragionare e di vivere sul piano delle possibilità di gestione, di appropriazione degli strumenti della salute, di idee. Non ci interessava tanto catalogare capacità e procedure che erano andate perdute ma scoprire e individuare *perché* certe capacità non erano state sfruttate, *perché* un certo patrimonio si era andato esaurendo anche negli aspetti e nelle intuizioni che poi, in epoche più vicine a noi, quando la crisi di identità era ormai intollerabile, sarebbero state reintrodotte come ipotesi totalmente nuove (vedi psicoanalisi); *come* fosse avvenuto il fenomeno dell'esclusione e della estromissione e *che cosa* socialmente avesse voluto dire per uomini e donne, ma in particolare per le donne.

Queste domande sono state il filo conduttore delle nostre letture: dai vecchi testi di tradizioni popolari fino a quelli antropologici più recenti, dalle storie della medicina alla documentazione sui processi di stregoneria, alla trattatistica. Spesso ci siamo trovate a ricostruire i nessi mancanti, a colmare i silenzi, a fare ponti con l'immaginazione congetturale laddove la documentazione era troppo muta per non essere sospetta. Abbiamo tentato di trovare le intersezioni tra le vedute settoriali e parziali proposte nei vari testi fino a quando si ricomponavano ai nostri occhi ambienti e figure verosimili nel loro spessore e non irrigiditi in ruoli e in « caratteristiche determinanti ».

Realtà molto articolate, eterogenee, che si sottraggono a una ricostruzione diretta, hanno solcato la storia sociale del nostro paese e tuttavia hanno dato un'impronta a movimenti emersi alla superficie del magma (come certe eresie); pur non lasciando traccia di sé nella memoria scritta, hanno inciso a fondo, con momenti alterni, su modi di essere, di comportarsi e di pensare sia nei luoghi di origine che in altri più lontani. La loro trasmissione ha avuto modalità complesse, che non si esaurivano nelle forme e nei segni di comunicazione divenuti abituali.

Le donne emarginate di un tempo, delle quali ci siamo occupate, in genere sono oggetto di un interesse di tipo folklorico che le fissa in una specie di immobilità degradata. A noi interessava sapere come si collegassero tra loro storie di donne diverse — erboriste, ostetriche, medichesse, streghe mandate al rogo — e quale fosse il loro rapporto con la società; con quali interazioni tra sfera pubblica e privata fossero state tagliate fuori persone, esclusi comportamenti e modi di essere dall'ambito di possibilità di sviluppo culturale e di lavoro.

I processi storici si presentavano intrecciati per il concorrere di azione ideologica, repressione penale, sanzioni amministrative e sociali, penalizzazioni economiche; e ciò che risultava eliminato non aveva a che fare solo con la professionalità, ma anche con un insieme di comportamenti solidali, con un senso della vita, una omogeneità con l'ambiente che, nel corso del cinquecento, andavano modificandosi profondamente e cambiando di segno.



Mentre studiavamo le forme e i modi dell'emarginazione, si riscoprivano le radici della deprivazione culturale, dell'estraneazione da sé, dall'ambiente e dagli altri: perdita di sé e dei legami di solidarietà (tipici, ad esempio, dei contesti rurali medioevali) il cui vuoto è stato sostituito da forme della cultura vincente.

Qual è il nostro rapporto con le « protagoniste »? Presto ci siamo accorte che nella formulazione delle idee subivamo il fascino del rapporto simpatetico con le protagoniste, anonime e non, della nostra ricerca: amarle facilitava il lavoro, ma correavamo il rischio di un'ambigua immedesimazione che ci portava a sovrapporre noi stesse a queste donne del passato, e investire idealisticamente con i contenuti della nostra scontentezza e dei nostri desideri un mondo remotissimo da noi anche nelle abitudini mentali e nei comportamenti.

Dal lato opposto, c'era il rischio della presa di distanza tipica di chi scheda, classifica, inchioda la cosa, tanto più quanto questa gli interessa, per meglio coglierla nell'attimo in cui era vivente. Una immedesimazione e un distacco da classificatore botanico che comunque ci pareva non rendessero giustizia a queste donne del passato sia che fossero famose sia che fossero immagini indistinte e anonime.

Il problema, almeno nelle nostre intenzioni, era di vedere come avessero attraversato la storia donne che avevano praticato la medicina sia nei limiti dell'ortodossia sia nei campi via via messi al bando. Al di là di ogni programma o intenzione, ci siamo trovate a rimettere in discussione noi stesse mentre cercavamo di stabilire un giusto rapporto con le donne di cui ci parlavano (o non ci parlavano) documenti e libri.

L'esperienza e la storia di queste donne ci facevano intravedere diverse possibilità di scelta, rifiutando la univocità che è riproduzione dell'esistente. Anche per difetto di immaginazione. Ciò che ci pareva potesse funzionare da stimolo per noi oggi era quel comune diffuso tessuto di intuizioni atteggiamenti rapporti che vedevamo disegnarsi, prima della grande violenta normalizzazione, tra le varie figure sociali operanti nella medicina, ma non ancora settorializzate. Era un modo di porsi e di ricercare che non espunge e controlla in *nome di*, anche se non ha ancora maturato le connessioni per ordinare i risultati empirici particolari e di più persone in un tutto non casuale, organico e comunicabile.

A chi si rivolge la nostra ricerca? Di solito il referente dello specialista è l'altro specialista. Un'ottica lontana da noi, che partivamo da motivazioni essenzialmente politiche.

Gli interrogativi sono stati elaborati all'interno del gruppo di ricerca, ma nascevano su basi collettive più che individuali, dal rapporto con altre donne che in vario modo stimolavano la ricerca e che al termine possono essere interessate all'uso della medesima. Ci siamo servite delle nostre « specializzazioni », ma non siamo state motivate dalle specializzazioni. Partendo da queste premesse si aprono una serie di interrogativi prima di tutto sul rapporto culturale fra donne che non sia irrigidito in forme istituzionali e canoniche.

Come può essere costruito un rapporto non precario fra donne che fanno ricerca e altre che non la fanno, ma in qualche modo ne sono partecipi? Pensiamo nel nostro caso a tutte quelle che si occupano del campo della salute. Una cosa è certa: la

trasmissione di cultura non è a senso unico ed esiste il problema di fermare nella scrittura esperienze diverse.

Al punto in cui siamo esiste però una netta separazione dell'esperto dalle persone comuni: anche quando la specializzazione è messa al servizio degli altri, il modo individualizzato di produrre cultura rimane inalterato. Ognuna di noi sente questa contraddizione tra il desiderio di condividere il sapere molto più di quanto oggi sia possibile e l'incentivo-necessità dell'accumulazione individuale.

Lavorando insieme il nostro rapporto con la specializzazione è cominciato a cambiare; si sono intraviste anche possibilità di cercare il sapere che non sia finalizzato a un mestiere, ma piuttosto alla crescita di coscienza, dell'identità personale, e al piacere intellettuale in sé. Un lavoro « gratuito » che può dare forza nei confronti delle istituzioni, soprattutto quando a farlo sono donne che non svolgono per mestiere attività intellettuali gratificanti.

Ci siamo accorte che insieme è possibile incominciare a superare quell'atteggiamento intellettuale appropriativo e individualizzato tipico dell'addestramento culturale della nostra epoca di specialisti con diritto al monopolio di indagine nei campi di propria competenza professionale. La quale, nel contesto attuale, non è soltanto conoscenza e uso di un linguaggio e di tecniche determinate, funzionalità, ma anche competizione, potere di controllo e di esclusione. Ci abbiamo provato.





## fonti e documenti

Elsa Sormani

# Il fondo sulla stregoneria della Biblioteca Angelica di Roma

Può una biblioteca angelica essere anche diabolica? Che la Biblioteca Angelica di Roma abbia aspetti inquietanti, può essere confermato dal fatto che Dario Argento l'abbia scelta per girarvi una scena di *Inferno*, e Daniele D'Anza per lo sceneggiato esoterico *Il segno del comando* (ma anche il solare De Sica la usò per *Il giardino dei Finzi Contini*, attratto forse più dal bel salone borrominiano che da solfurei vapori). Vogliamo comunque qui parlare delle valenze diaboliche e stregoniche del fondo librario, specie di quello antico: vale a dire di quanto questa biblioteca (la prima in Roma ad essere aperta a tutti, laici o cherci, nel 1614) possa offrire a chi si interessi di demonologia e di argomenti affini (magia e stregoneria, superstizioni ed eresie).

Non è compito di chi storico non è tracciare qui, sia pure in breve, una storia della letteratura su tal materia: si vuole invece avanzare qualche modesta proposta sul reperimento del materiale, non sempre facile. Per quanto riguarda il fondo moderno, la ricerca è agevole (catalogo a soggetto) ma deludente, non essendo oggi la biblioteca specializzata in questo specifico argomento: sì invece nella letteratura

e in genere la cultura soprattutto italiana dal xv al xviii secolo, e la Riforma in ambito europeo. Sotto la voce streghe e stregoneria, ad esempio, si trova una ventina di titoli, in gran parte italiani e degli ultimi trent'anni. Si consiglia naturalmente di esaminare anche voci più generali come inquisizione, demonio, controriforma, eresie ed altre che possano essere comprensive dell'argomento. Ben poche le opere del secolo scorso: manca una pietra miliare come *La strega* di Michelet, pubblicata da Einaudi.

Fruttuosa invece la ricerca nel fondo antico. Il catalogo per «classi», compilato alla fine del settecento, riporta nel volume xvi, libro xl, pp. 169-178, un elenco di circa 90 opere *de superstitione et magia*: vi è rappresentata la più importante trattatistica sull'argomento, dal *Formicarius* di Nider (1440) al *Malleus maleficarum* di Sprenger e Institoris (1489, ora disponibile anche in traduzione italiana) fino al *Congresso notturno delle lammie* (1749) di Tartarotti, passando attraverso un dibattito che vide la partecipazione di Bodin, Wierus, Del Rio, Giacomo I Stuart (recente la traduzione italiana della sua *Demonologia*), Bekker, Thomasius. Trattati-

stica, cioè teoria: i processi alle streghe son materiale d'archivio anche se talora ne vengono date relazioni in opere a stampa (come l'*Histoire des diables de Laudun*, 1716, fonte del quasi omonimo libro di Huxley). Nel catalogo per classi delle miscellanee, vol. I, classe XII, pp. 237-240, si trova un elenco di 179 opere *de magia, superstitione, astrologia judiciaria, societatus suspectis, physiognomia, chiromantia*.

Va da sé che la consultazione di una bibliografia specializzata può portare al ritrovamento di altre opere sfuggite al catalogatore settecentesco o finite sotto altre « classi ». Manca purtroppo in loco la fondamentale *Bibliotheca magica* del Graesse (Leipzig, 1843) né vi troveremo, per il motivo detto sopra, le più recenti bibliografie di Heinemann, Caillet, Thorndike, Jouin-Descreux, o la *Biblioteca esoterica*, che non citiamo qui per esteso. Si rimanda a: L. N. Malclès, *Les sources du travail bibliographique*, Genève, 1965, II, p. 480. Dal *Bollettino delle opere moderne straniere acquistate dalle biblioteche pubbliche italiane*, più familiarmente noto come BOMS, alcune risultano possedute dalla Biblioteca Nazionale di Roma (Thorndike, e la *Bibliotheca magica*, catalogo d'una raccolta privata, Amsterdam 1918-20, non citato dalla Malclès perché non è una bibliografia vera e propria); quella di Caillet, dalla Nazionale di Firenze. Pare verosimile che queste opere facciano parte delle ricchezze della Biblioteca Vaticana.

Fra le bibliografie disponibili nell'An-

gelica, si raccomanda l'ormai rara *Bibliotheca diabolica* (New York, 1874) di cui riportiamo il ghiotto sottotitolo: *A choice selection of the most valuable books relating to the devil, satan, demons, hell, hell-torments, magic, witchcraft, sorcery, divination, superstitions, angels, ghosts, ecc. ecc., with some curious volumes on dreams and astrology*. Ad onta del titolo monumentale, si tratta di un fascicolo di 40 pagine che registra le opere in ordine cronologico, dal secolo XIII al 1874. La prima parte, *serious and meditative*, è dedicata alla trattatistica, cioè agli scritti di chi il diavolo, credendoci o no, l'ha preso sul serio; la seconda, *witty and humorous*, è una cavalcata del diavolo nella letteratura, che parte dai *Gesta Romanorum* per arrivare a Balzac passando per Machiavelli, Le Sage, Hoffmann, Chamisso e tanti altri.

Ben più ponderosa e con pretese di esaustività (ma limitata ad opere in lingua francese, comprese le traduzioni da altre lingue) l'*Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque* di R. Yve-Plessis, Paris, 1900, ristampa anastatica, 1971: circa 1800 opere comprese quelle *d'imagination* (narrativa, teatro, poesia). È opera di grande impegno ma imperfetta, come tutte le umane: non registra ad esempio la traduzione francese (Parigi, 1838) delle *Letters on demonology and witchcraft* di Walter Scott, capitataci per caso fra le mani.



# i materiali del presente



## centri di documentazione

### a Milano

Il centro di studi storici sul movimento di liberazione della donna in Italia è un centro autonomo che si è costituito da un anno a Milano, ospite della Fondazione Feltrinelli. Suo scopo è produrre ricerca e raccogliere documenti scritti e orali, editi e inediti sul movimento e la condizione della donna, in un archivio specifico e in una biblioteca specializzata, partendo da quanto è stato espresso in questi ultimi dieci anni dalla nuova coscienza delle donne.

Parlare di un centro come il nostro evoca (e impone) la necessità di individuare lo sfondo, lo scenario in cui si colloca.

Come ipotesi teorica, proporremmo quella della centralità dell'intellettualità femminile, complessiva e complessa, in questo momento storico. Visibile non solo nei processi di scolarizzazione, ma anche, assumendo il termine in una accezione più ampia, nelle nuove forme del lavoro familiare, che richiedono sempre maggiori competenze, anche « colte », nell'aumento di professionalità, nella pratica della contracccezione; intellettualità che si definisce globalmente come consapevolezza e assunzione della propria vita. Sullo sfondo di questo processo di massa si colloca, dunque, il sorgere e il moltiplicarsi di iniziative intellettuali delle donne (centri di documentazione, gruppi di ricerca, riviste, presenza nelle radio), in una fase specifica del movimento che esprime un desiderio

di conoscenza, di confronto, di scambio.

Chi fa oggi un centro di documentazione ha un suo percorso preciso di emancipazione alle spalle e con questo percorso vuole fare i conti, rivisitare metodologie e discipline, prendere la distanza da, misurarsi con la voglia di analizzare la propria condizione, assumere come centrale il dato della parzialità del progetto.

Articolare il progetto non è semplice, ma questo progetto non vuole esaurirsi in una documentazione-archiviazione disorientata, né vuole proporsi come tentativo di riaggregazione, sfuggendo alla tentazione di riferirsi, per un problema di identità collettiva e individuale, al passato, ma vuole affrontare il nodo di coprire dei buchi teorici di impostazione delle modalità di riflessione teorica sulle esperienze che abbiamo fatto. Il primo dato che emerge, e immediatamente sconvolge i paradigmi di una storiografia classica, è quello del silenzio delle donne, silenzio che rinvia al problema di documentare la voce-movimento o il silenzio-condizione, la punta dell'iceberg o il sotterraneo. Ma il silenzio delle donne non è stato il silenzio soltanto di chi al volantino non c'è arrivata, è stato anche il silenzio assunto come rifiuto di una autorappresentazione fissante e immobile ed è stato anche - il silenzio del gruppo - la camera di risonanza di una parola individuale che, come tale, ha posto il problema dell'intreccio tra identità collettiva e sforzo di percorrere una identità personale. Silenzio anche come rappresentazione politica e storica.

Documentare il silenzio - e la voce,

rappresentazione o autorappresentazione che sia — e l'intreccio tra il silenzio e la voce, rinvia al rapporto tra chi fa ricerca e l'oggetto della ricerca, al distacco o all'identificazione, al problema del protagonismo. E, ancora, un altro dato emerge in questa riflessione sulla storia delle donne: nell'intreccio tra passato e presente, nella ricostruzione della memoria, come non pensare che non ci possa essere se non una memoria orientata che, partendo dal dato presente, si costruisca strategie di attenzione, aree tematiche con cui attraversare le esperienze?

Ora, la ricognizione del presente, dell'esistente, ci rimanda il fenomeno della atomizzazione del movimento: femminismo diffuso, femminismo capillarizzato si è detto. In questa atomizzazione andiamo a cercare quelli che vogliamo chiamare i « luoghi visibili » delle donne oggi, i luoghi dove si materializza un tentativo di autoriflessione. E da lì partiamo, dalla visibilità del movimento, pur nella sua atomizzazione, per ripercorrere, con un metodo a ritroso, le tappe della sua trasformazione, seguendo tematiche o sguardi di lettura trasversali che possono essere i temi oggi all'ordine del giorno: aborto, rapporto con le istituzioni, ecc. Un primo tentativo di verificare queste ipotesi è stato l'avvio di una ricerca sulla mappa del movimento delle donne in Lombardia.

Quello che possiamo comunque comunicare non è che l'abbozzo, il primo incerto delinearci di un progetto, ancora tutto da discutere, da approfondire, da articolare.

Ed è solo una scaletta di problemi che vogliamo proporre in una serie di seminari che abbiamo programmato a partire dal mese di marzo, aperti a tutte le donne che sono interessate a progetti simili al nostro, e che dovrebbero affrontare il problema del metodo, delle categorie concettuali, dei meccanismi dei processi di memorizzazione.

Marina Piazza

*Centro studi storici sul Movimento di liberazione della donna in Italia* c/o Fondazione Feltrinelli, via Romagnosi 3, 20121 Milano, tel. (02) 874175.

## a Bologna

Anche a Bologna è in via di costituzione un centro di documentazione delle donne. I criteri e le istituzioni implicati nella sua costruzione possono chiarire in parte le sue possibilità e limiti di iniziativa.

Rispondendo ad una esigenza avanzata da anni da gruppi o singole donne, l'as-

sessore alla pubblica istruzione del comune di Bologna stanZIA 50 milioni per un Centro della donna. Significativamente lo stanziamento iniziale si trova in una delibera del gennaio 1980 riguardante un diverso ed eterogeneo Piano-giovani.

Per dare gambe all'iniziativa viene nominato un gruppo provvisorio di donne, scelte a partire da competenze professionali o politiche in senso lato (nessuna donna figura nel gruppo in virtù della sua appartenenza a forze politiche o a gruppi organizzati). Compito del gruppo è formulare un primo progetto di Centro e avviare i contatti necessari alla costituzione di un Comitato tecnico-scientifico cui affidare la messa a punto del progetto e la gestione del Centro.

Il gruppo provvisorio muove dalla convinzione, del resto diffusa, che il terreno culturale sia un terreno decisivo per la crescita delle donne. Per questo è scartata l'ipotesi che il centro vada inteso come una « casa delle donne », cioè come uno spazio-servizio offerto ai gruppi già operanti, perché vi esercitino la loro attività, senza che da parte di chi propone lo spazio sia proposta insieme una linea culturale. Si decide invece per una biblioteca-archivio centrata su di una precisa scelta tematica: *i percorsi dell'identità femminile*. Su questa tematica il Centro dovrà fornire occasioni di aggregazione, ricerca e dibattito alle donne della città.

Perché l'iniziativa si ponga al livello della domanda culturale e della complessità che caratterizza la vita delle grandi città, l'Università viene individuata come sede di una collaborazione permanente e organica. Non si tratta certo di affidare ad essa, in quanto istituzione, iniziative che devono corrispondere ai bisogni delle donne, ma di stimolare o anche estrarre dai suoi istituti quelle forze intellettuali femminili necessarie alla tenuta dell'iniziativa. Le diverse facoltà forniscono competenze e nomi per il Comitato scientifico scelti tra docenti donne e ricercatrici che si occupano da tempo della condizione femminile. Un meccanismo di cooptazione nel Comitato permette di allargare a donne non universitarie la partecipazione alla stesura del progetto e alla gestione.

I vantaggi e i rischi di questo iter sono evidenti: esso ha permesso di evitare un comitato lottizzato, diretta espressione delle forze politiche, di raccogliere 'attorno ad un tavolo' competenze di solito disponibili in modo isolato, di escludere la metodologia faticosa e spesso sterile degli incontri preliminari con le diverse aggregazioni femminili. Va da sé che il progetto, una volta messo a punto, sarà sottopo-



sto al giudizio dei gruppi più o meno strutturati delle donne, alla giunta, ai quartieri, alle commissioni femminili ecc. Quanto ai rischi: possibilità di accademismo, limiti imposti dal carattere pubblico dell'iniziativa – non si tratta di una cooperativa di soci volontari, ma di un centro dell'ente locale – anch'essi sono presenti.

Tuttavia anche un centro di questo tipo offrirà una modalità specifica di espressione a temi scottanti, quale ad esempio quello dell'aborto: dare voce alle parti in conflitto su problemi urgenti e decidere per una parte rientra infatti negli spazi di dibattito culturale previsti nel progetto.

Quanto alla proposta di merito: *percorsi dell'identità femminile*, essa vuole corrispondere a quello che sembra l'elemento centrale, sia tematicamente sia metodologicamente, della cultura che le donne hanno espresso negli ultimi anni. Alla radice di questa nuova cultura l'esigenza fondamentale è sembrata quella di partire dall'esperienza vissuta e di rivalutarne la portata conoscitiva. Questo ha significato che gli studi delle donne non si sono tanto rivolti ad una reificata « questione femminile », quanto a dare voce alle donne e alla loro ricerca sulla formazione e la modifica del loro senso dell'identità. L'identità è qui un concetto-chiave, luogo del mutamento e della permanenza, del soggettivo e dell'oggettivo (ruolo).

Trattandosi di costruire come primo momento una biblioteca-archivio, il lavoro consiste da una parte nell'individuare – assieme a tecnici del settore – modi di classificazione e catalogazione che, pur rispondendo a criteri codificati in biblioteconomia, siano capaci di ordinare le voci, i 'soggetti' posti in rilievo dalla produzione delle donne. Non possono infatti andare perduti nel mare dei soggetti tradizionali quelle spie, quei punti di vista che più fortemente hanno veicolato la specificità e le differenze femminili. Dall'altra parte – ed è il lavoro più difficile – si tratta di identificare concettualmente queste spie e queste voci e di costruirvi attorno delle bibliografie ragionate come primo « bandolo » per gli utenti della biblioteca.

Per costruire tali itinerari di documentazione e ricerca sull'identità il comitato ha deciso alcune opzioni e alcuni modi di procedere.

Le opzioni centrali sono: *a)* non restringere l'arco cronologico a priori, ma tenere conto che le temporalità dell'identità sono molteplici, riguardano ad esempio il tempo breve della biografia, quello lungo della storia, quello apparentemente

immobile della biologia; *b)* non restringere l'interesse alle sole scienze sociali, già ampiamente rappresentate nella ricerca sulle donne. Oggi si ripropongono con insistenza studi sugli eventi biologici, sul rapporto tra natura e cultura, temi centrali da decenni nella riflessione delle e sulle donne. Sembra valida la scelta di caratterizzare il centro – anche rispetto ad altri centri italiani ed europei – attraverso i contributi delle scienze naturali e comprendere le tematiche legate al corpo e alla salute proposte in questi anni dalle donne; *c)* comprendere nel campo di intervento del centro tutte quelle forme espressive, dalla letteratura al cinema, e quelle pratiche femminili, in cui si sono date e si danno le rappresentazioni della donna.

In tutte le aree disciplinari ed i settori si dovranno mettere a fuoco i nodi concettuali attorno a cui le diverse discipline e le svariate pratiche hanno costituito una immagine dell'identità femminile. Se si vuole andare oltre una individuazione pur necessaria di stereotipi, verso il riconoscimento del carattere di concetto al limite, di tendenza che ha l'identità, vanno indagate le categorie-chiave attorno a cui discipline e pratiche ne hanno modulato il tema. Una rete di concetti-chiave di questo tipo permette di superare i limiti disciplinari, non solo nel senso di cercare tutti gli incroci e le intersezioni possibili, ma anche in quello di cogliere le forme simboliche che spesso costituiscono il substrato comune sotteso ad aree disciplinari diverse. Contemporaneamente va colto di volta in volta il permanere o il variare del significato di queste categorie nel variare del tempo storico.

Un lavoro più facile, anche se protratto nel tempo, consiste nel censire il materiale esistente a Bologna, in collaborazione con il personale delle biblioteche comunali, provinciali e universitarie. Ciò va fatto contro gli sprechi consueti in denaro e capacità. Notevoli competenze ed energie femminili sono all'interno delle diverse istituzioni culturali, la cui collaborazione è spesso illuminante e facilita modi di lavorare più efficaci e gratificanti.

A questo punto il centro non fa capo al solo Assessorato alla istruzione ma al Dipartimento cultura, istruzione, spettacolo. Si pensa di legarvi anche l'Assessorato alla sanità. Le facoltà universitarie interessate sono: Lettere e filosofia, Magistero, Scienze politiche, Economia e commercio, Giurisprudenza, Medicina e chirurgia, Scienze matematiche, fisiche e naturali.

Anche la sede è stata individuata in uno stabile del centro storico, attualmente

ancora occupato da altra istituzione culturale.

Un dibattito più ampio sulla futura gestione è ancora da attuarsi, ma già è deciso che il comitato scientifico coprirà solo una parte delle iniziative del Centro. Esso prenderà iniziative culturali, in modo organico e continuato, nella convinzione che

vada evitata la demagogia del rifiuto di dirigere, ma con uguale convinzione rifiuterà una forma di controllo centralistico connessa alla pretesa di esaurire le modalità espressive delle altre donne e offrirà loro spazi di autonoma iniziativa.

Raffaella Lamberti

## incontri di studio

### a Berlino Ovest

L'Università delle donne di Berlino ovest si svolge ogni anno, per una settimana, presso la *Freieuniversität* al termine del semestre estivo, in ottobre, e per questo si chiama appunto *Sommeruni*. Esiste da cinque anni ed è un esempio, l'unico di queste dimensioni in Germania federale, di spazio autogestito dal movimento femminista autonomo e destinato alla riflessione e allo studio su tematiche femminili, svolte da donne per le donne.

La prima *Sommeruni* ebbe luogo nel 1976 per iniziativa di un gruppo di docenti universitarie che, insieme alle studentesse di un seminario della facoltà di politica, invitarono tutte le docenti della *Freieuniversität* ad esprimersi sulla loro posizione di donne che svolgevano la ricerca scientifica nell'istituzione universitaria. Quindi un gruppo organizzatore di cinque donne (tutte docenti) prese contatti con i centri femministi, di Berlino e di altre città della Germania, mise in piedi un programma rigorosamente separatista di incontri e seminari centrati sul tema *donne e scienza*, aperti a tutte le donne. Il tutto si svolse per una settimana nei locali dell'Università, che le organizzatrici poterono utilizzare avvalendosi della loro posizione di docenti universitarie. L'istituzione non concesse ulteriori finanziamenti. Le donne che venivano a frequentare i corsi non pagavano nulla, le docenti dei corsi svolsero lavoro gratuito e dalle varie attività organizzative (mensa, vendita dei programmi, festa di chiusura ecc.) nonché dalle sottoscrizioni volontarie venne ricavato il denaro per pubblicare gli atti, curati dalle donne del gruppo organizzatore ed editi dalla casa editrice Courage (della omonima rivista femminista berlinese).

Si è costituita così la base organizzativa della *Sommeruni*, che ogni anno ha avuto un titolo diverso: dopo *donne e scienza* del '76, c'è stato *lavoro domestico gratuito*

e *salariato* nel '77, *donne e maternità* nel '78, poi nel '79 il titolo è diventato più sofisticato: *autonomia o istituzione, sulla passione e il potere delle donne e nell'80 monotonia della vita quotidiana e radicalità dei sogni, realtà e utopia delle donne che lavorano*. In questi cinque anni inoltre la *Sommeruni* è diventata sempre più grossa (come partecipazione di donne e offerta di corsi) e sono mutati i suoi rapporti con il movimento femminista da una parte e con l'istituzione universitaria dall'altra, soprattutto rispetto a tre punti: organizzazione, finanziamenti, didattica.

Fin dall'inizio si decise che il gruppo organizzatore non sarebbe rimasto sempre lo stesso e che la sede in cui si decideva da chi sarebbe stato costituito non dovesse essere necessariamente l'università. Nel corso degli anni le donne che di volta in volta hanno costituito questo gruppo (che ha compiti anche pratici non indifferenti, oltre a quello di decidere «teoricamente» il tema di ogni *Sommeruni*) sono state sempre meno «professioniste» della ricerca universitaria e sempre più femministe attive nel «movimento», che a Berlino poggia su una «rete» di iniziative abbastanza consistente: due case per l'assistenza alle donne violentate, due *Frauencenter* (centri delle donne) la rivista «*Courage*», due librerie, case editrici e agenzie di distribuzione, locali per donne ecc.). Il gruppo organizzatore dell'ultima *Sommeruni* era costituito da dieci donne che già avevano avuto un'esperienza in comune come promottrici di un «servizio» del movimento, quello del «telefono di emergenza» per le donne che subiscono violenza collegato ai *Frauencenter*. Tra loro una sola era docente universitaria, le altre erano donne che lavorano in vari settori istituzionali o in un *Frauenprojekt*, ovvero un'iniziativa di donne rivolta al fare un prodotto o a fornire un servizio che costituisca per le donne che ne fanno parte anche una fonte di reddito.

Se la più recente composizione del



gruppo denota una maggiore caratterizzazione della *Sommeruni* nel senso dell'autonomia, le modalità del finanziamento (e il rapporto con l'istituzione universitaria) sono indicative di una evoluzione che va anch'essa nel senso dell'autonomia, tentando però di affermare il principio del riconoscimento e del finanziamento da parte delle istituzioni, ferma restando l'autogestione completa dell'iniziativa.

La prima *Sommeruni* finanziata è stata quella di due anni fa. Presentando la documentazione al Senato per la scienza e la tecnica (l'equivalente di un assessorato alla cultura) le organizzatrici ricevettero un contributo di 15.000 marchi (circa sette milioni di lire) in quanto la loro attività venne ritenuta « scientifica ». Lo scorso anno, ad una richiesta di finanziamenti più alta ha corrisposto uno stanziamento di mille marchi inferiore. C'è stato poi il problema del pagamento dell'affitto dei locali: la *Sommeruni* si svolge in uno degli edifici della *Freie Universität* che, normalmente, nel periodo di ferie può essere concesso gratuitamente a tutte le organizzazioni che ne facciano uso per manifestazioni di carattere scientifico. Lo scorso anno il consiglio dei professori ha avuto un atteggiamento molto restrittivo nei confronti della *Sommeruni*, pretendendo che la « scientificità » della manifestazione venisse comprovata da una relazione sull'andamento dei lavori, altrimenti i locali non sarebbero stati concessi gratuitamente. Inoltre si è dubitato della « scientificità » di una manifestazione che escludeva gli uomini e le organizzatrici hanno dovuto cedere su un punto importante della prassi degli anni passati, e cioè l'esclusione degli uomini non solo dai lavori veri e propri ma da tutto lo spazio universitario durante lo svolgimento della *Sommeruni*. Malgrado il finanziamento del senato, per far fronte alle spese di organizzazione e alla stampa dei cataloghi (che vengono venduti e col ricavato si paga la stampa e la distribuzione degli atti) è stata necessaria una sottoscrizione. È consistito principalmente nei 6.000 marchi (circa tre milioni di lire) ricevuti dal *Netzwerk*, una sorta di « finanziaria alternativa » dei progetti di cooperative autogestite e altre imprese giovanilistiche, che da un paio d'anni esiste in varie città della Germania. Le donne che hanno tenuto corsi, gruppi o seminari non sono state pagate, se non per il rimborso delle spese di viaggio; le organizzatrici hanno svolto lavoro gratuito, ma nell'assemblea conclusiva è stato deciso che, a consuntivo fatto, se fossero avanzati dei soldi, questi sarebbero andati prioritaria-

mente a ripagare il lavoro delle organizzatrici.

Le prospettive del finanziamento dei prossimi anni non appaiono rosee. Prima di tutto per la generale « stretta » delle spese sociali che il governo lascia prevedere e che si ripercuoterà a tutti i livelli degli enti locali, poi il Senato per la scienza e la tecnica non sarà più competente per il finanziamento della *Sommeruni*, ma il contributo per questo tipo di manifestazioni provverrà da senati diversi e, per quanto riguarda specificamente l'università delle donne l'ultima parola spetterà ad un Ufficio per la questione femminile, istituito presso il governo di Berlino. Le organizzatrici hanno fatto presente questo problema nelle assemblee generali in quanto temono che, proprio perché il finanziamento passerà per un Ufficio femminile, potranno verificarsi intromissioni nella linea e nei contenuti della *Sommeruni*.

E qui arriviamo al terzo punto: *contenuti e linea culturale* sono infatti strettamente collegati ai problemi della didattica. Nell'introduzione agli atti della prima *Sommeruni* (quella su *donne e scienza*), si diceva che una delle cose che potevano e dovevano essere superate in un luogo di studio e di riflessione tra donne era la formula della didattica classica, con una singola relatrice e la successiva discussione di gruppo. Superarla voleva dire affermare un metodo diverso nella costruzione del discorso scientifico che riconoscesse alle donne un ruolo di soggetto e di oggetto della scienza. Questo obiettivo non si è realizzato, a guardare lo svolgimento della ultima *Sommeruni*, non tanto perché si è confermato il ruolo di potere delle conoscenze della docente, quanto perché si è riconosciuta tacitamente la necessità di « guidare » il luogo di discussione. Questa responsabilità se la può prendere chiunque abbia voglia di mettere in piedi una lezione, e può decidere liberamente dell'ottica che sceglie, non è necessario che sia una docente a tutti gli effetti: può essere una donna che per conto suo ha svolto una ricerca che vuole sottoporre alla verifica di altre, può essere una donna che vuole suscitare una discussione a livello di autocoscienza su un certo tema, può essere infine non una donna singola ma un gruppo di donne, organizzato su un lavoro specifico, che vuole pubblicizzare e discutere la propria iniziativa. Questa eterogeneità, pur nella « forma » tradizionale del seminario accademico, dà alla *Sommeruni* un carattere di luogo di socializzazione delle informazioni piuttosto che di luogo di « invenzione » teorica, e risponde al bisogno politico delle donne di incontrarsi in



un luogo che non abbia implicazioni istituzionali per apprendere e discutere. Questa evoluzione dei problemi posti dalla didattica tra donne è tanto più chiara se si pensa che la *Sommeruni* non è un'istituzione permanente, ma è concentrata in un arco di tempo molto breve, e in questo tempo così breve deve rappresentarsi in maniera totale: come manifestazione politica, come luogo di incontro e di divertimento, come luogo di studio.

D'altra parte bisogna tener presente che la critica alla scienza da parte delle donne è un discorso che ovunque ha posto delle basi di aggregazione di soggetti senza visibilmente affermare diverse fondamenta del discorso scientifico. Un esempio interessante a questo proposito è l'evoluzione, in Germania federale, dei gruppi di docenti universitarie che hanno iniziato una pratica di separatismo nelle istituzioni basata sulla critica del metodo di « fare scienza ». Questi gruppi erano presenti alla *Sommeruni* con un seminario dal titolo *L'università come posto di lavoro*. Ebbene, queste docenti universitarie si sono rese conto che fare un discorso di donne nell'università non poteva prescindere dal coinvolgere tutti i soggetti femminili che nell'università sono presenti: docenti, studentesse e lavoratrici dell'amministrazione. Affrontare il sapere in un modo diverso, insomma, voleva dire ridiscutere la divisione del lavoro. A questo punto la componente delle lavoratrici non intellettuali ha posto i problemi più grossi non solo relativamente alla condizione strutturale dei loro posti di lavoro (per esempio quello della razionalizzazione degli uffici che dequalifica ulteriormente il lavoro delle segretarie) ma anche rispetto alla solidarietà tra donne diverse per classe e cultura nel rapporto con l'istituzione. Il risultato è che dove questi gruppi si sono affermati essi sono riusciti a costituire quasi un polo di alternativa contrattuale nell'università (« prima di operare questa o quella modificazione nell'organizzazione del lavoro dovete parlare con noi »), ma si è ritardato — e le donne dicono *giustamente* — l'approfondimento dei problemi scientifici.

La linea culturale e i contenuti della *Sommeruni*, oltre che alla didattica sono collegati ai criteri con cui le organizzatrici definiscono il programma, ed il criterio base è che la *Sommeruni* è aperta a tutte le donne e a tutti i gruppi del movimento.

a) « A tutte le donne » vuol dire, per esempio, che si è sempre escluso il pagamento di una tassa di iscrizione per frequentare i corsi (che pure sarebbe una forma di autofinanziamento) perché non si vuole esercitare nessuna pressione sulle

donne. Questo impedisce però che si possa fare una valutazione dell'esperienza al di là dei termini del successo visivo e numerico. La frequenza e la partecipazione delle donne si calcola sulla base dei cataloghi venduti (l'ultimo anno 7.000), mentre l'impatto che le frequentanti hanno vissuto emerge solo nel momento assembleare conclusivo, che è, ovviamente, un momento di comunicazione piuttosto generico. Un altro esempio: in base ad alcune leggi le lavoratrici hanno la possibilità di usufruire di ferie di formazione per frequentare la *Sommeruni* se questa viene riconosciuta dalle autorità dei *Länder* come una istituzione di formazione. È un fatto politico importante che nei *Länder* che hanno operato questo riconoscimento (sono Amburgo, Brema, Berlino ovest, Bassa Sassonia) le donne esercitino questo loro diritto, ma non si è mai potuto fare un censimento di quante realmente lo fanno perché delle donne che frequentano la *Sommeruni* non si hanno dati.

b) « A tutti i gruppi del movimento » definisce il criterio con cui vengono scelti i corsi, le conferenze, i gruppi, dati gli spazi alle mostre e ai *workshops*. L'organizzazione che decide il tema dell'anno mette un annuncio sulle due riviste femministe, « Emma » e « Courage », e sulla « Taz », quotidiano della nuova sinistra, e invita tutte le donne e i gruppi interessati a intervenire mandando una scheda informativa sui modi di partecipazione. Non si applica alcuna censura, con il risultato che la *Sommeruni* ospita tanti corsi, gruppi, mostre, *workshops* quante sono le proposte, e l'anno scorso si è arrivati a totalizzarne 150, corrispondenti ad altrettanti incontri di un paio d'ore ciascuno: una scelta di possibilità ricchissima per le partecipanti che volendo potevano passare da un gruppo all'altro dalle nove del mattino alle dieci di sera. Il tema vero e proprio del lavoro (che costituiva il titolo dell'ultima *Sommeruni*) era trattato solo da una parte delle manifestazioni. Per il resto si svolgevano l'uno accanto all'altro gruppi dal contenuto eterogeneo e espressione di tutte le componenti del movimento femminista. Dal gruppo di autocoscienza sull'anoressia, a quello sul problema dell'alcobolismo tra le lesbiche, a quello sul problema delle mestruazioni in ufficio, accanto a lezioni di storia sulla posizione delle donne nel Medioevo e a gruppi di ricerca storica in cui si confrontavano le varie tesi sulla posizione delle donne rispetto al nazismo. E ancora tanti *workshops* per tutti i gusti, mentre l'attività teatrale, concerti, e feste da ballo si svolgevano la sera dislocati fuori dallo spazio universitario. Infi-



ne momenti di « comizio » politico come quelli organizzati dai vari gruppi che sostengono il partito delle donne.

Il tema del lavoro ha avuto uno svolgimento diviso grossomodo in due filoni. Da una parte il confronto tra le varie situazioni di lavoro autogestito e all'interno di *Frauenprojekte* sovvenzionati dall'ente pubblico, ma autonomi nella gestione (le donne che lavorano come psicologhe o assistenti sociali nelle Case delle donne violentate o nei centri di terapia, le insegnanti delle università popolari che hanno costituito dei gruppi di sole donne ecc.). Dall'altra l'analisi del lavoro femminile centrata sull'aspetto rivendicativo (lotta alla

discriminazione salariale, discussione su una proposta di legge antidiscriminante) e sulle tendenze della ristrutturazione che riguardano maggiormente le donne, come l'automazione del lavoro impiegatizio. Rispetto a quest'ultimo punto i momenti più interessanti erano gli incontri organizzati dai gruppi che operano nelle realtà di lavoro, soprattutto nel settore impiegatizio, organizzati autonomamente ma intrecciati con il sindacato, perché il luogo « libero » della *Sommeruni* garantiva discussioni molto aperte e uno scambio di informazioni approfondito.

Roberta Tatafiore

## i libri

U. Ascoli, F. Bugarini, P. David, M. Paci, E. Pattarin, G. Vicarelli, P. Vinay, *Famiglia e mercato del lavoro in un'economia periferica*, a cura di M. Paci, Milano, Angeli, 1980.

Le ricerche socioeconomiche sulla famiglia sono in Italia in rapida espansione. Questa del gruppo di Paci si caratterizza sul piano del metodo per l'uso di strumenti statistici relativamente semplici e di un insieme di premesse e di definizioni « qualitative » ricco e chiaro, reso esplicito dal saggio introduttivo dello stesso Paci. Ampliando il discorso rispetto alle anticipazioni già presentate su « Inchiesta » (gennaio-febbraio 1980), Paci offre qui un esempio ben riuscito di integrazione fra storia, sociologia, economia della famiglia, applicato alla lettura del caso italiano e alla ricerca della sua originalità.

Il procedimento di Paci consiste nello spostarsi fra diversi piani di analisi: dallo studio molto circostanziato di una sola fra le « tre Italie », quella periferica, ad una generalizzazione più intuitiva, ma suggestiva, che ricerca le specificità, rispetto all'oggetto del discorso, dell'intera formazione economica e sociale italiana. Per questo motivo il saggio merita una lettura approfondita e qualche ripensamento.

Lo schema del saggio è il seguente: il modello produttivo italiano è caratterizzato dalla vitalità e dal radicamento storico di un sistema di microimprese industriali e artigiane. Lasciando in secondo piano i motivi strutturali complessivi che hanno tracciato questa via all'industrializzazione, Paci si chiede quali condizioni, dal lato dell'offerta di forza lavoro, considerata co-

me variabile autonoma e determinante, hanno consentito e stimolato la nascita e la capacità di resistenza del sistema delle microimprese.

Una condizione permissiva è identificata nella persistenza di una « comunità domestica » che consente di integrare attività industriale e agricoltura contadina. Questa è vista come tipica « di ampie zone produttive del paese e tale da caratterizzare, almeno in parte, lo sviluppo nazionale ancor oggi » (p. 16). Restringendo l'obiettivo Paci individua poi una forma ideale di comunità domestica, in grado di massimizzare l'interazione storica col sistema delle microimprese, nella famiglia estesa delle regioni mezzadrili.

Alla luce della letteratura internazionale, risalta infatti la particolarità della famiglia mezzadrile, che era alla fine del settecento, e rimaneva nel decennio scorso, la struttura familiare più ampia e caratterizzata dalla convivenza di più generazioni. Paci conclude dunque che: « L'Italia — almeno nelle sue regioni centro-nord-orientali — si differenzia dagli altri paesi industriali dell'occidente quanto alla struttura della famiglia: il nostro paese, in particolare, non sembra aver conosciuto quel processo di 'nuclearizzazione anticipata' o 'contestuale' rispetto all'industrializzazione che sembra essersi realizzato negli altri paesi dell'Europa occidentale e settentrionale » (p. 24). Questa sintesi non rende conto pienamente dell'analisi di Paci, da cui emerge piuttosto la continuità secolare della mezzadria e delle sue famiglie estese, contrapposta anche, se si accettano con Paci i risultati di Laslett, alla prevalenza del modello nucleare nelle cam-



pagne inglesi preindustriali; ma ci indica che per l'Italia non è possibile decifrare in nessun senso correlazioni fra industrializzazione e disgregazione della famiglia, perché questa è davanti ai nostri occhi nella sua forma tradizionale fino ad anni recenti.

La famiglia estesa è ancora diffusa nell'economia periferica e la sua rete di relazione, anche quando la coabitazione cessa, si riannoda, secondo l'indicazione di Litwak, nella « famiglia estesa modificata ». La coabitazione e le relazioni si articolano ancora per linee maschili perché il ruolo produttivo e « strumentale » della famiglia si riproduce nel sistema delle microimprese. In conseguenza di questi meccanismi di rinsaldamento dei legami familiari anche le funzioni strutturali estranee alla sfera produttiva, più generalmente riscoperte dalle analisi femministe e ora dall'economia della famiglia (riproduzione e allocazione della forza lavoro), trovano una base particolarmente solida nell'economia periferica, dove d'altra parte il lavoro subalterno alle funzioni riproduttive delle donne e degli anziani si incontra positivamente con una domanda di lavoro flessibile e precario.

La mezzadria dunque, col suo rigido rapporto fra terra e popolazione, ed il riparto del prodotto « a fini essenzialmente di autoconsumo » (ma bisognerebbe capire qual è il termine di paragone) costituisce per Paci la tipica *enclave* precapitalistica perché in essa la comunità domestica copre interamente i costi di riproduzione e si rivela per questo motivo « assai funzionale allo sviluppo capitalistico, soprattutto se questo è caratterizzato da produzioni tradizionali, a bassa concentrazione aziendale » (p. 46).

Dunque il modello italiano trova la sua forza nella massimizzazione dei vantaggi offerti dalla mancata modernizzazione delle campagne e trae la propria specificità (sistema delle microimprese) proprio a partire da questo dato. L'Italia periferica diventa « centrale » quanto a rappresentatività del modello capitalistico nazionale e ciò proprio — si potrebbe aggiungere guardando al passato — grazie ad una capacità di resistenza, senza modernizzazione, alle spinte disgreganti delle crisi agrarie precedenti alla seconda guerra mondiale, ai fenomeni di proletarianizzazione, anche se parziale, che coinvolgono le altre economie contadine. Ciò consente una transizione dolce che conserva la vecchia famiglia estesa fino a quando le condizioni esterne permettono il decollo dell'« industrializzazione periferica ». Una tale continuità è verificata nel caso marchigiano, che Paci inse-

risce nell'ultimo paragrafo in un modello di transizione più analitico.

Del caso marchigiano le ricerche del gruppo di lavoro rilevano invece i caratteri statici, con una rilevazione su campione effettuata nel 1975. Mi soffermo su alcuni risultati delle ricerche, e in particolare su come agiscono nella situazione studiata i ruoli sessuali: come si poteva prevedere sembrano riflettersi in un'allocazione del lavoro familiare secondo forme prefissate anche se condizionate da altri elementi, come la classe sociale, il titolo di studio, il ciclo di vita familiare, i caratteri più o meno rurali della condizione professionale. Ma proprio i caratteri microconfittuali, dinamici, nascosti da quest'apparente fissità si traducono nelle ricerche in letture differenziate ed elementi problematici. Ad esempio l'attività domestica è secondo David « la principale attività di occupazione della donna » (p. 147). La sua ricerca evidenzia « una diretta e massiccia responsabilizzazione della donna sposata nell'attività domestica, che la rende, salvo determinate condizioni, ... *indisponibile* per il mercato del lavoro *remunerato e regolare* » (p. 149). Invece secondo Ascoli il tasso di occupazione decresce per le coniugate dopo i 35 anni e non dopo i 25 come per la popolazione femminile in generale, e « questo fatto sembrerebbe configurare una maggiore resistenza delle donne coniugate sul mercato del lavoro palese, in conseguenza di una maggiore necessità di guadagnare... ecc. » (p. 105). Quest'affermazione però non mi sembra confermata dalle elaborazioni statistiche presentate, dato che i tassi di attività delle mogli fra i 25 e i 45 anni sono più bassi di quelli della popolazione femminile: solo per le donne di età superiore, con più probabilità attive nella mezzadria e che hanno superato la fase centrale del ciclo di vita per carico di figli, il rapporto si inverte (p. 99).

Nel determinare tensioni al cambiamento e comportamenti di rifiuto da parte delle donne (anello debole dell'equilibrio del sistema periferico secondo Vinay) un elemento di rottura è certamente, lo confermano molti dei saggi, la scolarizzazione, unico canale per la donna di ingresso permanente nel lavoro. Ma la domanda di fondo a cui riportare questi spunti è, ancora una volta, come sia vissuto nella transizione l'isolamento femminile nella sfera riproduttiva, se sotto la continuità si nasconde magari una maggiore solitudine. A questo proposito va sottolineato qualche residuo ideologico nell'analisi di Vicarelli sulla stereotipia sessuale femminile, che sembra ignorare che per le vecchie contadine il ruolo ha ancora valenze di autoaf-



fermazione, per niente ideologiche o « metafisiche », mentre sono le giovani a cogliere i segni di una trasformazione che le coinvolge e depaupera le funzioni riproduttive dei valori tradizionali. Anche se subalterno, il ruolo conferisce potere: solo ricordandolo si possono capire i comportamenti soggettivi di rifiuto, sempre in bilico fra desiderio di liberazione e tensioni verso ridefinizioni più aggiornate.

Alessandra Pescarolo

E. Moers, *Grandi scrittrici, grandi letterate*, a cura di Grazia Lanzillo, Milano, Comunità, 1979.

Un libro di saggistica americana degli anni '70. È almeno strano che siano queste le caratteristiche che definiscono quello che senza dubbio è uno dei libri che mi ha affascinato e stimolato di più negli ultimi anni. Ma non basta: è quello stesso libro che suggerisco o regalo *oggi*, e che mi viene subito in mente ad una domanda *ex abrupto!*

A datare questo libro nel senso migliore, a collocarlo cioè in un clima culturale preciso, di cui esso stesso si fa portavoce e che elegge come una delle proprie casse di risonanza di lettori, è l'autrice stessa nella prefazione. « La nuova ondata di femminismo, detta movimento di liberazione delle donne (...) ha reso lo scrivere questo libro un fatto molto più pubblico di quanto altrimenti ci si sarebbe potuti aspettare da un personaggio 'libresco' come me ».

Il momento storico è quindi preciso, e dichiarato significativo in quanto tale. Per quanto riguarda il campo di ricerca: « Il soggetto di questo libro sono le più grandi donne scrittrici, coloro che si leggono e leggeranno sempre, che si sia o meno interessati al fatto che capita che siano donne (...). Il problema aperto con cui ho cominciato è stato: cosa ha contato il fatto che così tanti scrittori dei nostri tempi siano stati donne? cosa ha contato per la letteratura? (...) Una volta pensavo che segregare dei grandi scrittori fuori del corso generale della letteratura, esclusivamente a motivo del loro sesso, fosse un fatto insultante, ma parecchi fattori mi hanno fatto cambiare idea (...) Se c'è mai stata un'epoca che insegna come sia necessario conoscere la storia delle donne per capire la storia della letteratura, quell'epoca è la nostra ».

Le altre coordinate delimitanti vengono naturalmente da sé: parlare di grandi scrittrici che abbiano avuto un impatto no-

tevole sulla letteratura, significa necessariamente parlare di scrittrici francesi, inglesi e americane del secondo '700, di tutto l'800 e dell'inizio del '900. Ma questo non vuole essere un libro di storia né di teoria, sebbene in conclusione risulti essere l'uno e l'altro e qualcosa di più, e l'organizzazione del materiale non è quindi strettamente cronologica. Il discorso si articola attorno ad alcuni problemi-temi chiave, con la precisazione che ci si occuperà di mettere a fuoco in particolare come lo specifico dell'essere donna ha influito in modi diversi su quel fare letteratura, piuttosto che entrare nel merito della discussione critico-letteraria svolta fino ad ora attorno alle scrittrici in esame. La prima grande divisione è in due parti: Storia e Tradizione e « Eroinismo ».

Si entra subito *in medias res* cominciando con il fare capolino attraverso testimonianze di vario genere, dalle biografie agli epistolari, nella vita di queste donne, per scoprire il modo in cui esse ricavano uno spazio di tempo, materiale e mentale, al soddisfacimento del loro bisogno di scrivere. Ci troviamo così, rapidamente, all'interno dell'unica categoria latamente « storica » usata dalla Moers: il periodo « epico » della letteratura femminile. Più che delimitare cronologicamente un periodo (pieno '800), è chiaro che si vuole così definire, con le parole di Virginia Woolf, il carattere essenziale che è comune alle diverse scrittrici: Harriet Beecher Stowe (*La capanna dello zio Tom*), Charlotte Brontë (*Jane Eyre*), Elizabeth Gaskell (*Mary Barton*), Flora Tristan (*Passeggiate per Londra*), George Sand, Elizabeth Barrett Browning, per citare solo alcune tra le più note.

Il « dire di no » si istituisce a segno distintivo di questo periodo, una presa di posizione semplice per un uomo, assai meno per una donna, assunta però nel modo proprio a quest'epoca, imbevuta di cristianesimo e morale vittoriana; sebbene la motivazione profonda sia il risentimento prodotto dalla violenza della condizione femminile, l'etica del momento non ne permette l'espressione esplicita, e queste scrittrici saranno pertanto in grado di fare uno sforzo di generalizzazione, o meglio, di spostamento, dalla propria condizione a quella di altri oppressi, siano questi schiavi negri o bambini e uomini sfruttati dalla produzione industriale. La rabbia del personale, già espressa e motivata esplicitamente da Mary Wollstonecraft, una delle prime teoriche del femminismo inglese alla fine del settecento, trova così il veicolo per un impatto più generale sulla lettera-



tura e sulla cultura, di cui non si poté non prendere atto.

Così, guidati da una mano esperta e vivace, tra una citazione e l'altra, raccordate tra loro in un discorso fluido e affascinante, si arriva a quello che io considero il punto centrale del libro, il suo contributo più genuinamente originale: il concetto di tradizione al femminile. Partendo dal presupposto che « non esiste il genio femminile o la sensibilità femminile in quanto tali » si nota però un filo che lega tra loro tutte le scrittrici esaminate, e cioè la coscienza più o meno precisata di una tradizione, il dato di fatto che tutte leggevano con attenzione le opere di donne loro precedenti e contemporanee, che tutte, pur nella diversità della propria tradizione culturale e del proprio talento individuale, riconoscevano un interesse specifico alla letteratura femminile e la tenevano presente come punto di riferimento e di stimolo. Si viene quindi a ricostruire lentamente un tessuto di riferimenti, un palleggio di letture critiche, un'orgogliosa affermazione del sé femminile, con le proprie specificità di volta in volta diverse, e talvolta polemicamente tali. La lettura delle opere delle altre donne, il tono particolare su cui si mette a punto l'ascolto, la ricorrente sensazione del *déja-entendu*, il rapporto in cui ci si colloca con la corrente femminile nella letteratura (e che tale rapporto sia più o meno determinato ideologicamente è fattore secondario), tutto ciò viene raccolto dalla Moers e proiettato su uno schermo di contrasto che è di per sé produttore di senso, la scoperta cioè di un'unica metafora femminile, « che ha sede nel profondo, laddove Freud rinvenne il destino, nell'unica cosa che nella donna non è soggetta a mutamento, la sua anatomia », il suo corpo.

E ancora, di tema in tema, il rapporto con il danaro e con il lavoro, nella doppia valenza di indipendenza economica e di autonomia nel sociale, il rapporto con l'angoscia, le fantasie e il rimosso, che popolarono in modo tutto legato alla esperienza esistenziale della donna quel particolare gotico femminile che trova il suo capolavoro nel *Frankenstein* di Mary Shelley, via via il taglio di analisi prescelto si rivela in tutta la sua fecondità di chiavi conoscitive e di stimoli originali. Ed è solo naturale che in questo pressoché impercettibile crescendo ci si trovasse ad un certo punto quasi nella necessità di coniare, per poter andare avanti, un termine nuovo che ne connotasse il clima con lo stacco anche semantico della « diversità »: « Eroinismo ».

La categoria serve alla denotazione di

un fenomeno letterario sorto a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, tra quelle donne scrittrici che, coscientemente o no, direttamente o no, erano state colpite dall'ondata del primo femminismo di fine '800. Queste donne non erano femministe — o comunque non è questa la faccia della loro produzione che qui si analizza — erano scrittrici e interessate al fatto letterario, che, per la prima volta, decisero di prendere la penna e divenire professioniste, per raccontare in prima persona « la loro storia », non per scrivere polemiche, quindi, ma generalmente romanzi, con la « dichiarata intenzione di creare una struttura eroica per la voce femminile in letteratura ».

Lo stesso « eroinismo » si frammenta in settori ulteriori, o, per dirla con altre parole, sono molteplici le strade scelte da queste scrittrici per offrire alle loro protagoniste lo spazio di affermazione del sé. La prima riprende un genere già toccato, il racconto « gotico », e ha naturalmente a che fare con il rapporto tra l'« eroina » e le proprie paure. Il rapporto è reso con la metafora del viaggio, sia questo un viaggio di avventure in paesi lontani, sia un viaggio nelle tenebre fitte di fantasie angosciose di un castello gotico, sia infine, e di conseguenza, un viaggio all'interno del proprio io, della propria identità (con l'interesse, per allora del tutto originale, alla problematica della follia, del « viaggio » nel manicomio).

Ma forse la più grande sfida, che queste scrittrici si sentirono in dovere di raccogliere, è costituita dall'intreccio di due fattori, distinti generalmente, come in questo caso, per comodità di analisi, ma profondamente legati nella realtà, in particolare se si tratti di donne che scrivono: l'amore e l'arte.

Visto retrospettivamente, il problema del raccontare l'esperienza d'amore dal punto di vista della donna, costituisce un passaggio obbligato che non poteva evitarsi. È di fatto il tema fu praticato moltissimo, in prosa e anche nel dominio tradizionalmente maschile della poesia. A tale proposito la prima importante osservazione è che, a differenza di molta della tradizione maschile, la parola poetica amorosa della donna è generalmente una parola di gioia, di conquista faticosamente raggiunta e pienamente goduta, di richiesta esplicita e appassionata, anche nei momenti in cui si toccano le pieghe delicate della sessualità. Sul versante della prosa il discorso sull'amore si trova necessariamente a confrontarsi con l'istituzione. Il matrimonio, più che costituire uno scontato lieto fine (di solito associato ad una eleva-



zione sociale come avviene nella tradizione fino a Rousseau compreso), può configurarsi talvolta come la meritata conquista di una elevazione spirituale (il tipico rapporto istitutore-fanciulla, con un rovesciamento dello spostamento sociale), ma è sempre più spesso, con il romanzo d'adulterio, un ostacolo alla realizzazione della propria scelta. Questo diritto a riappropriarsi della parola d'amore viene rivendicato non meramente come resa realistica della propria esperienza vissuta, ma, come nel caso di Charlotte Brönte e di altre la cui pratica di storie d'amore vedeva delle grosse limitazioni, piuttosto come diritto all'immaginazione e alla creatività produttrice di *fiction* sulla base della propria specifica sensibilità femminile.

Il secondo corno del problema, riguardando la produzione artistica, è necessariamente legato a quelli della professionalità e della fama. Che si tratti di attrici, cantanti d'opera, pittrici o scrittrici, tutte le protagoniste di questi romanzi si trovano a dover misurarsi con le strettoie che si presentano ad una donna di genio che voglia affermarsi, sullo sfondo dell'ambiguo intreccio conquista della professione/bellezza fisica.

L'ultimo campo di affermazione del femminile è quello dell'educazione, problema che porta con sé quelli del rapporto madre-figlia, e quindi del rapporto con le altre donne, quello della maternità in senso lato e quindi anche spirituale, e quello, derivante, della maternità senza sessualità e senza riproduzione. Dai nuovi trattati di pedagogia per la donna fino ai romanzi centrati sul contrasto madre-figlia, o sul rapporto donna matura-giovinetto, fino alla prostituta maestra di sessualità, è un'intera costellazione di valori ad essere attraversata e mandata all'aria.

Non sono conclusioni a chiudere il libro, ma, significativamente, un postludio. Non si vogliono tirare le fila di un discorso sempre aperto e problematico, ma piuttosto riprendere e allargare alcuni tra gli spunti più affascinanti emersi lungo la strada, per approfondirli un poco. Il punto di riferimento è Freud, l'atteggiamento è sperimentale. Si vuole cioè provare ad individuare, all'interno della letteratura delle donne, una produzione metaforica significante la loro diversità, in qualche modo un corrispettivo della metafora fallica. Indubbiamente, per una donna italiana che lo legga, il libro produce due sensazioni predominanti e altrettanto decise: il fascino e l'interesse per una tradizione relativamente poco o inadeguatamente nota, e la frustrazione per la propria estraneità culturale a questa tradizione. Esiste,

in verità, una curiosità particolare per il lettore italiano. Se le italiane sono assenti, in questo viaggio nel letterario, l'Italia invece non lo è, anzi si espande con una presenza bizzarra e ingombrante all'interno delle peripezie delle eroine alla conquista degli onori del mondo. L'Italia si costituisce come luogo mitico, paese dedito tutto ed esclusivamente all'amore e all'arte l'unico in cui pertanto sia possibile alla donna sola ed emancipata in cerca di fama, di conquistare questa insieme ad un amore libero da vincoli istituzionali rigidi.

La reazione naturale alla fine della lettura, e la migliore propaganda che si possa fare al libro, è il desiderio di affrettarsi a consultare il prezioso indice finale dei nomi e cominciare da capo una lettura, o una rilettura, di tutti quei libri.

Serena Sapegno

G. Morandini, *La voce che è in lei. Antologia della narrativa femminile italiana tra '800 e '900*, Milano, Bompiani, 1980.

Chi legge *La voce che è in lei*, di Giuliana Morandini, deve affrontare l'atmosfera fra il morboso e lo stantio che si respira in una vecchia soffitta. E deve maneggiare con cura gli oggetti su cui si è posata una spessa coltre di polvere. Poiché mani femminili avevano riposto quegli oggetti. Li avevano, prima, molto vissuti. Come fossero specchi, spazzole da capelli, modesti scrittoi, tendine di pizzo, vasi da fiori e fiori secchi. Pezzi di esperienze dove oppressione e fatuità; afflato assistenziale e civile passione; seduzione e solerzia; ingenuità e follia si sono incrociate e avvolte sino ad assumere una forma compatta.

Un patrimonio denso, di inverosimile ampiezza: finora dimenticato. Probabilmente per cattiva coscienza da parte delle storie letterarie che quel patrimonio preferivano lasciare, appunto, in soffitta. Eppure, nella forma compatta che gli scritti di quelle donne hanno assunto — poiché il libro della Morandini è una antologia della narrativa femminile tra '800 e '900 — si può rintracciare la diversità dei desideri femminili, desideri tutti aggrovigliati nel dato esistenziale. Così la vita irrompe di continuo, plasmando frasi, capitoli, volumi interi. D'altronde, le donne hanno sempre riempito gli interstizi della vita, nutrendola di se stesse. E la vita troppo le martoriava perché fossero in grado di metterla in disparte. Appropriarsi della letteratura e della scrittura è un lusso che non ci si

può permettere, quando si viene immancabilmente condotte al macello.

Ma una operazione, queste scrittrici l'hanno tentata: tener fede a se stesse, alle sorelle loro. A costo di rovinarsi e senza guardare ai Fogazzaro, ai Capuana, ai Verga. Senza quel mascheramento che forse le avrebbe cooptate nella storia della letteratura, ma contemporaneamente le avrebbe fatte sentire delle rinnegate. Invece di assumere uno statuto maschile, hanno preferito un parlare da donne: un parlare « emozioni ». Siccome le interlocutrici erano altre donne.

L'interesse e il bisogno soggettivo non miravano all'istituzione letteraria (certo, esistono anche delle eccezioni, fra le scrittrici dell'antologia), bensì al sistema di valori, alla politica, all'economia, alla storia, costruiti da una volontà maschile. Lì sta lo scarto fra teorie politiche lucidissime e melensaggine stilistica; lì sta pure l'ipotesi che per un pubblico femminile occorresse un discorso romanizzato, poiché si rivolgevano ad « un popolo sognante di maestrine ». Gli scritti annaspiano nel sentimentale, ma, come diceva Benjamin: « sentimentale è l'ala spezzata del sentimento ». Il lamento, dunque, non cerca nelle parole di che redimersi: le strade finiscono ad un punto morto. Spesso le autrici si chiudono nella loro separatezza: in una inferiorità che scambiano per una differenza da difendere. Il linguaggio non rappresenta una via d'uscita apprezzabile.

Di qui serietà e seriosità: devono scendere in campo, lottare, hanno voglia di entrare nella storia. La ricerca di identità travolge ogni cosa; anche la pratica della scrittura. Dall'essere socialmente marchiate da quel ruolo di donna, da quel punto de-

vono partire, scavando intorno alla forma del Femminile che il Maschile aveva stabilito. Hanno, dunque, gravi problemi per la testa. Chiedono, anzi pretendono, uno spazio nella vita pubblica e nel lavoro. Si avviano lungo il cammino dell'emancipazione, benché niente sia loro concesso pacificamente. Fra ventate illuministe e chiusure romantiche; tra afflatti positivisti e sospiri Liberty, molto verrà loro sottratto. Spiragli appena aperti si chiudono.

Non resta, per convivere col mondo, che l'amore. In genere, il sistema è esplorato avendo già nella mente l'idea della sconfitta: il modello allora diventa quello materno, della madre possessiva o del sesso castrante. Comunque, sembra l'unica maniera per contrapporsi ad una realtà economica, politica e sociale che esclude le donne. D'altronde, l'amore lambisce quelle regioni di sogni e di deliri dove viene loro concesso di abitare. Sono le regioni del privato, squassate da subitane esplosioni che equivalgono al clima appassionato con cui, alcune fra queste scrittrici, si avvicinano al pubblico. Eccole spinte verso la tematica operaia; un « andare al popolo » che si tramuta in sovversione. « Il sabotage... ripeté con voce profonda l'oratore... ».

Una scrittura escludente, che registra e non inventa. Punto di riferimento è ancora l'uomo: d'altronde, anche l'emancipazione sono gli uomini a fornirla. Probabilmente, le donne incluse nell'antologia, e non soltanto loro, rimangono intrappolate nel nodo della sessualità. Di una sessualità vista attraverso lo sguardo maschile. Il « corpo-a-cuore » ingaggiato con la scrittura era appena cominciato.

Letizia Paolozzi

## le riviste

*Women and the American City*, « Signs. Journal of Women in Culture and Society », 3, primavera 1980.

Lo studio del rapporto fra le donne e l'ambiente urbano negli Stati Uniti ha origini molto recenti. È solo a partire dalla metà degli anni Settanta che questo nodo di problemi – urbanistici, sociali, politici – è stato affrontato in ambiti disciplinari diversi, all'interno come all'esterno del movimento delle donne. Questa impronta di eclettismo originario ha favorito l'emergere di alcuni paradigmi analitici di fondo,

così schematizzabili: dicotomia pubblico-privato; rapporto ambiente-comportamento urbano; uguale fruibilità di servizi sociali.

La prima domanda è indubbiamente quella a cui si è risposto in modo più approfondito, grazie anche ad una maggiore sedimentazione della riflessione storiografica: al privato è infatti da sempre stato attribuito il rapporto determinante e definitivo con i modi e le forme dell'identità femminile, tanto è vero che – come ricordano parecchi di questi saggi – la dimensione pubblica delle donne è stata comple-



tamente ignorata. L'assimilazione delle donne alla famiglia ne ha tradizionalmente cancellato ogni espressione di autonomia esterna alle mura ed al perimetro ideologico della *home*, i cui tentacoli si estendono anche al sociale, definendolo e modellandolo sulla propria funzione. Oltre la sfera domestica, infatti, la donna è stata vista esclusivamente come consumatrice di beni atti a riprodurre la quotidiana felicità del privato. L'esaltazione della immagine domestica delle donne fa dunque da contraltare a quella dell'ascesa maschile nella vita pubblica, di cui la città si pone come definizione emblematica. È per questo che negli Stati Uniti le donne vengono (consensualmente) respinte dall'ambiente urbano (produttore di emancipazione) e chiuse nell'universo unifamiliare e pseudorurale dei suburbi.

Se in America la sfera separata della domesticità ha fortemente limitato e condizionato il rapporto donne-città, è anche servita a promuovere (nel periodo progressista attorno agli inizi del secolo) la partecipazione femminile ai movimenti di riforma e di emancipazione. *Running New York is a big housekeeping job* (e cioè, far funzionare New York è come occuparsi della conduzione di una grande casa) era l'equazione che esemplificava efficacemente il tentativo di mobilitare le donne delle classi medie nell'ambito di un progetto di riforma sociale dell'ambiente urbano. Anche l'aggregazione politica, dunque, come ricordano M. Gittell e T. Shtob, presupponeva la dimensione-casa come molla dell'agire extradomestico e laddove gli esperti di relazioni industriali estendevano l'analoga della fabbrica al sociale, le riformatrici assimilavano all'attività domestica razionalizzata dallo *scientific management* l'universo minaccioso della metropoli.

Gli anni attorno all'inizio del secolo sono quelli in cui si completa la definizione dello spazio femminile, modello su cui plasmare gli altri « territori » delle sottoculture trasmesse all'interno dei gruppi etnici minoritari e degli immigrati europei. La casa americana lascia la sua impronta sull'organizzazione e l'ubicazione dei grandi parchi costruiti nel cuore degli *slums* e dei quartieri operai; più tardi, l'ideologia della domesticità modernizzata si tradurrà nell'immagine stereotipa della « diva » cinematografica in cui verranno riassunti gli attributi della femminilità americana trionfante. Gli spazi privilegiati, oasi di rispettabilità e recupero delle virtù del privato, servono a infrangere le forme di solidarietà etnica e potenzialmente eversive della strada, del *saloon* e delle balere, accelerando in pari tempo un processo emancipa-

tivo già in atto: le donne che da sole si recano al cinema o a passeggio nel verde sono tutelate dai pericoli della promiscuità, ma anche spinte a riaffermare il proprio ruolo di consumatrici indipendenti che il nuovo potere d'acquisto del salario in qualche modo comincia a garantire.

Le metropoli americane pongono per la prima volta le donne di fronte alla mercificazione quotidiana e sistemata del proprio corpo che da luogo « privato » della monogamia e della maternità si fa tramite della nuova identità « pubblica » di consumatrice. Sublimata nella iconografia trasmessa dai mass-media, la metamorfosi garantita dall'uso di abiti e cosmetici serve a negare la permanenza dei dislivelli sociali, promettendone il riscatto attraverso l'adozione di identità provvisorie e diverse. E. Ewen, nella sua ricerca sull'immagine filmica, rintraccia il capovolgimento dei ruoli sessuali che avviene nelle comunità immigrate fra madri e figlie, attraverso la diffusione dei nuovi archetipi femminili della *vamp*, della *gamine* e della *ver-gine*.

Se i saggi di E. Ewen, G. Cranz, S. Saegert, M. Gittell e T. Shtob affrontano con ampiezza di respiro la dicotomia pubblico-privato, accentuandone il carattere organizzativo preminente dello spazio urbano, la tematica del comportamento urbano femminile risente ancora della carenza di studi adeguati e capaci di tracciare una « genealogia » analitica del problema. Come scrive G. Wekerle, questa lacuna è attribuibile al fatto che le donne non hanno mai costituito un « problema » sociale di dimensioni rilevanti, né sono mai state assimilate alla categoria dei soggetti devianti. La nuova conflittualità dell'ultimo decennio, tuttavia, legata all'esplosione dei problemi abitativi (occupazioni di stabili, nascita di movimenti di inquilini reclamanti il diritto alla casa e ai servizi sociali capeggiati il più delle volte da donne), ha attirato l'attenzione delle municipalità sulle nuove forme di protagonismo urbano delle donne. Si può dunque considerare tramontata la convinzione — prevalente fino agli anni sessanta — che le donne svolgano essenzialmente la funzione di smusare la durezza delle condizioni di vita nei centri urbani, mediando forme di protesta e rivendicazione in origine solo maschili. Certamente, il minore livello di espressività sociale delle donne deriva anche (e lo dimostra l'indagine condotta da M. Gordon, S. Riger, R. Le Bailly e L. Heath) dall'intreccio fra criminalità e qualità della vita che vede le donne esposte a forme di violenza diffusa e specifica (la violenza carnale) sconosciute agli uomini.

In altri termini, le percezioni femminili dello spazio urbano differiscono radicalmente da quelle maschili. La città, luogo dell'emancipazione, è anche e forse soprattutto luogo della violenza. La sfera pubblica, definita nel secolo scorso « inadatta » alla debolezza « naturale » del sesso femminile e poi corruttrice delle virtù domestiche, continua a configurarsi come una serie intrecciata di esclusioni: i giardini, le strade, i ritrovi, i bar, sono nella maggior parte dei casi teatri in cui le donne vengono « vittimizzate » dalla violenza dello stupro e della discriminazione.

Quali le soluzioni possibili? D. Hayden, delineando i confini utopici di una « città non sessista » si rifà alla progettualità comunitaria tradizionalmente molto viva nel pensiero libertario statunitense e ad alcune realizzazioni effettuate nei paesi delle socialdemocrazie nord-europee: solo il ribaltamento dei ruoli domestici in casa, l'organizzazione capillare di servizi sociali efficienti e lo spirito cooperativo del *neighbourhood* possono operare il reinserimento della donna-persona nella città.

Le proposte operative suggerite dalle autrici di questi saggi delineano sostanzialmente due direttrici di ricerca e di intervento, in primo luogo contrastando le soluzioni separatiste improntate ad una « città delle donne » parallela e separata da quella degli uomini, in secondo luogo aggredendo il ruolo sociale della casalinga e del volontariato femminile identificati con lo spazio recluso della *home*. Non è casuale che quest'intero fascicolo di « Signs » abbia scelto la città come nodo tematico che infrange il binomio tradizionale donna-famiglia, sottolineando un'immagine dello spazio urbano come funzione essenzialmente extra-domestica e ricompositiva rispetto alla separatezza della *woman's sphere*.

Giulia Calvi

« Labor History », vol. 21, 1, inverno 1979-80.

La principale rivista americana di storia del movimento operaio, al pari di quelle di storia sociale, ospita sempre più spesso contributi di storia delle donne, che peraltro non equivalgono sempre a una rimessa in discussione delle categorie interpretative. Ne sono esempio i due articoli di questo numero sulla discriminazione sessuale nel lavoro industriale nel primo e nel secondo dopoguerra (oltre a un contributo documentario sulla discriminazione nelle assunzioni di stenografi da parte del governo federale nel 1917). Nel primo

di questi articoli, Nancy Gabin esamina i rapporti tra le operaie delle industrie automobilistiche e il loro sindacato, aderente alla CIO, nel secondo dopoguerra (*Women Workers and the UAW in the Post-World War II Period: 1945-1954*); nel secondo, Valerie J. Conner analizza le vertenze aperte da operaie minacciate di licenziamento e portate all'arbitrato di un organo creato da Wilson nel 1918, in cui erano pariteticamente rappresentati gli imprenditori, il governo e il sindacato (*The Mothers of the Race' in World War I: the National War Labor Board and Women in Industry*).

Emerge nei due dopoguerra un quadro molto simile: nel momento in cui la riconversione industriale postbellica ha al centro l'espulsione delle donne che erano state massicciamente assunte durante la guerra in occupazioni tradizionalmente maschili, ai loro tentativi di resistenza e di difesa si oppongono non solo il padronato, ma anche in gran parte il sindacato, sulla base di motivazioni ideologiche qui definite « tradizionali », ma di cui andrebbero indagate le origini in età pre e post industriale. In ogni caso, la discriminazione nei riguardi delle donne è continuamente riaffermata: anche quando la American Federation of Labor nel primo dopoguerra o la CIO nel secondo sostengono in generale il principio della *equal pay for equal work* (spesso con l'intento di eliminare la concorrenza femminile sul piano dell'occupazione), e quello della parità dei diritti rispetto alla possibilità di licenziamento e alla maturazione dell'anzianità, ad altri livelli del sindacato, e soprattutto a quello locale, tali principi vengono smentiti nella pratica ed anche esplicitamente attaccati. Se nel 1919, nel corso di una vertenza contro il licenziamento portata all'esame del National War Labor Board dalle tramviere di Detroit, è proprio il rappresentante del sindacato a dichiarare che si tratta di un lavoro dannoso alla salute e alla moralità di chi deve adempiere « la più nobile funzione del mondo, quella di essere la madre della razza umana », nel 1953 - dopo che da anni la United Automobile Workers firma accordi sindacali che prevedono il licenziamento automatico per le donne che si sposano - una sindacalista scrive dei suoi compagni: « sembra che aspettino che ci sposiamo per liberarsi di noi... che prendano i nostri soldi per niente e combattano contro di noi ».

Ricerche di questo tipo, indubbiamente utili per documentare il peso e la persistenza degli ostacoli frapposti anche da parte del movimento operaio alla conquista della parità sul lavoro, sembrano tuttavia inadeguate a cogliere tutta la profon-



dità delle radici di quegli ostacoli. Restano infatti completamente fuori problemi che sembrano cruciali: una visione meno istituzionale del movimento operaio che consenta di analizzarne meglio il sessismo; una attenzione, qui del tutto assente, all'intreccio tra ruoli lavorativi e ruoli familiari, senza cui non appare comprensibile il rapporto tra donne e lavoro, qui visto in modo unilineare (così come è unilineare l'obiettivo dell'uguaglianza con l'uomo nel lavoro che sottende questi saggi); il superamento di una fase di pura denuncia e protesta nella analisi storica della condizione delle donne.

Anna Rossi-Doria

Abbiamo censito studi e ricerche apparsi nel corso del 1980 su riviste italiane e straniere di storia, sociologia e antropologia che ci sembrano di particolare interesse per la riflessione collettiva sulla storia delle donne. L'elenco che segue sarà di volta in volta integrato o ampliato a seconda dello spazio che i «Women's Studies» riusciranno a conquistare anche all'interno di altre riviste.

Nella segnalazione degli articoli ci siamo soffermate più a lungo su quelli che ci sono apparsi più stimolanti e più ricchi di implicazioni generali, limitandoci invece ad indicare brevemente il titolo e l'argomento dei saggi più specialistici.

Ai numeri dedicati a tematiche concernenti specificamente la storia delle donne e alle pubblicazioni femministe abbiamo preferito riservare lo spazio speciale della recensione monografica.

#### La critica sociologica

51-52, 1979-1980

Anna Maria Rivera, *Donna e mondo contadino: Il caso della Puglia*

Primi risultati di una più ampia ricerca storico-sociologica sulla condizione della donna nella società contadina pugliese nell'arco storico compreso tra gli anni 80 e la prima guerra mondiale. Alla domanda: «Cosa cambia per la donna nel passaggio dalla società agricola a quella urbana?», l'autrice cerca di rispondere individuando un contesto storico-sociale ben definito e privilegiando l'analisi del lavoro delle braccianti, come chiave determinante per interpretare i mutamenti attinenti anche ad altre sfere. La ricerca utilizza prevalentemente le testimonianze orali e le inchieste parlamentari.

Antonietta Censi, *Elementi per una analisi della socializzazione al ruolo femminile*

Rassegna critica della letteratura statunitense contemporanea e di alcuni contributi italiani, sia in campo sociologico che psicologico, intorno alle tematiche della socializzazione delle bambine al ruolo femminile.

Nuova DWF

12-13, luglio-dicembre 1979

(pubblicato nell'estate 1980)

Numero speciale dedicato a *Lavoro - non lavoro. Per un'economia politica di liberazione della donna*.

La recensione del fascicolo sarà pubblicata sul numero 2 di «Memoria».

#### Quaderni di storia

11, gennaio-giugno 1980

Alan H. Sommerstein, *The Naming of Women in Greek and Roman Comedy*

Contiene un elenco pressoché completo di tutti i passi della commedia greca e romana in cui compaiono donne.

#### Quaderni storici

44, agosto 1980

Numero speciale dedicato a *Parto e maternità: momenti della biografia femminile*.

La recensione del fascicolo sarà pubblicata sul numero 2 di «Memoria».

#### Rivista di storia contemporanea

1, 1980

Daniele Jalla, «Perché mio papà era un ferroviere...» *Una famiglia operaia torinese dei primi del novecento*

L'analisi della vita e della cultura di una famiglia operaia attraverso la testimonianza orale di una delle figlie. Dal racconto emergono i contraccolpi sulla vita familiare del processo di ascesa di classe, dei rapporti sociali all'interno del quartiere e della fabbrica, della lotta politica e sindacale. Storia di una famiglia dal punto di vista di chi si trova ai margini del processo storico di cui la famiglia è protagonista.

3, 1980

Michela De Giorgio-Paola Di Cori, *Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*

Il saggio ricostruisce le origini dei rami femminili di Azione Cattolica - considerati la più influente organizzazione italiana di donne in questo secolo - la loro

affermazione e caratteristiche sotto il fascismo, e analizza le ragioni che ne garantiscono il successo nel secondo dopoguerra.

#### Rivista storica italiana

xcii, II, 1980

Franca Pieroni Bortolotti, *Donne e socialismo: I Congressi femminili della II Internazionale*

Un'analisi degli Atti, finora inesplorati, delle due prime assisi internazionali delle donne socialiste: la Conferenza femminile di Stoccarda del 1907, e quella di Copenhagen del 1910.

#### Società e storia

9, 1980

Giorgio Gattei, *Per una storia del comportamento amoroso dei bolognesi: le nascite dall'Unità al fascismo*

Un'analisi demografica della natalità da cui emerge una spregiudicatezza sessuale dei bolognesi - rapporti extramatrimoniali, pratiche anticoncezionali - dovuta, secondo l'autore, alla predominanza numerica delle donne nella popolazione cittadina; la concorrenza spietata in atto tra le nubili le avrebbe rese più arrendevoli nei confronti dei rapporti sessuali.

#### Annales E.S.C.

5, 1980

Aline Rousselle, *Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs*

Ad un sapere femminile sul corpo e sulla procreazione, basato sull'auto-osservazione e sulla conoscenza di efficaci sistemi terapeutici, l'autrice paragona e contrappone una scienza medica maschile che offre forme di igiene sessuale che garantiscono verginità, matrimonio, riproduzione.

#### Les Révoltes logiques

11, inverno 1979-80

Mohammed Harbi - Christiane Dufrancatel, *Les femmes dans la révolution algérienne*

Una lunga intervista ad un militante del Parti du peuple algérien, affiancata dalla ricostruzione - effettuata soprattutto attraverso la stampa - della partecipazione delle donne alla lotta di liberazione.

#### Atlantis

A Women's Studies Journal  
Journal d'études sur la femme

vol. 6, 1, autunno 1980

Barbara Roberts, *Sex, Politics and Religion: Controversies in Female*

#### Immigration Reform Work in Montreal, 1881-1919

La storia della WNSI (Women's National Immigration Society), un'organizzazione canadese fondata e controllata da donne di diversa matrice religiosa ed etnica, e delle sue contraddizioni interne.

Jennifer Waelti-Walters, *The Food of Love: Plato's Banquet and Bersianik's Pic-nic*

#### Comparative Studies in Society and History

vol. 22, 1, gennaio 1980

Elizabeth Anne Kuznesof, *An Analysis of Household Composition and Headship as Related to Changes in Mode of Production: São Paulo, 1765 to 1836*

vol. 22, 3, luglio 1980

Keith Hopkins, *Brother-Sister Marriage in Roman Egypt*

Il saggio analizza, utilizzando oltre alle fonti papirologiche un materiale iconografico particolarmente interessante e poco studiato (i ritratti delle mummie) il matrimonio egiziano tra fratello e sorella; un'evidenza empirica che incrina la tesi dell'universalità del tabù dell'incesto. L'autore sottolinea i rapporti tra imposizione del diritto romano e passaggio nell'Egitto romano dalla reciprocità alla subalternità della moglie al marito. L'affermarsi della cultura romana segna, oltre che la fine della mutualità di scambio culturale tra i precedenti conquistatori greci e gli egiziani, lo sradicamento dell'antichissima consuetudine dell'unione tra fratello e sorella.

Jane J. Guyer, *Food, Cocoa, and the Division of Labour by Sex in two West African Societies*

#### Feminist Studies

vol. 6, 1, primavera 1980

Il numero contiene articoli su: teoria, pratica e politica di una critica letteraria femminista; discussione a più voci su politica e cultura nella storia delle donne; la formazione dello stato sumero e la soggezione delle donne; un brano delle *Memorie* di Elsa Gidlow; un'analisi antropologica delle ideologie del *gender system*; la violenza del dominio erotico; follia e irrazionalità in A. Breton.

vol. 6, 2, estate 1980

Il fascicolo pubblica alcune delle relazioni al Convegno tenutosi in onore di Simone de Beauvoir, in occasione del trentesimo anniversario della pubblicazione del *Secondo sesso*. Inoltre, contributi su:



realtà e ideologia dell'amore materno; associazionismo maschile e famiglia patriarcale; dimensioni sociali del lavoro quotidiano nelle colonie del New England.

### History Workshop

10, autunno 1980

Miranda Chaytor, *Household and Kinship: Ryton in the Late 16th and Early 17th Centuries*

Un tentativo di superare il dato dell'« invisibilità » delle donne nelle fonti tradizionali mediante l'impiego di una fonte qualitativa: le carte dei tribunali concistoriali. Questi documenti, tra cui sono conservate le deposizioni delle donne coinvolte soprattutto in piccole liti di vicinato e cause per diffamazione, vengono così considerati una fonte privilegiata per l'analisi della asimmetria sessuale.

### International Journal of

#### Women's Studies

vol. 3, 2, marzo-aprile 1980

Lora Lee Mcpike, *The Social Values of Childbirth in the Nineteenth-Century Novel*

L'autrice analizza come l'atto della procreazione diventi, nel romanzo ottocentesco, una metafora, in base alla quale le donne potevano essere giudicate bene o male. La procreazione come metafora, nella letteratura, divenne, al limite, un implicito metro di giudizio le cui variazioni denunciavano automaticamente le più riposte credenze degli autori.

Patricia A. Sullivan, *Female Writing beside the Rhetorical Tradition: Seventeenth Century British Biography and a Female Tradition in Rhetoric*

L'articolo mette a confronto le forme, gli obiettivi e le attitudini di due tipiche biografie inglesi del 700, *Life of William Cavendish* di Margaret Cavendish e *Life of Cowley* di Thomas Sprat, per paragonare la scrittura femminile con i prodotti della tradizione retorica. Il confronto fra le « storie di vita » femminili e le « biografie sociali » degli scrittori, mette in luce il contributo della prospettiva femminile alla moderna biografia, individuando al tempo stesso alcune radici della tradizione femminile nella retorica.

vol. 3, 3, maggio-giugno 1980

Martha E. Gimenez, *Feminism, Pronatalism and Motherhood*

Il saggio vuol richiamare l'attenzione delle femministe sulla rilevanza dell'accettazione incondizionata della natalità per la conservazione del sessismo. Il diritto delle

donne al controllo della loro riproduzione non è mai stato chiaramente definito, neppure dal femminismo, come diritto delle donne a scegliere non solo *quando* e in *che misura*, ma anche *se* riprodursi in assoluto.

Mary M. Rowan, *Seventeenth-Century French Feminism: Two Opposing Attitudes*

Vengono messi a confronto gli scritti a favore delle donne di Madame de Gournay e Poullain de la Barre con le opinioni tradizionaliste di Fénelon e Madame de Maintenon.

### Journal of Contemporary History

vol. 15, 3, luglio 1980

Richard J. Evans, *German Social Democracy and Women's Suffrage 1891-1918*

Il più recente contributo di uno dei più noti storici del femminismo tedesco.

### The Journal of Economic History

vol. XL, 1, marzo 1980

Judith C. Brown-Jordan Goodman, *Women and Industry in Florence*

Gli autori utilizzano il « caso » dell'economia fiorentina tra il xv e la fine del xvii secolo e la crescita dell'occupazione femminile al suo interno, per opporre una evidenza empirica alla tesi dominante nella recente storiografia, secondo la quale l'emancipazione delle donne sarebbe una conseguenza dello sviluppo del capitalismo industriale moderno.

Claudia Goldin, *The Work and Wages of Single Women, 1870 to 1920*

Analisi dei dati sulla predominanza delle donne nubili tra le componenti della forza-lavoro femminile in USA, dal 1870 al 1920. L'autrice analizza l'andamento dei salari, introducendo elementi critici nel confronto tradizionalmente stabilito tra bassi salari, scarsa qualificazione ed aspettative matrimoniali delle donne.

Mary M. Schweitzer, *World War II and Female Labor Force Participation Rates*

Questo articolo utilizza la teoria della produzione domestica per esplorare il comportamento di diversi segmenti della forza-lavoro femminile, nella loro risposta ai mutamenti radicali indotti, nella domanda di lavoro, dalla seconda guerra mondiale.

Michel R. Haines, *Fertility and Marriage in a Nineteenth Century Industrial City: Philadelphia 1850-1880*

Questo studio è stato svolto nell'ambito del Philadelphia Social History Pro-

ject, diretto da Theodor Hershberg, e analizza i tassi di fertilità delle famiglie bianche di Filadelfia, in un periodo di intensa immigrazione. La ricerca, condotta sulla base dei censimenti cittadini, mette in luce l'esistenza di un più basso tasso di fertilità tra i locali rispetto agli immigrati, fra gli urbani rispetto ai rurali, fra i più istruiti rispetto ai meno istruiti e tra le donne dei ceti medi rispetto alle donne del proletariato.

### Journal of Family History

vol. 5, 1, primavera 1980

Christiane Klapitsch-Zuber,

*The Medieval Italian Mattinata*

La relazione presentata al colloquio sullo *charivari*, tenutosi a Parigi nell'aprile del 1977. Caratteristiche e ambiguità di una tipica componente del rito nuziale dal '300 al '500.

Peter N. Stearns, *Old Women: Some Historical Observations*

L'autore discute i risultati dei più recenti contributi storiografici riguardanti le trasformazioni intervenute nella condizione delle donne anziane, dall'età moderna ad oggi, in particolare quella delle vedove, di cui sono analizzate le modificazioni di aspettative e atteggiamenti, dipendenze e strategie emotive.

vol. 5, 2, estate 1980

Robert Hajdu, *The Position of Noblewomen in the Pays de Coutumes, 1100-1300*

L'area geografica considerata è il nord della Francia, chiamata «paesi dei costumi» perché sottoposta alla «legge consuetudinaria» invece che al diritto romano. L'articolo analizza i mutamenti nel ruolo e nella posizione delle nobildonne in termini di controllo della proprietà e di diritti nella famiglia.

Christine Oppong, *From Love to Institution: Indications of Change in Akan Marriage*

Un interessante e documentato tentativo di sfatare la leggenda della «insensibilità» degli africani per la tenera passione e per l'«amore romantico»;

Si segnalano, nello stesso numero, i seguenti articoli:

John Knodel-Susan De Vos, *Preferences for the Sex of Offspring and Demographic Behavior in Eighteenth- and Nineteenth-Century Germany: An Examination of Evidence from Village Genealogies*;  
Susan Cotts Watkins-James McCarthy, *The Female Life Cycle in a Belgian Commune: La Hulpe, 1847-1866*;

K. A. Pickens, *Marriage Patterns in a Nineteenth-Century British Colonial Population*;

John Modell, *Normative Aspects of American Marriage Timing Since World War II*

vol. 5, 3, autunno 1980

Howard P. Chudacoff, *The Life Course of Women: Age and Age Consciousness, 1865-1915*

La ricerca, incentrata sulle adolescenti e le donne adulte di Providence - Rhode Island - nella seconda metà dell'800, analizza l'emergere di una crescente consapevolezza e mutamento nella percezione dei passaggi di età.

### The Journal of Interdisciplinary History

vol. x, 3, inverno 1980

Belinda Meteyard, *Illegitimacy and Marriage in Eighteenth-Century England*

A partire dal fenomeno accertato del forte incremento del tasso di illegittimità in Inghilterra, tra il 1750 e il 1850, l'autrice contesta le tesi sostenute da E. Shorter, secondo le quali il fattore determinante sarebbe l'aumento dell'attività sessuale. L'articolo sostiene che la crescita dell'illegittimità risultava piuttosto da una ridefinizione del matrimonio e da un declino nello *status* delle donne che non da un più ampio fiorire dei sentimenti.

### Journal of Social History

vol. 13, 3, primavera 1980

R. Burr Litchfield-David Gordon, *Closing the «Tour»: a Close Look at the Marriage Market, Unwed Mothers and Abandoned Children in Nineteenth-Century Amiens*;  
Carl Mosk, *Nuptiality in Meiji Japan*

vol. 13, 4, estate 1980

Elizabeth A. Kuznesof, *The Role of the Female-Headed-Household in Brazilian Modernization: 1765 to 1836*

La tesi dell'autrice è che il lungo periodo di transizione verso un'economia integrata nel mercato internazionale è contrassegnato, in America Latina, da fenomeni sconosciuti all'esperienza europea e statunitense. Tra questi viene preso in esame il caso - particolarmente rilevante a San Paolo del Brasile - della crescente percentuale di donne capo-famiglia (da un 28,9% nel 1765 ad un 44,7% nel 1802). Questo dato, ampiamente inesplorato dalla storiografia, rimane costante per i primi decenni dell'800, e viene ritenuto una significativa conseguenza del peculiare processo di modernizzazione latinoamericana, a lungo attardatosi sulla pura e semplice ristrutturazione del modo di produzione locale e domestico.



## Kapitalistate

8, 1980

Zillah Eisenstein, *The State, the Patriarchal Family and Working Mothers*; AA. VV., *Women's Work and the Capitalist State*

La relazione di un gruppo di ricerca intorno a questo tema costituito nell'autunno del 1979 da sette ricercatrici e docenti dell'Università di California, presso Santa Cruz.

## Labor History

vol. 21, 2, primavera 1980

Neil K. Basen, *Kate Richards O'Hare: The «First Lady» of American Socialism, 1901-1917*

Una ricostruzione, riccamente documentata, della militanza di una delle più importanti figure del socialismo americano degli inizi del '900.

## Radical America

vol. 14, 3, maggio-giugno 1980

Roslyn L. Feldberg, *«Union Fever»: Organizing among Clerical Workers, 1900-1930*

Una sommaria ricostruzione della nascita e dello sviluppo della sindacalizzazione delle impiegate americane.

vol. 14, 4, luglio-agosto 1980

Barbara Taylor, *Lords of Creation: Marxism, Feminism, and «Utopian» Socialism*

Breve storia dei rapporti tra owenismo e emancipazione della donna.

## Signs. Journal of Women in Culture and Society

vol. 5, 3, primavera 1980

Berenice A. Carroll, *Political Science, Part II: International Politics, Comparative Politics, and Feminist Radicals*

Un'ampia rassegna sui più recenti contributi al dibattito teorico e politico del femminismo americano.

M. Z. Rosaldo, *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding*

Un importante tentativo di tracciare un bilancio del contributo apportato dal femminismo alla riclassificazione in senso critico delle scienze sociali, e in particolare degli studi antropologici. Alla massa ormai considerevole di dati accumulati negli ultimi dieci anni sulle donne e sulla « pervasività » della asimmetria sessuale, non ha corrisposto, secondo l'autrice, un effettivo salto di qualità nell'approccio teorico. Nel saggio vengono discussi alcuni problemi che gettano nuova luce sul rapporto, tutt'altro che scontato, tra la cosiddetta « biologicità » della disuguaglianza delle donne e le analisi delle disuguaglianze sociali e razziali di cui le scienze umane hanno preteso di fornire chiavi di interpretazione globale.

vol. 5, 4, primavera 1980

Numero speciale su  
*Women - Sex and Sexuality*

La recensione del fascicolo sarà pubblicata sul numero 2 di « Memoria ».

## elenco di riviste di cui diamo regolare segnalazione

« La critica sociologica »  
« Movimento operaio e socialista »  
« Nuova DWF »  
« Quaderni di sociologia »  
« Quaderni di storia »  
« Quaderni storici »  
« Rassegna italiana di sociologia »  
« Rivista di storia contemporanea »  
« Rivista storica italiana »  
« Società e storia »

« Annales E.S.C. »  
« Mouvement social »  
« Les Révoltes logiques »

« Geschichte und Gesellschaft »  
« Historische Zeitschrift »  
« Kursbuch »  
« Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte »

« Atlantis »

« Comparative Studies in Society and History »  
« History Workshop »  
« Feminist Studies »  
« International Journal of Women's Studies »  
« Journal of Contemporary History »  
« The Journal of Economic History »  
« Journal of Family History »  
« Journal of Interdisciplinary History »  
« Journal of Modern History »  
« Journal of Social History »  
« Kapitalistate »  
« Labor History »  
« Marxist Perspectives »  
« New Left Review »  
« Radical America »  
« Radical History Review »  
« Signs. Journal of Women in Culture and Society »  
« Social History »



## seminari

Nel novembre del 1980 ha preso inizio, presso la sede dell'Association L.M.F., 50 rue Saint-André des Arts, 75006 Paris, un ciclo di lezioni organizzato da donne, universitarie e non, che fanno ricerca sui rapporti delle donne con la teoria e della teoria con le donne. Il seminario, che ha una scadenza quindicinale ed una durata prevista di 8 mesi, affronta, con un taglio pluridisciplinare, il suggestivo tema *Limiti-Frontiere*, come problematica trasversale e piano di confronto dei differenti saperi: scienze umane, scienze esatte e sperimentali, discipline artistiche ed altre. L'intenzione esplicita è di « aggredire » la fissità dei saperi costituiti in sistemi, a partire da ciò che resta fluido e mobile all'interno delle loro rigide frontiere, valorizzando in tal modo l'interesse specifico delle donne a rimettere in discussione la riproduzione dell'organizzazione gerarchica della società nell'ambito del sapere. In questa ottica, la biologa Hélène Rouch ha introdotto il dibattito su *Limiti e membrane*; Françoise Lévy ha tenuto una lezione su *Limite scientifico, limite sessuale, limite sociale - un esempio: Durkheim*; Monique Veaut ha parlato dell'*Assassinio della voce*; Françoise Eliet di *Finito, indefinito, infinito nella nevrosi: la questione dell'indifferenza sessuale*. Christiane Frougny e Jeanne Peiffer hanno affrontato *Il concetto di limite*; mentre Genéviève Fraisse e Marie Dunglas hanno introdotto, rispettivamente, il tema del *Pensiero femminista e le sue discontinuità storiche*, e de *La pelle (come profondità di superficie)*. Tra le lezioni previste, segnaliamo i colloqui di: Colette Garrigues su *Madre figlia/figlia madre*; di Laure Adler, su *Clitoridectomia come rimedio all'isteria*; di Chantal Garrigues, Evelyne Peyre e Joelle Wiels su *Concetto uomo-concetto di sesso*; di Mireille Lagarrigue su *Dualismo interno/esterno nelle matematiche*; Martine Menez su *Desiderio perverso e desiderio pervertito* e di Catherine Kriegel su *La transessualità*.

I testi degli interventi vengono pubblicati in un bollettino mensile che può essere richiesto all'indirizzo dell'Associazione, dietro il pagamento di 50 franchi.

## ricerche

Ricerche in corso presso il Center for Research on Women, Wellesley College, Wellesley, Mass. 02181.

### I. Ricerche sulle donne nel mercato del lavoro

1. *Le donne nelle occupazioni operaie tradizionalmente maschili*. Due « case-studies » condotte in grandi aziende analizzano gli effetti sugli atteggiamenti femminili verso il lavoro di variabili quali: la presenza ed il comportamento del sindacato; l'organizzazione del lavoro; i meccanismi che regolano la mobilità interna e le carriere operaie.

Ricercatrici: Brigid O'Farrell, Sharon Harlan, Priscilla Douglas.



2. *Le donne in carriere manageriali*. La ricerca esamina due aziende ed analizza tanto i fattori strutturali quanto quelli motivazionali che limitano l'accesso femminile alle posizioni manageriali.

Ricercatrici: Carol Weiss, Ann Harlan.

3. *L'effetto delle politiche statali nei confronti della domanda di servizi per l'infanzia sulle prospettive educative ed occupazionali delle donne*. Questa ricerca è stata convenzionata dalla U.S. Commission on Civil Rights per esaminare se - e in quale misura - le politiche del governo federale nei confronti dei servizi per l'infanzia impediscono il conseguimento dell'obiettivo dichiarato dal governo di promuovere l'uguaglianza femminile nell'istruzione e nel mercato del lavoro.

4. *La partecipazione femminile nei programmi del CETA (Comprehensive Employment and Training Act)*. Analisi dei fattori che incidono sulla partecipazione ai programmi finanziati dal governo federale per promuovere l'occupazione femminile, e della collocazione nel mercato del lavoro delle donne che hanno partecipato a tali programmi.

Ricercatrice: Sharon Harlan.

5. *L'inserimento professionale delle displaced homemakers*. Analisi dei bisogni di formazione delle casalinghe che hanno superato le fasce centrali di età e cercano di entrare nel mercato del lavoro.

Ricercatrice: Ruth Jacobs.

## II. Ricerche sulla famiglia

1. *Il ciclo familiare*. Analisi degli effetti sulla vita delle donne e delle altre componenti della famiglia dell'età di procreazione.

Ricercatrici: Pamela Daniels e Kathy Weingarten.

2. *Lavoro extradomestico ed organizzazione familiare*. Analisi - su un campione di cento famiglie - dell'effetto dell'occupazione femminile sullo sviluppo di reti di solidarietà intra- ed inter-familiari.

Ricercatrici: Laura Lein, Ann Stueve, Lydia O'Donnell.

3. *Famiglia e comunità: gli helping networks*. Ricerca condotta su un campione di 120 famiglie per studiare i modi in cui vengono soddisfatti i bisogni del nucleo familiare e l'importanza che assumono nell'equilibrio fra bisogni e risorse le reti di solidarietà comunitarie.

Ricercatrici: Laura Lein e Ann Stueve.

4. *L'effetto dell'orario di lavoro sulla vita familiare*. Analisi degli effetti negativi determinati dall'orario di lavoro sulla vita familiare.

Ricercatori: Joseph Pleck e Graham Staines.

5. *La partecipazione del padre al lavoro familiare*. Analisi delle modalità e delle determinanti della partecipazione paterna al lavoro domestico e del rapporto fra queste e l'occupazione femminile nonché degli effetti che ne conseguono sui modelli di ruolo sessuali acquisiti dai figli.

Ricercatrici: Rosalind Barnett e Grace Baruch.

## III. Ricerche sull'istruzione secondaria ed universitaria

1. *I modelli di ruolo*. Due studi paralleli analizzano i modelli di ruolo. Il primo esamina gli effetti su tali modelli del rapporto professori-insegnanti in sei università americane. Il secondo analizza gli effetti dei modelli di ruolo sullo sviluppo adulto dell'individuo.

Ricercatrici: Janice Mokrosff e Sumru Ekrut.

Ricerche in corso presso il Bunting Institute, Radcliffe College, Harvard University, Cambridge, Mass. 02138.

1. *La partecipazione femminile al processo decisionale centrale negli USA ed in Giappone*. Ricercatrice: Mariko Sugahara Bando.

2. *Movimenti sociali ed innovazione delle politiche statali*. Ricercatrice: Ann Nichola Costain.

3. *Famiglia ed aspettative professionali di donne universitarie*. Ricercatrice: Diana Grossman Kahn.

4. *La vita e l'opera di Charlotte Perkins Gilman*. Ricercatrice: Ann J. Lane.
5. *Il bias sessuale nel pensiero intellettuale*. Ricercatrice: Diane Rothbard Margolis.
6. *L'autobiografia e la narrativa nell'opera di scrittrici francesi*. Ricercatrice: Nancy K. Miller.
7. *L'insegnante nera nell'America del secolo scorso*. Ricercatrice: Linda Marie Perkins.

## convegni, simposi e conferenze

Il *Centre Lyonnais d'Etudes féministes* ha organizzato, nei giorni 12-13-14 dicembre 1980, un colloquio su *Le donne e la questione del lavoro*. La discussione è stata articolata secondo quattro grandi temi:

1. *La maternità come problema* (i tempi della maternità: ritmi della maternità e ritmi del lavoro; protezione giuridica della donna incinta; il ventre delle donne e le nazioni).
  2. *Le forme complesse del lavoro femminile* (le contadine; lavoro domestico e salario alle casalinghe; donne e artigianato; la specializzazione della casalinga tra il XVIII e XIX secolo).
  3. *Il tempo del lavoro* (il lavoro delle donne come lavoro « aggiuntivo »; cicli di attività professionale; lavoro domestico, lavoro salariato e tempo quotidiano).
  4. *La morale della storia* (i discorsi dei moralisti sulle donne che scioperano e sulle donne che lavorano nel XIX secolo; i fascismi e il rifiuto del lavoro alle donne; l'appello all'amore come forma di moralizzazione).
- Per informazioni e atti: C.L.E.F., U.E.R. de Psychologie et Sciences Sociales, Université Lyon II, 69500 Bron.

Un incontro su *The Nature-Culture Debate: New Perspectives*, ha luogo il 28 marzo 1981, presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Essex (Inghilterra).

Per informazioni rivolgersi a Brenda Corti, Department of Sociology, University of Essex, Wivenhoe Park, Colchester, Essex, CO7 8EH.

Dal 4 al 5 aprile 1981 si svolgerà a Londra la *National Lesbian Feminist Conference*.

Per ulteriori informazioni rivolgersi a: National Lesbian Feminist Conference, 36 Cambridge Gardens, London W10; oppure telefonare a: A Woman's Place, London (01) 8366081.

*Breaking the sequence: women, literature and the future*. Simposio internazionale sulle donne e la scrittura, si terrà dal 30 aprile al 2 maggio 1981 presso il Wellesley College, Wellesley Mass. 02181.

Il simposio è promosso dai dipartimenti di lingua e letteratura del College (tedesco, francese, inglese, italiano, spagnolo, cinese, e russo) e dai dipartimenti di studi classici e di Black studies. Per ulteriori informazioni rivolgersi al Dipartimento di Italiano del College.

La *V Berkshire Conference on Women's History* si terrà dal 16 al 18 giugno 1981 al Vassar College di New York.

Per informazioni rivolgersi a: Barbara Harris, Vassar College, Box 327, Poughkeepsie, N. Y., 12601.

Nell'ottobre del 1981 la Oral History Society organizza una conferenza sulla storia delle donne, articolata in diverse sessioni sulla salute, la politica e lo stato.

Le informazioni e gli atti vanno richiesti a Eve Hostettler, 91 Alderney Street, London SW1.(01).828 3735.





# bibliografia

## le donne nel medioevo

Strumento indispensabile per chi voglia intraprendere una ricerca sulle donne nel Medioevo è ancora la bibliografia di C. Erickson-K. Casey, *Women in the Middle Ages: a Working Bibliography*, « Medieval Studies », XXXVII, 1975, pp. 340-359, e ancora il numero bibliografico annuale dei « Cahiers de civilisation médiévale », v. *Femme* sotto la voce.

Diamo di seguito una panoramica degli studi successivi o non compresi nella bibliografia citata.

### I. Contributi a carattere generale

R. Verdon, *La femme dans la société aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, thèse, Paris X, 1974 (si veda anche il saggio di Verdon negli *Actes-Poitiers* cit. sotto); AA. VV., *The Role of Women in the Middle Ages*, a cura di R. T. Mowbray, New York, 1975 (saggi di storia della letteratura e di storia delle idee); K. Casey, *The Cheshire Cat: Reconstructing the Experience of a Medieval Woman*, in AA. VV., *Liberating Women's History*, a cura di B. A. Carroll, Urbana, 1978 (storia e coscienza delle donne); AA. VV., *Women in Medieval Society*, a cura di S. M. Stuard, University of Pennsylvania, 1977 (riporta fra l'altro alcune recenti ricerche di storia locale concernenti le donne); AA. VV., *Actes du Colloque « La Femme dans les civilisations des X-XIII siècles »*, « Cahiers de Civilisation Médiévale », XX, 1977 (la donna nel Medioevo occidentale, islamico e bizantino, nella filosofia e teologia, nell'iconografia, nella letteratura; le fonti per la storia delle donne); J. A. McNamara - S. Wemple, *Sanctity and Power: the Dual Pursuit of Medieval Women*, in AA. VV., *Becoming Visible. Women in European History*, a cura di R. Bridenthal - R. Koonz, Boston 1977 (visione d'insieme con osservazioni stimolanti); M. Albistur - D. Armogathe, *Histoire du féminisme français*, vol. I, Paris, 1978 (poche ma interessanti pagine dedicate al medioevo); E. Power, *Donne del Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1978 (agile messa a punto, curata da M. M. Postan, delle ricerche di una storica di grande livello); M. Bartoli, *Donna e società nel tardo Medioevo. Guida bibliografica*, « Cultura e scuola », 1980 (considera soprattutto la produzione di taglio giuridico sulla donna).

### II. Contributi su temi specifici

P. Dieppen, *Frau und Frauenbeilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart, 1963 (ostetricia e ginecologia nella cultura scientifica del medioevo); P. Lafitte-Houssat, *Trobadours et cours d'amour: la condition des femmes au Moyen Age*, Paris, 1966 (sulle regole dell'amor cortese e le corti d'amore); M. Bellomo, *La condizione giuridica della donna in Italia. Vicende antiche e moderne*, Torino, 1970 (alcune pagine molto accurate sul Medioevo); R. Barton Tobin, *Vincent of Beauvais on the Education of Women*, « Journal of the History of Ideas », XXXV, 1974 (su un momento fondamentale per la formazione dello stereotipo femminile in campo pedagogico); G. Koch, *La donna nel Catarismo e nel Val-*

*dismo medievali*, « Studi medievali », V, 1964, rist. in AA. VV., *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna, 1977 (il più recente contributo dell'autore del testo fondamentale sulle donne nell'eresia catara); G. Jehel, *Le rôle des femmes et du milieu familiale a Jênes... au cours de la première moitié du XIII siècle*, « Revue d'histoire économique et sociale », LIII, 1975; AA. VV., *Religion and Sexism*, ed. E. C. McLaughlin, New York, 1974 (in particolare i saggi di R. R. Ruether, *Mysoginism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church*; E. C. McLaughlin, *Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology*); J. A. McNamara - S. Wemple, *The Power of Woman through the Family in Medieval Europe: 500-1100*, in AA. VV., *Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Women*, New York, 1974 (la verifica di tesi già sostenute da Herlihy, a partire da fonti giuridiche e legislative); E. Sullerot, *Histoire et mythologie de l'amour. Huit siècles d'écrits féminins*, Paris 1974 (le donne di fronte al tema amoroso a partire dal Medioevo); M. T. Lorcin, *Retraites des veuves et filles au couvent: quelques aspects de la condition féminine à la fin du Moyen Age*, « Annales de démographie historique », 1975; A. Buttafuoco, *L'inculturazione femminile. Note sul Medioevo*, « DWF », 1976 (storia e antropologia); E. C. McLaughlin, *Le donne e l'eresia medievale: un problema nella storia della spiritualità*, « Concilium », I, 1976 (nello stesso numero della rivista numerosi contributi sulle donne e la storia del pensiero religioso); L. Pauli, *Infirmas sexus. Sytuacja Prawna Kobiet w Śmitle Przepisów Karnych Ustawodawstwa Statutowego Miast Włoskich (De conditione mulierum secundum Praecepta Criminalia Statutorum Civitatum Italiae)*, Warszawa-Krakow, 1976 (con riassunto in francese; l'equiparazione delle donne agli uomini nel diritto penale); J. A. Brundage, *Prostitution in the Medieval Canon Law*, « Signs. Journal of Women in Culture and Society », vol. I, n. 4, 1976; N. Fantuzzi-Guarrasi, *La donna negli statuti delle antiche comunità reggiane*, « Bollettino storico reggiano », 1977 (ricerche locali); D. Stiefelmaier, *Sacro e profano: note sulla prostituzione nella Germania medievale*, « nuova DWF », n. 3, 1977 (insieme al saggio di Brundage permette di reimpostare il problema storico e antropologico della prostituzione medievale); AA. VV., *Prediche alle donne del XIII secolo*, a cura di C. Casagrande, Milano, 1978 (gli argomenti della Chiesa sul comportamento femminile); R. Manselli, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, in AA. VV., *La stregoneria in Europa*, a cura di M. Romanello, Bologna, Il Mulino, 1978 (per capire l'origine di un fenomeno particolarmente significativo nella storia delle donne).

a cura di Michela Pereira





nella collana **da leggere**

**Touraine.** L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault. Introduzione di Pichiéri - p. 338, L. 8.500

**Dumézil.** Ventura e sventura del guerriero. Con un saggio introduttivo di Jesi - p. 200, L. 8.500

L'impresa multinazionale, a cura di **Dunning.** Introduzione di Ragozzino - p. 512, L. 10.500

**Bois.** Contadini dell'ovest, a cura di Accati - p. 440, L. 10.000

**Boguslaw.** I nuovi utopisti - p. 206, L. 6.000

**Toulmin.** Gli usi dell'argomentazione - p. 244, L. 8.500

**Woodward.** Organizzazione industriale. Teoria e pratica. Introduzione di Butera - p. 305, L. 8.500

**Vernon.** Sovranità nazionale in crisi. Introduzione di Piazza - p. 270, L. 8.500

**Schutz.** Il problema della rilevanza, a cura di Riconda - p. 208, L. 7.500

**Tilly.** La Vandea, a cura di Lombardini - p. 384, L. 10.500

**Pitt Rivers.** Il popolo della Sierra. Introduzione di Meloni - p. 256, L. 7.500

**Redfield.** La piccola comunità. Introduzione di Scaraffia - p. 344, L. 7.500

**Needham.** Credere. Introduzione di Marconi - p. 280, L. 8.500

**Buckley.** Sociologia e teoria dei sistemi - p. 266, L. 7.500

**Dennis, Henriques, Slaughter.** Una vita per il carbone. Introduzione di Pistoi - p. 246, L. 7.500

**Apel.** Comunità e comunicazione. Introduzione di Vattimo - p. 304, L. 10.500

**Lewis.** Il pensiero e l'ordine del mondo, a cura di Cremaschi - p. 288, L. 10.500

**Rabb.** Gentiluomini e mercanti - L'espansione inglese 1575-1630 - p. 218, L. 8.500

**Galtung.** Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale. Introduzione di Anfossi - p. 149, L. 5.000

**Hechter.** Il colonialismo interno. Introduzione di Pistoi - p. 368, L. 12.000

**Burchardt, Kalecki, Worswich, Schumacher, Balogh, Mandelbaum.** L'economia della piena occupazione. Introduzione di Caffè - p. 256, L. 8.500

**Gribaudo.** Mediatori. Con note introduttive di Graziani e Grendi - p. 202, L. 7.500

**Davis.** Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata - p. 283, L. 14.000

**Montgomery.** Rapporti di classe nell'America del primo '900. Introduzione di Benenati Marconi, Foa - p. 212, L. 11.000

nella collana **materiali**

Le campagne inglesi tra '600 e '800, *dal proprietario coltivatore al fittavolo capitalista*, a cura di **Ambrosoli** p. 194, L. 7.000

La festa, *antropologia, etnologia, folklore*, a cura di **Jesi** - p. 233, L. 7.500

Storia orale, *vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di **Passerini** - p. 347, L. 10.500

Azienda contadina, *sviluppo economico e stratificazione sociale*, a cura di **Bertolini Meloni** - p. 272, L. 7.000

La formalizzazione della dialettica, *Hegel, Marx e la logica contemporanea*, a cura di **Marconi** - p. 474, L. 28.000

Estetica e antropologia, *arte e comunicazione dei primitivi*, a cura di **Carchia Salizzoni** - p. 237, L. 12.000



Rosenberg & Sellier **Editori in Torino**

**Eva Cantarella**

Ragione d'amore. Preistoria di un difetto femminile

**Gabriella Bonacchi**

L'una e i molti. La differenza «astuta» di G. Simmel

**Paola Di Cori**

Come controllare i sentimenti. Tra scienza delle emozioni e identità di genere all'inizio del '900

**Manuela Fraire, Gabriella Ripa di Meana, Patrizia Magli**

Le maschere interpretative della passione. La melanconia. Il transfert. Il discorso

**Margherita Pelaja**

Istinto di vita e amore materno. Un infanticidio del 1882

**Angela Groppi**

I sentimenti e i loro storici

**Ginevra Bompiani**

La passione nella fiaba. La «Cenerentola» da Basile a Grimm

**Marina D'Amelia**

Marito e moglie. Il *Dialogo della cura familiare* di Sperone Speroni

**Giovanna Biadene**

Primato della ragione e doppia morale. *La causa delle donne* di Luisa Tosco

**Michela De Giorgio**

Primi sintomi di un carattere appassionato. Dal collegio



**Rosenberg & Sellier** Editori in Torino Via Andrea Doria 14

isbn 88-7011-127-X

L. 4.500 [...]