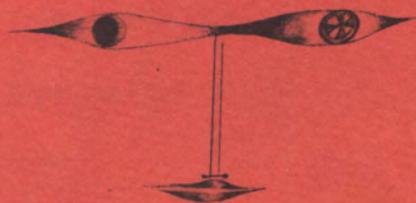


vestire

memoria

rivista di storia delle donne, numero 11-12



Rosenberg & Sellier

sono disponibili i numeri monografici:

1. **Ragione e sentimenti**, Stereotipi e ambivalenze nell'intreccio tra razionalità e passione.
2. **Piccole e grandi diversità**, Tra una donna e l'altra, tra la donna e l'uomo, nella costruzione dell'identità femminile.
3. **I corpi possibili**, Esperienze, rappresentazioni e possibilità espressive del corpo femminile.
4. **Politiche**, Militanza delle donne e uso politico della condizione femminile.
5. **Sacro e profano**, Religiosità delle donne e istituzioni ecclesiastiche.
6. **Gli anni cinquanta**, Materiali di riflessione su un decennio di forti contrasti.
7. **Madri e non madri**, Fantasie, desideri, decisioni.
8. **Raccontare, raccontarsi**, Realtà vissuta e memoria narrante: problemi di ricerca e proposte interpretative.
9. **Sulla storia delle donne**, Dieci anni di miti ed esperienze.
10. **La solitudine**, Condizione scelta, condizione obbligata.

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 Tipografia TGT, Torino

Sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano le singole rubriche sono tratte dall'opera:
Paul Klee, 1923, 198 *Ein Hexenblick (sguardo di strega)*, Federzeichnung, schwarze Tusche, Briefpapier, 29:22,5,
signiert rechts oben

1981, Copyright by COSMOPRESS, Genève

per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensione, riviste in cambio, informazioni, scrivere a:
"memoria", presso **Fondazione Basso, 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 italia L. 28.000, estero L. 40.000, paesi extraeuropei L. 50.000

inviare assegno bancario sbarrato o effettuare versamento sul ccp 11571106 intestato a Rosenberg & Sellier Editori in
Torino, via Andrea Doria 14, 10123 Torino. Specificare la causale del versamento: "memoria - abbonamento 1985".



memoria

rivista di storia delle donne, 11-12 (2-3, 1984)

sommario

il tema

interpretazioni

- 7 Elsa Sormani, Ragazza in uniforme. *L'Histoire d'O*
- 12 Christiane Klapisch-Zuber, Le « zane » della sposa. La fiorentina e il suo corredo nel Rinascimento
- 24 Jane Schneider, Il corredo come tesoro. Mutamenti e contraddizioni nella Sicilia di fine Ottocento
- 53 Maria Elena Vasaio, Il tessuto della virtù. Le zitelle di S. Eufemia e di S. Caterina dei Funari nella Controriforma
- 65 Laura Guidi, Il manto della Madonna. L'immagine femminile nei Conservatori napoletani dell'Ottocento
- 82 Diane Owen Hughes, La moda proibita. La legislazione suntuaria nell'Italia rinascimentale
- 106 Annette B. Weiner, Più prezioso dell'oro. Relazioni e scambi tra uomini e donne nelle società d'Oceania

saggi

- 128 Silvia Tozzi, Il movimento delle donne, la salute, la scienza. L'esperienza di Simonetta Tosi

un'esperienza di ricerca

- 145 Londa Schiebinger, Politica sessuale: le prime rappresentazioni dello scheletro femminile nell'anatomia del XVIII secolo

fonti e documenti

- 152 Anna Rossi Doria, Nuova destra e movimento delle donne

i materiali del presente

- 163 Percorsi del Femminile. Le psicoanaliste, la clinica, la conoscenza:
163 Gabriella Ripa di Meana, Il mare, Nina, è come il cuore di una donna
165 Luisa Mele, Gioco di donne
167 Discussioni e dibattiti: Sulla violenza sessuale:
167 Maria Luisa Boccia, L'istituzione, la legge, i contenuti in una società complessa.
Colloquio con Laura Balbo
174 Daniela Abram, Maria Teresa Semerarro, Maria Virgilo, Le donne e la legge:
tattica e strategia politica
178 I Seminari: a Napoli a cura di Marcella Marmo
180 i libri: recensioni a cura di Maria Pia Bigaran, Anna Bravo, Michela De Giorgio,
Rosanna de Longis, Fiamma Lussana, Laura Mariani, Gabriella Ripa di Meana,
Monica Turi, Maria Antonietta Visceglia
193 le riviste: recensioni a cura di Marina d'Amelia

Annuncio per le lettrici

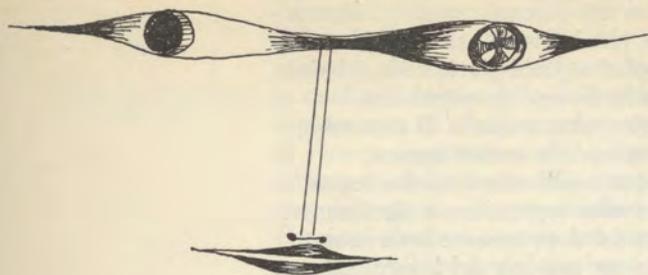
« Memoria » sta preparando un numero speciale
sul femminismo italiano

Il numero è programmato per l'autunno del 1986

Crediamo che molte donne, come noi, abbiano il desiderio di cominciare a riflettere di nuovo sulla storia e sul significato del movimento femminista italiano. L'intervallo di tempo trascorso può consentirci di riordinare i materiali, proporre nuovi modi di interpretarli, ricordare temi di discussione negletti accanto a temi dominanti, con un certo distacco. Fare posto a momenti, gruppi, luoghi meno conosciuti e a facce inconsuete del movimento, risalire dalle storie dei gruppi a quelle individuali e viceversa, è fra gli scopi di questo numero.

Ci rivolgiamo alle lettrici di « Memoria » per invitarle a collaborare:

- proponendoci contributi su questi singoli temi
- segnalandoci documenti o scritti inediti
- suggerendo l'esplorazione di aspetti o problemi particolari.



il tema

Nell'antica Tahiti i monarchi indossavano un bellissimo e lungo mantello che ad ogni nuova investitura veniva allungato di una parte tessuta in cui erano descritte le gesta e il carattere del principe scomparso e gli avvenimenti del suo regno. Il tessuto funzionava come vera e propria scrittura, una memoria storica finemente ricamata che conferiva la massima autorità a chi se ne avvolgeva il corpo e come tale era indispensabile mezzo nel processo di costruzione politica dello stato.

Analogamente, a Samoa, le « belle stuoie » frutto del lavoro femminile operano non solo come depositarie ultime dei rapporti sociali e politici, ma come segno di forza riproduttiva e del potere sacro delle donne all'interno del sistema di parentela e nella legittimazione finale delle cariche governative; con i loro nomi speciali esse richiamano inoltre eventi del passato dimenticati e diventano custodi del mito e della storia. Così, con il suggestivo racconto dell'incompiuto mantello tahitiano e l'analisi della forza cosmologica e riproduttiva delle stuoie di Samoa, giunge a conclusione la complessa argomentazione con cui Annette Weiner, nel suo contributo, ci guida, partendo dagli scambi trobriandesi, nel mondo delle tessiture primitive e del ruolo che i tessuti femminili svolgono nell'interagire sociale.

Alle vesti e alla tessitura vengono infatti attribuite proprietà e caratteristiche molto diverse, presenti sia nelle società arcaiche dalla Grecia al mondo andino, che in quelle moderne: di essere offerte e tributi religiosi, doni e contro-doni nelle cerimonie matrimoniali e mortuarie, emblemi nella consacrazione del potere. Personificazione del prestigio politico, indispensabili nei rituali della cura del corpo defunto, vincolo economico basilare per la organizzazione statale e militare in alcuni casi, oggetto di trasmissione ereditaria e di monetizzazione in altri, i tessuti sono anche espressione di purezza sessuale e specchio della condizione sociale.

I contributi raccolti in questo numero riguardano sia gli aspetti socio-economici di questa realtà, che i diversi usi e significati di stoffe e vestiti, da quelli simbolici a quelli giuridico-legislativi. Essi ci ricordano inoltre che tra le diverse proprietà che attengono all'esperienza del vestire, oltre a quella di costituire, accanto al cibo, un bisogno primario della società umana, emerge il fatto che si tratta di una realtà strettamente legata al corpo, di cui esso è di volta in volta espressione e significante. Le donne risultano da queste analisi doppiamente interessate al mondo del vestire: nella divisione sessuale del lavoro, come agenti di produzione, è su di esse che storicamente si riversa per la maggior parte il compito di filare e tessere (anche se nel secondo caso la presenza femminile andrà sempre più diradandosi nelle società occidentali); ma nella costruzione culturale dei caratteri dell'identità di genere, è attraverso il corpo femminile – nella maniera di coprirlo, adornarlo ed esibirlo – che si esprime la complessa dinamica di resistenza e potere tra i sessi.

L'importanza di questo duplice ruolo femminile nel determinare le condizioni per riprodurre la società umana e nel definire ciò che è specifico a ciascuno dei due generi sessuali spiega la possente valenza simbolica presente nei tessuti e l'alto valore ad essi attribuito, al di là della loro mera utilizzazione materiale. Le loro molteplici funzioni ne fanno oggetti preziosi. Tesaurizzati e fatti circolare in particolari occasioni come del vero denaro, i tessuti agiscono alla stregua di una moneta sonante. Non una moneta qualsiasi, ma un bene molto speciale, che anziché deperire si accresce in valore con il passare del tempo.

L'intenso lavoro di accumulazione delle donne di Kiriwina evocato da Weiner non è solo funzionale allo scambio rituale nel corso delle cerimonie mortuarie, ma è anche agente di rinascita: oltre a operare come fattore di stabilizzazione sociale diventa l'elemento portante nella costruzione del rapporto di dipendenza e legame tra una generazione e l'altra. È importante, oltre all'intenzionale provocazione teorica, cogliere alcune rilevanti indicazioni di prospettiva che conseguono da questi richiami.

Qui si parla di beni femminili e dell'uso che ne vien fatto in una determinata società. Si tratta inoltre di beni particolari e di come questa loro particolarità sia fondamento della organizzazione sociale. Da un lato si pone l'accento su una specialità delle donne, dall'altro si analizza come l'intera società e gli uomini si rapportano ad essa: è un procedimento inverso a quello tradizionalmente seguito dall'analisi storica.

L'ottica di questa scelta è conseguentemente quella di una focalizzazione estrema. È infatti lo sguardo orientato e minuzioso il più appropriato a indagare in che modo l'esperienza storica delle donne si presenti essa stessa come un fitto tessuto, una stoffa maculata dalle forme, colori e disegni ancora tutti da ricostruire per spessore e particolarità, e anche nel suo variegato disporsi nel tempo e nello spazio. Questo fascicolo costituisce una ricca e stimolante esemplificazione di alcuni possibili percorsi di ricerca in questa direzione.

Al centro dell'articolo di Christiane Klapisch è una fine analisi del corredo tra le classi alte fiorentine nel Quattrocento che consente, nel contesto del patrimonio dotale, di mettere in luce la qualità monetizzabile dei vestiti: proprietà durevoli che si accumulano ed ereditano, essi sono un mezzo con cui le donne di Firenze trasmettono alle proprie figlie beni e oggetti, e all'interno del più generale sistema delle doti diventano un singolare canale di comunicazione generazionale femminile. Funzioni simili si riscontrano secoli più tardi, nel periodo di passaggio all'industrializzazione. Nella Sicilia dell'800 mirabilmente ricostruita da Jane Schneider, emerge con particolare rilievo l'importanza negli scambi matrimoniali del corredo ricamato e la sua caratteristica di bene prezioso, di riserva di ricchezza durante la crisi economica e la congiuntura demografica di fine secolo. Dotato di una sua alta commerciabilità, il lavoro ricamato aggiunge alla tesaurizzazione il tratto di simbolo di purezza femminile all'interno del codice comportamentale mediterraneo.

Su un versante opposto, concentrato sugli aspetti di normativa religiosa, morale, legislativa e sociale si collocano gli altri interventi.

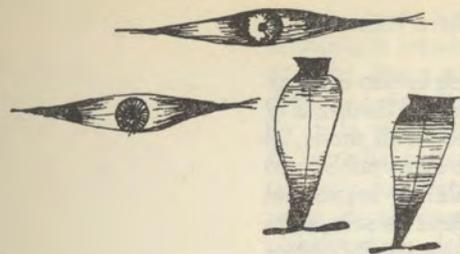
All'intricato universo dei provvedimenti suntuari in alcune città italiane tra Medioevo e Rinascimento è dedicato l'originale studio di Diane Hughes, attenta a cogliere il complesso interagire della legislazione a livello di dinamica sociale e soprattutto la sua efficacia nella costruzione culturale degli stereotipi della femminilità: è infatti dalle disposizioni suntuarie che il contrasto meretrice/matrona emergerà con particolare rilievo.

Cancellare il corpo per rendere visibile l'anima è l'ideale controriformistico che identifica l'intera pulizia morale delle donne con il loro abbigliamento esteriore: questo aspetto è illustrato efficacemente dallo studio di Maria Vasaio basato su una istituzione poco nota della Roma post-tridentina, i riformatorii per le bambine figlie di prostitute. In maniera analoga si struttura l'educazione delle ragazze penitenti e oblate nei conservatori napoletani nell'attenta ricostruzione di Laura Guidi. In entrambi i casi è attraverso le occasioni di trasgredire sull'abbigliamento che si evidenziano gli aspetti di umiliante costruzione fisica e psicologica, e di sofferenza emotiva delle giovani recluse dalla carità ecclesiastica, ma affiorano anche in controluce i giochi sinuosi della ribellione, l'articolarsi di un universo di donne solo in apparenza irrigidito dalle divise del collegio.

D'altra parte l'invenzione di uniformi sessuali femminili siano esse per infliggere supplizi e racchiudere i corpi o per lasciarli perennemente esposti e disponibili è frutto di un grande delirio onirico, un sogno utopico, come Elsa Sormani ci ricorda nel suo elegante contributo su *l'Histoire d'O*, la cui autrice proprio sui libri di pietà religiosa aveva esercitato la propria fantasia infantile.

Ci piace infine segnalare il fatto che in questo numero sono presenti due diverse generazioni di studiose. La prima è formata da coloro che sono state sollecitate dai temi del femminismo

avendo già una solida preparazione scientifica; l'altra comprende invece donne la cui scelta professionale è stata direttamente plasmata dal clima politico e culturale degli anni Settanta. È dai felici esiti di questa stimolazione reciproca che discende la qualità dei contributi qui raccolti.



interpretazioni

Elsa Sormani

Ragazza in uniforme

L'Histoire d'O

Quando, molti anni or sono, ho letto per la prima volta *L'Histoire d'O* in attraente presentazione editoriale (copertina di Rauschenberg, saggio di Moravia) sono stata colpita dall'elegante secchezza stilistica – mal servita a mio parere dalla traduzione italiana – di un romanzo destinato nella fruizione di massa a viscide fortune. Quella vicenda di masochismo femminile spinta alla beatitudine e al volontario sacrificio di sé mi suscitava un'eccitazione cerebrale più che un'identificazione; mi tentava alla ricerca delle sue fonti letterarie più che delle sue sorgenti nascoste come nell'antichità quelle del Nilo, e sfocianti nel Delta di Venere o nei suoi immediati dintorni. Era evidente la derivazione dal romanzo libertino del '700, per certe finezze d'analisi psicologica, e da Sade, per la minuzia dei particolari fisiologici e del rituale; e tuttavia se ne evitava, del primo versante, la prolissità non adatta ai tempi; del secondo, gli inserti di elucubrazioni filosofiche interessanti ai sadolatri ma fastidiose al comune lettore.

Passando poi dalla forma al contenuto, mi stupì la serenità con cui mi riusciva di accettare una narrazione gremita di particolari strazianti, e tali che anche la lettrice meno sensibile dovrebbe sentirsi aggricciare la pelle: violenze sessuali di ogni genere, marchio con ferri roventi, imposizione di catene anche nei punti più delicati, depilazioni indiscrete, umiliazioni pubbliche e private. La sequela di questi orrori non mi turbava più di quanto non turbasse O; la sua serenità mi contagiava, tutto quello che accadeva era naturale perché consequenziale. La protagonista O viveva in un mondo parallelo da lei accettato; l'autrice, Pauline Réage, creava un'utopia (mondo parallelo e inven-

tato) cui aveva dato forma letteraria gradevole e contenuto, a quei tempi, inevitabilmente scandaloso.

L'utopia è per sua natura atemporale: mondo creato e primigenio, che s'oppona a quello reale. Per collocare l'*Histoire d'O* in un contesto storico bisogna badare a particolari di moda, di costume e di consumo. Sappiamo che il libro è stato pubblicato nel 1954 e che fa riferimento al tempo attuale: O lavora nel reparto moda di un'agenzia fotografica, si mantiene da sola, abita in una mansarda sull'Île Saint-Louis arredata presumibilmente con gusto; colore prevalente, il non-colore o la loro somma, il bianco. Gestisce con sicurezza una professione moderna, emergente e invidiabile; coltiva con disinvoltura relazioni omosessuali cui s'è iniziata dall'adolescenza, e il suo lavoro le permette di pescare, come in un vivaio di trote, i migliori esemplari. Si consegna infine nelle mani di un uomo, « l'amante », René: giovane, bello e ricco secondo le regole eterne del romanzo rosa e della fantasia femminile. René la consegna a una comunità di sadici, con tutte le apparenze di un Rotary sessuale, ed infine al proprio fratellastro, Sir Stephen, che ha tutte le apparenze del *sadique anglais*; Sir Stephen ne amministrerà il corpo e l'anima, prodigandola a se stesso e ad altri, fino alla fine. In questa storia di cessioni e di cedimenti non c'è nulla (tranne la foggia delle vesti, l'uso del telefono e delle automobili, la voga di certi ristoranti o di certe località balneari) che possa datare la vicenda. Questa storia di corpi che si violentano in vario modo è in realtà una storia d'anime, anzi di un'anima, quella di O che rifiuta il tempo storico per vivere e creare (con l'aiuto del demiurgo Réage) la sua personale utopia.

La politica nasce dalla realtà, vi incespica e la modifica secondo le leggi del potere; l'utopia invece, nella sua duplice qualità di ideologia e di genere letterario, prosegue franca e sicura come su una pianura spazzata dal rovaio dell'intelligenza teorica; crea le regole e dispone le pedine con la sublime libertà del gioco. Parte dal desiderio umano e labile, approda alle certezze divine della creazione; affonda le radici nel malcontento (il mondo così come è non mi va a genio), ramifica e fiorisce nella limpida, vitrea atmosfera della volontà (facciamone un altro, a nostra immagine e somiglianza). Desiderio e rabbia sono alla base dell'utopia, e creandola forse l'uomo può sentirsi simile a un dio. Le utopie propongono una legge — con valenza, se si vuole, di religione — cui il mondo mutevole e rifiutato dal demiurgo deve adattarsi in ogni particolare. L'utopia (nel suo modello antonomatico, quello di Tommaso Moro) è un'isola volontaria, che il suo creatore ha separato dal resto del mondo. Vi si vive secondo natura, ovvero secondo il concetto di natura elaborato dal suo creatore; secondo libertà, poiché la scelta di vita degli abitanti di utopia dipende dal concetto di natura da loro accettato. È appunto la scelta volontaria che distingue l'utopia positiva da quella negativa o rovesciata che ha diritto di nazionalità nella fantascienza o nella fantapolitica; che distingue la felicità imprescindibile dei sudditi di Tommaso Moro dall'infelicità, più o meno consapevole, di quelli di Huxley o di Orwell.

L'utopia è per sua natura visionaria, proietta sullo schermo della pagina le immagini del desiderio o della paura; in questo secondo caso, purtroppo, rivela una sua valenza profetica. *Il*

mondo nuovo e 1984 ipotizzano (più che utopizzare) la civiltà di massa in termini di coazione, anche se di segno per vari aspetti opposto. Pesca all'amo, o con la rete. Nel *Mondo nuovo* l'esca è il piacere (condizionamento alla soddisfazione di sé pianificata fin dalla vita prenatale in provetta, segregazione del concetto di famiglia nella categoria dell'osceno, di morte nella categoria dello sconveniente). In 1984 la rete è il dovere (soddisfazione di sé condizionata all'obbedienza al Grande Fratello, pianificazione della famiglia e cancellazione del sesso, quotidianità con la morte). È singolare come nel *Mondo nuovo*, in 1984 e nell'*Histoire d'O* la valutazione del sesso sia simboleggiata dalla cintura femminile (donna-abbigliamento-messaggio): rispettivamente, la cintura « malthusiana » di Lenina, che significa il rifiuto della maternità, la fuscietta della Lega Giovanile Antisesso di Julia, il bustino strettissimo di O che rende il suo corpo simile a un'anfora che sta per spezzarsi. L'*Histoire d'O* si rivela quindi un'utopia mista, che ha in comune con quelle positive la scelta volontaria e con quelle negative la carica profetica: ha infatti previsto, con l'anticipo di qualche anno, la rivoluzione sessuale degli anni Sessanta, il *franc-parler* editoriale e si spera anche personale su un argomento riservato fino ad allora agli addetti ai lavori, dallo psicanalista al ginecologo al sacerdote. Così come *Retour à Roissy* (1969) ne ha previsto la commercializzazione, della quale daremo solo un esempio: la pubblicità ottimistica e melensa dei profilattici nelle loro diverse specializzazioni che affligge i nostri schermi televisivi, talvolta nel bel mezzo di un film concepito con gli stessi criteri artistici. Fra questi film è d'obbligo porre la riduzione cinematografica dell'*Histoire d'O*, altrettanto melensa e tanto ottimistica da ipotizzare un lieto fine perlomeno fuorviante.

Di *Retour à Roissy* si può dire che è un incidente. Fortunatamente breve, accompagnato da uno scritto perplesso di Pieyre da Mandriagues e, nell'edizione italiana, da una aggressiva controprefazione di Arbasino, pare scritto da un imitatore maldestro. Il misterioso castello frequentato da uomini senza volto diventa un costoso bordello per uomini d'affari, di quel tipo che oggi si definiscono « faccendieri ». Par quasi che Réage abbia voluto accompagnare O nella sua degradazione degradandosi anche come scrittrice, disperdendo col fetido alito della volgarità l'aura incantata che avvolgeva il suo teatro di marionette erotiche. Ma forse questa Pizia velata dallo pseudonimo ha voluto lanciare un estremo cartiglio, e anticipare nella dichiarata « continuazione » del romanzo l'uso degradato del suo messaggio.

La misteriosa Pauline Réage ha concesso nel 1975 una lunga intervista a Régine Deforges, pubblicata nei *Livres de poche* col titolo *O m'a dit*. Precedentemente aveva rilasciato una sola intervista su *Elle* (miracoli della stampa femminile) che non ho avuto il privilegio di leggere né la pazienza di ricercare. La Deforges ne cita comunque il significativo incipit. « È là, seduta, silenziosa. Come oserò parlarle di erotismo, di sadismo, di O? Pauline Réage ha l'aria di una suora. Tailleur blu marino, tacchi bassi, neanche un filo di trucco... Fa soggezione ». È bene precisare che in *O m'a dit* la Réage si esprime con estrema franchezza non solo su episodi sconcertanti della sua vita, ma anche su un

particolare che trova talora peritose le donne più garrule: la propria data di nascita. E lo fa con garbo, ponendo riferimenti storici obliterati nel suo romanzo (« Avevo sette anni nel '14 ») e così giustificando anni dopo, in maniera indiretta, perché non si sia presentata alla giornalista di *Elle* vestita come una bajadera. Più acuta, la Deforges coglie in quest'abbigliamento qualcosa di più. « Dal modo in cui Lei si veste, si vede il gusto dell'uniforme ». E ancora: « L'abbigliamento è molto importante, per O. Ogni particolare dei costumi è scelto per il suo valore erotico ». La signora in tailleur blu replica: « Ogni abbigliamento può essere erotico... Ma esiste una panoplia classica (corsetto o guêpière, reggicalze, calze nere) molto conturbante ad indossare... Fra le grandi uniformi erotiche per me ci sono i vestiti del diciottesimo secolo, con lunghe stecche di balena. Se ho potuto descrivere con tanti particolari l'abbigliamento di O, è perché un tempo ho studiato la storia del costume... Ero affascinata dall'idea di quei lunghi vestiti col corsetto che rialza il seno. Quelle gonne che dan l'idea che si possa portarle senza niente sotto. Le monache del convento in cui mia madre aveva studiato, di un ordine che risaliva al diciottesimo secolo, portavano questo tipo d'abito, larghe gonne, ampie sottane, niente sotto, e quando salivano la scala che portava ai piani superiori le loro allieve si appostavano sugli scalini dabbasso per cogliere il baleno delle loro bianche cosce nude, e ridevano di nascosto... L'uniforme di O è un segno di riconoscimento, come il suo modo di vestirsi. Se volete, in questa storia di riconoscimento e di uniforme portata da O c'è una parte del romanticismo di una società segreta ».

Nell'*Histoire d'O* l'abbigliamento riveste un'importanza primaria. È il referente della professione di O, fotografa di moda; s'impone come legge a O schiava d'amore (le si proibisce l'uso di indumenti che impediscano l'uso sessuale e immediato del suo corpo, biancheria intima, pantaloni, ecc.: non deve mai accavallare le gambe e le sue labbra devono restare sempre socchiusse a denotare la sua perenne disponibilità); s'impone anche al lettore come riferimento al romanzo libertino e al romanzo « nero » che ne esaurisce le premesse e ne completa le fantasie. Nel castello di Roissy, le caratteristiche della dimora moderna e confortevole (*luxe, calme et volupté*) e quelle dell'antico covo di vizi inconfessabili si fondono in maniera singolare, ed emblematica nella descrizione della stanza circolare in cui O viene seviziata per un periodo indeterminato: umida, con « l'odore di fango e di terra che era l'odore delle antiche prigioni », ma fornita di radiatori brucianti. Il costume delle schiave d'amore è quello di « graziose cameriere del diciottesimo secolo... Lunghe gonne vaporose che nascondevano i piedi, corsetti attillati che mettevano in risalto il petto, allacciati o agganciati davanti, e merletti intorno alla gola, e mezze maniche ». Con corredo, s'intende, di collari e di catene. Alla fine O si esibirà nell'ultimo travestimento, la nudità levigata e depilata d'una statua, la maschera da civetta che copre l'identità del suo volto: ridotta a preda e insieme a uccello da preda, usata a tentare e catturare altre donne. Abbandonata dal suo domatore, non le resterà che l'estrema nudità della morte.

Il parallelismo della vita di O quando emerge dalla nera tenebra della segreta per ritornare al bianco abbagliante della sua mansarda – quel parallelismo goduto e sofferto che la fa donna emancipata nella professione e schiava nell'intimità – si esprime soprattutto nelle esigenze dell'abbigliamento, che deve nascondere all'esterno ma tutelare simbolicamente la sua nuova condizione. Sarà lei stessa a operare una accurata, tecnica selezione del guardaroba, ad eliminare, con la consulenza successiva del suo amante, qualsiasi indumento che impedisca una esibizione o una penetrazione immediata. È la stessa Réage a darci la chiave della metafora: « Se tutta una parte di me è scandalosa, non voglio costringere quelli che amo a saperlo, e se lo sanno mio malgrado, voglio che possano decidere di ignorarlo se lo preferiscono. Ho avuto per molto tempo delle vite parallele, la famiglia e il lavoro da una parte, l'amore o gli amori dall'altra, con un rigore così costante nella separazione che questa muraglia invisibile mi pareva perfettamente naturale e per nulla costrittiva ». Ritorniamo a O: quando a Roissy le infilano un corsetto lungo e rigido fornito di stecche di balena, noterà che « quest'armatura risultava assai confortevole e fino a un certo punto riposante ». Scrivendo l'*Histoire d'O* Réage dà corpo alle sue fantasie nate anche dalla lettura infantile di libri di pietà (« Non c'è niente di meglio per darvi una buona idea dei supplizi »), giovanile del romanzo « nero », adulta di Sade.

O m'a dit non è stato tradotto e non mi risulta che sia molto conosciuto in Italia: non mi resta che raccomandarne la lettura, come del ritratto di una donna lucida e fiera delle proprie contraddizioni. Vogliamo porre fra di esse il fatto di aver concesso un'intervista-libro, dopo anni di maestoso silenzio e di un anonimato ben difeso, al quale forse solo la morte toglierà l'ultimo velo? Ma quando (e se) questo velo sarà sollevato, chi vi scopriremo sotto? Una donna, un uomo, una coppia, un'ammucchiata di intellettuali in vena di divertirsi? Pauline Réage è uno pseudonimo, forse una maschera; ma dal momento che la letteratura è mistificazione, non ce ne dobbiamo turbare. Se Réage non è persona è personaggio, e tanto può bastare al nostro piacere; quel che interessa non è la sua identità personale ma la sua plausibilità godibile ad apertura di libro, in quella sua chiacchierata fluviale che sbocca, a modo di estuario, nel mare delle tenebre. È appunto sul tema della morte e del silenzio che l'intervista si conclude. « Ho scritto per qualcuno che oggi è morto e anch'io morirò presto – se crediamo alle statistiche, fra quattro anni. Le immagini, i sogni mi hanno lasciata... Ma i giorni e le notti corrono a gran velocità verso un grande silenzio. Non ho più tempo per spiegarmi. Forse è per questo che ho parlato – certamente troppo e non abbastanza – ma dovevo spiegarmi? Non lo so. Permettetemi di scomparire ».

Si legge nel quinto paragrafo del testamento di Sade: « Quando la fossa sarà colmata, vi si semineranno sopra delle ghiande, cosicché in seguito il terreno della suddetta fossa non resti sguernito e il bosco torni a essere folto come prima: in tal modo le tracce della mia tomba scompariranno dalla superficie della terra, come mi auguro che il ricordo di me si cancelli dalla memoria degli uomini ».

Christiane Klapisch-Zuber

Le «zane» della sposa

La fiorentina e il suo corredo nel Rinascimento *

Nel XV secolo quando una giovane donna si avvicina al matrimonio, già da tempo i suoi familiari si preoccupano della sua dote e del suo corredo. Pochi matrimoni avvengono senza dote, nessuno senza corredo. « Condurre a onore » una giovane è in primo luogo consentirle di sottolineare, grazie ai beni che porta con sé nella nuova famiglia, il proprio rango, la propria posizione sociale, o piuttosto quelli delle famiglie tra cui si sposta (Kirshner, 1978). Quali che fossero nel passato la funzione e il significato giuridico delle prestazioni e dei doni legati al matrimonio, nel Rinascimento questi sono divenuti il mezzo per affermare agli occhi del mondo a quale posizione sociale aspirano i due partners del matrimonio (Goody, 1976; Hughes, 1978 e 1983; Klapisch-Zuber, 1982: *Le complexe...*).

Tra i beni che formano la dote e il corredo che la sposa porta nella casa del marito, gli abiti e gli ornamenti giocano dunque un ruolo vistoso di indicatore sociale. A differenza della dote il corredo è esibito, o tutto insieme al momento del trasporto, o pezzo per pezzo sulle spalle della sposa e nella sua nuova casa (Belmont, 1978; Van Gennepe, 1972).

Così la famiglia della donna rende noto di aver scrupolosamente adempiuto al proprio dovere dotando *competenter*, senza danneggiarla, una delle sue figlie (Goody, 1973 e 1976). Nello stesso tempo offre un'immagine della ricchezza, del successo, della raffinatezza o semplicemente dell'agiatezza di cui gode. Da parte loro, il marito e la sua famiglia non lesinano sui doni e sull'abito da cerimonia che la sposa indosserà in loro onore il giorno delle nozze e durante tutto l'anno successivo (Grendi, 1975; Klapisch-Zuber, 1982: *Le complexe...*). Nella lingua dei tessuti, dei gioielli, dei colori e delle confezioni si danno duplici referenze, si dicono quali benefici sociali entrambe le famiglie si attendono dalla reciproca alleanza.

Tra la metà del XIV secolo ed il primo terzo del XVI i corredi fiorentini costituiscono una quota pressoché costante del contributo femminile ai beni della coppia; l'11% del totale. Tuttavia né il costume né il diritto stabiliscono un rapporto fisso tra il corredo e i terreni o denari che entrano a far parte della quota femminile: in effetti l'oscillazione del valore medio è abbastanza forte, poiché per un terzo dei casi i corredi costituiscono il 5-8% della dote totale, mentre per un altro terzo essi superano il valore medio, costituendo il 13-16% del globale. Le famiglie possono quindi giocare su questi margini per allargare o ridurre la differenza tra il valore del corredo e quello della dote in moneta, al fine di suggerire una determinata idea del rango sociale

* Traduzione dal francese di Maria Luisa Boccia.

e della loro ricchezza all'osservatore esterno. È probabile che si possa rintracciare nei singoli casi l'eco di complesse strategie matrimoniali, se si confrontano con il contributo economico femminile le prestazioni maritali in regali, gioielli ed abiti per la giovane sposa. In una società in cui il matrimonio non estingue mai, ma più spesso sospende in modo precario la rivalità tra gruppi parentali, la famiglia dello sposo, risponde al discorso che la famiglia della sposa formula apertamente nel momento in cui costituisce il corredo ricorrendo al medesimo linguaggio (Klapisch-Zuber, 1982: *Le complexe...*).

Piuttosto che discutere gli scambi collettivi, svelati da questi doni e contro-doni, voglio definire la posizione della donna in una partita in cui la posta in gioco è senza dubbio il suo destino individuale, ma gli interessi impegnati sono ben più ampi dei suoi. Questa analisi può esser condotta su più piani ed io seguirò i seguenti: i diritti della donna sul suo corredo finché è in vita; la composizione e le caratteristiche del corredo; l'uso e la trasmissione dello stesso.

Nel periodo che ci interessa il corredo in pratica fa parte della dote. L'uso che ci documentano le « scritte nuziali », gli atti notarili riguardanti le doti, e le « ricordanze » private, riflette uno stato del diritto recente, e una sua interpretazione, che non è necessariamente a vantaggio della donna. Ricordiamo che i *paraphernalia* sono quei beni che i giuristi alla fine del Medioevo definivano come i « bona nobilia que uxor defert domum mariti maxime sui proprii usus vel causa communis usus sui et viri » (Kirshner-Pluss, 1979). Ma la tendenza di fatto fu di assimilare i beni parafernali ai beni dotali. Ora, tra il XII ed il XV secolo, il diritto relativamente a questi ultimi si è profondamente evoluto e a quest'epoca nessuno mette più in dubbio il regime dotale. La donna vede tranquillamente riconosciute dai giuristi e dagli statuti comunali, le garanzie in via di principio e procedurali, per farsi restituire la dote in caso di vedovanza (Bellomo, 1961). Nella prassi però si scontra con le interpretazioni restrittive dei suoi diritti o con indugi e rinvii della famiglia del marito che le impediscono di esercitarli efficacemente (Bellomo, 1961; Klapisch-Zuber, 1983: *La mère...*). Nel caso, per esempio, in cui la donna muoia prima del marito e non vi siano figli, il ritorno della dote alla famiglia di origine è contraddetto sia da giuristi come Bartolo, sia dagli usi locali. In Toscana infatti il marito conserva una parte rilevante dei beni dotali se la coppia non ha avuto figli e nel caso contrario ne ha l'amministrazione fino alla loro maggiore età (Bellomo, 1961). Tra i coniugi vivi, il *dominium* e l'*administratio* spettano senza riserva al marito, anche se vi sono giuristi che hanno tentato di preservare i diritti della donna, in caso di insolvenza, esilio, ecc. del marito (Kirshner, 1985). L'assimilazione tra beni parafernali e dotali comporta dunque non solo che la donna ne lascia « tacitamente » l'amministrazione e gestione al marito ma anche che il *dominium* sui primi, pure riconosciuto dai giuristi alla donna sposata, nei fatti è ceduto al marito, il quale già ne gode sulle *res dotales* (Bellomo, 1961; Montanari, 1979; Origo, 1979).

Il valore del corredo è, nel periodo in esame, sempre valutato sull'ammontare complessivo della dote. È necessario conoscere questo valore – ed è questo il compito di esperti patrocinatori, sulle cui figure tornerò – per sapere, ad esempio, se resta ancora una parte da pagare della somma complessiva prevista nell'atto dotale, in denari, in terreni, o in crediti del Monte. Designato con il termine « donora », doni al marito che corrispondono ai « doni » che il marito ha fatto alla moglie, il corredo delle fiorentine, fatto oggetto di stima, deve esser loro reso, per un valore corrispondente, nel caso di vedovanza per morte del marito. Incluso nella dote, il corredo ne segue le sorti. Un erede onesto, Donato Valluti, invia alla seconda moglie di un padre che, vedova, si è ritirata presso un suo parente, « un forziere pieno di sue robe e cose, lei onorando quanto puote » (Velluti, 1914). Ma se gli eredi del defunto si rivelano restii a rendere la dote, è molto probabile che la vedova si veda rifiutati, oltre ai beni propriamente dotali, anche gli abiti del suo corredo. Una vedova che nel 1491 sposa in seconde nozze il notaio Andrea Nacchianti « ne venne a casa con panni achatati perche aveva piatito co' cognati » (Archivio degli Innocenti, *Estranei*, 633, c. 97r, 18-5-1491). Ma le conseguenze dell'assimilazione dei beni parafernali a quelli dotali non sono sempre così cupe. Se infatti il contesto giuridico è generalmente sfavorevole alle vedove che devono difendere i loro diritti dotali di fronte alle famiglie dei loro coniugi, le garanzie legali lasciano loro un largo margine di manovra (Bellomo, 1961; Kirshner, 1985). Il corredo, costituito da beni sottoposti a logoramento, è avvantaggiato dalla fusione con i beni dotali, perché deve essere restituito secondo il valore stimato al momento del matrimonio, quando quegli stessi beni erano ancora intatti.

Quando invece è la moglie a morire senza aver dato figli al marito, l'uso antico di restituire alla sua famiglia d'origine il corredo decade lungo il XIV secolo; stessa evoluzione si era conosciuta nel corso del XIII per i beni dotali. Alcune « ricordanze » fiorentine attestano, tuttavia, che ancora nel XIV secolo vi sono casi in cui il vedovo si sente obbligato a restituire alla famiglia acquisita gli abiti e gli oggetti personali che la defunta aveva portato nella sua casa, anche se trattiene per sé il resto della dote. Un caso servirà a illustrare questi mutamenti di costume e di mentalità. Il 15 settembre 1374 Agnola, prossima a morire, in casa del proprio padre, ser Niccolò Monachi, chiede autorizzazione al marito di lasciare a ser Niccolò un legato di cento fiorini da distribuire in elemosine a suffragio della sua anima. Dopo la morte, il padre invia per prima cosa al genero i beni che Agnola aveva lasciato nella sua casa. Ma il genero, a sua volta, gli fa pervenire un cofano con i vestiti della morta, del valore di 73 fiorini. Gli amici tuttavia ritengono che anche dopo aver reso « ogni panno dell'Agnola » al suocero, egli restò con lui debitore del legato di 100 fiorini, e che ser Niccolò è nel suo diritto reclamandoli « perché quel che manderai è dono e usanza » (Archivio di Stato di Firenze, *Strozzi*, II serie, 2, c. 34v). Dunque i costumi esigono, ancora nell'ultimo quarto del XIV secolo, che gli oggetti più intimi della donna siano restituiti alla famiglia di origine. Molti vedono però in questa usanza più che un dovere, un atto di carità, come dimostrano le esita-

zioni del genero di ser Niccolò. Nel XV secolo le ricordanze fiorentine non conservano alcuna traccia delle origini legali di questa usanza: ogni invio degli abiti appartenuti ad una morta assume sempre i colori dell'elemosina e della carità. Come la dote in denari, il corredo tende sempre più a divenire parte dei beni domestici che si trasmettono per discendenza; i legami che la famiglia d'origine della donna conservava con il corredo femminile si allentano e si indeboliscono.

Un altro aspetto merita di essere sottolineato. Quando i rigattieri fanno l'inventario del corredo, al momento di inviarlo nella casa dello sposo, essi non stimano l'insieme degli abiti, della biancheria e degli oggetti di cui è costituito, ma solo una loro parte. Il corredo dunque è composto da « donora stimate » e « donora date non stimate ». Due ragioni giustificano questa distinzione. La prima attiene alle leggi suntuarie di origine ecclesiale o comunale. Nel 1312, Giotto Peruzzi sposa sua figlia Filippa a Carlo Adimari: il matrimonio sigilla la pace conclusa tra le due famiglie e tutti i Peruzzi sono tenuti a contribuire all'enorme dote (1800 fiorini). Il contenuto dei cofani della sposa non vale meno di 150 fiorini d'oro a cui si aggiungono 100 lire « di piccioli che si possono dare oltre l'ordinanza del vescovo, le quali cento libbre non contai » (Biblioteca Riccardiana, 2414, c. 202r, 7-11-1312). Sovente rinnovate queste misure suntuarie si propongono di frenare l'infernale spirale dell'inflazione dotale e delle spese nuziali « inutili » (Trexler, 1972). Il loro effetto più visibile è tuttavia quello di spingere a suddividere il corredo tra la parte che figurerà nell'ammontare ufficiale della dote, e su cui si esercita tutela legale, e i « donora date » che invece vi sfuggono.

È lecito chiedersi se la famiglia della sposa, o lei stessa, non adottassero la tattica più o meno cosciente di gonfiare il corredo a spese della parte monetaria della dote. Ovviamente la famiglia dello sposo ha invece interesse a non congelare in beni d'uso della donna una parte troppo rilevante della dote stessa; così la « scritta », primo accordo scritto tra le famiglie, stabilisce l'equivalente in moneta dei « donora » promessi. Se la stima reale dei rigattieri corrisponde sostanzialmente, con la differenza di qualche fiorino, al valore stabilito inizialmente, la presenza di molti voci del corredo non comprese in questa stima, indica la pressione che attraverso i « donora » la famiglia della sposa esercita facendo loro svolgere una funzione di munificenza ribelle ad ogni calcolo. È questa liberalità che costringe lo sposo a rispondere con altrettanta generosità, ricoprendo a sua volta la moglie di gioielli e di abiti di cerimonia, « doni » maritali, altrettanto sontuosi; se non vuol perdere la faccia lo sposo deve ampiamente intaccare la parte monetaria della dote che ha ricevuto (Klapisch-Zuber, 1982: *Le complexe...*). Così dal lato della moglie ci si assicura che non tutta la dote andrà a perdersi negli affari del marito e che almeno una buona parte tornerà immediatamente alla donna. Questo tipo di calcoli costituiscono un secondo motivo di previsione nei corredi di una parte « non stimata », delle « donora donate », e spiegano perché essi sono molto più ricchi di quanto non fosse stato deciso nell'accordo dotale tra le famiglie.

Se si considera che il pagamento della dote è fatto fin quasi al quarto di fiorino, il corredo nel suo insieme rappresenta dunque un margine devoluto al puro prestigio, in cui si esprime la liberalità della famiglia della donna. Così esso sfugge alla nuda sordidezza delle trattative pecuniarie, e dà spazio ad aspirazioni che le negoziazioni sulla dote non possono soddisfare se non parzialmente. Queste caratteristiche attribuiscono al corredo un ruolo centrale nell'apporto patrimoniale femminile perché permettono di intravedere un tipo di scambio, che implica l'onore e lo « stato » delle famiglie, non facilmente contabilizzabile. Il che vuol dire restituire all'abito e agli ornamenti tutto il loro significato sociale, in una società che, sebbene società mercantile, misura il rango a partire dallo splendore dell'abito non meno che dai fiorini sonanti.

Come la parte calcolata in moneta i « donora » sono offerti alla donna o, come dice un padre in forma più sottile, « donati a mio genero per mia figlia » (Archivio di Stato di Firenze, *Stroziane*, II, 17 bis, c. 79v, 13-5-1483 e c. 72r, 10-4-1475). Ora, se quest'ultima ha solo un diritto d'uso sulle cose che porta con sé nella casa del marito, il corredo riguarda la sua intimità. In effetti esso parla soprattutto del suo corpo. A differenza di molti corredi dell'epoca moderna (Fine, 1985; Segalen, 1981; Van Gennep, 1972), le fiorentine di buona famiglia del XIV e XV secolo non portano nella casa del marito alcuna biancheria domestica: mai lenzuoli o panni per pulire o asciugare, ecc. I soli tessuti che possono essere considerati di uso comune sono i « sciugatoi da cassoni » o « da zane », spesso lavorati, cioè orlati e ricamati, che compaiono in 14 dei 32 corredi di cui ho ritrovato la descrizione integrale. E queste stoffe non sono presenti neanche nei corredi del XIV secolo o della prima metà del XV. In questo periodo, in compenso, i corredi femminili comprendono spesso dei bauli (« forzieri » o « cassoni ») che dopo il 1450 scompaiono completamente dal contributo patrimoniale femminile; è possibile, allora, che i tessuti decorativi fossero un modo di apporre lo stemma della sposa su un mobile la cui fabbricazione, come per il letto, spettava ormai al marito. Né mobili dunque, né biancheria domestica fanno parte dei corredi fiorentini delle classi superiori. Ciò che la sposa porta nella casa del marito, il giorno delle nozze, in genere in grandi ceste o zane, concerne il suo corpo e il suo uso personale. Ogni buon corredo conta una o due decine di « camicie lavorate all'usanza da donna novella », e diversi tipi di biancheria personale: « benducci da lato », « fazzoletti » o « sciugatoi da capo », « da spalle », « da collo », « grembiuli », ecc. Vi si aggiungono tramite i « donora non stimate » altri capi di biancheria intima, come calze, zoccoli, pianelle di ogni tipo. Nella trentina di inventari di cui dispongo alcuni eccezionalmente comprendono capi che alludono alla funzione procreativa e al futuro ruolo di madre della sposa (Biblioteca Nazionale di Firenze, II, II, 357, c. 57r; Archivio di Stato di Firenze, *Conventi soppressi*, S. Piero a Monticelli, 153, c. 33v e 34r, 1481; *ibid.*, 95, 212, c. 154r, 31-1-1459; Klapisch-Zuber, 1983: *Parents...*). Menzioni assai rare poiché la regola sembra essere quella di un corredo destinato a vestire e abbi-

gliare il corpo femminile, e non a conformarsi ai suoi doveri coniugali e materni.

Non c'è corredo privo di abiti da festa. Le « ricordanze » ci descrivono dettagliatamente e con qualche compiacenza i ricchi tessuti, le fogge sontuose e raffinate di queste « robe », « cotte », « cioppe », « gamurre » e « saie », che sono sempre in testa alle stime e agli elenchi dei rigattieri. Cinture, ornamenti per la testa e per il collo, spesso arricchiti da perle o da metalli preziosi, completano questa parte del corredo.

Il terzo inevitabile insieme di oggetti concerne la toilette, la cura del corpo e delle mani della sposa. Ogni giovane donna porta con sé un completo di cucito, incluso nelle « cose minute » della parte non stimata dai « donora ». Una conocchia con i suoi fusi e i suoi accessori completano il tutto. Gli oggetti di toilette, pettine, specchio, profumi, nastri, e perfino sapone formano l'ultimo pezzo di questo quadro.

Tre valori, legati al corpo femminile, fondano il corredo: l'intimità, svelata agli occhi dei rigattieri quando questi stimano tutti i capi di biancheria destinati al contatto diretto con il corpo; la rappresentanza ed il prestigio che, per la massima gloria del marito, dovranno essere testimoniati nei luoghi e nei momenti stabiliti; l'attività silenziosa, e quasi immobile, della donna, chiusa nella sua casa a cucire, filare e ricamare, dimentica delle tentazioni e dei rumori dell'esterno (Pereira, 1983). Vale a dire pari pari il comportamento richiesto alla moglie che deve essere modesta e attenta alla cura del corpo, vetrina del successo di suo marito, guardiana vigile e sempre laboriosa della sua casa.

Per contrappunto all'accento posto sulla cura del corpo della « donna novella », il corredo fiorentino del XV secolo non trascura l'anima della donna. Ne fa parte regolarmente infatti un « libricino di donna », o di « Nostra Donna », libro delle funzioni a volte « miniato ». La rivestitura è spesso descritta più del suo esatto contenuto e la sua sontuosità ricorda le parole con cui ser Lapo Mazzei redarguiva la moglie di Francesco Datini, il cui libro di « Nostra Donna » era vecchio decrepito, « che sapete con che copritura l'avete! »; e invece di quali gioielli non si dovrebbero coprire « le cose della Madre di Dio! » (Origo, 1979). Ed è quello che fanno le fiorentine: i loro libricini portano fermagli d'argento, dorsi di velluto o di broccato prezioso, bouquets di perle. Non è del resto il solo oggetto che soddisfa i bisogni dell'anima e della vanità: oltre ai « paternostri » forgiati con i materiali più rari, alcune spose recano con sé strani oggetti, testimonianza di una fastosa devozione, quali una « sechiolina di cristallo » con l'aspersorio, o una « discipina di seta e oro » (Biblioteca Laurenziana, *Acquisti*, 229, 2, c. 3r, 1493, ricordanze d'Andrea Minerbetti; *Ibid.*, c. 81v, 1511). Non è raro che con la moglie entri nella casa una pia immagine; ma in genere il compito di commissionare tavole e tabernacoli per ornare la camera degli sposi, è lasciato al marito. Da rimarcare invece sono alcune immagini sacre, bambole devozionali del bambino Gesù o di una santa che sono indicate almeno in un corredo su tre del mio campione (Klapisch-Zuber, 1982: *Les saintes...*). Forniti di loro abiti di broccato e di velluto, queste statuette sono poste o su un altare di famiglia, o in un tabernacolo, com-

missionato *ad hoc*, « dipinto per la santa » (Biblioteca Laurenziana, *Acquisti*, 229, 2, c. 82r, 1511). Al contrario delle tavole o dei tabernacoli questi oggetti della devozione femminile ed infantile non entrano nelle case se non tramite le donne.

Per composizione e struttura i corredi fiorentini del Rinascimento esprimono ciò che all'epoca viene considerato il centro del matrimonio: una donna, futuro ricettacolo del seme maritale, contenitore temporaneo, durante la gravidanza, della progenitura dell'uomo, viene ceduta da una famiglia ad un'altra. Ella deve essere vergine così come il suo corredo è nuovo: bisogna scendere agli strati bassi della società per trovare nei corredi dei capi d'occasione o usati. Allo stesso modo, si preferisce sempre alla vedova, la giovanissima, anche se il marito è un vero barboglio. Niente nel corredo parla del « ménage » domestico, della coppia, della sua fondazione o durata, né del valore di coesione rappresentato dall'unione sessuale e dai figli. Le fiorentine di buona famiglia non portano con sé né letto, né bauli, né lenzuoli, né biancheria domestica. Il solo pezzo del corredo in cui forse si può vedere la fusione di due persone in un nuovo insieme è il « bacino colla misciroba », ornato di « ismalti d'ariento doppi » che, come si precisa in alcuni inventari rappresentano gli stemmi delle due famiglie che si sono alleate (Archivio di Stato di Firenze, *Conventi soppressi*, S. Piero a Monticelli, 153, c. 34r e 33v, 1481, Recco Capponi; *Ibid.*, 95, 220, c. 70v, 1532, Cristofano Rinieri; *Strozziiane*, II, 17bis, c. 3r, 1448, e 72r, 1475, Marco Parenti; *Ibid.*, V, 1479, c. 168v, 1447, Bernardo Sassetti; *Ibid.*, IV, 76, c. 164rv, 1522, Carlo Strozzi; Biblioteca Laurenziana, *Acquisti*, 229, 2, c. 2v, 1493, Andrea Minerbeti). Questi oggetti, assai costosi, figurano nei corredi immancabilmente dopo il 1450. Sono destinati alla toilette della donna, e dunque concernono anch'essi la sua intimità, o, con più probabilità, dovevano essere collocati sulla tavola dei pasti, in modo che i convitati che vi si nettavano le dita, si ricordassero della solidarietà e comunione tra gli sposi? Nessun altro pezzo del corredo, comunque, suggerisce con altrettanta forza simbolica l'unione dei corpi e l'atto sessuale, siglato - *li gnage oblige* - dal doppio stemma delle famiglie.

L'accento posto in modo quasi esclusivo sul corpo della donna, attraverso gli abiti che indosserà e gli oggetti che serviranno alla sua toilette e alla sua acconciatura, è senza dubbio un tratto proprio delle classi alte della società urbana. Conosciamo molto meno il contenuto dei corredi popolari. Quello che Francesco Datini costituisce per una giovane serva, da lui resa incinta e che si affretta a maritare, non è certo indicativo dei corredi delle giovani di origine popolare. Le allusioni spulciate qua o là, nei catasti, nelle ricordanze, negli inventari, mostrano tuttavia che il corredo di una contadina o di una giovane povera della città, include volentieri biancheria per la casa a fianco a qualche effetto personale della donna (Mazzi e Raveggi, 1983). Per esempio, i legati o le dotazioni parziali che, un padrone fe alla donna che lo serve da tanti anni, sono in genere destinati all'acquisto del letto per la giovane coppia. Anche tra gli artigiani benestanti di Firenze una parte del corredo consiste in lenzuola e biancheria (Archivio di Stato di Firenze, *Manoscritti*, 96, c. 1v e 4r). Sono quindi soprattutto le classi alte che evitano di parlare dell'atto

sessuale e dell'unione coniugale nel linguaggio simbolico del corredo. In questi strati tutto deve avvenire come se la donna non portasse al marito altro che il proprio corpo e ciò che a esso è necessario. Insomma, con la sua stessa composizione, il corredo conferma ciò che dal lato dell'ideologia sociale si conosce sull'attitudine verso le spose (Klapisch-Zuber, 1983: *Parents...*). Se la coppia moderna comincia a profilarsi in quest'epoca, per indovinarne le prime tracce più che verso gli strati dirigenti della società urbana è necessario guardare al costume di vita degli strati umili.

Del corredo così specificamente destinato al suo corpo è artefice la giovane? È lei che lavora, durante gli anni che precedono le nozze a confezionarne determinati capi? Non abbiamo che scarni indizi per tentare di rispondere. Sistemate presso un monastero per esservi mantenute « in serbanza » fino al matrimonio, alcune adolescenti filano « a loro utile », sotto la sorveglianza di una monaca; è per il loro corredo? (Archivio di Stato di Firenze, *Strozzi*, II, 9, c. 164v, 1453, Luca di Matteo da Panzano). In quest'ultimo compare a volte un capo non finito, « non compiuto »; può darsi che la giovane sia andata sposa prima di aver completato il proprio lavoro? (Archivio di Stato di Firenze, *Strozzi*, V, 1749, c. 168v, 1447, Bartolomeo Sassetti). Le belle camicie e i veli sottili, « lavorati » sono opera dell'aspirante al matrimonio? Nel 1308, Giotto Peruzzi distingue nel corredo di una delle figlie tra « doni comperati a danari », del valore di 151 fiorini, e « doni non comperati », stimati 25 fiorini; ma non precisa in cosa consistano questi ultimi, né se sono opera domestica (Biblioteca Riccardiana, 1414, c. 147r). Due secoli più tardi si può supporre che le quattordici « borse tra di brochato d'oro e d'altri drappi », i « 48 collaretti da cioppa », numerosi « fazzoletti da mano, parti lavorati » inclusi nel corredo la prima moglie di Andrea Minerbetti siano frutto del suo lavoro (Biblioteca Laurenziana, *Acquisti*, 229, 2, c. 2rv, 1493). Al di là di queste indicazioni sporadiche, e a parte le raccomandazioni dei pedagoghi perché le giovani siano occupate, è difficile riconoscere quale sia la reale parte che esse hanno nella confezione del loro corredo.

Si può però osservare che il taglio degli abiti da cerimonia, che costituiscono i capi più importanti, è affidato a specialisti. Su questo intervengono anche, con una certa autorità, le donne della famiglia. Non che il capofamiglia perda in questo campo i suoi privilegi o non abbia da dire la sua. Quando, nella primavera del 1381, si negoziano le nozze tra una nipote ed un nipote di Francesco del Bene, le lettere che gli sono indirizzate in provincia, dove egli esercita funzioni pubbliche, non cessano di domandargli consiglio fin nei più infimi dettagli; esse dimostrano come la confezione del corredo sia sottoposta in ultima istanza, al suo parere. Ma come gli scrive suo cugino Giovanni d'Ambrigo, che segue per suo conto l'affare, sono « le donne tue [che] ragionano del vestire della Caterina » e che optano perché la sposa « si vesta di sciamito azzurro e fàcciasi una gamurra pur in sulla dota, et ànnolo diliberato per lo meglio. Siché domane si taglierà ongni cosa » (Brucker, 1980). Allo stesso modo, un secolo più tardi, sarà con i parenti prossimi di Alessandra dei

Rossi che il suo fidanzato, dopo molti colloqui, sceglie l'abito che vuole donarle « del suo » per le nozze (Biblioteca Nazionale di Firenze, II, II, 357, c. 55v, 1490, Tribaldo dei Rossi).

Nella famiglia del marito avviene la stessa cosa: sono le donne che si occupano di costituire il suo corredo. Si è visto che, almeno dal 1450 in poi, spetta a lui mettere insieme le « masserizie », cioè i mobili per la camera e la biancheria domestica che non sono presenti nel corredo femminile. I suoi parenti prossimi lo aiutano in questo compito. Alessandra Strozzi, dopo avergli trovato moglie, scrive al figlio Filippo per ripartirsi il da farsi: sta a lui scegliere i gioielli che offrirà alla sposa, ma a lei occuparsi dei « pannolini »; e quando le sue speranze di matrimonio svaniscono conclude tristemente « sì che non arò a trovare e' pannolini, nè tu le gioie » (Macinghi negli Strozzi, 1877).

Ma l'intervento diretto delle donne nella confezione e formazione dei corredi non si ferma qui. Diversi indicatori portano a ritenere che il corredo è il principale canale con cui i beni femminili, spesso fortemente simbolici, passano di madre in figlia.

Due esempi chiariranno questo tipo di trasmissione da donna a donna. Nel 1459 una delle « bambole sacre » di cui si è già parlato, entra in casa di Bernardo Rinieri con il corredo della sua prima moglie, Bartolomea Dietisalvi: è « un bambino di questi stanno in sugl'altari » (Archivio di Stato di Firenze, *Conventi soppressi*, 95, 212, c. 154r). Nel gennaio 1486 la coppia sposa la propria figlia, Antonia; nelle « zane in che si misono tutte le donora » si trova il « bambino vestito di bigio a immagine di Nostro Signore » (Archivio di Stato di Firenze, *Conventi soppressi*, 95, 212, c. 169v). È forse perché la madre si sente prossima a morire (il suo decesso avverrà il 9 aprile 1486) che acconsente a lasciar andare in casa del genero Altoviti un oggetto che, tre anni prima, non aveva incluso nel corredo della primogenita? La storia si ripete qualche anno dopo nella famiglia Minerbetti. La prima moglie di Andrea porta, oltre agli oggetti di pietà ricordati precedentemente, una « santa Margherita » riccamente vestita; la donna muore nel 1499. Quando Andrea mariterà, nel 1511, la prima figlia nata da questa unione, le lascerà portare come dote la santa Margherita della madre, con il secchio di cristallo e la disciplina (Biblioteca Laurenziana, *Acquisti*, 229, 2, c. 3v e 81r). Rinchiusi nelle loro scatole di abete, bambini Gesù e sante tutti in ghingheri, seguono così una linea di successione femminile che non si interrompe se non con l'entrata in convento di colei che li ha ereditati: finiscono così per accumularsi dietro le mura dei monasteri questi oggetti supporto di ambigue pratiche di devozione (Klapisch-Zuber, 1982: *Les saintes...*).

Le « bambole » sono abbastanza singolari e rintracciabili per seguirne il vagare da una generazione all'altra. Ma altri oggetti meno considerevoli dei corredi fiorentini seguono strade analoghe. Il libro di preghiere passa sovente dal corredo della madre a quello della figlia, e senza dubbio molte altre di queste « cose minute », come oggetti raffinati di toilette e di cucito, di cui a volte si precisa che sono nuovi e che ci si prende la pena di descrivere, ma non di stimare. Quando la madre di Alessandra dei Rossi litiga con il genero perché tratta troppo male sua figlia, cerca di fargli firmare un attestato di debito, per gli oggetti

che lei avrebbe prestato alla coppia « fuori del chonto de la dota »; questi non figurano nella stima ufficiale degli esperti (Biblioteca Nazionale di Firenze, II, II, 357, c. 57v, 2-3-1493). Si tratta di biancheria e di abiti, ma anche di un pettine d'avorio, di una cassetta di cipresso « per tenere sua zacherele », di un « bacino d'ottone colla misciroba ». Alcuni di questi « regali » completano i « donora » e sono nuovi, ma altri provengono probabilmente dagli oggetti familiari della madre. Si può parlare di una anticipazione sulla eredità, poiché la madre non è morta prima delle nozze della figlia. Nel caso di Gostanza Minerbetti ella riceve una vera e propria parte dell'eredità materna, eredità spirituale innanzi tutto; così il ricordo della madre è preservato presso la figlia. I legami tra donne infatti sono particolarmente fragili poiché spesso il decesso della madre li spezza prematuramente, o li allentano le sue seconde nozze, e tutti questi oggetti, evocando alla figlia l'intimità, la vita spirituale della madre, contribuiscono a ravvivarne la memoria.

La trasmissione tra donne prende a volte forme anche più sottili. Come interpretare infatti le assonanze cromatiche, le alleanze di colore che caratterizzano il corredo di una figlia vicino a quello della propria madre? Naturalmente, ancora una volta, si possono cogliere queste caratteristiche ereditarie dei corredi, solo quando essi escono per qualche motivo dalla norma. La prima moglie di Andrea Minerbetti, doveva essere bigotta per portare in casa tutto un *bric-à-brac* di devozione; sua figlia che, come abbiamo visto, eredita da lei, sembra ereditare anche i colori che dominavano già, diciotto anni prima, negli ornamenti della madre. Colori tanto più notevoli, se si pensa che queste due donne sono le sole del mio campione a vestirsi di giallo, accostato a colori scuri (Biblioteca Laurenziana, *Acquisti*, 229, 2, c. 2v sq., 1493; 80v sq., 1511). Le due sorellastre di Gostanza, di cui pure il padre lascia nelle sue ricordanze la descrizione dei corredi, preferiscono, più classicamente, il bianco, i rosa ed i rossi, i verdi ed i blu, che sono appunto i colori dominanti negli abiti di una giovane sposa (Biblioteca Laurenziana, *Acquisti*, 229, 2, c. 108r sq., 1520; 136v sq., 1530).

Queste osservazioni minute vogliono suggerire che la ricomparsa degli stessi colori da una generazione all'altra, così come gli oggetti di affezione di una donna, sono forse i frammenti di un discorso femminile nascosto, o incompiuto. Viene espressa la continuità di discendenze femminili, per quanto cancellate dalla memoria e dagli interessi del lignaggio. Con il proprio vocabolario, con le strette regole che ne determinano la formazione, la struttura e l'uso, il corredo fa correre da una donna all'altra un residuo di memoria, ripetendo ostinatamente che esistono dei legami tra le madri e le figlie.

Si può vedere nel corredo una metafora della donna sposata. Esso parla del suo corpo e, come questo arriva nuovo, immacolato, nelle famiglie « per bene » di Firenze, come questo, è innocente degli effetti prevedibili dell'unione coniugale, delle macchie della procreazione e del parto. È il marito, padrone anche del corpo e del frutto della sua sposa, che amministra il corredo; e a volte gli è d'obbligo restituirlo alla famiglia che lo

ha donato, e che non rinuncia ai propri diritti su di esso, proprio come a volte riaccoglie la vedova nel suo seno.

Ma il corredo non è solo metafora. Esso è una ricchezza reale collegata alla donna; può divenire fonte o pegno di potere. Lo si capisce dal modo in cui è gonfiato, oltre il valore inizialmente negoziato, in un gioco in cui le due famiglie cercano nel definire il matrimonio, l'una di far beneficiare al massimo la donna della propria dote, l'altra – quella del marito – di limitare il congelamento di quest'ultima in oggetti e ornamenti troppo strettamente connessi al corpo della sposa. Gioco sottile, in cui l'equilibrio è tra la paura di dire troppo della propria ricchezza e la paura di non dire abbastanza, tra la preoccupazione di rispettare il proprio rango e quella di non mostrare se non ciò che è necessario.

In questo quadro è il corpo della donna, che rappresenta il luogo in cui ci si fronteggia e non la coppia, o il ménage, di cui il corredo non parla. Gli eccessi degli ornamenti femminili assumono allora tutto il loro significato: non solo la donna è vetrina del successo del marito, ma è il supporto di una rivalità tra due gruppi parentali in concorrenza tra loro, che fanno valere i loro diritti rispetto alle ricchezze che a lei sono collegate.

M. Bellomo, *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi. Contributo alla storia della famiglia medievale*, Milano, 1961.

N. Belmont, *La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires de mariage*, « Annales E.S.C. », 4, 1978.

G. A. Brucker, *Firenze nel Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

A. Fine, *A propos du trousseau: une culture féminine?*, in *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Marseille, Rivages, 1984.

J. Goody, *Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia*, in J. Goody-S. J. Tambiah (eds.), *Bridewealth and dowry*, Cambridge, 1973.

J. Goody, *Inheritance property and women: some comparative considerations*, in J. Goody-J. Thirsk-E. P. Thompson (eds.), *Family and inheritance. Rural society in Western Europe. 1200-1800*, London, 1976.

E. Grendi, *Profilo storico degli alberghi genovesi*, « Mélanges de l'école française de Rome » (Moyen Age), 87, 1975.

D. O. Hughes, *From brideprice to dowry in Mediterranean Europe*, « Journal of family history », 3, 1978.

D. O. Hughes, *Sumptuary law and social relations in Renaissance Italy*, in J. Bossy (ed.), *Disputes and settlements: law and human relations in the West*, Cambridge, 1983.

J. Kirshner, *Pursuing honor while avoiding sin. The Monte delle doti of Florence*, « Quaderni di Studi senesi », Milano, 1978.

J. Kirshner, *Civil law doctrine and enforcement of wives' claims against insolvent husbands in late medieval Italy*, in J. Kirshner-S. Wemple (eds.), *Women of the medieval world*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

J. Kirshner-J. Pluss, *Two fourteenth-century opinions on dowries, paraphernalia and non-dotal goods*, « Bulletin of Medieval Canon Law », n.s., 9, 1979.

Ch. Klapisch-Zuber, *Le complexe de Griselda. Dot et dons de mariage au Quattrocento*, « Mélanges de l'école française de Rome » (Moyen Age), 94, 1982.

Ch. Klapisch-Zuber, *Les saintes poupées. Jeu et dévotions dans la Florence du Quattrocento*, in Ph. Ariès-J. Cl. Margolin (eds.), *Les jeux à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1982.

Ch. Klapisch-Zuber, *La mère cruelle. Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIV^e-XV^e siècles*, « Annales E.S.C. », 5, 1983.

Ch. Klapisch-Zuber, *Parents de sang, parents de lait. La mise en nourrices à Florence (1300-1530)*, « Annales de démographie historique », 1983.

A. Macinghi negli Strozzi, *Lettere di una gentildonna fiorentina del secolo XV ai figliuoli esuli*, a cura di C. Guasti, Firenze, 1877.

- M. S. Mazzi-S. Raveggi, *Gli uomini e le cose nelle campagne fiorentine del Quattrocento*, Firenze, Olschki, 1983.
- V. Montanari (a cura di), *Cronaca e storia bolognese del primo Cinquecento nel Memoriale di ser E. M. (1480-1531)*, «Quaderni culturali bolognesi», III, 9, 1979.
- I. Origo, *Il mercante di Prato*, Milano, Rizzoli, 1979.
- M. Pereira, *L'educazione femminile alla fine del Medioevo. Considerazioni sul «De eruditione filiorum nobilium» di Vincenzo di Beauvais*, «Quaderni della Fondazione G. Feltrinelli», 23, 1983.
- M. Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Berger-Levrault, 1981.
- R. C. Trexler, *Synodal law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Città del Vaticano, 1972.
- A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, 1, *Du berceau à la tombe*, Paris, n. e., 1972.
- D. Velluti, *Cronica domestica*, a cura di I. Del Lungo e G. Volpi, Firenze, 1914.

Jane Schneider

Il corredo come tesoro

Mutamenti e contraddizioni nella Sicilia
di fine Ottocento *

Introduzione

Il giorno prima delle nozze, le spose siciliane tirano fuori il corredo, lo stendono sul letto, sulle sedie, sui tavoli e invitano gli ospiti ad ammirarlo. Oggi i capi principali di un corredo sono denaro e articoli per la casa acquistati – tovaglie e biancheria, mobili e piccoli accessori. Fino a 20-30 anni fa, tuttavia, predominavano degli insiemi chiamati « letti ». Il « letto » non era costituito dal mobile ma dalla biancheria: 2 lenzuola, 4 federe, una coperta e la biancheria intima della sposa. In realtà ogni « letto » era formato da un assortimento che comprendeva tovaglie, tovaglioli, asciugamani, centrini, federe, biancheria intima, oltre alle lenzuola vere e proprie.

La maggior parte della biancheria era ricamata a mano o ornata di pizzi fatti a mano con grande dispendio di ore di lavoro femminile. L'impegno delle donne nella preparazione del corredo e nel ricamo era tale che altri lavori, nell'agricoltura e nell'industria, diventavano impossibili, anche quando se ne fosse presentata l'occasione. Alcuni studiosi delle società mediterranee – di recente John Davis – ipotizzano che i parametri culturali che non hanno permesso alle donne di svolgere attività retribuite abbiano impedito la trasformazione agraria e lo sviluppo economico di quest'area (Davis, 1977). Se questa tesi è giusta, la Sicilia ne è un chiaro esempio.

Dal XIX secolo in poi, la Sicilia si è specializzata nell'esportazione di emigranti, prima verso le Americhe, poi verso il Nord Europa. Questo esodo continuo, salvo un'interruzione tra le due guerre mondiali e nel corso di queste, è tanto grave da essere definito « l'emorragia italiana », fu conseguenza del fatto che l'isola non era in grado di esportare altro sul mercato internazionale. Forse il contributo del lavoro femminile avrebbe potuto influire sulla competitività delle merci sia agricole che industriali e rallentare il flusso dell'emigrazione. I documenti storici suggeriscono tuttavia che i « letti » ricamati siano diventati la base dei corredi siciliani non aristocratici proprio nel periodo dell'emigrazione di massa.

La domanda che sta alla base di questa ricerca, è: « che cosa ha spinto alla fine dell'800 le donne a dedicarsi al ricamo in una misura sconosciuta in precedenza? ». I dati provengono da varie fonti. In un recente sondaggio sul campo Peter Schneider ed io

* Traduzione dall'inglese di Renata Ago. La versione integrale di questo saggio è apparsa nella raccolta, *Beyond the Myths of Culture*, London, Academic Press, 1980.

abbiamo raccolto informazioni dai registri anagrafici di Villamaura, nome fittizio della città di circa 7.500 abitanti dove abbiamo fatto ricerca negli anni '60 (Schneider e Schneider, 1976). Questi dati hanno permesso l'opera di ricostruzione delle famiglie in modo da paragonare i comportamenti riproduttivi di coorti matrimoniali (abbiamo preso come campione tutti i matrimoni del 1850-51, 1860-61, 1870-71, 1880-81, 1890, 1899, 1910 e 1920) e di gruppi professionali. (Villamaura, come la maggior parte degli insediamenti siciliani, è al suo interno stratificata: grandi proprietari terrieri, mercanti, negozianti, artigiani, contadini ricchi, medi e proletarizzati vivono da lungo tempo gli uni accanto agli altri). Accanto ai documenti demografici ci sono i verbali del Consiglio comunale dal 1860 in poi, un catasto urbano e rurale del 1870 circa, degli elenchi di capi di corredo raccolti da folkloristi o conservati nell'archivio notarile, storie orali, fonti secondarie e un ventaglio di manufatti che abbiamo trovato chiedendo alla gente di mostrarci vecchie case, mobili, vestiti, fotografie e prodotti dell'artigianato locale, ricami compresi.

Nelle pagine che seguono descriverò per prima cosa il sistema di scambi matrimoniali che esisteva fino a pochi anni fa e cercherò di documentare come il ruolo svolto dalla biancheria ricamata non fosse il retaggio di un passato immutabile. La domanda « perché il ricamo » verrà affrontata in tre contesti diversi. Il primo riguarda la formazione delle classi sociali e l'imitazione del comportamento dell'élite; il secondo, i legami simbolici tra il ricamo e la purezza femminile, un codice comportamentale importante in area mediterranea. Il terzo si occupa del fatto che le lenzuola ricamate costituivano una ricchezza che aveva una importante commerciabilità in vaste sfere di scambio. Questi tre approcci non si contrappongono né si escludono a vicenda: sono complementari e si rafforzano l'uno con l'altro. Penso tuttavia che il terzo, che considera il corredo come un tesoro, sollevi nuovi interessanti problemi intorno alla cultura popolare.

Corredo e riproduzione sociale

Un corredo di « letti », o lenzuola e biancheria in proporzione, non è un'esclusiva prerogativa della Sicilia. Le spose di tutta l'Europa meridionale ricevono o ricevevano in dote qualcosa di analogo. Inoltre i resoconti etnografici di questa regione offrono stime piuttosto consistenti sul numero di « letti » o lenzuola che distingue le ragazze ricche da quelle povere. Nello studio di Pitkin sull'Italia meridionale degli anni '50, 6 lenzuola (con l'aggiunta di biancheria) costituivano il corredo minimo. La maggioranza delle spose ne portava 12; le figlie dei ricchi contadini e dei mercanti 24; quelle dei proprietari terrieri 50; e le donne le cui famiglie possedevano grandi tenute portavano fino a 100 lenzuola (Pitkin, 1960). Questo ventaglio di situazioni è probabilmente simile a quello di Pisticci, dove Davis (1973) ha riscontrato che il minimo era di 3 « letti », e si avvicina molto alle stime che mi sono state date per Villamaura. Nella città umbra studiata da Silverman, le spose più povere



portavano dalle 10 alle 12 lenzuola, le più ricche 48 o anche più (Silverman, 1975).

Di qualunque dimensione fosse un corredo, rappresentava una spesa considerevole per la famiglia della sposa. Fin dalla nascita il padre e i fratelli della sposa lavoravano per procurare i tessuti di cui era fatto un corredo rispettabile e questo compito veniva formalizzato nel detto, tante volte ripetuto a Villamaura, « bambine nelle fascie, biancheria nella cascia » (in italiano nel testo). Per facilitare la preparazione del corredo i fratelli rimandavano il proprio matrimonio finché le sorelle non sposavano o non erano al sicuro in un celibato rispettabile come suore, « monache di casa », o serve presso parenti.

Mentre il padre e i fratelli investivano i loro guadagni nelle componenti di base del corredo, la madre e le figlie investivano lavoro nella loro trasformazione, con la madre che fungeva da organizzatore e supervisore e le figlie che facevano il grosso del lavoro. Prima dell'età di 7 anni la maggior parte delle ragazze imparava a cucire e durante l'adolescenza diventavano appassionate di ricamo, cui sacrificavano molte ore in cerca della perfezione. Paragonati ad altri mestieri, il ricamo e il pizzo non sono difficili quanto estremamente noiosi. Gömul, un esperto di ricamo turco, dice che è come « scavare un pozzo con un ago », sono necessari più fatica, tempo e pazienza di qualsiasi altro mestiere (Gömul n.d. p. 7). E la fatica non poteva nemmeno essere distribuita lungo tutto il corso dell'anno. Le donne siciliane di solito non ricamavano nei mesi estivi, non perché dovevano occuparsi del raccolto, ma perché il caldo faceva loro sudare le mani. In inverno le giornate erano corte e un lavoro che stancava gli occhi nelle condizioni migliori diventava pesantissimo alla luce della candela o della lampada ad olio (l'elettrificazione rurale raggiunse l'interno della Sicilia solo negli anni Venti).

La preparazione del corredo era così costosa, in termini di denaro e di tempo, che alcuni siciliani hanno detto a Chapman, nel corso della sua ricerca sul campo nei tardi anni Venti, che avevano « sei figli, due maschi e quattro fardelli » anche se amavano le loro figlie e facevano più affidamento sul loro affetto che non su quello dei figli come sostegno della vecchiaia. La gente diceva anche che la porta attraverso cui passa una figlia morta è « benedetta... e più è vecchia, maggiore è il conforto; se è nubile ci libera dai debiti; se è fidanzata ci dà la vita; se è sposata riempie la pentola » (Chapman, 1971, p. 30). L'espressione si riferisce alla norma legale e consuetudinaria per la quale la proprietà della moglie tornava alla famiglia natale (ai suoi genitori o fratelli) se questa moriva prima di aver avuto figli.

Naturalmente la proprietà di una donna poteva consistere di molte cose, generalmente ricevute in dote al momento del matrimonio. Il corredo è solo una delle componenti della dote, insieme alla terra, le case, il denaro e l'educazione. Fino al XX secolo tuttavia, e probabilmente fino agli anni Trenta, il corredo costituiva la parte più importante delle doti delle ragazze siciliane non aristocratiche. John Davis sostiene che a Pisticci questa è la ragionevole conclusione che si può trarre dal fatto che, a quanto risulta dai registri di imposte per terre e case, le donne proprietarie sono una piccola minoranza. Un ca-

tasto rurale di Villamaura, redatto nel 1860, elenca 3.288 particelle di terreno di cui 161 appartenevano a donne. Di queste, 87 appartenevano a vedove e 34 alla classe dei proprietari terrieri. Solo 12 particelle di terra su più di 3.000 appartenevano a donne non titolate ed erano molto piccole, inferiori all'ettaro.

Un catasto urbano, preparato nel 1877 per il censimento del 1881, rivela che le case dovevano a volte entrare a far parte delle doti. Il censimento elenca meno di 2.500 case (per un totale di 9.682 abitanti), ma il registro fiscale che tiene conto di tutte le stanze che abbiano un'uscita sulla strada, ne elenca 4.000. Di queste, 20 appartenevano a donne membri di gruppi di eredi; 250 a vedove; e 395 a donne singole, alcune delle quali erano zitelle e la grande maggioranza sposate. Diversamente dal catasto rurale, le donne non titolate erano ben rappresentate nell'ultimo gruppo, ma il campione è troppo piccolo per concludere che alla fine degli anni '70 dell'800, come regola generale, le case passassero alle figlie.

Verso la fine del XIX secolo un numero crescente di famiglie non aristocratiche si impegnò a registrare le doti delle figlie presso un notaio, cosa che rende l'archivio notarile un'altra fonte di informazioni sulla proprietà dotale. Su 68 coppie che si sono sposate a Villamaura nel 1880, 20 (il 32%) hanno registrato la dote dal notaio, e lo stesso hanno fatto 18 (il 26%) delle coppie sposate nel 1890. Si tratta di ricchi contadini, negozianti, un artigiano occasionalmente carrettiere, 10 contadini e 3 proprietari terrieri titolati. La maggioranza dà alle figlie un piccolo pezzo di terra, che, se si escludono 10 casi, misura meno di mezzo ettaro, e se se ne escludono 2, meno di un ettaro. Un po' meno della metà dà piccole case, di una o due stanze. Come sostiene Davis per Pisticci, il valore del corredo equivale e in qualche caso supera il valore di questi simboli immobiliari. Analogamente 13 doti comprendevano denaro, ma in 10 casi la somma era inferiore al valore attribuito al corredo.

Data la probabilità che le doti non registrate non contenessero né terra, né case, né denaro, la situazione di Villamaura alla fine dell'800 assomiglia alla descrizione fatta da Silverman per l'Umbria di pochi anni fa: « Per la maggior parte delle ragazze il corredo e i mobili costituiscono tutta la dote, ma una famiglia benestante può dare alla figlia, al momento del matrimonio, del denaro o delle proprietà come anticipo sull'eredità » (Silverman, 1975, pp. 198-199). In base ai dati di cui sono per ora in possesso, mi è difficile stimare per quanta parte del XX secolo il corredo sia rimasto la componente centrale della dote in Sicilia. A Villamaura, come a Pisticci, la proprietà terriera cominciò a frammentarsi dopo il 1910 e gradualmente aumentarono le donne proprietarie, ma la relazione tra i due fatti è tutt'altro che chiara. È possibile che la divisione delle terre operata da vari programmi di riforma, aumentando le risorse in mano ai contadini, abbia fatto aumentare il numero di donne proprietarie. È anche possibile tuttavia che i padri abbiano aggiunto più terra (e più case) alle doti delle loro figlie per ragioni non direttamente connesse con la riforma agraria, con la conseguenza di accelerare la frammentazione.

Resta il problema sollevato da Davis (1973) e cioè che nelle regioni sottosviluppate dell'Italia meridionale e delle isole la

terra stava perdendo valore e produttività anche prima di venire espropriata ai latifondisti e redistribuita, tanto che aumentava il suo valore simbolico in rapporto a quello economico, e ciò rendeva la proprietà femminile in un certo senso spuria. Forse è per questo che le donne da me intervistate nel 1977 sostenevano che, fino a questi ultimi anni in cui l'educazione ha avuto il sopravvento, il corredo era il pezzo principale di una dote rispettabile. Ci si poteva sposare senza terra, né case, né denaro, ma non senza corredo e molte informatrici hanno citato spontaneamente esempi di famiglie che avevano venduto della terra per comprare biancheria per le loro figlie.

Un'ulteriore prova della centralità del corredo (il corrispondente della promessa, da parte dello sposo, di mantenere la moglie) sono le istituzioni siciliane (ma anche dell'Italia meridionale) della « minuta » e della « stima ». La « minuta », che non si pratica più, aveva luogo quando, in occasione di un fidanzamento, le famiglie chiamavano una persona che sapesse scrivere e da entrambe accettata per elencare i beni che ognuna delle due donava al nuovo nucleo. Più importante era la « stima » (*la vagghiata della robba*, o *vagghiu*, in dialetto), che avveniva alla vigilia delle nozze quando la famiglia della sposa chiamava una stimatrice specializzata (*vagghiatura*) a esaminare ogni pezzo del corredo e a valutarlo. Buona conoscitrice di tessuti, la stimatrice assegnava e registrava il valore in lire o onze, la moneta del regime borbonico (Salomone-Marino, 1968, pp. 235-259; Pitre, 1939, pp. 27-39; Whyte, 1944).

Sia la « minuta » che la « stima » risultavano in contratti scritti, come era stato per le famiglie aristocratiche nei secoli precedenti (Leone, 1978; Salomone-Marino, 1876). Alcuni di questi contratti erano registrati dal notaio, ma anche se non lo erano la gente li conservava per proteggere i diritti dei parenti di sangue se la sposa fosse morta senza eredi. In un certo senso la stima era il momento centrale di un matrimonio-siciliano. Essa avveniva alla presenza di testimoni e di parenti della coppia ed era occasione non solo di orgogliosa esibizione ma, a volte, di litigi, perché la famiglia della sposa pretendeva che la stima fosse alta mentre la famiglia dello sposo lo considerava un danno, sia che dovesse dare la contropartita in terra, sia in previsione di dover restituire la dote. Ma una stima alta dava prestigio alla famiglia dello sposo e così i conflitti di interesse venivano di solito superati; dopo di che, con gioioso rituale, gli amici e parenti della sposa portavano, uno per uno, tutti i capi del corredo nella casa dove sarebbe andata ad abitare e uno di loro restava a fare la guardia durante la notte (Salomone-Marino, 1968; Pitre, 1939; Whyte, 1944).

Emulazione sociale, formazione di classe e diffusione del ricamo

Per tutto il XIX e buona parte del XX secolo il corredo è stato una componente centrale della dote – per molte famiglie addirittura l'unica – ma, nel corso di questo periodo, la sua composizione interna sembra essere cambiata. Nel 1808, Paolo Balsamo, un propagandista siciliano di una riforma agraria simile a quella di Arthur Young (che conosceva), scrisse una memoria

in cui invitava i suoi conterranei a coltivare il lino, nonostante gli ostacoli che un ambiente arido poteva frapporre all'impresa.

Nel sollecitare un maggior uso di « lini », Balsamo riconosceva che non erano strettamente necessari, ma sosteneva che non erano neanche un lusso. Egli avrebbe apprezzato il termine « decencies » che uno storico economico inglese aveva appena coniato per designare lenzuola e biancheria personale (Eversely, 1967; Harte, 1973). Viceversa la stessa memoria sosteneva che « il pizzo e altri simili lavori fini e squisiti... servono ad appagare il desiderio insaziabile di apparenza, pompa e lusso, tra i ricchi e i grandi » (Balsamo, 1845). E da questo possiamo dedurre che « decencies » impreziosite erano largamente utilizzate dall'aristocrazia fondiaria e dalla corte siciliane.

Che la biancheria impreziosita di ricami e pizzi fosse un lusso che pochi si potevano permettere all'inizio del XIX secolo, è documentato anche dal contenuto dei corredi. Salvatore Salomone-Marino, un folklorista della fine dell'800, raccolse alcuni contratti di « minuta » che risalivano al 1810 e in nessuno di essi si fa riferimento a ricami, salvo qualche minima decorazione di fazzoletti e fasce da neonato (Salomone-Marino, 1968, pp. 253-257). La stessa mancanza di attenzione per il ricamo caratterizza i corredi, appartenenti a modeste famiglie contadine, registrati dal notaio nel 1847 e nel 1855 e trovati poi da Pitrè (Pitrè, 1939, pp. 27-28). Tuttavia gli esempi di Pitrè, e anche quelli di Salomone-Marino, comprendono vari articoli per il letto e per la tavola, e biancheria personale.

Volgendo indietro lo sguardo, le storie orali raccolte a Villamaura nel 1977, con l'aggiunta di un esame dei manufatti, danno l'impressione che, dall'inizio del XX secolo e forse anche da 10 o 20 anni prima, solo le donne poverissime si sposassero senza « letti » riccamente ricamati. Datare l'inizio di questa pratica è difficile, dato che prima del 1900 solo una minoranza di famiglie si prendeva la briga e la spesa di registrare la dote. Tuttavia esistono vari indizi di un cambiamento nelle attività delle donne e di questo parleremo nelle pagine che seguono. Per il momento ritengo di poter sostenere che il cambiamento di cui stiamo parlando si verificò in genere alla fine dell'800, anche se in date diverse a seconda dei gruppi professionali e dei luoghi.

Un modo di definire, e forse di capire, l'elaborazione del ricamo nella cultura popolare, è di seguire la sua diffusione attraverso un processo di emulazione sociale analogo a quello elaborato da Veblen per la classe agiata. Un'importante ragione per cui, nei secoli passati, solo le donne nobili possedevano lini riccamente ricamati, è che solo loro avevano schiavi, servi e altri dipendenti che le liberassero da molti compiti domestici e lasciassero loro il tempo di ricamare. [...]

Tra la grande tradizione di un'aristocrazia di corte nell'Italia e nella Sicilia del Rinascimento, e la diffusione del culto del ricamo tra le contadine e le artigiane della Villamaura di fine '800 - inizio '900, vi è stato un processo di formazione di classe che, come altrove in Europa, ha elevato una borghesia terriera, o *gentry*, ad una posizione di mediazione tra le popolazioni locali, rurali, e i centri metropolitani del potere e del prestigio. Per la Sicilia, un breve resoconto di questo processo deve rifarsi all'inizio dell'800, quando capitali europee, e soprattutto inglesi,

si combinarono con la politica dei Borboni di Napoli, allora sovrani dell'isola, nel creare un mercato capitalistico della terra. Da allora, per parecchi decenni, famiglie di diversa, ma spesso umile origine cominciarono ad accumulare terra; esse formarono il nucleo del cosiddetto « ceto civile », versione siciliana della *gentry*.

All'inizio, l'ascesa del ceto civile contrastava con gli interessi di una aristocrazia preesistente, ma il contrasto era più apparente che reale, perché la proprietà terriera borghese si formava raramente a spese dell'aristocrazia: sua fonte principale erano gli espropri statali delle terre ecclesiastiche e comunali da una parte e l'indebitamento contadino dall'altra. Dato che i contadini diseredati si ribellavano e minacciavano dal basso i « civili », questo gruppo in ascesa si assimilò alla classe superiore non solo politicamente e attraverso alleanze matrimoniali, ma imitando lo stile di vita aristocratico.

A soddisfare le ambizioni dei « civili », il XIX secolo fu un periodo di trasformazioni agrarie sostanziali, cioè di una versione siciliana della seconda rivoluzione agraria. I capitali stranieri e la politica governativa svolsero nuovamente un ruolo chiave, in questo caso nella conversione dalla pastorizia transumante, estensiva, alla più intensiva cerealicoltura o addirittura alla viticoltura e, nella Sicilia centrale e meridionale, allo scavo di miniere di zolfo. Fino alla depressione agraria del 1880-1890, un vivace mercato del grano, del vino e dello zolfo forniva alla borghesia rurale una generosa base finanziaria che, se non serviva a trasformare in senso capitalistico le sue proprietà, serviva almeno a portare la civiltà nell'interno dell'isola.

E così avvenne. Il catasto urbano di Villamaura dimostra che tra il 1870 e il 1880, le famiglie della *gentry* avevano già cominciato a commissionare la costruzione di case le cui piante complesse si conformavano ai criteri ritenuti « civili » in Italia e in Europa. Questi criteri, teorizzati da Palladio, il grande architetto veneto del '500, stabilivano che – anche se appartenevano ad un medesimo edificio – le stalle e i magazzini dovevano essere completamente separati dalle stanze che dovevano servire alla residenza dei proprietari, e che l'architettura della zona residenziale doveva esprimere il più possibile l'opposizione tra « natura » e « cultura ». Idee analoghe venivano applicate al corpo, le cui funzioni naturali erano nascoste da indumenti alla moda, scelti in base alla stagione, all'ora del giorno, all'attività che si doveva svolgere, eccetera. Sia nel vestire se stessi e le proprie case, sia nel campo dell'architettura, i « civili » urbani insistevano sulla sovrabbondanza, e ciò rendeva essenziale moltiplicare la biancheria. Non solo era più igienico soffiarsi il naso nel fazzoletto invece che nella manica – per riprendere un esempio su cui Elias ha ricamato meravigliosamente (Elias, 1978) – ma, come diceva Balsamo, i lini di tutti i tipi « accrescono e adornano la vita civile ». Dal punto di vista « civile » più questi lini erano decorati, più la frase diventava vera.

Le famiglie « civili » della Villamaura di fine '800 avevano a volte dei servi che vivevano in casa, oltre a delle donne che venivano più o meno regolarmente a cucire, lavare i pavimenti, occuparsi dei bambini. Altre donne si portavano il cucito o i bambini a casa loro, mentre le lavandaie (*lavandai*) lavavano la

biancheria dei ricchi nel ruscello del villaggio. Intorno al 1870-1880, sorsero delle panetterie e delle « fabbriche » di pasta che producevano i quantitativi giornalieri di pane e maccheroni necessari per chi poteva permettersi di comprarli, per cui possiamo immaginare che le donne « civili » avessero una gran quantità di tempo libero per poter ricamare.

Le donne delle altre classi si differenziavano da questo modello perché, sebbene — a quanto ci dicono le storie orali che ci permettono di risalire all'inizio del secolo — le mogli dei ricchi contadini assumessero delle ragazze povere per i lavori domestici più pesanti e per sbrigare faccende, oltre a delle cucitrici che venivano in casa a cucire, queste donne, e le mogli degli altri contadini e degli artigiani, facevano loro stesse il pane e la pasta, accudivano i neonati e lavavano i panni (a meno che non fossero malate). Come mai tante di loro, seguendo l'esempio dei « civili », sono diventate devote del ricamo? Parte della risposta a questa domanda verrà in seguito, nel corso di una analisi del lavoro delle donne. Per il momento dobbiamo seguire il processo di formazione di classe fino al punto in cui anche i gruppi non civili beneficiarono di un miglioramento delle condizioni di vita.

Un ben noto corollario dell'ascesa della borghesia rurale è la proletarizzazione dei contadini; ciò fu particolarmente evidente in Sicilia in seguito all'espropriazione delle terre della Chiesa e dei comuni dopo il 1860. Eppure l'impoverimento contadino non fu la sola conseguenza del crescente monopolio « civile » sul potere locale. La crescita di questa classe sia da un punto di vista numerico che da quello dei consumi di un gruppo conscio del proprio status, portò con sé una serie di effetti che migliorarono le condizioni di vita anche dei gruppi intermedi. Gli artigiani per esempio diventarono più numerosi e più specializzati in gran parte perché la mancanza di strade e di ferrovie faceva sì che la maggior parte delle cose con cui i « civili » ornavano se stessi e le proprie case dovesse essere prodotta in loco. Anche i contadini più agiati beneficiarono dell'espansione dei civili, tra l'altro fornendo cibi di lusso e tabacco alle tavole della *gentry*.

Questi gruppi, ed altri subito sotto di loro nella scala della ricchezza e dello status, furono tuttavia estremamente vulnerabili alla depressione agraria che colpì l'Europa nel 1880, quando il grano americano, prodotto economicamente con mezzi meccanici e trasportato da navi a vapore, attraversò l'Atlantico, e alle crisi economiche degli ultimi anni dell'800, causate dall'arrivo dello zolfo della Louisiana e dal totale collasso del mercato dell'uva da vino, conseguenza delle malattie delle viti e della concorrenza francese. Perciò, sul lungo periodo, solo l'emigrazione rese possibile la mobilità ascendente tra i gruppi non « civili ».

Contro la tesi diffusa che gli emigranti dall'Italia meridionale e dalla Sicilia fossero dei braccianti completamente privi di terra, gli storici hanno recentemente scoperto che tra loro c'erano anche artigiani e contadini benestanti (cfr. Gabaccia, 1979). Dopo tutto, una volta minata l'economia del grano, dello zolfo e della vite, gli effetti moltiplicatori dell'espansione dei « civili » funzionarono rapidamente in senso inverso. Altri luoghi comuni vengono sfatati dagli indizi sempre più consistenti del fatto che circa un terzo di tutti gli emigranti in America tornava in patria, e in certi casi più di una volta. Infine, sebbene sia impossibile

seguire con precisione le rimesse degli emigranti, è chiaro che queste svolsero un ruolo decisivo nell'economia siciliana dopo il 1900 – soprattutto come riserva di denaro liquido per i contadini e gli artigiani.

Il denaro liquido facilitava l'acquisto di terra, così che aumentò gradualmente il numero delle piccole proprietà in rapporto a quello delle grandi tenute. Particolarmente notevoli furono i cambiamenti – resi possibili dalle rimesse – nei modelli di consumo di contadini e artigiani. Già prima della prima guerra mondiale i membri di questi « settori intermedi » cominciarono a costruire o ingrandire le proprie case, e a procurarsi abiti e mobili più diversificati. Le interviste con le persone ancora vive o con gli eredi presentano il cambiamento come un altro aspetto del processo di civilizzazione dell'interno. In questo senso i contadini medi e ricchi e gli artigiani adottarono la pratica di ricamare il corredo, semplicemente come estensione del più generale modello di comportamento cui si rifacevano.

Arti tessili e reclusione delle donne

Anche se una spiegazione in termini di processo di formazione di classe e di emulazione sociale fa capire molte cose sulla diffusione sempre maggiore della biancheria ricamata nelle case siciliane dopo il 1860, non chiarisce appieno le ragioni che hanno fatto del ricamo il fulcro del corredo. Da un lato la storia annovera troppi casi in cui lo stile delle élites è stato rovesciato o respinto, in cui sono fioriti movimenti ascetici, e sono nate contro-culture, perché l'emulazione e l'imitazione siano sufficienti a spiegare alcunché. Inoltre, sostenere che la diffusione verso il basso del ricamo e del merletto non fu altro che la conseguenza della mobilità sociale verso l'alto, cioè un eccesso da « nouveaux riches », significa sottovalutare la quantità di lavoro contenuta in queste arti, quantità che in precedenza aveva limitato queste pratiche all'ambito dell'élite. Considerata dal punto di vista della distribuzione della manodopera, il problema della diffusione del pizzo e del ricamo nella Sicilia del tardo XIX secolo diventa un corollario di quello della diffusione dei tessuti prodotti industrialmente che, in questo periodo, smantellarono la tessitura domestica e liberarono dal telaio madri e figlie non appartenenti all'élite.

Torniamo agli elenchi di corredi contadini raccolti, per i primi decenni dell'800, da Salomone-Marino e da Pitrè. Dei 35-40 articoli che compongono questi elenchi, quelli di gran lunga più numerosi sono i tessili, che si dispongono lungo un continuum che va dai panni per l'uso quotidiano all'abito da sposa. Questo vestito era fatto soprattutto di materiali acquistati: seta damascata proveniente dalle famose industrie siciliane delle città costiere, soprattutto Messina, tinta con colori sicuri (cocciniglia e indaco di importazione oppure un derivato domestico del solfato di rame usato con un mordente all'allume che dava un meraviglioso blu-pavone). Parti del vestito, soprattutto il corpetto, erano ornate da fili d'oro o d'argento, pizzi e trine di seta. Infine una cintura d'argento lavorato, a volte anche intarsiato,

stringeva la vita (Cocchiara, 1957, pp. 42-48; Pitrè, 1969, pp. 55-63).

Oltre al vestito da festa o da sposa, nel corredo figuravano manufatti di lusso acquistati, come seta o velluto (in un caso lana tibetana), sotto forma di mantelli o di scialli, alcuni dei quali erano ornati da frange, da fili d'oro o da nastri. La maggior parte degli altri tessili – gli articoli di uso quotidiano come grembiuli, sottane e biancheria da tavola e da letto, erano tessuti a mano. Alcuni corredi comprendevano pezze di tessuto non ancora trasformato in alcun articolo particolare (Cocchiara, 1957). Le descrizioni del tessuto, e quelle delle sottane, lenzuola, eccetera, menzionano le fibre di cui sono fatti, la finezza della tessitura, se la tessitura forma in qualche modo dei disegni, e se il tessuto è stato bagnato in un bagno di tintura domestico. Dai documenti disponibili, risulta che il filo di lino o di cotone importato entrava a far parte delle stoffe tessute in casa in maniera molto limitata; anche la lana locale si usava molto poco tranne che per gli scialli o per riempire i materassi. Il lino locale esisteva ma era raro, perché di difficile coltivazione, e altrettanto il cotone. I panni di gran lunga più comuni erano fatti di canapa coltivata e tessuta in casa, oppure di canapa mista a cotone, cioè fustagno. Se questa stoffa era tessuta senza disegni né strisce veniva chiamata « tela da casa ordinaria » (Bennetti-Ventura, 1911).

I corredi del primo '800 non si limitavano a riservare grande spazio ai tessili: di regola contenevano telai e attrezzi per filare. Perché a quel tempo una buona moglie era una buona tessitrice, tanto che era consuetudine per le future suocere trovare dei pretesti per saggiare le capacità tessili delle promesse spose, prima che si fissasse la data delle nozze. Un proverbio diceva che se, in occasione di una visita a sorpresa, la ragazza veniva trovata ad oziare, sarebbe stata una moglie pigra; se veniva trovata a mangiare, avrebbe rovinato il marito con la sua ingordigia; ma se veniva trovata a tessere, sarebbe stata una moglie esemplare come quella citata nello studio di Bennetti-Ventura sui tessuti siciliani: « Dai 14 ai 50 anni ho vestito me stessa, i miei fratelli, i miei figli e i figli dei figli con panno fatto con le mie stesse mani ». Le donne contadine che non erano brave in questo genere di lavori, non venivano richieste; un altro vecchio proverbio le assimilava al corvo bianco (Bennetti-Ventura, 1911).

Il passaggio dalle stoffe tessute in casa, per l'abbigliamento, la tavola e il letto, a quelle prodotte industrialmente fu rapido e profondo. La seguente osservazione chiarisce il punto:

« I matrimoni si facevano tutti così? Sì, tutti, perché a quei tempi non c'era famiglia che non avesse abbastanza telai in moto, abbastanza figlie in casa e le più giovani avvolgevano le rocche. Nessuno avrebbe sposato una ragazza che non sapesse tessere, nessuno.

Oggi questo costume è caduto quasi interamente in disuso; perché l'industria della tessitura non è più nelle mani delle nostre donne contadine; il panno forestiero è diventato formidabilmente più conveniente e le case in cui la tessitura si pratica ancora sono poche » (citato in Pitrè, 1939, pp. 20).

Tuttavia lo smantellamento della tessitura domestica non avvenne in tutti i luoghi e in tutti i settori contemporaneamente. Da un lato le donne continuarono a portare stoffe tessute in casa per un bel po' di tempo anche dopo che gli uomini avevano adottato lo « stile inglese » – vestiti tagliati alla moda inglese che vennero di moda in Sicilia alla fine del XIX secolo. Gli uomini della *gentry* cominciarono prima e possedevano più vestiti di quanto non facessero i contadini, sebbene i contadini benestanti di Villamaura abbiano portato pantaloni, giacche e panciotti almeno dal 1890 in poi. Anche le città subirono dei cambiamenti in maniera differenziata. Quelle situate a minore altitudine e più vicine alla rete viaria – per quanto rudimentale questa fosse fino al '900 – sperimentarono la « formidabile concorrenza » del panno prodotto industrialmente molto prima delle città più remote. Villamaura, a 300 m sul livello del mare e sulla strada tra Corleone e Sciacca, apparteneva alla prima categoria, mentre una comunità vicina, più isolata, dove sono stata varie volte, no.

Il contrasto tra questi due insediamenti è interessante. Nella remota cittadina di montagna negli anni '60 c'era ancora qualche telaio in funzione e anche se ormai le donne non tessevano più che rustiche borse da sella, sapevano ancora spiegare come si coltivavano il lino e la canapa, come si maceravano e si battevano fino a ridurli in fibre malleabili, come ci volessero dai 15 ai 20 giorni completi – dall'alba al tramonto – di tessitura, con la madre e le figlie che si alternavano al telaio, per produrre le tre lunghezze di tela che poi si cucivano insieme e formavano un lenzuolo – e anche più di 20 giorni se la tessitura era fine. A Villamaura invece nessuno aveva esperienza diretta di come si coltivassero le fibre tessili, tranne un breve periodo durante la seconda guerra mondiale, e sebbene molte donne avessero filato la lana per grossolane calze di guerra, nessuna di quelle con cui ho parlato sapeva tessere. Le informatrici più anziane, nel tentativo di datare la fine della tessitura domestica, ricordavano al telaio le loro nonne, non le loro madri. In effetti non pare che ci siano più telai a Villamaura. La gente definisce gli abitanti della vicina cittadina di montagna come « meno evoluti ». Dicono che l'indice migliore di questa arretratezza è che le donne lavorano fuori invece che al più civile compito di ricamare in casa. Le donne di montagna « vanno in campagna » tra l'altro per coltivare e lavorare le fibre tessili locali che le donne di Villamaura hanno abbandonato da tempo.

Queste impressioni, delle differenze tra le due comunità, raccolte durante la ricerca sul campo, concordano con le conclusioni di Cocchiara (1957, p. 36) che la tessitura è sopravvissuta solo nelle zone montagnose delle province di Messina e di Trapani, in Calabria e in Sardegna. Altrove l'espressione « tela di casa » diventò un nomignolo poco lusinghiero (un'injuria). I dati anagrafici raccolti dai governi municipali siciliani fin dal 1820, comprendono informazioni sulle attività professionali di uomini e donne, e permettono anche di tracciare una mappa specifica del cambiamento a seconda dei luoghi. I dati che ho per Villamaura rivelano che un tessitore uomo (*un telandaro*) che si era sposato nel 1850 nel 1866, quando era nato il suo sesto figlio, era diventato mercante di stoffa. Tra il 1850 e il 1881 nei soli matrimoni campionati (1850-51, 1860-61, 1870-71, 1880-81) com-

paiono altri 4 mercanti di tessuti. Un indice della loro importanza è dato dal fatto che tutti sposano figlie della *gentry* terriera o di professionisti, anche se i loro genitori avevano uno status di artigiani o di (ricchi) contadini. Dato che le famiglie in genere cercavano di salire nella scala sociale attraverso le figlie femmine, questi casi di tipo opposto hanno attirato molta attenzione, come d'altronde ha fatto l'esempio parallelo contenuto nel famoso romanzo di Lampedusa, *Il gattopardo*.

Le cucitrici del 1880 cucivano camicie e pantaloni. Le mie informatrici pensavano che lo facessero come lavoratrici a domicilio al servizio di sarti locali, oppure per le loro proprie famiglie, qualcuna forse aveva una macchina da cucire.

La proliferazione di cucitrici a Villamaura, che inizia lentamente verso la fine degli anni '60 e si espande rapidamente intorno al 1883-84, disegna la penetrazione delle stoffe industriali. Significativamente queste date corrispondono ad importanti cambiamenti politici a livello del recente Stato unitario. Per esempio a metà degli anni '60 le barriere doganali interne furono smantellate per permettere una più libera circolazione delle merci, importazioni dall'estero comprese; negli anni '80 le tariffe protezionistiche nazionali favorirono lo sviluppo delle industrie tessili dell'Italia settentrionale. Inoltre, nel corso di questi anni, la politica statale diresse gli investimenti di capitali, sia interni che esteri, nella costruzione di strade e ferrovie, dato che una rete viaria era indispensabile alla formazione di un mercato nazionale (Sereni, 1968). Villamaura non ebbe una stazione fino al XX secolo, ma i collegamenti stradali con Palermo e altre città della costa, migliorarono un po' prima. I conducenti di carri e i commercianti al minuto costituivano l'1,1% della nostra coorte matrimoniale del 1850-51. Nel 1870-71 erano diventati il 4,5% e nel 1880-81 l'8%.

Tra mercanti di stoffe e carrettieri, tra le operazioni del mercato e le politiche statali, dopo il 1870 i tessuti industriali si diffusero nella Sicilia interna ancora più in lungo e in largo. Tra questi tessuti c'era la tela da lenzuola, nella maggior parte dei casi di cotone tessuto a macchina, qualche volta di cotone misto ad altre fibre. Mentre la filatura e la tessitura andavano scomparendo, le donne si dedicarono a lavori d'ago estremamente elaborati sui tessuti prodotti in fabbrica e distribuiti commercialmente (Cole, 1975, per un parallelo con i Beduini; anche Hirschfeld, 1977).

Sotto molti aspetti il passaggio è scarsamente importante. Tra le classi alte il ricamo esisteva da lungo tempo e anche i vestiti da sposa erano ricamati. La specializzazione che richiede è in parte mutuabile dalla tessitura: ambedue necessitano di una precoce familiarità con le proprietà delle diverse fibre e con il cucito. Secondo le donne di Villamaura prima di passare ad altre arti tessili bisogna sempre aver imparato a cucire. Tuttavia resta il problema del perché le donne, liberate da una faccenda domestica, se ne siano accollate un'altra, in particolare una i cui prodotti sono a prima vista meno utili, e in una congiuntura storica in cui l'economia siciliana stava perdendo concorrenzialità sui mercati internazionali. Se non vogliamo attribuire all'emulazione sociale tutto il peso della spiegazione, che altro stava succedendo?

Si può ipotizzare che il ricamo e il pizzo si siano trasformati in una sorta di lavoro artificiale per assicurare la continuità della divisione sessuale del lavoro. Data la sua posizione e la sua storia, la Sicilia faceva parte di quella cultura mediterranea dell'onore e della vergogna. Come insieme di strutture e di codici questa cultura è nota. Le donne contribuivano allo status delle loro famiglie nella misura in cui erano « pure »: vergini al matrimonio, caste da spose, continenti da vedove, e in generale recluse da una vita sociale pubblica. Se non altro le ore passate a ricamare favorivano queste virtù meglio della filatura e della tessitura perché, quando le donne si misero a lavorare su tessuti industriali, smisero di doversi occupare della coltivazione e del raccolto delle fibre tessili, compiti che in precedenza le costringevano a lavorare fuori casa insieme a degli uomini.

Ritengo che, al pari dell'ipotesi sull'emulazione sociale, l'ipotesi sul « lavoro artificiale » non è sufficiente. Tuttavia essa presenta degli elementi di realtà che saranno analizzati prima in rapporto alle donne sposate o in età di sposarsi e poi in relazione alle ragazze giovani prima del matrimonio. A proposito delle donne adulte, la scomparsa della filatura e della tessitura significò la disponibilità di molte ore di tempo libero, soprattutto se si tiene conto del tempo di un crescente numero di donne che non si potevano sposare perché l'emigrazione allontanava più maschi che femmine dal mercato matrimoniale. Per la loro stessa quantità, queste ore libere costituivano, almeno da un punto di vista teorico, una seria minaccia alla continuità culturale, perché potevano essere impiegate in lavori dello stesso tipo di quelli maschili oppure nella ricerca di divertimenti fuori della casa. Il fatto che ciò non si sia verificato su scala significativa può avere una spiegazione diretta: quando i beni la cui produzione si era sviluppata nel corso del XIX secolo in vista dell'esportazione cessarono di essere remunerativi, gli investitori ritirarono i capitali e non si preoccuparono di incoraggiare la produzione di nient'altro. È però possibile che questo disinteresse nel prendere in considerazione investimenti alternativi sia stato influenzato dalla percezione che in Sicilia solo le donne poverissime potevano esser considerate parte della manodopera. Le altre donne erano troppo occupate a dimostrare l'onore delle loro famiglie attraverso la preparazione di un corredo elaborato.

Un termine interessante da seguire nei registri anagrafici è quello di « casalinga », cioè donna che vive a casa senza esercitare altra professione o occupazione (Panzini, 1956). A Villamaura, tra il 1890 e i primi anni del '900 alcune mogli di contadini benestanti e di artigiani continuano ad essere definite nei registri di matrimoni e di battesimi come « cucitrici », ma un numero crescente viene designato col termine di « casalinga ». Inoltre mentre le mogli dei contadini e dei pastori venivano in precedenza definite « industriali » o « contadine », dopo il 1890 anche molte di loro ottengono l'etichetta di « casalinga ». Nei registri matrimoniali del 1910 e del 1920 quasi tutte le donne vengono designate in questo modo, eccetto le donne della *gentry* che, come i loro mariti, venivano chiamate « civili », e qualche donna contadina estremamente povera.

Il *Grande Dizionario Battaglia* chiarisce il messaggio normativo trasmesso dal termine casalinga: donna che « ama stare a

casa, vive nel seno della sua famiglia, occupandosi degli affari domestici, dell'educazione dei figli, rifuggendo dai divertimenti chiassosi ». Tra le citazioni letterarie raccolte per illustrare questa definizione ce ne sono alcune in cui il lavoro manuale e i lavori d'ago sono assurti a simbolo della resistenza muliebre alla frivolezza e al vizio. L'*Enciclopedia Italiana* (vol. 9, p. 280) assimila il termine a « casalinga » che può essere sia un capo di vestiario tessuto in casa, fatto di cotone grezzo a righe bianche su fondo blu o nero sia un'intelaiatura per tessere. Tuttavia « inga » è un suffisso che significa « del », in questo caso della casa. Se il termine casalinga suggerisce un'idea, suggerisce che essere « della casa » equivale ad avere una seria occupazione o professione, e questo è forse in parte dovuto alla produzione tessile domestica.

Per quel che riguarda le donne nubili, il legame tra attività tessile e sessualità inibita è ancora più esplicito, come ci ricorda la parola inglese *spinster*. Questo perché il Cristianesimo (e anche altre grandi religioni) spesso assimila la dedizione industriale alla filatura, tessitura e ricamo, alla verginità. Già nel Medioevo le monache di clausura tessevano e ricamavano paramenti sacri e tovaglie d'altare. Depositari di capacità tecniche e artistiche, i conventi hanno sempre insegnato alle ragazze sia le arti tessili che la morale, anche in posti fuori mano come Villamaura. Prima della soppressione degli ordini religiosi nel 1866 esisteva infatti un Collegio di Santa Maria che insegnava alle « ragazze rispettabili » a ricamare in seta e oro e a perseguire « il lavoro domestico e familiare, sia necessario che ornamentale, che una buona madre di famiglia doveva conoscere (Giacone, 1932, p. 128) ». Nel 1873 lo Stato permise alle sorelle del Collegio di continuare ad occuparsi dell'educazione delle ragazze in qualità di Opera pia; questa educazione riguardò sempre di più il ricamo.

Secondo la dottrina cristiana la produzione di panni belli e rifiniti è un atto di devozione religiosa tanto quanto lo sono i voti di castità. Le due cose vanno spesso insieme, come si vede dalla vita delle monache di casa – donne devote che, sebbene non appartengano ad alcuna comunità religiosa ufficiale, non si sposano e passano i loro giorni a ricamare per la casa e per la chiesa. Altri esempi abbondano nelle biografie di sante come Sant'Agata, la Penelope cristiana che ha un considerevole numero di devote tra le donne siciliane. La Santa respingeva continuamente il suo pretendente, con grande costernazione del padre, sostenendo che non lo poteva sposare finché non aveva finito di tessere una certa tela. Agata tesseva notte e giorno ma « il suo lavoro donnesco non era mai finito » e invece di sposarsi divenne la santa patrona delle filatrici e delle tessitrici (Pitrè, 1969).

Nella leggenda di sant'Agata dedicarsi alla tessitura significava posporre il matrimonio, ma nella vita delle donne siciliane il ricamo è correlato col matrimonio tardivo molto più di quanto non fosse la tessitura. Questo perché l'espansione del ricamo alla fine del XIX secolo coincise grosso modo con la transizione demografica dalla famiglia allargata a quella ristretta, transizione che dipese in parte dall'età al matrimonio. In base alla nostra ricostruzione delle famiglie di Villamaura, l'età al matrimonio era piuttosto bassa in tutte le classi fino al 1890. Dopodiché rimase

bassa tra le contadine più povere che si sposavano verso i 18-19 anni, ma si attestò intorno ai 25 anni e più negli altri gruppi.

Nei primi decenni del XIX secolo, le donne andavano sposate portandosi dietro l'attrezzatura per filare e per tessere, delle accertate capacità di tessitrici e qualche panno. Ci si aspettava che, una volta mogli e madri, ne producessero molte ulteriori lunghezze. Invece il regime del ricamo della fine del secolo, che era associato ad una età al matrimonio più elevata, distingueva tra il lavoro fatto prima e dopo le nozze. Prima, una ragazza ricamava il suo intero corredo, stando attenta a dare di sé un'immagine contemporaneamente industriosa e modesta: dopo il matrimonio non ricamava più quasi per niente, tranne il corredo e i vestiti da battesimo dei neonati e, se aveva tempo, qualcosa da regalare (Cocchiara, 1957). Dopo il matrimonio il compito principale delle donne era quello di organizzare il corredo delle loro figlie. Perciò il ricamo era soprattutto una attività e un simbolo della fanciullezza verginale e non a caso era di solito bianco su bianco.

Il corredo come ricchezza

Al pari della nostra rassegna sulla formazione di classe e sull'emulazione sociale, questo quadro del lavoro delle donne come un aspetto del « valore » delle donne, illumina il problema del ricamo. Aggiunge elementi, invece di sottrarne, ad una spiegazione basata sulla rivalità di status. In effetti, i dati etnografici indicano che nella gerarchia dello status femminile, il tipo di lavoro e il grado di purezza andavano di pari passo. Così nel resoconto di Chapman le ragazze « con pretese sociali » sostituivano il ricamo al lavoro a maglia e alla tessitura e sostenevano che non avrebbero « mai fatto il pane o il bucato ». Allo stesso tempo, donne contadine e artigiane che tenevano al proprio status rimanevano « in isolamento completo » a ricamare o a controllare il ricamo di altre, e portavano « dei veli per andare in chiesa ad imitazione delle donne ricche ». In tutti questi gruppi le donne si sposavano tardi, a volte dopo i 30 anni (Chapman, 1971).

Le interviste con le donne anziane delle famiglie più povere di Villamaura hanno messo in luce un diverso complesso di caratteristiche associate al limite più basso di una gerarchia femminile. Queste donne passavano la maggior parte del loro tempo a cercare di salvare i loro figli dal morire di fame e per questo ricorrevano a qualsiasi lavoro poco prestigioso. Facevano scope e cordami per mercanti ambulanti o per mediatori locali che fornivano la materia prima, cioè foglie e steli lavorati provenienti da piante locali. Raccoglievano ortaggi selvatici su ciò che rimaneva delle terre pubbliche, seguivano gli uomini nei campi all'epoca della mietitura per poter spigolare e macinavano il grano così raccolto loro stesse, per non dover pagare la pesante tassa sulla farina macinata al mulino. Il tempo impiegato nella molitura domestica era parzialmente compensato dal tempo che si risparmiava a cucinare e fare il pane, perché la farina macinata sulla pietra era troppo grossolana per farne pane o pasta e

in genere la si mangiava sotto forma di una specie di polenta chiamata « pitirru ».

Le ragazze delle famiglie più povere spesso facevano le serve per guadagnarsi la dote e le loro madri facevano le lavandaie per arricchire quello stesso fondo. Ma i guadagni dei figli maschi servivano alla madre per comprare roba da mangiare piuttosto che tela da lenzuola: e così la maggior parte delle famiglie poteva al massimo permettersi di dare alle figlie un corredo minimo. Pochi speravano nell'ascesa sociale attraverso le figlie femmine; al contrario prima una ragazza si sposava e formava una famiglia indipendente meglio era. A volte – e la cosa illustra dolorosamente l'osservazione di Pitirè che « i matrimoni dei poveri creano nuovi poveri » – una madre poteva dare il suo ultimo nato a balia ad una figlia sposata che aveva già cominciato ad aver figli per conto suo (Pitirè, 1969).

I matrimoni precoci e la pressione della povertà non lasciavano il tempo di imparare a cucire – per non parlare del ricamo – e molte donne ricordano con amarezza che per loro i vestiti erano fatti mettendo insieme gli scarti degli altri, mentre il lavoro manuale consisteva solo nel fare scope. Dal loro punto di vista non aver ricamato era peggio di un marchio di infamia: conferme l'ideologia dei « civili » che i braccianti vivessero come animali, accalcati in una o due stanze insieme ai somari e, come pensava Malthus, moltiplicandosi senza alcun controllo. Chiaramente le donne proletarie non avevano onore, mentre le donne che ricamavano sì, e i loro corredi ricamati simboleggiavano, oltre a questo fatto cruciale, anche la distanza che le separava dalla proletarizzazione.

Analizzando la connessione culturale tra alcuni tipi di lavoro manuale e la repressione sessuale, abbiamo approfondito la nostra visione dello status sociale. La proprietaria di ricami e di pizzi rivendicava qualcosa di più che non la semplice partecipazione alla grande tradizione di una civiltà: inviava anche un messaggio che assicurava che la sua famiglia, così com'era, non sarebbe sprofondata nel disonore. Si riconoscono in questo le preoccupazioni usuali dei membri di una piccola borghesia: a) come prendere le distanze da coloro che, alla generazione precedente, erano loro pari; b) come affrontare la fastidiosa realtà che, se non fosse stato per qualche circostanza fortuita, anch'essi sarebbero proletari; c) come trovare, nelle preoccupazioni circa l'onore, la scusa per ignorare le tragedie domestiche connesse all'impovertimento di un vicino.

Ma, con tutto questo, perché il ricamo era un simbolo di posizione sociale così importante? Perché non affidare lo stesso ruolo al vasto numero di beni di consumo che la produzione industriale e il miglioramento dei trasporti del XX secolo rendevano disponibili rapidamente e a buon prezzo? Anche questi beni conferivano prestigio. Sollevo questo problema perché la conclusione che il ricamo fosse un lavoro artificiale non mi soddisfa, per quanto potesse conferire distinzione alla ricamatrice. Mi sembra infatti che questa conclusione non dia ragione né dell'impegno delle donne, né del ruolo centrale che il ricamo svolgeva negli scambi matrimoniali.

Come abbiamo visto, la sposa e lo sposo contribuivano con cose diverse alla nuova casa. Di fronte ai beni di prestigio di lei,

lo sposo portava risorse produttive – se non era terra, erano almeno forza fisica, relazioni sociali, e attrezzi agricoli con cui guadagnarsi la vita dalla terra o, se era un artigiano, arnesi e abilità del mestiere. Ma non ci sono indizi che il contributo di lei, oltre ad essere diverso fosse anche inferiore a quello di lui. Parlando dei Sarakatsani, Campbell dice che l'aggiunta di pecore o di sovrane d'oro alla dote tradizionale, formata di beni domestici, ha migliorato le possibilità per una donna di sposarsi al di sopra del proprio status, ma che questa tendenza è comparsa solo dopo il 1945 (Campbell, 1964). Lo studio di Pitkin e altre ricerche sull'Italia sono molto esplicite sul fatto che nel passato il corredo, da solo, poteva attrarre uno sposo di status pari o superiore (Pitkin, 1960). Inoltre, anche se il corredo prevale su altri beni in molti sistemi dotali mediterranei, gli etnografi spesso commentano che, all'interno della casa, marito e moglie godono di pari considerazione e si rivolgono l'uno all'altra usando termini reciproci (Chapman, 1971; Friedl, 1967). Un proverbio siciliano dice: « L'uomo è l'anima della casa. Una buona moglie è la ricchezza fondamentale della casa » (citato da Chapman, 1971).

Una prova che i « letti » ricamati costituivano una riserva di ricchezza emerge dal rituale della « stima ». La professionista, che esaminava tutto il corredo prima del matrimonio, usava dei criteri codificati per stimarne il valore. Per quel che riguarda i tessuti grezzi, il lino era più prezioso del cotone che era più prezioso della canapa; inoltre il lino di Fiandra era superiore al lino irlandese che a sua volta era superiore al lino italiano. Nel ricamo il filo di seta valeva di più del filo di cotone. La stimatrice esaminava anche la qualità del lavoro, valutando sia la difficoltà dei punti che la precisione dell'esecuzione. Ma la cosa più importante da guardare era il disegno complessivo, perché insieme di disegni diversi comportavano valutazioni diverse. Questi insieme erano un'eredità dell'Italia e della Sicilia del Rinascimento e anche della Francia del XVIII secolo; erano conservati e trasmessi dalle monache di convento che, a Villamaura, li vendevano in cambio di una parcella.

I disegni si potevano avere anche da donne del luogo che avevano studiato da « disegnatrici » a Palermo e da giornali specializzati e libretti di modelli. Pubblicazioni di questo genere hanno da tempo contribuito alla standardizzazione del ricamo e del pizzo in Europa, dato che la loro esistenza risale alla prima metà del XVI secolo quando si affermò la stampa tramite legno intagliato. (...).

Alcuni disegni si basavano soprattutto sull'intaglio, fatto con forbici taglienti ma senza contorni ricamati e abbastanza facile da fare. (I « letti » più poveri, se avevano qualche ricamo, erano di solito ornati da intagli). Più complicato e lungo era il lavoro « sfilato », punto di passaggio tra il ricamo e il pizzo perché si basava sulla rimozione di alcuni fili da un fondo tessuto. Una versione siciliana dello « sfilato » si è guadagnata una reputazione continentale nel XIV secolo e ancora oggi è molto apprezzata nei corredi (Fagone, 1966). Anche altri modelli di « sfilato » hanno radici rinascimentali, ma nell'Italia del Nord, non in Sicilia. Tra i disegni più prestigiosi e di valore c'erano quelli che incorporavano il punto a rose veneziano: tessuto a

maglie aperte ricamate con motivi di palme, rose, pavoni, o con motivi geometrici e applicazioni di pizzo al tombolo toscano. Significativamente c'erano pochissimi margini di sperimentazione individuale o di espressione artistica nella preparazione del corredo: la maggior parte delle ragazze, guidata dalle madri, seguiva rigidamente i disegni prestabiliti (Chapman, 1971).

I criteri standard usati dalla stimatrice per stimare il valore del corredo in lire o in onze avevano ovviamente delle relazioni con la sfera dello scambio, e il fatto che i disegni di reputazione continentale pesassero notevolmente sui suoi calcoli fa pensare che questa sfera doveva trascendere non solo l'ambito locale, ma da ultimo, la stessa Sicilia. Ci si può chiedere quale valore di scambio avessero effettivamente i capi del corredo – secondo John Davis questo era scarso: « Il corredo » egli scrive « è un tipo di investimento modesto; non dà interesse, e non ha grande liquidità; venderlo è difficile e ottenere un prestito dandolo in garanzia è impossibile » (Davis, 1973).

Tuttavia Davis parla di una situazione attuale, e forse ha come punto di riferimento delle forme moderne di risparmio in vista di tempi difficili: conti bancari, azioni e titoli, polizze di assicurazioni, profitti di società, e presumibilmente programmi governativi per ogni evenienza che coprano danni al raccolto, pensionamento, danni di guerra, terremoti e così via. All'epoca che qui ci interessa, queste forme di assicurazione di lungo periodo erano al massimo ad uno stadio ancora rudimentale: molte di loro si sono diffuse nell'Italia meridionale e in Sicilia solo con la notevole espansione delle istituzioni statali dopo la Seconda guerra mondiale. Inoltre, il periodo in questione seguiva da vicino il dissolvimento di numerosi ordini religiosi che, nei secoli precedenti, avevano sostenuto le strategie familiari per la sopravvivenza di base.

Al posto di tutto ciò vi era una piramide di relazioni tra patroni e clienti la cui capacità di fornire protezione e benessere dipendeva pesantemente da criteri personali, e dalla solvibilità finanziaria della classe « civile ». Grandi nello spendere e poveri nell'investire, anche i membri di questa classe venivano scossi dai tempi difficili. In altre parole, tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, la maggior parte delle famiglie si trovarono sole di fronte alle crisi dell'esistenza – la perdita di un animale da lavoro, una costosa lite contro usurpazioni della proprietà, la morte prematura di un capofamiglia. Questi erano gli eventi che alzavano il loro livello di indebitamento e le portavano sull'orlo dell'abisso nel quale la sopravvivenza significava vendere le risorse produttive e trovare un salario giornaliero o addirittura per lavoro a ore. Il fatto che la gente che era arrivata a questo punto andasse ad ingrossare la corrente migratoria è meno significativo del fatto che l'andasse ad ingrossare in qualità di sottoproletariato privo di « rifugio monetario » per facilitare il passaggio. Le famiglie che beneficiavano di un simile rifugio assomigliavano a degli stati ed è forse per questo che nelle cerimonie di nozze la sposa e lo sposo erano gli equivalenti simbolici di un re e di una regina, e i loro invitati l'equivalente di una corte.

A Villamaura mi è stato detto che lenzuola e coperte ricamate, soprattutto quelle più pregiate e meno usate, hanno sal-

vato un gran numero di famiglie dal disastro. Con ciò non si vuole dire che i « letti » venissero regolarmente scambiati; al contrario venderli o impegnarli era l'ultima risorsa, una necessità economica disperata, quasi immorale. Tuttavia le storie orali rivelano che a volte le donne impegnavano la biancheria alla drogheria o all'emporio locale per acquistare cibo o tela da lenzuola per il corredo di una figlia. Mercanti ambulanti trattavano segretamente con donne che desideravano molto avere un « assegno famigliare », ma si vergognavano di far sapere che si servivano del corredo per ottenerlo. Anche i banchi dei pegni di origine ecclesiastica, cioè i Monti di pietà, che risalivano al XVII secolo, concedevano prestiti sulla biancheria. Ho anche sentito storie di creditori che irrompevano in casa di famiglie in difficoltà e aprivano i bauli della biancheria, il cui contenuto non godeva di protezione legale contro le pretese di terzi, al contrario di altre componenti della dote che i creditori non potevano invece toccare (Davis, 1973; Hughes, 1978). (...).

La possibilità di negoziare biancheria dipendeva in ultima analisi dalla possibilità che aventi diritto, creditori e agenti di pegno avevano di rivenderla a loro volta. Nelle storie raccontate dalle donne di Villamaura, i probabili acquirenti erano madri occupate nella preparazione del corredo, in comunità molto distanti, a volte anche nell'Italia continentale. Le dimensioni del corredo tra i « civili » devono aver contribuito ad allargare la sfera dello scambio dato che nessuna ragazza per quanto tardi si sposasse, poteva ricamare da sola 50 o più « letti ». Un attento studio sulle connessioni tra famiglie proprietarie, conventi di clausura, dove le suore ricamavano anche per ricchi clienti, e Monti di pietà, potrebbe convalidare ulteriormente l'ipotesi che la biancheria, sebbene fosse prodotta soprattutto per l'uso domestico, fosse potenzialmente scambiabile con denaro contante o con cibo.

Nella misura in cui era una potenziale risorsa contante, la biancheria fungeva da barriera più che simbolica tra le famiglie contadine o artigiane e la proletarizzazione. Poteva costituire un vero cuscinetto economico contro la minaccia di crisi, simile in questo agli oggetti-risorsa africani adatti alla « conversione di emergenza » (cfr. Herkovits, 1962). Sotto questo aspetto la distinzione tra beni ricamati e beni di consumo diventa chiara perché, sebbene anche questi ultimi conferiscano status il loro tempo di deprezzamento è praticamente zero. È importante, in altre parole, distinguere i diversi *tipi* di beni di prestigio o status symbols. I beni di consumo possono attrarre più attenzione e ammirazione dei vecchi pizzi perché sono più alla moda, ma è proprio la loro qualità di oggetti legati alla moda che, tra le altre cose, contribuisce alla loro rapida obsolescenza. Al contrario i vecchi pizzi, soprattutto se conformi a modelli ben affermati conservano il loro valore anche quando sembrano fuori moda e possono essere venduti o impegnati come « cose vecchie » nei tempi difficili.

Il pizzo, il ricamo e i lavori d'ago rientrano nel campo dei beni di prestigio meglio detti oggetti-ricchezza, o valori. Significativamente in Sicilia il complesso ideologico che esaltava la verginità e rimandava il matrimonio tramite questo tipo di lavoro manuale, metteva le donne anche al riparo dalla « frivolezza e

vizio ». Molti abiti e oggetti di arredamento alla moda entravano nel sistema di scambi matrimoniali come regali che gli sposi si facevano l'un l'altro, o che ricevevano da amici e parenti, ma questi beni erano come i cosmetici e i profumi acquistati che, come lamentava Salomone-Marino già nel 1879, corrompevano la « fragranza verginale » della sposa (Salomone-Marino, 1968, p. 245). Non avevano il valore senza età delle cose preziose.

Ma anche le cose preziose sono svariate e l'ultima tappa in questo tentativo di scoprire il « perché del ricamo » sta nello stabilire delle differenze tra gli oggetti di valore stessi. Si ricordi che negli elenchi di corredi dell'inizio del XIX secolo c'erano un certo numero di oggetti di valore – in particolare seta, oro e argento – associati al vestito da sposa. Altri oggetti, di cui non abbiamo ancora parlato, erano anelli e orecchini d'oro, una spazzola per capelli d'argento, un rosario con perle. La figlia di un carrettiere di un suburbio di Palermo portò in dote vari recipienti di rame oltre ad un mortaio di bronzo (Pitrè, 1939), mentre le ragazze contadine benestanti avevano ambra e coralli (Pitrè, 1969). Verso la fine del secolo oggetti di questo genere non erano scomparsi dal corredo, ma mi sembra che, col passar del tempo, li si notasse sempre meno. La cintura nuziale, per esempio, lasciò il posto ad un simbolo analogo ma molto più piccolo: l'anello nuziale. Già alla fine del XIX secolo a Palermo il vestito da sposa bianco portato con ghirlande di fiori d'arancio aveva rimpiazzato il costume di seta damascata policroma ornato di bottoni e fili d'oro (Pitrè, 1969); nelle città dell'interno tuttavia questo cambiamento avvenne più tardi (Chapman, 1971, p. 104). Il costume tradizionale di seta e oro si deprezzava molto meno rapidamente di quello « moderno » di stoffa industriale e fiori, anche se quest'ultimo era più alla moda e più prestigioso.

Sembra che si sappia poco sul processo attraverso il quale contadini ed artigiani (distinti dalla nobiltà e dalla *gentry*) siano arrivati a possedere oggetti preziosi significativi, soprattutto articoli d'oro e d'argento e sete fini delle botteghe artigiane cittadine. Di solito si pensa che le leggi suntuarie abbiano impedito la diffusione di queste cose. E non abbiamo neanche buone testimonianze su come questi beni siano stati portati via dalle case modeste. Per quel che riguarda la Sicilia del XIX secolo ci si può chiedere come le famiglie che non appartenevano alla *gentry* abbiano sopportato un peso fiscale che non solo aumentò di molto dopo l'unificazione italiana ma che era tra i più regressivi d'Europa (Mack Smith, 1968; Sonnino, 1925, pp. 219-231); in che maniera le abbia condizionate una forte rarefazione della moneta, unita all'aumento della velocità di circolazione, particolarmente quando il governo emise dei decreti che costringevano i privati cittadini e gli enti ecclesiastici a pagare denaro e altre concessioni in moneta metallica (Giuffrida, 1978); come se la cavarono quando la fusione in un unico debito nazionale dei vari debiti regionali danneggiò seriamente le finanze pubbliche o quando la depressione degli ultimi 25 anni del XIX secolo moltiplicò le bancarotte nell'agricoltura e nell'industria. Questi erano eventi da svuotare i bauli di famiglia.

Per quel che riguarda la seta, Mack Smith ha notato che i ricchi siciliani preferivano le importazioni dalla Francia, mentre

la gente più povera « smise di potersela permettere nel momento in cui il suo standard di vita peggiorava ». Dal canto suo questa perdita del mercato interno indebolì l'industria siciliana della seta nonostante l'introduzione dei telai Jacquard alla metà del secolo, e con l'abolizione delle tariffe interne dopo il 1860 il collasso delle manifatture fu totale e la seta divenne ancora più inaccessibile ai contadini e agli artigiani (Mack Smith, 1968).

Sebbene manchino informazioni sulla presenza di metalli preziosi e sete nelle case contadine, richiamo l'attenzione su di essi perché differiscono dal ricamo da un punto di vista fondamentale. Nell'insieme non richiedevano virtualmente neanche un'ora di manodopera da parte della famiglia che li possedeva, con la parziale eccezione del lavoro di decorazione del vestito da sposa (a meno che il pizzo e il ricamo macramé non fossero essi stessi acquistati, cosa che poteva anche essere). E se questi oggetti contenevano lavoro « incorporato » (lavoro impiegato in un periodo precedente), derivavano il loro valore anche da alcune proprietà intrinseche alla loro « natura » – la loro rarità, bellezza, brillantezza, durevolezza, e così via. Nella storia dei tessuti ci sono elementi a sostegno della tesi che queste diverse componenti del valore – la bellezza naturale e la rarità da una parte e un considerevole investimento di lavoro dall'altra – abbiano interagito in maniera regolare.

Per esempio, ci sono numerosi casi in cui l'intensificazione della produzione tessile fu dovuta alla necessità di affrontare crisi di rarefazione dell'oro o dell'argento. Governi del tipo dei regimi a noi familiari dell'Europa mercantile, si sono presi spesso la pena di mobilitare manodopera per le manifatture tessili perché l'esportazione di panni ad alto contenuto di lavoro permetteva di guadagnare metalli pregiati all'estero. Altrettanto interessante è la ripetuta tendenza, da parte dei tessuti preziosi, a prendere il posto dei metalli come mezzi di scambio e riserva di valore, cioè ad assumere le funzioni della moneta. Così, proprio quando scarseggiavano i metalli preziosi, la corte imperiale cinese dichiarò periodicamente che la seta e il broccato (e anche la porcellana e le lacche) erano « moneta » (Yang, 1952).

Per un esempio divergente ma simile, possiamo far riferimento al Gambia (e ad altri paesi africani) del XIX secolo. Qui i Wolof si misero a tessere panni aventi funzioni di scambio nel momento in cui il contatto con gli europei aveva reso inutilizzabili i gusci di conchiglia distruggendone il valore senza che contemporaneamente si fosse introdotta moneta metallica sufficiente a colmare il vuoto. Secondo Ames, i tessuti più belli, le pezze disegnate e tinte con l'indaco, non circolavano; la loro funzione si avvicinava di più a quella del tesoro che a quella della moneta (Ames, 1955). Un esempio parallelo a questo può essere costituito dalle pezze uniche di seta tesaurizzate dalla corte cinese e da altri tessuti famosi che dappertutto riempivano i forzieri di Stati, templi, monasteri e chiese. « Il giglio non può nascondersi nel giardino » dice un documento della chiesa cristiana chiamato « Annali delle Sante vergini » perché è il fiore della verginità / e / e deve adornare gli altari maggiori. Così l'oro e l'argento e le gemme della miniera, scintillano sul calice e / ... / sono curiosamente intarsiati nella mitra e nel piviale agganciato, brillano sul pastorale e sulla croce da processione; così i lavori

dell'ago, l'addobbo, il paliotto, il corporale e il velo, tutti esercitano la paziente abilità dell'artista, tutti occupano le quiete ore del convento » (citato da Dolby, 1868, pp. 24-25).

Tuttavia i diversi tipi di tessuti venivano assimilati all'oro e all'argento in maniere diverse. Le più simili erano le stoffe di seta intessute di fili d'oro e d'argento (effettivamente veri fili metallici molto sottili) per formare ricchi damaschi e broccati. In queste stoffe, antiche specialità delle civiltà orientali fino a Bisanzio, le fibre esotiche, i metalli e i materiali da tintura costituivano le più importanti componenti del valore; altrettanto fondamentale era la rara specializzazione del tessitore, generalmente un professionista urbano (maschio) che, attraverso un lungo apprendistato, aveva imparato a manipolare colori e trama per tessere disegni complicati. Invece, anche nella storia antica e medievale, il tessuto ricamato era diverso, dato che il fattore critico di produzione era costituito dal lavoro, noioso e paziente – non molto specializzato né richiedente tessuti preziosi. (...).

L'origine del pizzo fornisce un esempio particolare di come il lavoro intensivo possa diventare una fonte di valore in luogo dei materiali preziosi, nel momento in cui questi materiali siano diventati meno accessibili. Sviluppatisi in seguito al ricamo, il pizzo ne differisce in un modo fondamentale. Si ricama su un pezzo di stoffa, per quanto le maglie del tessuto possano essere considerevolmente allargate tirando i fili. Il pizzo, invece, richiede che si costruisca prima una base o impalcatura con tecniche che assomigliano al lavoro a maglia, all'annodamento e alla tessitura. E mentre il ricamo tradizionale europeo, importato inizialmente dall'Asia, si basava spesso su fili di metalli preziosi o su seta colorata, tinta con tinte esotiche, l'ispirazione per il pizzo veniva dal ricamo con filo bianco su un fondo di lino bianco. Dato che la sua attrattiva consisteva in un gioco di spazi vuoti invece che di colori, richiedeva un minimo di materiali di valore. Significativamente, il suo sviluppo nel XVI secolo fu opera di donne in ambienti domestici piuttosto che di uomini in botteghe artigiane cittadine, e i primi centri a produrre pizzo in abbondanza furono l'Italia settentrionale e le Fiandre, regioni che avevano beneficiato di una crescita economica precoce nel Medioevo ma che stavano in quel momento perdendo terreno rispetto al centro del sistema capitalistico emergente in Inghilterra e in Olanda (Lefébure, 1888, p. 172; Ricci, 1958).

Come oggetto di valore, il tessuto ricamato era cugino secondo del broccato tessuto (proprio come il broccato, per quanto prossimo ai metalli preziosi, era cugino secondo dell'oro): ciò si riflette nel comportamento di chi aveva il potere di appropriarsi dei beni altrui o di saccheggiare, quando la scelta era possibile. Agli occhi di un ricamatore ottocentesco per la Chiesa cattolica inglese, Enrico VIII avrebbe dovuto passare alla storia come il peggior nemico del ricamo. I suoi agenti, nello zelo di trasferire la proprietà monastica al re e alla *gentry*, strappavano i fili d'oro dai paramenti e li fondevano per farne monete (Dolby, 1868, p. 13; Undi, s.d.).

La loro preferenza, rivolta molto più al materiale in se stesso che al lavoro con cui era stato applicato alla stoffa, si è in seguito ripetuta più volte, per esempio nell'Anno III della Rivoluzione francese, quando 40 o 50 ricamatrici di Angers furono messe

al lavoro per tirar fuori, da tendine da letto e baldacchini, i fili d'oro e d'argento da « mandare ai crogiuoli di fusione per il beneficio della Nazione / ... / » (Lefébure, 1888, p. 157).

Una dimostrazione recente della preferenza per i materiali di valore rispetto al lavoro è rintracciabile nella Sicilia del XX secolo. Secondo le mie fonti di Villamaura, quando una famiglia era abbastanza ricca da poter comprare del lino di Fiandra per la dote, la figlia non lo ricamava perché era abbastanza prezioso così come era. Ciò mi fa pensare che se le famiglie siciliane ordinarie fossero state in grado di continuare a procurarsi oro e seta nel corso del XIX secolo, si sarebbero sentite meno costrette a dedicare tanto del tempo delle loro donne al ricamo.

Conclusioni

Nel tentativo di comprendere la centralità dei « letti » ricamati negli scambi matrimoniali siciliani, abbiamo per prima cosa isolato questa pratica nel tempo, perché in effetti non si tratta di un'antica tradizione, ~~tranne che per le classi superiori~~. Le differenze di classe in rapporto al ricamo ci hanno poi portato a prendere in considerazione la mobilità sociale e l'emulazione di status come momenti fondamentali nella diffusione dei lavori d'ago. Una breve rassegna della storia sociale siciliana del XIX secolo ha dimostrato che effettivamente, in questo periodo, dei cambiamenti su larga scala nell'uso della terra e nei rapporti agrari hanno prodotto a livello locale, nuova ricchezza, nuovi gruppi occupazionali, nuovi livelli di consumi e di comportamenti sociali.

Il XIX secolo ha portato con sé un'altra fonte di cambiamento costituita dai tessuti di cotone e di fustagno fatti a macchina e prodotti nelle fabbriche. Man mano che queste merci industriali si diffondevano nelle periferie dell'Europa e del mondo, sconvolgevano i rapporti di produzione locali e regionali. Tuttavia non si deve pensare che il loro impatto sia stato uguale dappertutto. La Sicilia, e forse tutto il Mediterraneo, erano zone in cui, anche prima della diffusione dei tessuti industriali, i livelli di consumo di stoffe erano relativamente alti e, anche tra i contadini, comprendevano varie biancherie e tessuti di base. Questi consumi venivano assicurati dai panni prodotti in casa e le donne dedicavano parte del loro tempo alla coltivazione e al trattamento delle fibre tessili, filando, tessendo e anche tingendo. L'eccezione era costituita dalla seta che veniva soprattutto prodotta dalle manifatture specializzate di alcune città siciliane e che forniva la stoffa per gli abiti festivi. I tessuti industriali non solo minarono l'industria della seta siciliana, ma spiazzarono anche le manifatture domestiche.

Il rapidissimo declino della filatura e della tessitura domestica liberò da questi lavori quel numero di ore che rese poi possibile a delle contadine e delle artigiane l'emulazione delle élites: in precedenza le classi superiori avevano potuto conservare il monopolio delle arti dell'ago grazie al tempo libero che servi e schiavi garantivano loro. Tuttavia tante ore libere non possono, da sole, dar conto del passaggio al ricamo, perché contemporaneamente stavano cambiando troppe altre condizioni. La de-

pressione europea della fine dell'800 comportò una crisi dello sviluppo. Come potevano le regioni dell'Inghilterra e del continente continuare a competere sui mercati esteri, o persino su quelli interni, una volta che la cornucopia americana, fertilizzata dai capitali europei, aveva cominciato a riversare i suoi surplus oltreoceano? In Sicilia questa crisi fu alla base di una vasta rivolta di artigiani e contadini, seguita da una massiccia emigrazione. Si vorrebbe sapere perché, nel bel mezzo di trasformazioni di questa portata, le donne siano rimaste a casa a ricamare. La questione diventa ancora più difficile se si tiene presente che la trasformazione demografica, uno degli aspetti della crisi, aveva ridotato considerevolmente il numero medio di anni fecondi, soprattutto all'interno di quei gruppi che si sentivano maggiormente tenuti alla preparazione del corredo.

Una prima risposta alla questione si è incentrata sul complesso culturale dell'onore e della vergogna. Secondo questa tradizione il ricamo, per quanto bello e fonte di prestigio, era anche lavoro « artificiale », che valeva altrettanto o più della tessitura a tenere lontane dai guai le ragazze nubili e le donne che le sorvegliavano. L'osservazione etnografica conferma l'associazione simbolica tra il ricamo e la repressione sessuale. Che la sua principale « funzione » e quindi la sua « causa » fosse di salvaguardare la purezza femminile in un periodo di cambiamenti tumultuosi, è tuttavia un'altra faccenda. Perché questa conclusione sottovaluta i molti affascinanti indizi del fatto che, lungi dall'essere lavoro « artificiale », i « letti » erano una forma di riserva di ricchezza che le famiglie potevano mobilitare in situazioni di emergenza. Le ragazze che li producevano stavano molto attente a riprodurre complessi codificati di disegni e a preparare diversi pezzi che, anche se venivano messi in mostra, erano destinati ai bauli da biancheria e non all'uso quotidiano.

Abbiamo notato che, fino al XX secolo inoltrato, la sopravvivenza delle famiglie siciliane e la loro difesa dalla proletarianizzazione richiedevano il possesso di ricchezza mobile oltre che di risorse produttive, tanto che il sistema di scambi matrimoniali assegnava pari importanza ad ambedue le cose. Inoltre, nel corso dell'800, l'oro, l'argento e la seta diventarono sempre meno accessibili ad artigiani e contadini, mentre le forme moderne di assicurazione e previdenza, in Sicilia non diventarono realtà che dopo il 1950-60. Dedicarsi al ricamo costituiva, nell'onda lunga delle cose, una soluzione « ad interim ». Il ricamo si era evoluto naturalmente dalle precedenti attività domestiche delle donne, e discendeva altrettanto naturalmente dagli stili di vita dei ricchi, ma il suo sviluppo si conformava anche ad un modello per il quale la storia ha molti altri esempi: il modello della ricchezza creata attraverso l'intensificazione del lavoro, quando diminuisce il controllo su cose rare e desiderate. Il fatto che la ricchezza così creata (di sana pianta, com'era in questo caso) fosse inferiore a forme dotate di maggiore liquidità come l'oro, è abbastanza irrilevante. Perché che possibilità di scelta avevano dei contadini e degli artigiani siciliani della fine del XIX secolo?

Insistere sul corredo come tesoro non significa non riconoscere che il ricamo era un importante status symbol, e questa tesi non è neanche in contraddizione con l'associazione tra ricamo e castità e purezza. Penso tuttavia che i simboli che sono anche

beni materiali possano essere multifunzionali. Storicamente la rivoluzione industriale e il sistema capitalistico mondiale, che è avanzato così rapidamente e che l'ha diffusa dappertutto, hanno aperto un solco tra i beni dimostrativi dello status e beni-valore, un solco che prima non esisteva. Perché nel passato la maggior parte delle cose che alla gente, senza distinzione di classe, piaceva possedere e mettere in mostra, era anche potenzialmente convertibile, mentre oggi solo un'élite proporzionalmente minore può godere della sicurezza di ornare il suo ambiente domestico con tesori negoziabili (e le case moderne costituiscono al massimo una parziale eccezione a questa regola). Tuttavia gli scienziati sociali, essi stessi figli dell'età industriale, attribuiscono ai beni di status del passato la stessa qualità unidimensionale che attualmente caratterizza queste merci: la qualità di comunicare e di celebrare la posizione sociale. E questo, penso, porta ad ulteriori eccessi di semplificazione, esagerando la distinzione tra beni prodotti per l'uso e beni prodotti per lo scambio, e tra beni di prestigio e beni necessari. Gran parte dell'attuale vocabolario delle scienze sociali in effetti presenta queste categorie non solo come se si escludessero a vicenda, ma come opposti, esattamente allo stesso modo in cui ci spinge ad opporre la sfera domestica e quella pubblica dell'attività economica in quanto rispettivamente lavoro delle donne e lavoro degli uomini.

Se i risultati di questa ricerca sono generalizzabili, fino a tempi molto recenti i capi dei corredi erano prodotti contemporaneamente per l'uso e per lo scambio potenziale; il loro valore era allo stesso tempo ornamentale e, quando venivano riposti per la conversione d'emergenza, essenziale. Le donne che li facevano e li possedevano, sebbene di solito non avessero terra, o ne avessero molto poca, contribuivano tuttavia con una risorsa fondamentale alla sopravvivenza della famiglia; la casa come manifattura di panni, che costituivano un bene di scambio potenziale, non era un ambito puramente privato. In ogni caso le categorie dicotomiche sono offuscate e nuovi generi di relazioni vengono alla luce. Cominciamo ad accorgerci, per esempio, che il processo di emulazione sociale o la penetrazione verso il basso dei comportamenti dell'élite non erano solo questione di imitazione servile; costituivano, al tempo stesso, un modo attraverso il quale la gente comune acquisiva beni che, nell'eventualità di doverli immettere sul mercato, avrebbero trovato dei pronti acquirenti proprio grazie alla loro rassomiglianza ai beni dell'élite, le cui sfere di scambio erano vastissime.

Oltre a ciò, vediamo che l'insistenza culturale sulla segregazione sessuale e l'isolamento femminile aveva sia il fine simbolico di dimostrare la purezza delle donne, che quello pratico di legare il loro lavoro al telaio e all'ago da cui provenivano tesori oltre che biancherie e panni. Queste osservazioni impongono una riconsiderazione di alcuni problemi irrisolti — per esempio l'identificazione delle ragioni che hanno portato al confinamento delle donne entro l'area domestica, e la valutazione del significato della dote anche quando non comprendeva la terra.

Queste osservazioni influenzano anche il modo in cui guardiamo al presente. In Sicilia, oggi, si ricama e si ripone in vista dei tempi difficili molto meno di una volta. E la biancheria ha perso molta della sua efficacia come simbolo di status, come

regalo prestigioso, come oggetto da mettere in mostra, avendo stabilmente perduto terreno a favore di oggetti di consumo di massa come gli orologi digitali o le piastrelle di ceramica. In effetti attualmente nei regali di nozze e nei corredi prevalgono i beni di consumo. A prima vista uno si chiede che ruolo abbiano avuto in questa trasformazione le macchine da ricamo domestiche o industriali. Le prime macchine di questo genere apparvero in Alsazia prima della fine del XIX secolo, ma Lefébure, che scriveva intorno al 1880, sosteneva che il loro impatto sull'artigianato artistico sarebbe stato solo temporaneo perché « il lavoro manuale accurato è / ... / è sempre stato, e presumibilmente sarà sempre, più ricercato » (Lefébure, 1888, p. 163).

Al giorno d'oggi alcune donne di Villamaura possiedono macchine domestiche per produrre ricami da vendere, ma non credo che il ricamo a mano stia scomparendo a causa di questa concorrenza. Il suo declino sembra collegato ad un impiego sostanzialmente diverso del tempo delle donne, che ora non viene più dedicato ai lavori d'ago ma all'istruzione o ad occupazioni retribuite. Di conseguenza si è allargato il mercato locale per i ricami a macchina e si comincia a vedere un nuovo interesse per il genere di artigianato che riempie le riviste americane di bricolage: « Come usare i punti più facili del ricamo per confezionare una tovaglia », « Punti grandi e chiari », e così via.

Nel 1951 le ragazze che frequentavano la scuola media di Villamaura erano la metà dei ragazzi, e solo 48 ragazze su un totale di 125 alunni completava la scuola secondaria. Nel 1971 le ragazze hanno ottenuto il 46% dei diplomi di scuola media e il 49% dei diplomi di scuola superiore; c'erano anche 15 giovani donne laureate. Per quanto l'istruzione non sia una garanzia di posto di lavoro maggiore in Sicilia che negli Stati Uniti, ha chiaramente preso il posto del corredo ricamato: agli occhi dei loro genitori rende le figlie miglior partito di quanto non farebbero cento « letti ». Ciò rende anche il contributo femminile all'impianto di una nuova casa meno diverso, rispetto al passato, da quello maschile – cosa che è sintomatica di una totale erosione di quella che una volta era una totale divisione sessuale del lavoro. Così, anche se alcune donne ricamano ancora, lo fanno in qualità di lavoratrici a domicilio per mercanti che immettono i loro lavori nel mercato mondiale dell'abbigliamento « popolare » per turisti. Molte altre donne sono entrate nel commercio, come piccole bottegaie, o nella burocrazia, come segretarie, e, in numero crescente, lavorano in agricoltura a fianco degli uomini. Le loro entrate, per quanto siano modeste in confronto a quelle degli uomini, contribuiscono a rendere possibile l'acquisto di beni di consumo.

Ciò che colpisce in tutti questi cambiamenti è che si sono verificati senza grandi clamori, in un periodo di relativa calma. Eppure costituiscono un riassetto di modelli culturali radicati che è molto più drammatico del passaggio dalla tessitura al ricamo, che avvenne in un contesto di penetrazione capitalista, grave depressione, rivoluzione fallita ed emigrazione di massa, alla fine del XIX secolo. C'è di che meditare sulla cultura popolare. Sembrerebbe che, sebbene le pressioni economiche e demografiche possano strappare le piccole tradizioni dai loro ormeggi e imporre variazioni al loro contenuto, la gente non le

abbandoni necessariamente, a meno che, o fintanto che, le istituzioni esterne non vadano incontro ad una espansione considerevole. In questo caso particolare, almeno, tutta una serie di istituzioni sovrafamiliari – in maggioranza creature dello Stato postbellico – offrono ora ai siciliani la sicurezza necessaria per allentare la devozione ai codici culturali in precedenza associati all'accumulazione di tesori nei bauli di famiglia.

Questo non implica, tuttavia, che le istituzioni pubbliche funzionino meglio, nel mettere al riparo dalle crisi, degli articoli di corredo. Ovviamente più efficienti e meno umilianti come soluzione estrema, esse sono anche molto più lontane da casa. Perciò oggi, in Sicilia, troviamo donne adulte, mogli e madri, alle prese con domande di assunzione, sedute negli uffici, e a dimostrare per le strade. Per colmo di ironia, il tempo disponibile per queste forme di pressione nei confronti di una burocrazia senza volto, che si vuol costringere a soddisfare bisogni personali, è tempo guadagnato a spese della supervisione sul lavoro delle proprie figlie o della propria attività di ricamo.

La mia analisi del corredo deriva da un più vasto progetto riguardo la formazione di classe e le trasformazioni demografiche nella Sicilia della fine dell'ottocento. Peter Schneider è stato sia partner di questo progetto che fonte essenziale di critica alla sostanza ed alla forma di questo capitolo. Ho ricevuto inoltre ottime critiche e suggerimenti da Donna Gabaccia, Ashraf Ghani e Patricia Torres; l'assistenza e l'incoraggiamento di T. O. Beidelman, Joyce Reigellhaupt e Eric Wolf mi hanno indicato il modo di rendere più incisive le mie argomentazioni mentre Pamela Quagliotto e Pamela Wright mi hanno aiutato con i termini linguistici. Gli studenti e la Facoltà di Antropologia dell'Università di Yale hanno sollevato utili questioni dopo aver ascoltato la mia prima stesura nel corso dei loro Colloqui. Oltre a ringraziare questi amici e colleghi, desidero esprimere il mio apprezzamento per le molte ore di conversazione con Shirley Lindenbaum. I nostri colloqui, che si sono spesso incentrati sui sistemi dotali come possibile oggetto di comparazione transculturale, sono stati la molla che mi ha spinto ad occuparmi dei corredi.

D. W. Ames, *The use of a transitional cloth-money token among the Wolof*, « *American Anthropologist* », 57, 1955.

Anonymous, *People and pledges that come to pawnbrokers*, « *Literary Digest* », 69, 1921.

P. Balsamo, *Memorie inedite di pubblica economia ed agricoltura*, vol. I, Palermo, Antonio Muratori, 1845.

C. Benetti - Ventura, *Trine e donne siciliane*, Milano, Hoepli, 1911.

J. K. Campbell, *Honour, family and patronage: a study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford, Clarendon, 1964.

C. G. Chapman, *Milocca: a Sicilian village*, Cambridge, Schenkman, 1971.

S. Chojnacki, *Dowries and kinsmen in early Venice*, « *Journal of Interdisciplinary History* », 4, 1975.

G. Cocchiara, *Il folklore siciliano*, vol. I, *La vita del popolo siciliano*, Palermo, Flaccovio, 1957.

D. P. Cole, *Nomads of the nomads: the Al Murrah bedouin of the empty quarter*, Chicago, Aldine, 1975.

J. Davis, *Land and family in Pisticci*, London, Athlone Press, 1973.

- J. Davis, *Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1980.
- J. de Vries, *Peasant demand patterns and economic development, 1550-1750*, in *European Peasants and their markets*, a cura di W. N. Parker e E. L. Jones, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- A. Dolby, *Churen vestments: their origin, use and ornament, practically illustrated*, London, Chapman and Hall, 1868.
- N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949.
- D. E. C. Eversley, *The home market and economic growth in England, 1750-80*, in *Land, labour and population in the Industrial Revolution*, a cura di E. L. Jones e G. E. Mingay, London, Arnold, 1967.
- V. Fagone (a cura di), *Arte popolare e artigianato in Sicilia: repertorio dell'artigianato siciliano*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciascia, 1966.
- E. Fel-T. Hofer, *Proper peasants: traditional life in a Hungarian village*, Chicago, Aldine, 1969.
- E. Friedl, *The position of women: appearance and reality*, « Anthropological Quarterly », 40, 1967.
- D. Gabaccia, *Houses and people: Sicilians in Sicily and New York*, tesi inedita, Ann Arbor, University of Michigan, 1979.
- G. Giacone, *Zabat: notizie storiche del Castello di Zabat e suo continuo casale - oggi comune di Sicilia*, Sciacca, Guadagna, 1932.
- R. Giuffrida, *I problemi della circolazione monetaria siciliana dalla fine del settecento alla prima metà dell'ottocento*, in *Storia della Sicilia*, vol. VII, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia, 1978.
- M. Gomul, *Turkish embroideries, XVI-XIX centuries*, Istanbul, Touring and Automobile Club of Turkey, s.d.
- N. B. Harte, *The rise of protection and the English linen trade, 1690-1790*, in *Textile history and economic history: essays in honour of miss Julia de Lacy Mann*, a cura di N. B. Harte e K. G. Ponting, Manchester, Manchester University Press, 1973.
- M. J. Herskovits, Prefazione, in *Markets in Africa*, a cura di P. Bohannan e G. Dalton, Evanston, Northwestern University Press, 1962.
- L. A. Hirschfield, *Cuna aesthetics: a quantitative analysis*, « Ethnology », 16, 1977.
- D. O. Hughes, *From brideprice to dowry in Mediterranean Europe*, « Journal of Family History », 3, 1978.
- A. H. John, *Agricultural productivity and economic growth in England, 1700-1760*, « Journal of Economic History », 25, 1965.
- P. Johnstone, *The Bizantine tradition in church embroidery*, London, Alec Tiranti, 1967.
- A. Kristeva, *Macedonian folk embroidery*, Skopje, Institute of Folklore, 1975.
- E. Lefébure, *Embroidery and lace; their manufacture and history from the remotest antiquity*, London, Grevel, 1888.
- S. Leone, *Costumi e vita sociale*, in *Storia della Sicilia*, vol. VII, Società editrice Storia di Napoli e della Sicilia, 1978.
- R. Levi-Pisetzky, *Storia del costume in Italia*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 5 voll. 1964-1969.
- D. Mack Smith, *A history of Sicily; modern Sicily after 1715*, London, Chatto and Windus, 1968.
- J. N. Namavatli-M. P. Vora-M. A. Dhaky, *The embroidery and beadwork of Kutch and Saurashtra*, Baroda, Department of Archeology, Gujarat State, India, 1966.
- A. Panzini, *Dizionario moderno delle parole che non si trovano nei dizionari comuni* (9a. ed.), Milano, Hoepli, 1956.
- D. S. Pitkin, *Marital property considerations among peasants*, « Anthropological Quarterly », 33, 1960.
- G. Pitré, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Bologna, Forni, 1969.
- G. Pitré, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Firenze, Barbera, 1939, vol. II.
- R. Price-S. Price, *Noviazgo in a Andalusian Pueblo*, « Southwestern Journal of Anthropology », 22, 1966.
- E. Ricci, *Ricami italiani, antichi e moderni*, Firenze, Le Monnier, 1958.

- S. Salomone-Marino, *Costumi e usanze dei contadini di Sicilia*, a cura di Aurelio Rigoli, Palermo, Andò, 1879/1968.
- S. Salomone-Marino, *Le pompe nuziali e il corredo delle donne siciliane nei secoli XIV, XV e XVI*, in « Archivio Storico Italiano », 7, 1876.
- P. Schneider, *Class formation and material culture in nineteenth-century Sicily*. Relazione presentata all'annuale American Anthropological Association, Los Angeles, 1978.
- P. Schneider - J. Schneider, *Culture and political economy in Western Sicily*, New York, Academic Press, 1976.
- M. Schuette - S. Müller-Christensen, *German and Italian embroidery of the Middle Ages*, « Craft Horizons », 24, 6, 1964.
- E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Torino, Einaudi, 1968.
- S. Silverman, *Three bells of civilization: the life of an Italian hill town*, New York, Columbia University Press, 1975.
- S. Sonnino, *I contadini in Sicilia*, Firenze, Vallecchi, 1925.
- M. Stapley, *Popular weaving and embroidery in Spain*, New York, Helburn, 1924.
- M. Undi, *Hungarian fancy needlework and weaving: the history of Hungarian decorative embroideries and weavings, from the time of the occupation of Hungary by the Magyars until today*, Budapest, s.d.
- A. J. B. Wace, *Mediterranean and Near Eastern embroideries*, dalla collezione di F. H. Cook, vol. I (testo), London, Halton, 1935.
- A. J. B. Wace, *Weaving or embroidery?* « American Journal of Archaeology », 52, 1948.
- R. Waterbury - C. Turkenic, *Embroidery for tourists: the spontaneous evolution of a putting-out system in a Mexican peasant community*, relazione presentata alla annuale American Anthropological Association, Los Angeles, 1978.
- C. Wheeler, *The development of embroidery in America*, New York, Harper, 1921.
- W. J. Whyte, *Sicilian peasant society*, « American Anthropologist », 46, 1944.
- L. Yang, « *Money and credit in China: a short history* », Cambridge, Harvard University Press, 1952.

Maria Elena Vasaio

Il tessuto della virtù

Le zitelle di S. Eufemia
e di S. Caterina dei Funari nella Controriforma

« *L'habito della Virtù* »

« L'habito estrinseco delle Superiori e maestre delle zitelle dovrà essere tale che dichiari Le virtù, delle quali devono intrinsecamente vestirsi, che tra L'altre sono mortificazione, umiltà, ... ».

Così inizia il secondo capitolo della seconda parte delle *Costituzioni Del Venerabile Luogo Pio Delle Zitelle Disperse di Santa Eufemia di Roma* redatte su ordine della Sacra Visita Apostolica nel 1627. È un documento prezioso per conoscere in ogni minimo dettaglio sia l'organizzazione del conservatorio sia quella della sua vita interna.

Le Costituzioni di Santa Eufemia esprimono lo spirito della Controriforma, il suo rigore, e il suo desiderio di disciplina e controllo sociale. O come meglio dice Piero Camporesi,

« Nell'accelerato processo di recupero cristiano a tutti i costi e in tutte le direzioni intrapreso dalla Controriforma, la prostituta e lo straccione, ... la vergine come la sposa o la vedova diventano oggetti sociali su cui sviluppare una strategia di bonifica e di controllo integrale ed egemonica » (Camporesi, 1981).

Nelle Costituzioni nulla o ben poco è lasciato alla discrezione o al giudizio personale. Ogni aspetto della vita nel luogo è descritto e regolato nei pur minimi dettagli; persino come fare le flagellazioni – quando, e con che tipo di corde – e la pulizia corporale adatta a giovani vergini, non sfuggono al governo « paterno » del Cardinale Protettore Ludovico Ludovisi, autore delle Costituzioni. Lo spazio e il tempo sono controllati. La giornata passa secondo i tempi e negli spazi destinati ad ogni attività. Non sorprende quindi che anche il modo di vestire sia dettagliatamente descritto.

È noto che anche i Papi, attraverso numerosi Editti, cercarono di ordinare il modo di vestire dei sessi e dei ceti sociali, infliggendo pene severissime a chi osava disubbidire, fino alla pena massima della scomunica. La società romana come tante altre dell'epoca la si voleva ordinata e disciplinata; ogni classe, ogni ruolo dovevano essere ben riconoscibili attraverso segni esteriori come quelli dell'abbigliamento. Ai poveri in genere era proibito l'uso di stoffe pregiate e lussuose come la seta e il tafetà. Solo le gentildonne potevano portare il manto specie se di ermellino, anche se le prostitute di alto rango, le famose cortigiane, osavano indossarlo. Era difficile controllare tutti, e nonostante la sorveglianza degli sbirri e la minaccia di pene severe, gli Editti sul modo di vestire venivano regolarmente igno-

rati; come testimonia il numero infinito di Editti sull'argomento. In uno di questi si legge che non solo gli Editti precedenti non erano stati osservati, ma che si era arrivati al punto che le donne giravano a petto nudo! Esistevano però categorie più controllabili, quelle che per vari motivi vivevano segregate ed internate, o che erano oggetto di particolare sorveglianza. È di una di queste categorie che parleremo.

Il *Luogo Pio* o *Conservatorio delle Zitelle Disperse di Santa Eufemia* venne fondato nel 1595 da due sacerdoti che:

« vedendo in quel tempo et nelle loro parrocchie, e per le pubbliche Piazze di Roma andare molte povere zitelle del tutto abbandonate e disperse con scandalo universale per il pericolo al quale erano esposte di perdere con la pudicitia l'anima insieme, ... » (ASR, *Conservatorio Santa Eufemia, Cost.*),

le raccolsero in una casa a Trastevere. In poco tempo dovettero trasferirsi per il gran numero di zitelle al monastero delle monache di San Bernardino, che presero prima in affitto e poi comprarono (ASR, *ibid.*; ASV, *Bulla Clementis, ... Papae VIII, 1600*).

Per ricevere le zitelle si stabilirono delle regole poi riportate nelle *Costituzioni*. Le bambine dovevano essere « non... minori d'anni sei, né maggiori d'anni dodici »; si pensava che sotto i sei anni fossero fuori pericolo e sopra i dodici già corrotte (ASR, *Conservatorio Santa Eufemia, Cost.*; Fanucci, 1601). Naturalmente dovevano essere prive di chi le potesse sostenere, cioè abbandonate. L'aspetto fisico era fondamentale:

« ... che siano sane, senza difetti naturali, cioè non zoppe, gobbe, cieche, ò in qualsivoglia altro modo stroppiate, ... » (ASR, *ibid.*),

queste non potrebbero essere maritate: inoltre, per quanto ne dica Montaigne negli *Essais*, le zoppe non erano considerate pericolanti, non correivano cioè il rischio di perdere la verginità. In un certo senso le giovani disgraziate fisicamente erano però grate dal pericolo di perdere con « la pudicitia l'anima ».

Il requisito di base era la verginità; è per conservare questa che venivano rinchiuso:

« ... e che non Vi sia ombra alcuna d'impudicitia, et in dubbio si facci la consueta diligenza » (ASR, *ibid.*).

La consueta diligenza consisteva in una visita o esame fisico eseguito da una matrona di ineccepibile virtù. L'esito dipendeva dall'imene; se intatto la bambina, che in certi casi aveva solo sei anni, era ammessa; altrimenti si ritrovava nelle pubbliche piazze a mendicare e poi a prostituirsi. Luisa Ciammitti ha già posto la domanda di come dovevano sentirsi queste bambine durante tali esami (Ciammitti, 1983). Nei documenti del Baracano di Bologna, l'istituto da lei studiato, c'è una bambina con gli occhi rossi di pianto (particolare mai riportato nei documenti di Santa Eufemia). Ma occhi rossi di pianto non sono necessari per intuire cosa dovevano provare queste piccole creature, già esposte alla miseria e all'abbandono, improvvisamente tolte dal loro pur difficile mondo e dalle loro conoscenze e affetti.

Una volta accettate e rinchiuso nell'istituto, le zitelle dovevano trascorrervi un minimo di sette anni ed aver raggiunto i

diciotto anni prima di essere sistemate o in matrimonio, preferibilmente fuori Roma, o in monastero, « secondo la vocazione » di ognuna. Erano sette anni o più di orazioni, flagellazioni, messe e preghiere per i benefattori defunti, digiuni, pasti consumati in silenzio ascoltando letture sacre. Imparavano a leggere ed a scrivere, a lavorare la tela, a filare, cucire e ricamare. Le lunghe giornate cominciavano all'alba e trascorrevano nel lavoro e nella preghiera: le bambine imparavano a memoria la dottrina cristiana e le costituzioni, e meditavano sulla fortuna di vivere a Santa Eufemia dove almeno avevano da mangiare e da vestirsi. Le più piccole, dai sei ai dieci anni, uscivano accompagnate per Roma a chiedere l'elemosina; in casa vivevano segregate dalle altre per evitare di contaminare quelle che non uscivano mai. Altre erano date a gentildonne come domestiche; esistono molte notizie dei maltrattamenti cui venivano sottoposte, ma non è questo il luogo per parlarne.

Santa Eufemia provvedeva a tutto. Raggiunta l'età giusta, le ragazze venivano dotate, maritate o monacate. Era stato fondato il monastero di Sant'Urbano, una dipendenza del Luogo Pio, per le zitelle del luogo che sceglievano la vita di clausura. Una terza alternativa di vita era offerta dall'istituto. Si poteva scegliere di diventare « figliole perpetue della casa » senza prendere voti. Queste erano le Superiori e le maestre che, in cambio di vitto, alloggio, vestito, e autorità, dedicavano la vita alla cura della casa e delle zitelle. Superiori e maestre portavano l'abito della virtù. Le virtù

« ... sono mortificazione, humiltà, vivo desiderio di servire Dio et ardente volontà d'aiutare il prossimo, e particolarmente con buona educazione istruire nel timore di S. D. M.ta [Sua Divina Maestà] le zitelle levate da i lavi del mondo, e raccomandate alla loro custodia e disciplina » (ASR, *ibid*).

Ecco come l'abito della virtù delle « figliole perpetue della casa » viene descritto nelle Costituzioni:

« Vestiranno dunque sempre La Prefetta, maestre et altre che saranno in uffitio di Lana di mediocre finezza di color ceneritio ò bigio che rappresenta l'humiltà e la mortificazione » (ASR, *ibid*).

Dovranno portare lana d'estate e d'inverno; è il tessuto della « humiltà e della mortificazione ». E non sarà una lana morbida ma di mediocre finezza quindi un po' grezza e fastidiosa specie durante il caldo dell'estate romana. Anche il colore – grigio – rappresenta le virtù; l'idea che la mortificazione possa essere una virtù è indice della mentalità dell'epoca e del clima religioso controriformista. Ma il grigio indica anche uno stato, quello intermedio di vergine. È un colore neutro tra il bianco della sposa dell'uomo e il nero della vedovanza o della clausura e della sposa/vedova di Cristo.

La descrizione dell'abito continua; nessuna parte del corpo sarà esposta.

« ... La sottana haverà il busto alto in maniera che restino coperti il petto e le spalle.

La veste di sopra... (sarà una tonica)... la quale si fa crespata al collo con le maniche alquanto Larghe, si che sempre i bracci

rimanghino coperti e non restino pendenti all'usanza di donne secolari.

... (Porteranno) ... un cingolo di corda o canepa co i nodi à uso de Cordoni di San Francesco. ...

In testa portino il soprietto bianco senz'amido di cortinella, e non di altra materia più sottile, il quale cuopra tutta La fronte e le guancie: e sotto il mento sia cuscito sino al petto, accioche parimente cuopra dinanzi il collo e dietro calla tanto che servi tutte le spalle » (ASR, *ibid*)

La virtù va conservata in una corazza di lana grigia. Solo il viso, e non tutto, è esposto. Ricordiamo che queste donne non erano monache benché il loro abito induca a crederlo. Erano donne « anomale » che avevano scelto una vita tra i due stati regolari di donna, cioè o sposa o suora. In un certo senso erano tra le prime *social workers* che avevano dedicato la vita non ad un uomo ma alla donna: alla educazione e cura delle bambine.

La descrizione dell'abito non è finita. Se per qualche motivo e con la « dovuta licenza » una dovesse uscire dalla casa « aggiughino in testa un panno di buratto nero ». Secondo San Paolo la testa della donna deve essere coperta; le Costituzioni suggeriscono una concessione al conforto: « per poter più facilmente portar sempre la testa coperta, si esortano à tagliarsi i capelli ». Persino il tipo e l'altezza delle scarpe è specificato; « usino pianelle di color nero, e non più alte di quattro dita » (ASR, *ibid*).

La povertà non è solo una realtà del Luogo Pio, ma anche una virtù. Quindi le stoffe devono essere povere, senza ricami né merletti e « né in veruna maniera sia permesso Loro di portar taffetà o altro velo di seta ». La proibizione della seta e del taffetà si ripete spesso nelle Costituzioni e negli Editti Papali. Sono stoffe lussuose che appartengono esclusivamente alle classi ricche e nobili e alla Roma della corte pontificia. La biancheria « sia di tela ordinaria di mediocre sottigliezza conforme alla povertà del Luogo e bisogno Loro » e sarà tenuta nella « comuneria » affinché non abbiano proprietà. Nel capitolo sulla povertà quest'ultima proibizione è giustificata « per ovviare alla concupiscenza »; non solo la biancheria, ma anche i vestiti saranno tenuti nella « communeria della casa ». Però, « si concede loro il mettere qualche segno alle Loro vesti, et camisce acciò habbino sodisfattione di usare sempre L'istesse per buoni rispetti » (ASR, *ibid*).

Se l'abito delle « figliole perpetue della casa » doveva dichiarare la virtù, lo stesso scopo aveva quello delle zitelle. Le zitelle d'inverno « vestiranno di Lana, ò mezza lana del med^o [medesimo] color berettino [grigio] tessuta in casa » da loro stesse. A differenza delle « figliole perpetue », le zitelle portavano d'estate una stoffa più leggera cioè « tela grossa di Lino tinta del med^o colore da tessersi parimente in casa ». Il privilegio del lino sottolinea il fatto che le zitelle non avevano ancora scelto uno stato e quindi non erano obbligate allo stesso rigore delle maestre. Ma anch'esse dovevano portare il colore neutro – grigio – adatto al loro stato intermedio. Ed erano tenute a coprirsi bene. La sottoveste doveva avere « il busto sì alto che cuopra bene il petto e Le spalle, e La sopravveste, ... sia crespata

nella parte superiore nel modo che si è detto delle maestre ». E « intorno al collo porteranno un velo grosso di bombace ò tela di Lino » (ASR, *ibid*).

Un'altra concessione allo stato indeciso, d'attesa e preparazione delle zitelle, riguardava i capelli. I capelli costituivano un'attrattiva fondamentale per maritarsi. Per la casa le zitelle dovevano girare « con la testa scoperta raccogliendo i capelli in due trecce con fetuccia di filo ». Se uscivano anch'esse « si copriranno il capo con un panno bianco di Lino ò buratto nero » (ASR, *ibid*).

La modestia e la povertà erano le virtù da instillare nelle bambine e ragazze. « Il zinale [grembiule] Loro sarà... di tela semplicemente cucito senza alcun lavoro », ricamo o merletti. Guai a chi osasse portare della « seta ò altra che possa apparir vana... [ma] si conservino nella semplicità e povertà Loro... ». Nel caso di disubbidienza non solo « la cosa di seta o altra cosa vana » sarà loro tolta ma verranno anche castigate. La biancheria sarà di « tela ordinaria conforme al Loro bisogno, e possibilità del Luogo » (ASR, *ibid*).

Infine al posto delle pianelle « useranno zoccoli tutti coperti di sopra, si che non si vegga il piede quando andassero scalze » (ASR, *ibid*).

L'educazione delle zitelle aveva lo scopo di prepararle ad essere future mogli e madri cristiane, in un destino quasi certo di sacrifici e povertà. Non erano i ricchi o i principi che venivano a chiederle in matrimonio. Nel capitolo sulla povertà le si avvertono quindi di stare lontane da « ogni affetto disordinato di robba, ne attendino à cumular denari, panni, et altre cose... [ma] ... s'accontentino... havendo vitto, vestito, et ogni aiuto necessario per il loro corporale e spirituale mantenimento » (ASR, *ibid*).

Il vestito « intrinseco » si menziona spesso nei capitoli delle Costituzioni; e in quello sulla Castità in modo particolare. Qui tra gli altri ammonimenti ce n'è uno sulla pulizia, sia interiore che esteriore:

« E poiche L'immonditia esteriore da tal volte inditio dell'intiore, procurino tutte le zitelle con isquisita diligenza La politia di loro persone, Letti e vesti, esclusa però ogni vanità, attendendo solamente alla monditia necessaria et a fuggire ogni schifezza molto disdicevole à Donne, massime della conditione Loro » (ASR, *ibid*).

La dote che il Conservatorio delle Zitelle Disperse dava alle ragazze che si maritavano o monacavano era di cento scudi. In più per quelle che si sposavano c'era una veste bianca. L'importanza della veste bianca appare da varie fonti. Anche la Confraternita delle Vergini Miserabili di Santa Caterina della Rosa o dei Funari di Roma, un istituto per figlie di prostitute e di poveri fondato verso il 1545 e simile in tutto a Santa Eufemia, dotava le sue « figlie » con cinquanta scudi e « una veste di pavonazzo bianco di scudi dieci » all'incirca (ASV, ARM. IV-V, Misc. Costituzioni Della Compagnia Delle Vergini Miserabili..., 1601).

Nei documenti di Santa Caterina l'importanza economica della veste è messa in evidenza dalla seguente lettera di una « figlia » sposata del luogo.

« Laora Fontana Romana humillss^a serva delle SS. VV. Ill.^{me} [Deputati di Santa Caterina] espone come è stata XI anni nel Monasterio di S.^{ta} Cat. de Funari et sono già tre anni che fu maritata in un Oratio Cavallo Bresciano sartore, q^{le} [quale] non stettè senon mesi sei con detta or'ce [oratrice] et poi la lassò per sdegno di non haver possuto ottenere la dote promessa... sin qui la povera giovane non ha havuto ne la dote ne i frutti ne meno La veste conforme al uso ordinario, ... Supplica VV. SS. Ill.^{me} si degnino... ordinare Le siano dati quanto prima i frutti decorsi et La Veste poi che si trova in gran necessità et bisognosa da vestirsi... » (ASR, Confraternita Santa Caterina della Rosa o dei Funari, 10 Julii 1597).

In un angolo della lettera è riportata la decisione dei Deputati: « che se da la veste ».

Dal colore grigio dello stato intermedio, indeciso e neutro si passa con la scelta del matrimonio al bianco. Il bianco diventa simbolo di transizione dallo stato di purezza verginale a quello di donna-sposa-madre. In tutte le processioni le zitelle povere da dotare portavano il colore della vergine, il bianco.

L'usanza di dare una dote a vergini povere è di antica data. Nel Cinque e Seicento era assai diffusa a Roma. I testamenti sono una fonte essenziale per capire quanto fosse radicata. C'erano i giorni di dotazione pubblica, quando l'una o l'altra delle centinaia di Confraternite e Arciconfraternite dotavano le zitelle povere. Abbiamo una idea della importanza di questo costume dal *Diario Romano* dell'anno 1628, un « calendario astrologico » e delle feste più importanti di Roma. Un richiamo a margine indica le feste in cui le varie compagnie danno la dote alle zitelle: per quell'anno sono quindici. Era uno spettacolo che richiamava molto pubblico (ASV, ARM IV-V, Misc.).

Le confraternite o compagnie usavano di solito festeggiare con una processione solenne la festa del loro Santo patrono. In quel giorno dotavano un certo numero di ragazze bisognose che vivevano nelle loro parrocchie o della città intera. Non ci interessa qui esporre la questione dote, ma piuttosto il rituale ad essa connesso. Ogni prima domenica di ottobre, nella Chiesa di Santa Maria sopra Minerva, la Compagnia del Santissimo Rosario dava la dote a zitelle povere. Era tradizione che queste partecipassero insieme alle confraternite alla solenne processione. Giacinto Gigli nel suo celebre *Diario Romano* ce la descrive per l'anno di Giubileo 1625:

« ...Trentauna zitelle povere vestite di bianco, alle quali la Compagnia... dava la dote, ventiquattro delle quali erano per maritarsi, et sette altre per farsi monache, ... et le zitelle che in quattro poste erano spartite; le sette ultime portavano ciascuna in testa una corona d'oro, con la quale pareva, che volessero significare che volendo esse dedicare la loro verginità a Dio, a tale altezza di grado pervenivano, che fra le altre Donne, non altramente che se tante Reine fossero state meritavano di esser tenute in conto et reverite... » (Gigli, 1601).

naca. Il processo del Tribunale del Governatore contro Alexius Laurentianus comincia con l'accusa « Romani intentate abductionis puellae monialis ». I verbali degli interrogatori raccontano il dramma di Alessio e Lucrezia, fatto di molte incomprensioni, di incontri proibiti e di segni di promesse compromettenti che diventeranno prove della colpa nel processo contro il bidello.

Il lungo interrogatorio di Alessio, compiuto in due sedute, sembra incentrarsi tutto intorno ad un panno da spalle rigato (uno scialle) ed un fazzoletto. Erano stati per la coppia segni di amore o, se non proprio d'amore, del loro desiderio di volersi sposare. Diventeranno oggetti proibiti di contatto, di comunicazione, di possesso e di peccato.

Ritorniamo al racconto di Alessio. Nel 1557, il bidello riceve l'approvazione dei Signori Deputati di Santa Caterina. Gli promettono Lucrezia, « ... mi dettero la fede che fusse la mia moglie, toccandomi la mano et abbracciandomi, Et mi fecero uno decreto che tengo certo sia scritto che decretorno Lucretia Casasanta essere moglie di Alessio... ». A questo punto le cose si complicano. Sembra che Alessio abbia promesso cento scudi per la dote di Lucrezia senza mai versarli. I deputati cominciano a dire che Lucrezia si vuol fare monaca. E per un po' tutto appare finito; ma Alessio, dopo un'estate passata « con grandissimo affanno », decide di informarsi personalmente sulla volontà di Lucrezia. Comincia a far visita alle ragazze da poco uscite in matrimonio dal monastero. Le interroga su Lucrezia, se sapessero la sua volontà. Convinto dalle compagne che Lucrezia voleva sposarlo, a tal punto che, secondo una compagna, si « era lavato il capo, Et tutta la persona sperando di uscire fuori », Alessio porta i cento scudi promessi alla Confraternita per la dote di Lucrezia. Ormai è troppo tardi, (era passato un anno) e i deputati, informati sulla volontà di Lucrezia che risulta volersi monacare, gli offrono per moglie un'altra. Alessio non è convinto e si reca da Sigismonda, la compagna di Lucrezia e nipote dell'abbadessa, la quale gli dice che Lucrezia chiede un segno della sua volontà. Se lui vuole davvero sposarla, dovrà mandarle un panno da spalle rigato attraverso Sigismonda; se non lo riceverà, si farà monaca. Il povero bidello compra il panno da spalle e lo consegna a Sigismonda, la quale gli assicura che Lucrezia lo ha ricevuto con gioia. Alessio desidera concludere la cosa e va dal vescovo di Verona, membro della Confraternita, a raccontargli il tutto e a chiedergli aiuto. Quando il vescovo sente del panno da spalle rimane turbato e « ... di lì a pochi di La Sigismonda mi riportò quel panno da spalle » lavandosi le mani per sempre della faccenda, arrabbiatissima che lui avesse « pubblicato » il tutto; lasciandolo dice che lei avrebbe sempre negato (ASR, Tribunale..., ibid).

Alessio, tenace, diffidente ed ossessionato, non si arrende. Desidera Lucrezia per moglie e vuol sapere da lei, che non ha mai visto, se anche lei è del medesimo parere. Va a casa di un certo Ottaviano Mancino e di sua moglie Paula che « fa le coperte di lana ». La loro casa si trova « all'in castro del monastero » e le loro finestre e quelle del monastero si affacciano sullo stesso cortile. Ogni sera per circa un mese Alessio parla con Lucrezia ed altre zitelle da queste finestre. Si parlano a gesti, lui le mostra la fede e lei accenna con la testa di sì. Ma nel mese di

ottobre « la vestirono da monicha... et Lei pianse molto bene al vestir, ... Et poichera vestita, io volevo scordarmela » (ASR, *ibid*).

A questo punto emerge un elemento fondamentale dell'accusa. Ora l'interrogatorio verte su due periodi: quando Lucrezia era una semplice zitella e dopo che si era « vestita » da monaca. Il vestito da monaca doveva essere una barriera insormontabile, un muro attraverso il quale non potevano passare le parole, né essere visti i gesti. In questo mondo sottoposto ai tentativi della Chiesa di disciplina e controllo, i vestiti svolgevano un ruolo importante. Erano segni esteriori non solo dell'identità – povera, vergine, vedova, monaca, gentildonna, prostituta – ma esprimevano le regole di comportamento. Finché Lucrezia era una zitella povera del monastero parlarle era forse perdonabile benché proibito, ma una volta vestita da monaca diventa un peccato ed un crimine. Gli Editti Papali che proibivano di parlare alle monache erano ben conosciuti. È forse per questo motivo che Alessio cambia tono nel suo racconto. Dal tono libero di un oltraggiato che accusa un tradimento dell'istituto le sue risposte diventano difensive ed attente. « Io non li mandai altro senon quel panno dalle spalle prima che fusse vestita da monacha ma doppo il vestimento non l'ho mandato niente » (ASR, *ibid*).

Il bidello aveva deciso di dimenticare Lucrezia ormai « vestita » da monaca, ma una sera Paula, la moglie di Ottaviano, va da lui e gli racconta come quelle zitelle continuavano a venire alla finestra a parlare « et che quella dalla patientia la voleva stracciare Et non voleva stare ». Era Lucrezia che faceva segno di volersi strappare di dosso lo scapolare da monaca. Alessio non resiste « et cossi rivedi Lucretia sola vestita da monacha ». In quell'incontro lui le chiede se lei lo vuole per marito e lei risponde di sì chinando la testa e gettando fuori dalla finestra « un bellissimo fazzoletto » (ASR, *ibid*).

Alessio va dal Sig. Ippolito, medico e membro della Confraternita di Santa Caterina, e racconta che Lucrezia non vuol monacarsi ma sposarsi con lui. « Et io Li mostrai quel fazzoletto dicendoli se Lei mi Havesse dato questo fazzoletto, che direste? Lui mi disse che Li pareva gran cosa. Et che s'era vero mi l'harebbe fatta dare... ». Per verificare il tutto il medico accompagna una sera il bidello a casa di Ottaviano; lì, assiste ad un incontro tra i due disperati. Per l'ennesima volta Alessio chiede a Lucrezia se lo vuole sposare e lei risponde di sì « et mi fece anco cenno se io lavevo havuto il moccichino ». Informato il Vescovo di Verona e vista la prova – il fazzoletto – « ... con esso fecero una congregatione Et risolverterro che se era vero che lei mi havesse dato quel moccichino che me la volevano dare ». Nel confronto con il medico ed il fazzoletto Lucrezia confessa: « ... era vero che mi l'haveva dato, ma che il diavolo l'haveva tentato... ». La ragazza persiste nell'affermare che la sua volontà è di farsi monaca. Alessio insiste che lo fa perché costretta. Qui l'interrogatorio termina; non sappiamo che fine faranno il bidello e la novizia.

Abbiamo cercato attraverso i documenti di rendere vivi un'epoca ed una mentalità. Il vestito è segno. Indica classe,

diritti e doveri. Comunica sentimenti, desideri, scelte e ideali. Trascende il concreto e diventa virtù, peccato o santità, trasformando concetti astratti in realtà. Gli Editti, le regole del vestire, le leggi «suntuarie», significano molto più di semplici restrizioni di classe. Impongono uno degli ideali della Controriforma: cancellare il corpo per rendere visibile l'anima.

La dialettica corpo-anima, così brillantemente esposta nelle opere di Michel Foucault (in particolare *Sorvegliare e Punire*), è il linguaggio della politica controriformistica. È attraverso questo linguaggio che le *Costituzioni* di Santa Eufemia impongono le regole di vita alle donne, ragazze e bambine rinchiuso nell'istituto. Bisogna, dicono, «che la carne si rende soggetta allo spirito et il senso alla ragione» (ASR, S. Eufemia, reg. 639, f. 18r). Per incatenare il corpo all'anima si ordina un rigido controllo sul corpo attraverso la disciplina, elencata e dettagliata, dei sensi.

Manuale pratico dell'educazione cristiana, le *Costituzioni* sono una serie di regolamenti che dividono il tempo e lo spazio quotidiano tra gli esercizi spirituali e il lavoro, il refettorio e il dormitorio, la ricreazione e la flagellazione. L'oggetto è sempre il corpo, lo scopo è la sua mortificazione. Nelle *Costituzioni* «il modo di vestirsi» è la prima delle regole di disciplina. L'abbigliamento acquista nel linguaggio delle *Costituzioni*, come abbiamo visto, valore morale, spirituale, segno di «umiltà e mortificazione»; fa da intermediario tra corpo ed anima. Il vestito non solo dichiara visibilmente l'esistenza dell'anima ma ne rivela anche la condizione.

La Controriforma è erede di una antica tradizione ecclesiastica che attribuisce al vestire delle donne un potere espiatorio. Nel secondo secolo dopo Cristo Tertulliano condannava le donne al lutto perpetuo, «per riscattare la colpa d'aver perduto il genere umano» (Metz, 1981, p. 64). Nel Quattrocento San Bernardino da Siena predicava «...così la donna che vuole essere onesta non si lisci, non si adorni con vanità, che non basta alla donna essere onesta, che bisogna parere onesta» (Lenzi, 1982, pp. 175-176). Gli Editti papali esprimono l'ossessione dei papi sull'argomento. Innocenzo XI in un Editto del 30 novembre 1683 dichiara la sua amarezza nel vedere «la vanità dishonesta, e lasciva degli abiti delle donne» e riferendosi all'assedio di Vienna da parte dei nemici della fede, i Turchi, dice: «sarebbe stato più tosto conveniente, che il sesso femminile, lasciata ogni pompa, e vanità comparisse in cenere, e cilizio, e con tale esterna dimostrazione facesse apparire l'interna compunzione dell'animo» (ASV, Arm. IV-V, vol. 60, f. 242).

In un'epoca di povertà endemica, quando essere poveri significa la «quasi totale privazione» e la stragrande maggioranza della popolazione è povera, il vestito così carico di valore simbolico è un bene economico di primaria importanza, tanto da costituire patrimonio e lascito ereditario (Braudel, 1981, p. 283). Negli inventari degli oggetti lasciati dai poveri dell'Europa occidentale prima del diciottesimo secolo, Fernand Braudel nota «qualche vecchio vestito, uno sgabello, un tavolo, delle panche di legno per letto, dei sacchi di paglia» (Braudel, 1981, p. 283). I testamenti conservati nelle fonti notarili dell'Archivio di Stato di Roma rivelano l'importanza di un vestito, di uno scialle, di

lenzuola che in molti casi costituivano l'unico bene da lasciare ai posteri.

In questa realtà di miseria totale Santa Eufemia, Santa Caterina dei Funari, e le confraternite romane garantivano almeno che il giorno del matrimonio le povere ragazze da loro dotate si vestano e indossino il bianco tradizionale. L'abito bianco sarà portato a lungo, curato e rammendato più volte. Per molte è l'unico vestito. Laora Fontana non ha di che vestirsi se i Signori deputati di Santa Caterina non le concedono almeno il vestito promessole.

Il corredo delle zitelle disperse di Santa Eufemia e delle vergini miserabili di Santa Caterina consisteva dell'abito bianco, quando l'istituto manteneva la promessa, e dei vestiti indossati nell'istituto. A Santa Eufemia le ragazze ammesse nel luogo pio dovevano portare « il letto, biancaria et altre cose che haverà di proprio, ò troverà per elemosina », sarà loro permesso di portarsi poi via questo « corredo d'ingresso » come corredo di matrimonio (ASR, S. Eufemia, reg. 639, f. 32).

Si può sospettare che qualcuna riuscisse a farsi un pur minimo corredo usando gli avanzi del tessuto comprato per l'istituto dalla Protettrice del luogo, quella nobile donna, spesso parente del Cardinale Protettore, che aveva l'incarico di provvedere ai tessuti per il lavoro delle ragazze. Lucrezia Casasanta aveva ricamato un bellissimo fazzoletto da regalare al suo bidello, Alessio Laurentani. E se Alessio non avesse parlato al vescovo dello scialle rigato Lucrezia l'avrebbe portato per anni. Esistevano quindi per quelle forse più furbe di Laora Fontana, trasgressioni alle regole rigide riportate nelle *Costituzioni*.

Il lavoro tessile, di cucito e di ricamo delle ragazze garantiva un'entrata mensile all'istituto e un mestiere a loro. Attraverso il mestiere si assicuravano un marito e quindi un futuro. Alessio Laurentani per prima cosa si informa sulla qualità del lavoro di Lucrezia che non ha mai visto. Soddisfatto del lavoro decide di chiederla in matrimonio e ancora non l'ha vista. Era indispensabile che le ragazze potessero promettere oltre la dote un mestiere redditizio, come Paula, la moglie di Ottaviano Mancino, che « fa le coperte di lana ».

La vita di queste giovani sarebbe stata sempre una vita di stenti e sacrifici. Gli istituti di Santa Eufemia e di Santa Caterina le preparavano ad affrontarla e ad accettarla (non a cambiarla), insegnando loro un mestiere, procurando loro un marito, educandole alla sottomissione, e conferendo, attraverso l'educazione cristiana, un valore spirituale ad una vita miserabile, premessa ad entrare nel paradiso. Le sofferenze del corpo garantivano una vita all'anima. La cultura religiosa della Controriforma se da un lato valorizza la povertà dandole un significato spirituale, dall'altro garantisce un equilibrio socio-economico.

Nel disegno Controriformistico di un mondo ordinato e senza turbamenti la politica di disciplina viene applicata alle classi subalterne e alle donne. Le regole sul « modo di vestirsi » delle donne servono anche da « rimedi... contro la sregolatezza femminile » (Davis, 1980, pp. 176-177). Rimedi che a Santa Eufemia ed a Santa Caterina erano, come scrive Natalie Zemon Davis nella sua celebre raccolta di saggi sulla Francia nell'epoca moderna, « una formazione religiosa che inculcasse alla donna i

freni della modestia e dell'umiltà, un'educazione capillare che le insegnasse il dovere morale senza infiammare l'indocile fantasia o scioglierle la lingua in pubblici conversari, un lavoro onesto che le occupasse le mani; infine leggi e vincoli per assoggettarla al marito » (Davis, *ibid.*).

Archivio di Stato di Roma (ASR):

Archivio del Conservatorio di Santa Eufemia (Sec. XV-XX), (S.E.).

Archivio della Confraternita di Santa Caterina della Rosa o dei Funari (1490-1933), (S.C.).

Notari Cancellieri del Tribunale dell'A.C. (Auditor Camere), Testamenti e Donazioni.

Segretari e Cancellieri della R.C.A.

Tribunale Criminale del Governatore di Roma, Processi 1500-1559 (Trib.). Collezione dei Bandi.

Archivio Segreto del Vaticano (ASV):

Miscellanea della Collezione dei Bandi (Misc.).

S. C. Visita Apostolica.

Bulla S^{mi} D. N. D. Clementis Divina Providentia Papae VIII Super Institutione Monasterij egenarum Puellarum Per Urbem Vagantium, Dispersarum Nuncupatarum, Et Iurisdictionis S. R. E. Cardinalium eius Protectorum, in dijudicandis litibus eiusdem, Et concesso exemptionis, allarumq. gratiarum (1600). ASV, *Misc. Arm. IV-V*, vol. 79, f. 91.

Constituzioni Della Compagnia delle Vergini Miserabili di Santa Caterina della Rosa di Roma, MDCI (1601). ASV, *Misc. Arm. IV-V*, vol. 86, f. 1.

Constituzioni del Venerabile Luogo Pio delle Zitelle Disperse di Santa Eutemia di Roma (1627). ASR, S.E., Registro 639.

Diario Romano dell'Anno 1628. ASV, *Misc.*, Arm. IV-V, vol. 81.

Editto Per Le Zitelle, che ricevono sussidi dotali dalli Luoghi Pij, acciò non vestino di seta & c... ASV, *Misc.*, Arm. IV-V, vol. 60, f. 244.

Editto di Innocentio XI, sul vestire delle donne, 30 novembre 1683. ASV, *Misc.*, Arm. IV-V, vol. 60.

Lettera Laora Romana, 10 Julii 1597. ASR, S.C., Tomo 63, f. 2.

Romani intente abductionis puellae monial. ..., ASR, *Trib.*, Busta 48, ff. 266-289. (Sono grata a Tom Cohen per avermi indicato questo documento prezioso).

Visitatio Ecclesiae Et Domus puellarum S. Euphemiae, 19 Aprilis 1627. ASV, S. C. *Visita Apostolica*, vol. 3, ff. 701-704.

Braudel, Fernand, *Capitalismo e civiltà materiale (sec. XV-XVIII)*, Torino, Einaudi, 1977.

Camporesi, Piero, « Cultura popolare e cultura d'élite fra medioevo ed età moderna », in *Storia D'Italia*, Annali 4, Torino, Einaudi, 1981, pp. 81-157.

Ciammitti, Luisa, *Quanto costa essere normali: La dote nel Conservatorio femminile di Santa Maria del Baraccano (1630-1680)*, « Quaderni Storici », 53, Agosto 1983, pp. 469-497.

Craveri, Marcello, *Sante e Streghe. Biografie e Documenti dal XIV al XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1980.

Davis, Natalie Zemon, *Le culture del popolo*, Torino, Einaudi, 1980.

Lenzi, Maria Ludovica, *Donne e Madonne. L'educazione femminile nel primo rinascimento italiano*, Torino, Loescher, 1982.

Di Cori, Paola, *Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra*, « Memoria », 5, 1982.

Fanucci, Camillo, *Trattato di Tutte L'Opere Pie Dell'Alma Città di Roma*, 1601.

Gigli, Giacinto, *Diario Romano (1608-1670)*, a.c. di G. Ricciotti, Tuminelli, Roma, 1958.

Foucault, Michel, *Sorvegliare e Punire*, Torino, Einaudi, 1976 (tutte le opere di Foucault discutono in qualche modo il tema corpo-anima).

Metz, René, *La donna nelle fonti del diritto Canonico medievale*, in *Né Eva Né Maria*, a cura di Michela Pereira, Bologna, Zanichelli, 1981.

Vasaio, Maria Elena, *Miserable Virgins and Abandoned Maidens in Tridentine Rome: A Social History of Two Charitable Institutions in the Mid-Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Tesi di PH.D., in preparazione, New York University.

Laura Guidi

Il manto della Madonna

L'immagine femminile
nei conservatori napoletani dell'Ottocento

L'oblata: ruolo e immagine

Nel 1798 l'Arcivescovo di Napoli detta le regole per un ritiro di penitenti, il San Raffaele. Queste rimarranno in vigore fino al regolamento post-unitario del 1873, analogamente a quanto accade per molti altri reclusori femminili che, nell'Ottocento borbonico, continuano a riferirsi a statuti e regolamenti emessi in età moderna.

Accanto all'ubbidienza, al rispetto della gerarchia femminile interna, alle pratiche religiose, le prescrizioni delle « regole » mettono in gran risalto ciò che riguarda l'abito, l'immagine e l'espressione dei moti interiori (istinti, passioni, sentimenti). L'Arcivescovo parla il linguaggio suadente del buon pastore che raccoglie le sue pecorelle smarrite; insegna attraverso l'esempio dei santi; raccomanda che le cerimonie iniziatiche relative al corpo e all'abito non vadano a scapito della persuasione profonda che deve incidere nell'animo delle nuove accolte e conquistarle ad un nuovo modello di vita.

La monaca « maestra », perciò, non dovrà « ingerirsi subito per la riforma dell'esteriore, come tagliare i capelli, vestire a bruno, ed altre simili cose » che andranno fatte a tempo opportuno, con l'adesione intima dell'iniziata. Dopo un anno di prova, la donna riceverà la sola tonaca dell'abito religioso. Finito il periodo di « educandato », potrà indossare l'« abito » completo (se se ne sarà mostrata degna); questo la consacrerà suora « oblata », legandola alla regola di un ordine religioso senza voti perpetui.

I tre tempi della vestizione scandiscono le fasi di una formazione del corpo e dello spirito, che nel momento solenne della cerimonia di « oblazione » potrà ritenersi compiuta. La nuova oblata potrà allora divenire maestra per altre donne. L'educazione attraverso la quale si produce l'oblata, autorizzata a vivere permanentemente nell'istituzione (a meno che non scelga essa stessa di uscirne) e a riprodurre il suo ruolo in altre donne è basata sull'obbedienza, l'istruzione e le pratiche religiose, la castità e l'educazione al controllo delle manifestazioni istintive e affettive. La severità dell'abito ha senso solo se questo è indossato dal corpo giusto: un corpo modellato sulla piena adesione al ruolo e sull'inibizione di istinti, passioni e sentimenti individuali.

Il rapporto con le altre internate non dovrà mai eccedere da questo principio di fondo, come raccomanda l'Arcivescovo citando San Faconio: « Niuno parli in segreto con un altro, nessuno si afferri con le mani, ma o stia in piedi o cammini, o segga,

vi sia distanza di un cubito fra l'uno e l'altro ». Non si parli di cose di mondo, « molto meno discorsi, parole e gesti contro la modestia ». Monache e secolari si astengano da « ingiurie, villanie, maltrattamenti, risse e contrasti »; il ricorso all'autorità superiore servirà ad appianare i conflitti tra pari. L'amicizia è condannata, come rapporto intimo e privilegiato tra donne che si scelgono reciprocamente; è vietato scambiarsi confidenze a voce bassa, farsi regali. Le compagne devono essere trattate tutte allo stesso modo, in base al ruolo che ricoprono nel ritiro: « sorelle in Gesù Cristo », senza spazio per preferenze individuali.

Il corpo nudo mantiene un'impronta di peccato, anche nella comunità di sole donne: « nell'andare la sera a letto, e nel levarsi la mattina si vesta ciascuna con modestia, e non scenda dal letto se prima non siasi vestita di gonnella ».

La Vicaria sia « tutt'occhi » per vigilare la castità e l'ordine. Le monache fuggano « la vanità, le attillature e le mode secolaresche nell'abito, nelle scarpe, nei soggoli ».

A maggior ragione la reclusa deve controllare la propria immagine quando è esposta alla vista dei cittadini, nel coro della Chiesa: « avverta dunque ciascuna a non girare gli occhi con immodestia, a non parlare discorsi disonesti, perché Dio si vendicherà di queste temerarie profanatrici della sua casa. Nel coro, dice un concilio, non si sta vagabonda con gli occhi, scomposta di corpo, immodesta nel sedere, né girare or qua or là ».

Altre raccomandazioni riguardano l'atteggiamento a tavola e la repressione del peccato di « gola »: sarà opportuno « frenare l'ardenza della gola col prendere i cibi placidamente ».

La « disciplina » corporale, praticata periodicamente, ribadisce la paura verso il corpo vissuto come potenziale origine di disordine morale: « siccome avete dato le vostre membra a servire all'immondezza ed alla iniquità, così date adesso le vostre membra a servire alla giustizia per la santificazione ».

Il modello ideale di donna espresso dal regolamento è monastico e ascetico. I valori positivi indicati sono la castità ottenuta attraverso la segregazione dal mondo secolare, l'ubbidienza, l'introiezione della gerarchia interna dei ruoli.

Il lavoro non viene considerato un valore in sé: è « fatica », che va eseguita « con spirito di penitenza, e per togliere, al dir dei santi, l'adito alle tentazioni ». Non gli viene riconosciuto altro valore se non quello di strumento per conseguire la perfezione dell'asceta.

L'oblata ideale è una donna che si separa per tutta la vita dal mondo secolare; il fatto che nella realtà molto spesso l'abito venisse deposto e le recluse tornassero nel mondo, non modifica il significato del modello ideale proposto; piuttosto ne accentua il carattere astratto e gli aspetti formali, come vedremo. Di poco successivo al regolamento del san Raffaele un altro voluminoso documento di matrice ecclesiastica sull'immagine femminile; dedicato, in questo caso, alle donne comuni. Nelle *Regole* del Canonico Giovanelli il corpo femminile, abbigliato o atteggiato con vanità, è sede di una seduzione demoniaca che corrompe l'uomo attraverso il veicolo dello sguardo di lui vittima, quasi incolpevole, delle passioni immorali che quell'immagine accenderà in lui. Che la donna dunque stia ben attenta ad

evitare « la forma degl'abiti molto attillata, e strettamente adattata a' membri del corpo; i loro fregi, od i colori molto vaghi, ed allettanti; il loro trascino; parimenti l'andamento del corpo tutto molle (...) ed indirizzato a dilettere (...) come sarebbe il recare il collo studiosamente teso, ed elevato, il volto blando, vezzoso, ed occhieggiante, il passo molle, ed affettato (...) od altri atteggiamenti, o posture de' membri del corpo, che tendono a cagionare maggiore vaghezza e diletto ».

Questo autore, in due volumi di minuziosa trattazione, dimostra inconfutabilmente come la donna – perfino quando non è animata da cattive intenzioni – sia colpevole delle passioni degli uomini: « Voi adunque ogni dì l'anima gravate di tanto male, quanto da altri si commette per causa vostra ».

Diverso l'atteggiamento delle autorità – religiose o laiche – che hanno il compito di tutelare l'onore delle recluse. Come padri di famiglia il cui onore è tutt'uno con quello delle loro figlie, questi amministratori difendono la purezza di quelle che, non a caso, vengono chiamate « figlie » dell'opera. Il rapporto sguardo maschile-immagine femminile conserva, anche ai loro occhi, una grande pericolosità morale: solo che in questo caso è incriminato lo sguardo maschile, come elemento contaminante la purezza di corpi femminili casti.

Le norme che vietano l'« introspetto » nei conservatori e le numerose liti che gli amministratori intentano contro chi cerca di violarle si innestano su quest'idea dello sguardo pericoloso e contaminante. Le norme in questione proibiscono ai proprietari degli edifici confinanti con un reclusorio femminile di costruire aperture, finestre, balconi che consentano la visione degli interni, dei cortili, dei terrazzi frequentati dalle recluse. Ogni volta che la norma viene violata, gli amministratori chiamano in causa l'onore intatto delle donne segregate, la contaminazione che lo sguardo maschile vi produrrebbe. Né si allude mai alla possibilità di uno sguardo femminile proiettato verso l'esterno. Le « povere infelici Religiose e Donzelle » che in pieno giugno 1852 devono sprangare le loro finestre per sottrarsi alla vista dei militari del vicino ospedale, possono essere descritte dai loro tutori solo come vittime di desideri e di sguardi che non potrebbero mai scaturire dalla loro assoluta innocenza-ignoranza del mondo. Tale purezza forma il loro onore, conferisce loro uno status privilegiato, è non solo loro dovere, ma prima ancora loro diritto, che esse difficilmente potrebbero difendere se uomini autorevoli non intervenissero in loro tutela.

Tutto questo simbolismo morale e religioso, tuttavia, non esaurisce il significato sociale dell'immagine dell'oblata; l'ideologia che in essa si esprime è immersa in un contesto sociale e storico che muta, in una società cittadina investita da molteplici conflitti. Solo analizzando il ruolo sociale dell'oblata nell'Ottocento borbonico possiamo comprendere l'attacco che i liberali vi porteranno, decretandone l'abolizione dopo l'Unità; solo in questo contesto acquista significato il disprezzo liberale verso le recluse dalla « pezza in testa », i divieti post-unitari nei confronti dell'« abito », l'attaccamento ad esso da parte di quelle recluse che continueranno, trasgressivamente, ad indossarlo.

Nell'età della Restaurazione il funzionamento dei circa sessanta conservatori napoletani risulta da un intreccio di elementi religiosi e laici, di esigenze della popolazione cittadina rispetto alla tutela materiale e morale delle donne e di esigenze del potere centrale di controllo su di esse, di sperimentate tradizioni d'integrazione sociale e di circoscritte innovazioni nel campo dell'educazione femminile.

I conservatori annessi ai grandi ospizi e i reclusori femminili di fondazione regia sono quelli più frequentemente investiti da esperimenti innovativi (introduzione di manifatture, dell'istruzione laica, ecc.). Quelli fondati da corporazioni e da benefattori laici sono più soggetti a influenze di tipo clientelare, da parte di singoli o di gruppi cittadini. I conservatori di fondazione ecclesiastica, pur soggetti, come gli altri, al controllo del ministero dell'Interno, sono amministrati da sacerdoti, che mantengono un legame diretto con la Curia.

Ogni conservatorio è destinato ad una categoria specifica di donne, designata sulla base dell'estrazione sociale e dell'onore (« civili donzelle », « povere pericolanti », « pentite » e così via). Su scala cittadina si disegna così, attraverso la mappa dei conservatori, una stratificazione delle donne in base a uno stretto intreccio di elementi economici e di prestigio, di onore familiare e personale.

Il carattere religioso dell'abito dell'oblata s'iscrive in una struttura della beneficenza che mantiene inalterati molti tratti di Antico Regime, e innanzitutto lo stretto legame con il potere ecclesiastico. Tentativi ed esperimenti laici introdotti dai Borbone rimangono, in questo contesto, episodi isolati. Religiosità popolare e istituzioni caritative improntate a valori religiosi si confermano a vicenda: si continua ad attribuire un valore feticistico al « manto della Madonna »: la ruota in cui vengano immessi i bambini abbandonati; si adottano bambini esposti, si sposano fanciulle recluse in seguito ad un voto, a una grazia ricevuta.

Dietro il paravento dell'ideologia religiosa emerge spesso la realtà di comportamenti utilitaristici; questi non è detto che escludano atteggiamenti opposti, di sincera carità religiosa; ma certo hanno, nel periodo in esame, il carattere di comportamenti diffusi più che di eccezioni. Si adottano bambini per sfruttarne la forza-lavoro; si sposano orfanelle per appropriarsi della dote concessa a loro beneficio; ci si offre a Dio per garantirsi vitto, alloggio e uno status rispettabile.

« Vestire l'abito » significa infatti entrare a far parte del nucleo più stabile della comunità interna, quello cui è garantito il beneficio a vita e un ruolo di prestigio e di potere rispetto a tutte le altre recluse.

L'abito di oblata è un'uniforme ambita, per la quale ci si mette in lista d'attesa e si mobilitano protezioni influenti. Nell'Ottocento borbonico, per effetto di una « degenerazione » rispetto alle originarie volontà dei fondatori, l'abito si compra il più delle volte col denaro, attraverso il pagamento di una dote che, investita in titoli del debito pubblico, sarà utile allo stesso tempo alle finanze statali, a quelle del conservatorio, e alle famiglie desiderose di collocare una figlia « superflua » decorosamente e a buon mercato. Le famiglie che godono di forti protezioni o

sono privilegiate dalla sorte nell'estrazione di benefici per sorteggio, conquistano la « piazza » di oblata senza spendere un soldo.

Nei reclusori a cui si accede dai gradini più bassi della scala sociale, dove approdano donne che non godono di protezioni ne possono pagare col denaro, l'abito si conquista attraverso strategie personali, attirando la benevolenza dei superiori attraverso un comportamento deferente ed esemplare.

Nella sua forma monacale l'abito di oblata indica l'appartenenza ad un corpo femminile separato; tuttavia i connotati di questa categoria sono in sé fragili. Le oblate non hanno compiuto la rigorosa scelta ascetica delle monache di clausura con voti perpetui, non sono istruite e attive come le suore di Carità, che in quegli stessi anni tendono a sostituirle negli incarichi di maggior prestigio entro le opere pie; la loro stessa reclusione non è assoluta, poiché le troviamo spesso fuori del conservatorio, in visita alla famiglia, sotto il pretesto di malattie o di lutti; riescono a volte a sottrarsi al controllo dell'istituzione e a vivere per mesi nella società esterna, al di fuori anche del controllo familiare.

Proprio perché è un involucro con scarso contenuto l'abito, la forma simbolica che legittima il privilegio di essere assistita attraverso l'ideologia religiosa dell'offerta di sé a Dio, è importante. Destinato a coprire la realtà di una tutela materiale prima che morale, che si concede ad alcune famiglie cittadine e, demagogicamente, ad alcune ragazze povere scelte fra tante, l'abito, in quanto forma ideologica, diviene per chi lo porta forse il dovere maggiore, insieme a tutte le altre pratiche che riguardano l'esteriorità; colei che approfitta di un'uscita dal conservatorio per svelare un'immagine diversa da quella che deve dare di sé, getta il discredito sull'opera pia, sulla equità di chi l'ha valutata superiore ad altre e più degna di beneficio, sulle capacità e le virtù di chi l'ha educata, sulla moralità delle altre recluse della sua « famiglia ».

Mentre per le oblate l'abito si identifica immediatamente con il ruolo, per le altre recluse (alunne, serve, pentite ecc.) l'oggetto di abbigliamento viene considerato di solito nel suo aspetto materiale e funzionale più che in quello simbolico; questo, come vedremo, fino agli anni '70-'80 e ai nuovi regolamenti, che impongono a tutte le recluse indistintamente l'uniforme, e vedono anche l'attenzione degli amministratori concentrarsi sull'aspetto simbolico e disciplinare dell'abito.

Nel periodo precedente troviamo piuttosto voci di amministratori che si prendono cura dell'abbigliamento come funzione materiale e ne denunciano l'insufficienza; commenti di osservatori come Ranieri o Jessie White Mario denunciano la miseria degli stracci cui sono ridotte alcune recluse. Ma il problema, anche qui, non si pone mai solo sul piano del disagio materiale; esso investe sempre anche il decoro, l'immagine esterna delle recluse e del potere che le amministra.

Nel 1859, ad esempio, gli amministratori del Carminello, passando in rassegna le classi di alunne, si avvedono della « non buona tenuta degli abiti » e addirittura che « tredici di esse avevano le vesti ridotte allo intuito uscite di durata, e rattoppate in modo da destare l'ammirazione di chiunque l'avrebbe

avute sott'occhio, circostanza che al certo non poco disdecora questo Stabilimento... ».

Con altrettanta preoccupazione gli amministratori del « S. Cuore di Gesù » mandano al Ministero, nel 1852, un dettagliato « prospetto » dei corredi di 21 « orfane del Cholera » mandate nell'istituto per intervento della Regina. Le camice hanno « sino a 20 rattoppi »; le ragazze posseggono « un solo corsè, un solo fazzoletto da tasca, un solo grembiale, ed una sola veste di estate in cattivo stato, laonde quando occorre lavarli, ne restano senza ». « Essendovi solo 18 piatti da tavola le giovinette sono obbligate a mangiar due per piatto. Mancano poi di piatti grandi, di bottiglie, e di bicchieri ». Le calze « sono rattoppate un'infinità di volte, e adesso si trovano lacerate per mancanza di cotone ». Una delle ragazze ha come scarpe « un paio di scarponi che li va strascinando a stento per poter camminare ».

Sono tutte circostanze che richiedono e ottengono l'attenzione del Ministero; esso è responsabile dell'assistenza materiale che spetta alle recluse, così come della loro immagine e del loro decoro; ha il dovere di sorvegliare sulla giusta distribuzione dei beni materiali, così come sulla corretta corrispondenza delle opere pie ai modelli normativi; e riguardo a questi ultimi l'immagine delle donne toccate dal privilegio della beneficenza ha senz'altro una parte di primo piano.

*« Ginevra dagli stracci alla buona veste di merino d'Inghilterra »:
miserie e splendori della beneficenza borbonica*

Quando, nell'età della Restaurazione, Antonio Ranieri scrive un romanzo che descrive l'infanzia, l'adolescenza e la morte precoce di Ginevra, sbalottata tra ospizi e sfruttatori senza scrupoli, il suo intento è quello di denunciare l'incivile e reazionario sistema di governo borbonico, descrivendolo dal punto di vista dell'essere più debole e indifeso che esso possa produrre: la bambina esposta alla ruota dell'Annunziata, destinata ad essere tradita dalle classi dirigenti che non la tutelano adeguatamente, e minacciata dallo stesso mondo dei poveri in cui regna una brutale competizione per la sopravvivenza. La luce di speranza che s'insinua in questo mondo tetro viene da un'oasi di civiltà: l'Alunnato dell'Annunziata, fiore all'occhiello della beneficenza borbonica, che vi raccoglie solo una parte delle esposte, selezionate come quelle più adatte a venir educate civilmente. Ma la permanenza nell'Alunnato non salverà Ginevra dal suo tragico e inevitabile destino. Nelle pagine di Ranieri si descrivono spesso immagini femminili e pezzi di abbigliamento, sempre investiti di una forte carica simbolica.

L'abito dell'oblata è attaccato come un inganno, una mistificazione che si offre alla ingenuità di chi lo guarda: esso vorrebbe camuffare come scelta ascetica una soluzione che in realtà è l'ultimo approdo dopo una lunga serie di rifiuti che l'oblata ha subito: prima dalla famiglia, poi dagli uomini, infine dalla stessa opera pia, che affida i compiti di maggior prestigio alle Suore di Carità. « Non desiderando nessun'altra cosa al mondo, quanto l'occasione, qualunque ella sia, di cavarsi quella pezzuola di testa », l'oblata esercita l'unico potere che ha a disposizione,

quello, totale e indiscriminato, sulle ragazze che le sono affidate. Quella « pezza in testa », dunque, per quanto detestata, è pur sempre il simbolo di un sordido privilegio, di un infimo potere. Le altre internate del conservatorio dell'Annunziata – nel romanzo di Ranieri – sono lacere, sporche, senza pudore. I loro corpi sono nel massimo degrado: esposti alla promiscuità, alle malattie, alla sporcizia, alle violenze; stentano ad emergere come immagini individuali. La bellezza è una merce gestita dalle oblate che la vendono a quelli che, secondo l'antica tradizione, hanno fatto voto di prender moglie all'Annunziata: « le suore patteggiano e vendono la futura bellezza delle costoro mogli ».

Dopo lo spettacolo di corpi malati e vesti stracciate, di immagini spoglie di ogni attributo che le collochi entro un tessuto sociale civile, l'Alunnato si apre a Ginevra con i caratteri opposti del decoro, dell'igiene; nel leggere la descrizione di Ranieri, viene in mente più l'interno accogliente di una modesta casa borghese che non un ospizio.

Appena entrata, Ginevra viene fornita di indumenti e oggetti comodi e dignitosi: « quattro paia di calze di refe e due paia di scarpe di schiena di vitellino (...) quattro camice, due sottane, una buona veste di merino d'Inghilterra, un bustino di dobletta con istecche d'osso di balena, due moccichini e due pezzuole scempie per il collo, di refe, due sciugatoi e due sciugamani di tela, un pettine fitto di bossolo da ripulire i capelli, uno grave di corno da ravviarli e uno anche di corno, ma nero, da reggerli, e insino due belli legacci da calze con l'elastico (...) un piccolo cassettono da riporveli dentro ». La sequenza degli oggetti allude ad un corpo femminile ben curato, ad un'immagine decorosa e perfino graziosa e discretamente seducente, nel suo pudore; come graziosi, lievi e gentili sono i lavori cui si dedicano queste ragazze: « ogni più esquisito lavoro femminile, come tessere tele e tappeti finissimi, ricamare delicatamente, intrecciar seta con oro e altre cose somiglianti ».

A Ranieri la magnificenza dell'Alunnato non rivela il suo carattere demagogico; gli serve piuttosto a rappresentare concretamente una visione romantica e utopica del rapporto tra classi dominanti e povere donne indifese. Ha trovato orfanelle ben vestite, suore che praticano una religione intesa come impegno sociale, anziché pratiche bigotte; non ha avuto dubbi sulla bontà di tutto questo, né si è domandato come mai lo stesso potere generi gli stracci del Conservatorio e gli abiti di gala dell'Alunnato.

Negli anni post-unitari, in cui le nuove classi dirigenti sono poste di fronte al compito di riformare i reclusori femminili, rendendoli funzionali ad un modello di società liberale e laica, i tre vestiti delle alunne dell'Annunziata diventano – invece – l'emblema di una carità demagogica e sbagliata. L'agiatezza eccessiva che circonda queste ragazze, si dice, crea in loro aspettative di benessere che certo non potranno realizzare come operaie o mogli di operai; saranno future devianti, destinate a finire prostitute, o a ricorrere fino alla fine dei loro giorni agli enti caritativi, appropriandosi di benefici che vanno più equamente distribuiti fra molti.

Jessie White Mario, dopo aver visitato le alunne con i loro tre abiti « uno da casa, uno da mezza tenuta, ed uno di gala »,

fà i conti in tasca all'opera pia (« quasi una lira al giorno ogni alunna ») e commisura la spesa al prodotto finale: una probabile prostituta. L'eccessivo benessere in cui le ragazze vengono allevate le rende disadatte alla vita « di fatica, di disagi, di stenti, che solo un operaio può loro offrire »; al matrimonio con un onesto lavoratore, preferiranno più facili vie per ottenere denaro e lusso.

Considerazioni analoghe in Nicola De Crescenzo, « governatore » dell'Annunziata negli anni '70. Anche lui nomina i tre vestiti « decentissimi, uno per casa, l'altro di mezza tenuta, l'altro di merinos orlato bleu per gala », e li considera il segno di una prodigalità sconsiderata, che induce gravi conseguenze sociali: i genitori faranno a gara nell'abbandonare le figlie, le ragazze faranno di tutto per restare a vita nell'opera pia.

Stesse considerazioni da parte di una nota benefattrice napoletana dell'epoca, Teresa Filangieri Ravaschieri Fieschi: « Per quanto l'ordine e la nettezza siano educazione, igiene e decoro insieme degli istituti di beneficenza, altrettanto ciò che in essi può assomigliare al lusso, ivi apparisce inutile anzi dannoso alla vita morale delle ricoverate tanto civili, quanto popolane ».

L'uniforme laica come strumento di produzione della « donna ideale »

L'Alunnato si può considerare come il volto demagogico di una politica che, considerando il pauperismo un male naturale e inevitabile, cerca di delimitarlo, controllarlo, ridurre la pericolosità sociale; nello stesso Ottocento borbonico alcune iniziative isolate appaiono ispirate invece ad una concezione della povertà e del ruolo della donna molto più vicina al liberalismo europeo dei paesi industrializzati.

È il caso di un regolamento stilato dal Consiglio degli ospizi di Terra di Bari, che un decreto regio del 1824 estendeva a tutti i conservatori del Regno. Sappiamo con certezza che esso non fu applicato in nessun conservatorio napoletano; analogamente, rimasero lettera morta le più blande proposte di riforma della Commissione Spinelli (1832-33).

I motivi per cui il Regolamento del 1824 non ebbe successo probabilmente sono gli stessi che più tardi avrebbero reso difficile l'applicazione delle riforme post-unitarie; l'abolizione dei benefici a vita; il più rigoroso controllo delle ammissioni; l'introduzione dell'istruzione laica; la stessa forma dei regolamenti che con le loro minuziose prescrizioni toglievano autonomia di decisioni alle autorità interne di ciascun conservatorio, sostituendo all'autorità personale di amministratori e direttrici la superiore razionalità della norma scritta, erano tutte misure che rompevano tradizioni consolidate.

Di fatto, per tutto l'Ottocento borbonico, i conservatori continuarono ad essere gestiti sulla base di regolamenti stilati in età moderna, con l'eccezione di pochi reclusori, come il Convitto del Carminello, gestito direttamente dal potere regio.

Il Regolamento del 1824 è molto simile a quelli che verranno compilati dopo l'Unità: unica differenza di rilievo sono le maggiori concessioni al potere ecclesiastico, e dunque anche all'obla-

tismo. Ma, benché le oblate vi siano tollerate, nel regolamento il modello della perfezione femminile si è decisamente spostato in altra direzione: non è più la reclusa segregata dal mondo, ma la donna perfettamente formata e disciplinata dall'istituzione che, terminato questo processo formativo, viene immessa nella società come forza-lavoro, come moglie-madre, come esempio vivente di virtù morali.

Lo scopo dell'istituzione appare spostato dal « conservare » al « formare » le donne. Scandendo come una macchina ad orologeria le occupazioni di cui deve riempirsi il tempo delle internate (non un minuto della giornata è lasciato vuoto di prescrizioni), stabilendo con esattezza funzioni e ruolo di ciascuna secondo una scala gerarchica (direttrice, oblate, prefette, ecc.), controllando rigorosamente i contatti con l'esterno, si vuol realizzare un controllo perfetto del corpo e della mente, tale da funzionare e riprodursi anche fuori del conservatorio.

Anche in questo regolamento si dà ampio spazio a pratiche che investono il corpo e l'immagine.

L'abito non è più il simbolo che sottolinea la piena acquisizione di un nuovo e definitivo status, com'era per l'oblata. Al contrario, nello spirito di questo regolamento, l'uniforme deve contrassegnare fin dall'inizio l'immagine della giovane internata; essa fa parte degli strumenti di cui il conservatorio dispone per disciplinarla e integrarla in un ordine ideale. L'ingresso di ogni nuova ragazza nel conservatorio avviene attraverso un rituale d'iniziazione avvalorato da argomenti di carattere sanitario: la giovane sarà « perfettamente lavata nel bagno » e trascorrerà due giorni in una « sala di esperimento » sotto osservazione medica. Appurata la sua salute, « depurata » degli abiti come delle scorie del suo passato, riceverà il corredo, di cui si raccomanda l'assoluta uniformità per tutte le reclusi. Solo segni distintivi come fasce e fazzoletti al collo distingueranno i gradi superiori della gerarchia. Il corredo sarà composto da « tre camice lunghe da sorpassare la polpa delle gambe, e con lunghe maniche; tre paja di calze bianche di cotone; due paja di scarpe di vacchetta, circondati i tacchi da piccioli chiodi, alte fino ad un dito in distanza dal malleolo, ed altrettanto dalla piegatura del collo del piede, aperte alquanto verso questa parte per facilitarne la calzatura, munite di un laccio nero per stringere o dilatare l'apertura mentovata; due gonne bianche di bambagia; due vesti di cotone turchesco, formate a soprabito con petto chiuso fino al collo, con collaretto e con maniche lunghe, fermate nel polso da un bottone della stessa roba, e larghe in guisa che riesca comodo di sollevarle in occasione de' lavori fino a sormontare il gomito; due fazzoletti da naso; un fazzolettino bianco di perkalle da servire di ornamento alle spalle ed al petto; una pettinessa di osso nero per sostenere le trecce de' capelli sul vertice della testa: i capelli che dovrebbero scendere sulla fronte, sieno divisi in due parti uguali, riportati e sostenuti in giro dietro le orecchie; una pettine stretto, ed uno a denti larghi, ambi anche di osso, il primo per pulire la testa, e l'altro per lo accomodo de' capelli ».

La cura ossessiva del particolare traduce l'aspirazione ad ottenere corpi totalmente plasmati dall'istituzione, immagini perfettamente addomesticate, da esibire all'esterno come modello di ciò che si vorrebbe da tutte le donne.

Nelle grandi solennità della Pasqua, della Pentecoste, della Vergine del Rosario e di Ognissanti, le alunne usciranno per le strade cittadine: « oggetto di tali uscite è il procurar loro onesto sollievo, ed il farle ammirare dal pubblico (...); la religiosa loro modestia ed il contegno edificante (...) richiameranno su di esse la generale attenzione; e questo mezzo semplice ed innocente potrà non poco favorire gli sforzi del direttore e degli amministratori per ben collocarle ». Perché l'effetto propagandistico sia raggiunto, è necessario, evidentemente, che « cura massima si abbia che le recluse marcino con serietà, con modestia, e che il loro portamento sia edificante ». Queste fanciulle perfettamente disciplinate che verranno proposte alla società come mogli, serve, operaie esemplari, sono il prodotto del lavoro quotidiano di educazione che viene compiuto all'interno dello stabilimento da direttrici, oblate, prefette. Queste non solo controllano le azioni delle alunne e il loro aspetto esteriore, ma « indagheranno i loro pensieri »; fanno sì che siano sempre « decenti ne' tratti e nel vestire »; le istruiscono « sul modo proprio di sedere a tavola e di mangiare »; le accompagnano « perennemente in tutte le loro operazioni » dentro il conservatorio.

Ma ancora prima dell'attività educatrice delle loro superiori, sarà la volontà astratta e codificata del regolamento stesso a plasmare la giovane internata. Tutta la minuziosità delle prescrizioni, infatti, è predisposta per funzionare come un meccanismo autonomo dalla stessa volontà delle figure superiori della gerarchia femminile, alle quali è tolto ogni spazio di decisione e d'iniziativa, ogni compito che non sia quello di eseguire e far eseguire le regole.

Perfino il cambio della biancheria scandisce il ritmo di un sistema che deve essere regolato da una razionalità superiore e non da spontanee iniziative: ogni trimestre si cambia la paglia dei letti, ogni otto giorni il lenzuolo di sopra si passa sotto, quello di sotto si lava; ogni otto giorni si cambiano le camice, ogni quattro le calze. Solo per il « rattoppo delle scarpe » non c'è scadenza preordinata e si lascia facoltà di decisione al buon senso delle prefette. Altrettanto scandite dall'orologio le pulizie personali; quando e quante volte bisogna lavarsi le mani, quando anche il viso. Quando si devono soddisfare i « bisogni inevitabili ».

Oltre ai giorni annuali di uscita collettiva, la singola reclusa ha un'altra occasione di comparire di fronte ad occhi maschili esterni: quando qualcuno la chiede in sposa. In questo caso il pretendente avrà il diritto di vederla comparire per pochi minuti nell'arco della porta interna dello stabilimento, scortata dalla superiora. L'apparizione non potrà ripetersi; tantomeno la ragazza potrà ricevere regali o « menoma dimostrazione » dal futuro sposo.

Il Regolamento per il Real Convitto del Carminello, emesso nel 1856, meno minuzioso di quello del 1824, ne ribadisce tuttavia lo spirito di fondo; a differenza dell'altro, questo trovò applicazione in un istituto specifico. Tuttavia abbiamo visto come, pochi anni dopo la sua emanazione, i corredi delle alunne non corrispondessero affatto alle norme. Queste richiedono uniformità assoluta del vestire, cambio della biancheria in giorni stabiliti; idem per il passaggio dall'abito estivo a quello inver-

nale, e viceversa (« cioè a fine di uniformità »). Le alunne potranno uscire « unite insieme » nei giorni festivi, ma dovranno « battere le sole strade che saranno ogni volta approvate dal direttore spirituale ». Nella passeggiata « useranno un abito nero con pellegrina di simil colore durante l'inverno, e di color bianco in tempo d'està, e paglia montata con nastro cilestro e dovranno camminare modestamente in fila serbando un discreto silenzio, e lodevole gravità ».

Le numerose proposte di riforma dei conservatori napoletani formulate dopo l'Unità dalla Prefettura, dal Municipio, da privati cittadini e benefattori, portarono ad un radicale cambiamento del regime interno dei conservatori (i quali di solito persero la loro denominazione originaria per quelle di « educandato », « casa di ritiro », ecc.). Lo spirito delle riforme - proposte o attuate - è per molti aspetti identico a quello delle esperienze esemplari del paternalismo borbonico di cui si è parlato. Ma le nuove misure s'inseriscono in una progettualità molto più ambiziosa di quella borbonica. Le riforme adottate dopo l'Unità ambiscono ad essere ben più che esperimenti e fiori all'occhiello del governo. Si guarda alla popolazione femminile nel suo insieme, alla possibilità di renderla funzionale al disegno di costruzione di uno Stato moderno e civile. Con particolare attenzione si progettano gli educandati destinati a bambine e ragazze giovani, più recettive verso un'azione formatrice ed educatrice: « bisogna che la Beneficenza con tutti i mezzi suoi concorra a ciò, che la donna divenga quello si vuole che sia » (De Simone, 1880).

Oltre ai regolamenti, anche gli amministratori generalmente sono nuovi rispetto al passato regime: uomini dalle idee liberali, che a volte nutrono grandi speranze sugli effetti delle riforme che si vanno effettuando nei reclusori femminili. L'istituzione funzionerà come un filtro sociale: raccoglierà soprattutto ragazze giovani, e perciò in età da poter ricevere il massimo beneficio dall'educazione, sottraendole alle situazioni sociali più pericolose e ambigue; le restituirà al mondo depurate, istruite, adatte al disegno di una società laica e progredita, a cui la donna è chiamata a partecipare non solo come madre e come forza-lavoro, ma anche come elemento di moralizzazione. Scrive un amministratore del San Vincenzo Ferreri al Prefetto, nel 1872: « Saranno desse che mercè questo insegnamento loro dato faran sì che potranno anch'esse portare onesti lucri in famiglia onde sopperire ai bisogni nei giorni in cui manca il lavoro al marito, o che gli verrà troppo modestamente pagato. E quando l'operaio dopo una giornata di lavoro ritornerà a casa e troverà per le cure della moglie l'umile abituro piccolo sì, ma decente nel povero mobilio, e nelle poche stoviglie, netti e composti nel vestire i fanciulli e la moglie, e la costei voce non intenderà se non per virtuosi principi, oneste parole e lodevoli fatti, allora apprezzerà la felicità della vita domestica, e non preferirà la bettola, e non metterà in dubbio tale felicità, se gli verrà proposto maggior lucro per scendere in piazza a sostenere delle utopie socialiste ».

I regolamenti approvati negli anni '60 e '70 contengono prescrizioni riguardanti l'inibizione degli istinti e delle emozioni, il rispetto del « galateo » a tavola, la trasmissione gerarchica del

controllo, in modo del tutto analogo al Regolamento borbonico del 1824. Un elemento nuovo è l'imposizione dell'italiano non solo come lingua scritta, ma come lingua parlata anche nelle conversazioni informali; il dialetto deve essere assolutamente bandito, il suo uso verrà punito, esso diviene sinonimo di volgarità, rozzezza, modi plebei ed incivili.

Per ogni istituto è previsto un corredo. Le differenze di status sociale si riflettono nell'abbigliamento destinato a categorie di donne per le quali si continuano ad usare le stesse definizioni discriminanti del passato: popolane, civili, aristocratiche; oneste, pericolanti, pericolate, pentite. Il corredo potrà essere più o meno assortito; comprenderà tre o sei camicie, uno o più paia di scarpe, a seconda della categoria cui è destinato. Ma attraverso tutti i corredi, più o meno ben forniti, si nota un'uniformità di stile che accomuna borghesi e popolane, oneste e pericolate in un unico universo disciplinare e morale, che vuol sostituire alle differenze individuali quelle – e non altre – raggiunte attraverso una competizione fra eguali nel campo dello studio, del lavoro, dell'adesione alla norma. Ogni altra differenza deve essere bandita, per non turbare il funzionamento del modello. Gli unici segni distintivi sulle immagini femminili dovranno essere costituiti da medaglie, fasce, nastri che rappresentano i traguardi individuali raggiunti nello studio, nel lavoro, nella condotta.

Rigore, austerità, uniformità e nessuna concessione ad elementi che personalizzano l'immagine e alle « stranezze di moda » caratterizzano perciò questo stile. Al colore degli abiti sono concesse pochissime varianti, dominate dal blu e dal grigio. I modelli si ripetono monotoni: veste, camicia accollata, pellegrina per uscire, fazzoletto per coprire le spalle. L'uniformità è assicurata anche in virtù della norma che proibisce di ricevere regali dall'esterno. Anche il modo di pettinarsi deve essere « modesto », senza « stranezze ». L'abito, la pettinatura, l'atteggiamento diventano come lo stampo destinato a riprodurre infinite volte la stessa donna: laboriosa, casta, deferente.

L'immagine prescritta: adesione e conflitto

Questo articolo è percorso fin qui da una contraddizione: mi sono dilungata sull'immagine della reclusa riflessa in sguardi diversamente intenzionati a piegarla a certi fini, a rappresentarla nell'ambito di certi discorsi; sguardi estranei, in ogni caso. Non ho detto nulla, invece, su quell'immagine di fronte al proprio specchio; sull'adesione, il conflitto, o il rifiuto con cui le prescrizioni venivano accolte dalle donne.

Quest'ultimo tema, che costituiva forse il mio interesse iniziale più vivo riguardo ad una ricerca sull'immagine, è dovuto passare in secondo piano innanzitutto per la limitazione imposta dalle fonti: solo da alcuni episodi d'indisciplina e da poche altre testimonianze emergono comportamenti femminili che trasgrediscono le norme sull'abito, le piegano a propri fini; o gesti che rivelano qualche zona di un vissuto sommerso, di desideri e inibizioni.

Il gruppo di testimonianze più nutrito e coerente riguarda l'abito da oblata. E non c'è da stupirsi: esso è, tra quelli che abbiamo visto sfilare in queste pagine, l'abito carico del maggior numero e della maggior pregnanza di significati: è un'uniforme che s'indossa (potenzialmente) per tutta la vita a indicare il conseguimento di uno status definitivo; conferisce il potere entro la comunità femminile (fino alle riforme post-unitarie); è l'emblema di un ruolo attaccato prima, limitatamente e timidamente, dal potere borbonico, poi, con decisione, dalle amministrazioni liberali; inversamente, la Chiesa lo difende. L'abito in quanto tale, in questo caso, condensa un significato così netto che spesso si confonde con il ruolo sociale che simboleggia: insultare, rivendicare, difendere l'abito equivale esattamente, in molti casi, a insultare, rivendicare, difendere il ruolo.

A fine Settecento il Vescovo condannava due categorie ribelli tra le pentite del San Raffaele: da un lato quelle che davano scandalo « collo sfogare la passione nel volere togliersi l'abito »; dall'altro quelle che, uscite dal ritiro, continuavano ad indossarlo abusivamente « per andar questuando oppure per continuare ad andare per le case dei divoti del Ritiro per loro profitto »; a queste ultime « sarà tolto l'abito con lo scorno e disonore ».

Le due opposte trasgressioni hanno un significato molto trasparente: da un lato, il rifiuto per il modello ascetico espresso dall'abito (alla cui adesione è condizionato il beneficio); dall'altro, l'aspirazione a conservare uno status che legittima l'elemosina e l'accoglimento nelle case oneste: situazione desiderabile per delle ex prostitute come quelle del San Raffaele.

Donne che, uscite sotto qualche pretesto, ne approfittano per spogliarsi dell'uniforme da oblata si incontrano qua e là nel corso dell'800 borbonico.

Dopo l'Unità, invece, prevalgono gli episodi in cui l'abito viene difeso, rivendicato, indossato anche contro la legge: chiara difesa di un ruolo sociale gravemente leso dalle disposizioni post-unitarie.

Già dagli anni '30, d'altra parte, i Borbone cominciano ad affidare compiti di responsabilità quali l'insegnamento, l'assistenza infermieristica, le farmacie annesse ai luoghi pii, alle Suore di Carità, formatesi in Francia o a Roma, istruite, efficienti, atte alla modernizzazione di certe funzioni. È la prima intrusione nel territorio che fino ad allora era stato indiscusso appannaggio di « oblate » scelte in base al versamento di una dote o alle loro protezioni, e spesso prive d'istruzione. Dall'ostilità delle oblate verso le Suore di Carità nasce un episodio d'insubordinazione nel corso del quale, nel 1852, alcune « religiose guaste » promettono di « strappare i cuppolini alle Monache Francesi, e cacciarle via ». Anche qui un elemento di un'uniforme viene caricato di significato simbolico: non si minaccia di distruggere la vita o le persone fisiche delle suore rivali, ma il simbolo del loro prestigio.

Dopo l'Unità le oblate vengono generalmente isolate dalle giovani alunne, private del potere entro la comunità femminile; sono proibite nuove vestizioni. I provvedimenti suscitano reazioni a volte violente. Sul tavolo del Prefetto arrivano denunce anonime: in questo o quell'istituto si preparano clandestina-

mente nuove vestizioni. Le trasgressioni che riguardano l'abito in quanto tale acquistano significato alla luce di questa situazione: la severità delle risposte sta forse ad indicare la preoccupazione da parte dei Prefetti di rimarcare il cambiamento di gestione avvenuto nelle opere pie e la loro laicizzazione (la Chiesa è dalla parte delle oblate, in tutte le loro ribellioni). Nel 1884, con rara severità, due recluse vengono espulse a livello di esempio: pur non avendo dato luogo ad altre critiche, « si sono rese insopportabili per la mania di vestire l'abito monastico dell'Ordine dell'Immacolata, per poi ritornare nello Stabilimento vestite da Suore ».

Un altro tema che viene fuori dalle ridotte testimonianze sul vissuto e sui comportamenti delle donne è il rapporto di desiderio (represso) con la moda, il lusso, l'indumento raffinato, l'ornamento come segno d'individualità nell'immagine: tutte cose proibite e condannate per le ragazze assistite dalla carità cittadina ma sicuramente presenti a livello immaginario; simboli di una condizione sociale privilegiata che esse non devono neppure soffermarsi a sognare (vedi ad esempio le numerose critiche ai lussi dell'Alunnato e ai loro effetti corruttori); è nelle più modeste promozioni sociali previste dai meccanismi selettivi dei reclusori che le giovani internate devono iscrivere le loro aspirazioni. L'uniforme serve anche a questo: a stabilire uno spazio sociale preciso in cui l'alunna sa di essere collocata. L'indumento di lusso, al contrario, risveglia desideri soffocati, competizioni imprevedibili, in una parola tutto ciò che nel linguaggio istituzionale si condensa nel termine di « disordine ».

Il fazzoletto ricamato che la Ginevra del Ranieri porta con sé quando entra nel conservatorio provoca una rissa e alla fine le viene sequestrato da un'oblata. La pelliccia che alcune alunne del San Vincenzo Ferreri regalano alla loro direttrice provoca disordini e accuse, che si concludono con l'espulsione della donna. Un economo che « venne nel Collegio tutto lacero e pieno di pidocchi, oggi invece è elegante... » si attira sospetti e accuse anonime.

Consapevoli del fatto che l'indumento elegante è oggetto di un incontenibile desiderio e di potenziali conflitti, gli amministratori raccomandano l'assoluta uniformità degli abiti. Accomunate solo dalla soggezione a norme che — fra l'altro — reprimono l'insorgere di sentimenti spontanei di solidarietà e di amicizia (divieto di parlarsi, di scriversi biglietti, di scambiarsi doni) le recluse devono coltivare il senso della loro eguaglianza di base di fronte ad un'autorità imparziale, che concede premi e riconoscimenti solo a chi aderisce ai modelli impersonali prescritti. La differenza non prevista, non incanalata, che emerge spontanea, innesta conflitti incontrollati, che possono far perdere credibilità all'istituzione e alla sua ideologia. Un amministratore scrive nel 1871 che è indispensabile l'assoluta uniformità dell'abbigliamento perché le recluse non abbiano « a gaggiare nelle stranezze della moda ». Un altro comunica al Prefetto la sua preoccupazione perché le alunne che non hanno aiuti dall'esterno « stanno cenciose e quasi scalze per casa, e sono derise dalle compagne meno povere »; e commenta: in un istituto di educazione solo la condotta e il profitto dovrebbero innescare una competizione, allora sì utile, perché di sprone reci-

proco; la competizione per l'abbigliamento, invece, non può generare che disordine e scandalo.

La « bizzarria » della moda, tanto desiderata da un lato e condannata dall'altro, non può essere che elemento di disordine sulla persona di ragazze povere e debentrici verso la società che le assiste, a cui hanno il dovere di testimoniare, con grige e inappuntabili divise, lo spirito di sacrificio, di abnegazione e di castità con cui si rendono degne del beneficio ricevuto. La moda non è un male di per sé, ma solo se indossata arbitrariamente da donne che, per la loro condizione sociale, non hanno titolo a vestire elegantemente: vecchia teoria morale, che riproduce nella sostanza i concetti espressi nel 1805 dal Canonico Giovanelli (« siccome diversi sono nella Società gli stati, e le condizioni degli uomini, così varia si è anche la misura di quell'ornato, che in ciascheduno di essi ricerca il decoro »).

In alcuni reclusori femminili conoscere la moda è addirittura un dovere. Ad esempio al San Vincenzo Ferreri il regolamento del 1872 raccomanda che si chiami un negoziante della città a istruire le ragazze nella manifattura « dei svariati oggetti di abbigliamento donnesco consono alla moda del tempo, non potendosi ritenere per buona operaia quella che sappia manifatturare solo gli abiti e le biancherie indossate dalle raccolte in un collegio di povere fanciulle ». Un amministratore scrive: « non è possedere l'arte della sarta il manifatturare abiti e biancheria per le ricoverate povere de' luoghi pii, bensì il manifatturare oggetti di lusso da far buona mostra di sé ne' nostri migliori magazzini ».

I ricami d'oro e di seta destinati agli abiti e alle case dei cittadini ricchi, il prezioso cuscino su cui le alunne più abili hanno avuto il privilegio di ricamare scene patriottiche perché sia donato al Re, rientrano in una categoria del lusso che riceve la massima approvazione: l'abilità nell'eseguire questi raffinati lavori è tutt'uno con la deferenza che si dimostra nel compiacere le classi superiori e i benefattori; la bontà di questi lavori eseguiti in lunghe e pazienti giornate dimostra la buona riuscita dell'azione disciplinatrice e formatrice dell'opera pia.

Alle artefici del lusso, della raffinatezza e della moda, alle ragazze in grigio e in blu, la gratificazione dei premi annuali, o di veder esposti i propri lavori nelle mostre di beneficenza (momenti vincenti di strategie personali per conquistare, tra povere, posizioni relativamente vantaggiose); alle loro benefattrici, il privilegio di indossare stranezze di moda senza perdere la buona fama.

Archivio di Stato di Napoli: fondo Min. Interno (1815-1860).

Archivio di Stato di Napoli: fondo Prefettura di Napoli - Opere Pie (1860-1890).

AA.VV., *Stato e Chiesa di fronte al problema dell'assistenza*, Roma, EDIMEZ, 1982.

AA.VV., *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, « Annali della Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona », XXVII-XXX, Cremona, 1982.

M. Augè, *L'abito religioso*, Roma, P.U.G., 1977.

R. Barthes, *Sistema della moda*, Torino, Einaudi, 1970.

O. Burgelin, voce « *Abbigliamento* », in *Enciclopedia*, vol. I, Torino, Einaudi, 1977.

- A. Buttafuoco, « Per insofferenza di freno e per miseria ». *Discole, vagabonde e prostitute dell'Asilo Mariuccia di Milano (1902-1914)*, « Movimento operaio e socialista », 1, 1983.
- A. Caracciolo, *Stato e società civile*, Torino, Einaudi, 1960.
- L. Ciammitti, *Conservatori femminili a Bologna*, « Quaderni storici », 41, 1979.
- L. Ciammitti, *Quanto costa essere normali. La dote nel Conservatorio femminile di Santa Maria del Baraccano (1630-1680)*, « Quaderni storici », 53, 1983.
- Sh. Cohen, *Convertite e Malmaritate. Donne « irregolari e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale »*, « Memoria », 5, 1982.
- G. D'Addosio, *Origine, vicende storiche e progressi della Real S. Casa dell'Annunziata di Napoli*, Napoli, Cons., 1883.
- N. De Crescenzo, *I brefotrofi e la esposizione dei bambini*, Napoli, Giannini, 1873.
- M. Del Lungo, *Pauperismo e assistenza negli antichi Stati italiani*, « Società e storia », 23, 1984.
- G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1979.
- G. De Simone, *Sul riordinamento delle Opere Pie della Città di Napoli*, Napoli, 1880.
- P. Di Cori, *Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra*, « Memoria », 5, 1982.
- N. Dominicucci, *Le case da lavoro di pubblica beneficenza*, Napoli, 1860.
- M. Douglas, *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, 1979.
- N. Elias, *La società di corte*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- A. Farge-M. Foucault, *Le désordre des familles*, Paris, Gallimard, 1982.
- L. Ferrante, *L'onore ritrovato. Donne nella Casa del soccorso di San Paolo a Bologna (sec. XVI-XVII)*, « Quaderni storici », 53, 1983.
- J. C. Flügel, *Psicologia dell'abbigliamento*, Milano, F. Angeli, 1982.
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976.
- M. Foucault, *Storia della follia*, Milano, Rizzoli, 1977.
- M. Foucault, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.
- M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- G. Galasso, C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, Napoli, Guida, 1980.
- D. N. Giovanelli, *Regole della cristiana modestia nel portamento*, Napoli, Orsino, 1805.
- E. Goffman, *Asylums*, Torino, Einaudi, 1976.
- E. Grendi, *Premessa*, « Quaderni storici », 53, 1983.
- A. Groppi, « Un pezzo di mercanzia di cui il mercante fa quel che ne vuole », *La carriera di un'internata tra Buon Pastore e Manicomio*, « Annali della Fondazione Basso », vol. VII, Milano, F. Angeli, 1985.
- D. Lombardi, *L'Ospedale dei mendicanti nella Firenze del seicento. « Da inutile serraglio dei mendicanti a conservatorio e casa di forza per le donne »*, « Società e storia », 24, 1984.
- L. Magliano, *Relazione*, Atti del Consiglio Comunale di Napoli, 1872.
- P. Napoletano, *L'abito delle suore di S. Giovanni Battista*, « Commentaria theologica », vol. XXIV, 1984.
- J. Nethan, A. Nicholas, *The Uniform: a Sociological Perspective*, « American Journal of Sociology », 77, 1972.
- G. Petroni, N. Domenicucci, *Degli stabilimenti di beneficenza della Città di Napoli*, « Atti del R. Istituto d'Incoraggiamento », III, 1866.
- M. Piccialuti Caprioli, *Il patrimonio del povero. L'inchiesta sulle Opere Pie del 1861*, « Quaderni storici », 45, 1980.
- B. Pullan, S. J. Wolf, *Plebi urbane e plebi rurali: da poveri a proletari*, Annali della Storia d'Italia, Torino, Einaudi, 1978.
- A. Ranieri, *Ginevra o L'orfana della Nunziata (1839)*, Milano, Guigoni, 1884.
- T. Ravaschieri Filangieri Fieschi, *Storia della carità napoletana*, Napoli, 1875-1879.
- Regolamento per lo governo interno de' conservatori, orfanotrofi e ritiri di donzelle*, in A. Petitti, *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie*, Napoli, 1824.
- C. Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel sec. XVII*, Napoli, 1970.

- C. Russo (a cura di), *Società Chiesa e vita religiosa nell'ancien Régime*, Napoli, Guida, 1977.
S. Sepe, *Stato e opere pie: la beneficenza pubblica da Minghetti a Depretis (1873-1878)*, « Quaderni sardi di storia », 4, 1984.
Statistica del Regno d'Italia, *Le Opere Pie nel 1861*, vol. X, Milano, 1871.
P. Turiello, *Degli stabilimenti di beneficenza della Città di Napoli*, « Atti del R. Istituto d'Incoraggiamento », III, 1866.
J. White Mario, *La miseria in Napoli (1877)*, Napoli, Quarto Potere, 1978.

aut aut

nuova serie
rivista bimestrale fondata da Enzo Paci
205, gennaio-febbraio 1985

Michel Foucault, Perché studiare il potere: la questione del soggetto
Michel Foucault, Il problema del presente. Una lezione su « Che cos'è l'Illuminismo? » di Kant

Alessandro Fontana, La comunicazione impossibile
Luigi Narbone, Governo militare e governo del sociale. Strategie e tattiche del disciplinamento nell'Italia liberale
Paul K. Feyerabend, L'irrazionalità ovvero: chi ha paura dell'uomo nero?
Lodovico Ariosto, Paul K. Feyerabend: sirene e ultimi fuochi

Fabio Polidori, Lévinas: figure della distanza. Nota su due libri di Catherine Chalièr
Edoardo Greblo, Philosophia practica sive politica. Note su « Metafisica e politica » di J. Ritter
Gianfranco Marrone, Enciclopedie deboli e dizionari forti. Note su « Semiotica e filosofia del linguaggio » di U. Eco

Giampiero Stabile, Tra « emozione » ed « esperienza »: frammenti [di un saggio possibile] sui « movimenti » degli « Essais » di Montaigne

Diane Owen Hughes

La moda proibita

La legislazione suntuaria
nell'Italia rinascimentale *

« La storia ha dimostrato che, ovunque, le leggi suntuarie sono state, entro breve tempo, abrogate, evase o ignorate. La vanità inventerà sempre più modi di esprimersi di quanti le leggi siano in grado di vietare » (citato da Giraudias, 1910).

La sentenza di Voltaire, scritta quando le leggi suntuarie erano ormai decadute nel suo paese, induce la domanda: perché, dunque, furono emanate? Non c'è bisogno di arrivare al Settecento per constatarne l'inanità; sono stati, anzi, gli stessi censori del lusso a ridicolizzare i provvedimenti legislativi suntuari. Franco Sacchetti, che scrive a Firenze in piena legislazione suntuaria, testimonia, ben oltre Voltaire, come le leggi abbiano favorito ciò che pretendevano di limitare. La repressione ha stimolato l'inventiva, nel linguaggio e nella moda: come spiega ai suoi superiori, nella trentasettesima delle *Trecentonovelle*, lo sconfitto ufficiale incaricato dell'applicazione della legge:

« Signori miei, io ho tutto il tempo della vita mia studiato per apparar ragione; e ora, quando io credea sapere qualche cosa, io truovo che io so nulla, però che cercando degli ornamenti divietati alle vostre donne per gli ordini che m'avete dati, sì fatti argomenti non trovai mai in alcuna legge, come sono quelli ch'elle fanno; e fra gli altri ve ne voglio nominare alcuni. E si truova una donna col bechetto frastagliato avvolto sopra il cappuccio; il notaio mio dice: « Ditemi il nome vostro; però che avete il bechetto intagliato »; la buona donna piglia questo bechetto che è appiccicato al cappuccio con uno spillo, e recaselo in mano, e dice ch'egli è una ghirlanda. Ora va più oltre, truova molti bottoni portare dinanzi; dicesi a quella che è trovata: « Questi bottoni voi non potete portare »; e quella risponde: « Messer sì, posso, ché questi non sono bottoni, ma sono coppelle; e se non mi credete, e' non hanno picciuolo, e ancora non c'è niuno occhiello ». Va il notaio all'altra che porta gli ermellini, e dice: « Che potrà apporre costei? » « Voi portate gli ermellini », e la vuole scrivere; la donna dice: « Non iscrivete, no, ché questi non sono ermellini, anzi sono lattizzi »; dice il notaio: « Che cosa è questo lattizzo? » e la donna risponde: « È una bestia ». (Sacchetti, 1957).

Le leggi stesse hanno tentato di far fronte all'inventiva: nel XV secolo, l'elenco dei bottoni proibiti comprendeva *bottoni*, *maspilli*, *pianetti*; quello dei copricapi *berretti*, *cuffie*, *balzi*, *cappucci*, *selli*; quella degli ornamenti per il capo *cerchielli*,

* Traduzione dall'inglese di Rosanna De Longis.

ghirlande, corone, fruscoli, quazzeroni, frenelli, vespai. Quando il senato veneziano proibì gli abiti femminili in tessuto d'oro o d'argento, le donne e i loro sarti pensarono di usarlo come fodera per le maniche, che erano tagliate o allungate per poterlo mostrare. L'usanza fu messa fuorilegge nel 1472; nel 1488, infine, i legislatori veneziani diedero ordine agli ufficiali incaricati di rendere esecutiva la legge di far rapporto su ogni variazione della moda (Newett, 1902; Bistort, 1912). I legislatori genovesi, un secolo più tardi, imposero all'Arte dei Sarti di sottoporre i nuovi modelli all'approvazione dei censori, il cosiddetto Ufficio delle Virtù (Belgrano, 1875).

I legislatori, d'altro canto, dovettero prendere atto del fallimento delle disposizioni suntuarie, che denunciarono in molte occasioni:

« molte volte se sono fatti statuti et ordini circha gli ornamenti maxime de le donne, e' quali niente se osservano si per la diversità d'eesi statuti et sì perché gli offitiali e' quali debbono fare osservare e' decti statuti, perché non sonno astricti cum pene, se ne passano legiermente » (Casanova, 1901).

Tuttavia non abbandonarono l'attività legislativa in tal senso, ma anzi la potenziarono. L'abrogazione da parte del Maggior Consiglio, nel 1339, della ponderosa normativa suntuaria veneziana del 1334, imputata di essere causa di disordine e di « civico impedimento », è un raro esempio di marcia indietro. D'altronde ser Ziani Baduario, fautore dell'abrogazione, aveva impiegato tre anni a raccogliere i voti necessari ad attuarla (ASV, *Maggior Consiglio, Delib. spiritus*; Newett, 1902). Ebbe successivamente degli epigoni nei cinque cittadini di Padova, tra cui due cavalieri, che avevano accusato la legge suntuaria del 1504 « de iniquitatem, tollentem libertatem, qua nihil est carius hominibus, dannosam valde et non utilem civitate, disturbantem matrimonia et sobolem ». Che cosa c'era dietro tutto questo fervore legislativo?

È probabile che lo shock derivato dalla perdita, nel 1509, di gran parte della terraferma abbia indotto i veneziani a « placare l'ira del Signore » con l'istituzione di una magistratura permanente che, attraverso il controllo del lusso, riconducesse la città ai suoi principi morali. Il legame tra stravaganza, degenerazione morale e declino politico era stato una delle argomentazioni preferite dei moralisti, da Isaia a Savonarola, e non sorprende molto che i legislatori se ne siano serviti al momento del bisogno. In proposito si può ipotizzare che l'organizzazione del Magistrato alle Pompe – con gli uffici a Rialto e le cassette per raccogliere le denunce anonime – e la legislazione del 1512, voluta dai primi magistrati, siano un portato della psicologia dello « smacco » provato dalla città durante la crisi della Lega di Cambrai (Gilbert, 1973), ma tale rapporto tra crisi politica e legislazione suntuaria non è altrettanto dimostrabile per altre città: Padova aveva istituito la sua magistratura prima dell'inizio della crisi (Niccolai, 1939), altrove erano stati elaborati, ed emanati in più riprese, complessi provvedimenti suntuari senza la guida di specifiche magistrature, come a Padova e a Venezia era avvenuto fino al XVI secolo. Le leggi stesse, nel complesso, non seguivano le curve delle crisi. La maggior parte delle grandi città, con le

significative eccezioni di Milano e Genova, approvarono, per esempio, le prime leggi suntuarie prima della peste Nera, e né quell'epidemia né altre incoraggiarono in modo particolare la legislazione contro il lusso. Né si può stabilire un legame diretto ed evidente tra le leggi suntuarie e le idee o le condizioni economiche del tempo. Varate in un'epoca di prosperità, rimasero in vigore anche durante il declino economico dell'Italia.

In generale gli storici, sulla scia di Voltaire, hanno irriso le leggi suntuarie e i legislatori che le hanno sostenute, definendo i loro propositi, nel migliore dei casi, paternalistici. Una definizione che non rende giustizia del fanatismo insito nel fervore legislativo delle città italiane rinascimentali, né spiega gli sviluppi della legislazione stessa. Non tiene conto, inoltre, della questione fondamentale del perché alcune società – e non altre – sviluppino una vera e propria passione nel legiferare contro il lusso. Questi sono i problemi al centro della mia ricerca.

I

La prima legge suntuaria italiana è probabilmente quella contenuta nel primo codice di leggi genovese, il cosiddetto Breve della Compagna del 1157, la quale vietava l'uso di pellicce sfarzose; questa norma, però, fu omessa nella riedizione del 1161 (Niccolai, 1939). Nel corso della breve vita della legge, i cittadini di Genova furono senz'altro i soli a subire norme restrittive sull'abbigliamento dal tempo dell'Impero Carolingio. I governi aristocratici delle altre città medievali non sembra che abbiano emanato, nelle prime fasi del loro sviluppo, leggi suntuarie. Queste cominciarono a fare la loro comparsa verso la metà del XIII secolo nei comuni che avevano ammesso, seppure parzialmente, il « popolo » al governo: a Siena, i « popolani » facevano parte del governo da quasi un decennio quando fu emanata, nel 1249, una legge che regolava gli strascichi degli abiti; a Bologna, un provvedimento simile, fu emanato nel 1260 da un governo del quale i non nobili facevano parte da più di una generazione mentre le più ampie leggi del 1288 furono opera di un governo che avrebbe poi messo in atto severe repressioni dell'aristocrazia. La prima legge suntuaria di Firenze, andata perduta, faceva parte di un codice generale prodotto da un governo di compromesso, caratterizzato dalla presenza popolare (Davidsohn, 1927; Fratri, 1928; Kantorowicz e Denholm-Young, 1970). A quell'epoca, controlli suntuari di vario tipo erano in vigore nella società europea. Il Concilio di Montpellier nel 1215 aveva vietato ai chierici gli spacchi nell'orlo degli abiti e Luigi VIII dal 1229 aveva imposto dei controlli ai guardaroba dei suoi nobili (Kraemer, 1920). Ma la natura della legislazione che le città, sia quelle italiane sia quelle del sud della Francia, emanarono a partire dalla metà del XIII secolo, è radicalmente differente da quella emanata dai re, poiché non regola l'abbigliamento in rapporto alla gerarchia sociale. Le considerazioni gerarchiche, assenti nelle leggi carolingie, sono presenti nel decreto di Luigi VIII e, in modo molto elaborato, in quello di Filippo il Bello del 1294, che dettava le norme per l'abbigliamento e l'arredamento (ma non per il cibo) secondo un sistema

basato sul ceto sociale e sul censo. È stata fatta l'ipotesi che tali restrizioni siano state strappate al re da una nobiltà preoccupata di conservare i suoi privilegi di fronte alle conquiste della borghesia (Kraemer, 1920).

Se si accetta questa ipotesi, l'origine della legislazione urbana va ricercata altrove: non sembra, infatti, essere ispirata da preoccupazioni gerarchiche e, anzi, in Italia, sembra essere connotata in senso antiaristocratico. Il limite posto al numero dei partecipanti ai matrimoni e ai funerali, se è una forma di controllo suntuario, è anche un modo di controllare le riunioni dei nobili e un mezzo, come Heers suggerisce, di indebolire il potere di quei « clans » nobili che avevano dominato la vita politica delle città (Heers, 1977). A Bologna, per esempio, un proclama del 1276, ribadito negli statuti del 1289, deprivava il funerale delle sue caratteristiche di manifestazione del potere della famiglia (Fratrì, 1928). Era vietato piangere o battere alle porte del defunto, suonare le campane se non nel luogo e nel momento della sepoltura, annunciare la morte nella città; erano limitate le persone di servizio a dieci uomini e otto preti e i partecipanti alla cerimonia funebre ai parenti maschi fino al quinto grado e alle donne fino al terzo grado di parentela. Erano, inoltre, vietate le fiaccole, limitato il numero delle candele e regolamentata la foggia dei sudari. Il decreto, tuttavia, nel suo complesso, mirava più ad un controllo di ordine sociale che suntuario.

Anche le prime norme sull'abbigliamento hanno un sapore antiaristocratico. Il più antico provvedimento senese che imponeva di ridurre gli strascichi delle vesti femminili colpiva in primo luogo quello stile aristocratico che una successiva legge del 1277 negava rigidamente alle classi servili; anche la proibizione delle corone d'oro ornate di gemme ha lo stesso significato antinobiliare (Mazzi, 1880). Sono tutte leggi rivolte più al controllo dell'aristocrazia che a quello dei nuovi ceti in ascesa.

A Bologna, dal 1289, ai cavalieri e ai dottori in legge era concesso di essere sepolti in tessuto scarlatto e, nella maggior parte delle città toscane, erano esentati dall'osservanza di alcune delle norme suntuarie i cavalieri e i membri delle professioni medica e legale: è evidente come questi privilegi siano stati ottenuti da coloro il cui stile di vita era stato più direttamente minacciato; dalle leggi. Questo è chiaro soprattutto per quanto riguarda le donne: fu il conte Roberto d'Arras ad ottenere, per le donne senesi, nel dicembre 1291, alcuni giorni di sospensione della legge che vietava corone e ghirlande d'oro e di perle; fu il duca di Calabria ad annullare una legge suntuaria fiorentina nel 1324 (Mazzi, 1880; Davidsohn, 1927).

La legge suntuaria, intesa come strumento di controllo dello sfarzo e dell'ostentazione dei nobili, divenne emblema di virtù repubblicana. La città riformata di Savonarola, infatti, può essere considerata l'esempio più notevole di connubio della normativa suntuaria con la repubblica, la cui memoria sopravvisse ad una generazione di governo mediceo: uno dei primi atti della restaurata repubblica nel 1527 fu l'emanazione di una nuova legge suntuaria (Zanelli, 1895).

Ovviamente anche le signorie presero provvedimenti contro il lusso, ma con minore entusiasmo. Una delle città meno attive fu Milano, dove il primo codice suntuario pare sia quello emana-

to dal Duca Gian Galeazzo nel 1396, che rimase di fatto immutato nella riedizione del 1480 (Verga, 1898). All'interno del ducato la spinta più forte a legiferare contro il lusso proveniva dalle città. Nel 1498, a seguito di una petizione di 19 « zeloti » della città di Milano, gli Sforza promulgarono un codice suntuario; i codici dei viceré spagnoli nel secolo successivo erano assai blandi e rivolti soprattutto alla correttezza del comportamento in chiesa (Verga, 1900). Nel 1565 le autorità cittadine presero l'iniziativa, emanando una legge articolata e severa, dopo che già nel 1561 alcuni cittadini si erano appellati al re perché ponesse un freno agli sprechi e alla stravaganza. Solo di fronte al crollo dell'economia manifatturiera milanese le autorità emanarono, nel XVII secolo, qualche scarso codice suntuario.

Nel 1581 i funzionari incaricati di elaborare una nuova legge che reprimesse gli eccessi, senza deprimere lo splendore e il decoro della città, sollecitarono il parere dei cittadini. Una delle tre risposte che tuttora si conservano raccomanda la modestia dell'abbigliamento aristocratico: che i nobili vestano in modo poco appariscente, che tutti gli altri, specie le prostitute, siano lasciati liberi di vestire a loro piacimento. La raccomandazione, scritta in tono scettico da un uomo esperto, conoscitore del mondo, delle leggi e del modo di evaderle, fu accolta e fatta oggetto di attenta considerazione qualche mese più tardi, in un pamphlet sui modi per ricondurre i milanesi ad un abbigliamento modesto. I due interventi erano senza dubbio ispirati al racconto fatto da Diodoro Siculo (e ripreso da Montaigne negli *Essais*) del provvedimento adottato da Seleuco, legislatore di Locri, che impose delle restrizioni ai liberi di nascita e fu permissivo con le prostitute e i ruffiani. In tal modo i nobili si sarebbero mantenuti austeri per non macchiare il proprio onore apparendo simili alla gente di basso rango e di cattiva reputazione e gli altri sarebbero divenuti più austeri per cercare di apparire rispettabili e nobili.

Il suggerimento contenuto nel pamphlet, che i nobili e i potenti vestissero in nero e senza ornamenti anticipa le leggi successive che imponevano il nero alle donne aristocratiche (Verga, 1900). Concede, tuttavia, che i nobili si possano fregiare di una piuma di airone come segno distintivo; un modo, questo, di ridicolizzare le pretese aristocratiche che le leggi precedenti avevano tentato di combattere. Può destare sorpresa il fatto che l'autore del pamphlet fosse di Lucca, ma i Milanesi trovarono naturale cercare consiglio dai forestieri.

Un'altra risposta ai funzionari milanesi sostiene che Milano, poco esperta e disposta a reprimere la stravaganza con i mezzi legislativi, avrebbe dovuto guardare all'esempio di altre città, soprattutto di Venezia, una repubblica che aveva emanato estesissimi codici suntuari.

Leggi che sarebbero state (ma questo chi scriveva non poteva saperlo) continuamente aggiornate ed emendate fino alla caduta della repubblica. Di grande interesse — ma ben più difficile — sarebbe definire le motivazioni economiche sottese alle leggi suntuarie. Le prime leggi medievali non mostrano certo la stessa consapevolezza e lo stesso acume dell'« esperto » milanese: costui non a caso aveva proposto di imporre delle restrizioni al vertice della scala sociale, consapevole che non era solo la super-

bia umana a vanificare le leggi, ma le esigenze degli artigiani che cercavano sempre nuovi profitti. A Firenze fu tanto forte l'opposizione delle arti che producevano generi di lusso alle severe leggi del 1330, che, nel volgere di tre anni, il magistrato incaricato della loro applicazione dovette essere nominato, non dalla consueta commissione civica, ma dal vescovo di Siena (Davidsohn, 1927). Si pensava forse che i mercati esteri avrebbero compensato quelli persi in patria, ma ci si deve essere ben presto resi conto che anche le leggi straniere precludevano il mercato.

Nel XIV secolo il Maggior Consiglio di Venezia vietò ai veneziani l'uso di tessuti d'oro; la contemporanea legge suntuaria di Norimberga proibiva ai cittadini tessuti argentati provenienti da Venezia.

Le prime leggi suntuarie non forniscono motivazioni economiche. Quando, nella seconda metà del XIV secolo, si inaugura l'uso di premettere dei preamboli alle leggi, si notano alcune differenze tra le città mercantili della costa e quelle manifatturiere dell'interno. Sia Venezia che Genova pongono l'accento sul modo di investire il denaro; una legge veneziana del 1360 denuncia l'indebolimento dello stato dovuto al fatto che il denaro, che avrebbe potuto essere investito nei traffici mercantili e moltiplicarsi, giaceva morto perché convertito in futilità (Romanin, 1853-61); la legge genovese del 1449 esordisce lamentando la fine imbalsamata del denaro collocato in vestiti e gioielli (Bistort, 1912).

Le motivazioni delle città dell'interno, invece, sono quasi esclusivamente di ordine morale. Scopo delle leggi bolognesi del 1398 e del 1401 è il rafforzamento dello stato attraverso il rispetto degli onesti costumi graditi a Dio (Fratrì, 1928). Il preambolo delle leggi senesi del 1412 indica, in modo più chiaro, il bisogno di controllare gli sprechi di tutti i cittadini, ricchi e poveri, per la conservazione, il bene e l'onore del Comune; i preamboli più tardi sono più generici e moralistici (Mazzi, 1880).

Anche la legislazione di Pistoia del 1558 fa riferimento alla rovina dei cittadini che conduce la città alla decadenza, ma i legislatori, in questo caso ragionavano, in termini personali e spesso strettamente demografici, come poi diverrà consuetudine nell'Italia rinascimentale (Zanelli, 1895).

Intenti protezionisti si delineano in alcune leggi emanate a partire dalla metà circa del XV secolo. Il governo di Siena prese l'iniziativa di proteggere una locale manifattura serica nel 1438 e nel 1440 il comune decise di punire pesantemente chi trasferiva dalla città i lavoratori della seta (Banchi, 1881).

Al contrario, nel vietare qualsiasi indumento di seta (eccetto un paio di calze) il Consiglio Generale, nel 1433, sembra indifferente agli interessi economici dei setaioli senesi, che a quel punto furono costretti a puntare su altri mercati; la legislazione del 1460 proteggeva, invece, la recente e ancora debole industria. Permetteva, infatti, alle donne senesi alcuni capi in seta a patto che fossero stati prodotti in città (Casanova, 1901).

Milano nel XVII secolo, dopo il crollo della sua fiorente industria serica, emanò alcune leggi protezionistiche (Verga, 1900).

Le leggi suntuarie non mostrano neanche un interesse specifico per l'oro e l'argento che figurano nella lista degli articoli

costantemente vagliati, allo stesso titolo delle perle e di alcuni tipi di pellicce. La legislazione senese del 1277-1282 aveva permesso alle donne solo una ghirlanda d'argento disadorna, del peso di non oltre due once. A Bologna, nel 1289 furono messi fuori legge i cerchietti d'oro e d'argento, come quasi ogni altro ornamento di metallo prezioso. Nel XIV e XV secolo in molte città italiane è di norma concedere la possibilità di portare tre anelli d'oro, come anche un filo di perle, ornamenti che ricorrono nella ritrattistica coeva. I controlli sono effettivi e le multe addirittura sproporzionate – a Siena potevano ammontare anche a quasi la metà di una dote media dell'epoca – per aver superato il limite imposto di due once di peso. Ma la considerazione dei metalli preziosi non aveva rapporto, a quanto pare, con la variazione del loro prezzo, né con la loro disponibilità. A Venezia, dove il metallo prezioso era tenuto in gran conto in quanto « nerbo » di ogni governo e « padrone » di ogni cosa, almeno dall'inizio del XVII secolo (Braudel, 1949) fu sottoposto con eccezionale continuità alle norme suntuarie, sia in epoche di penuria sia in epoche di relativa abbondanza. Una legge del 1443 che vietava alle donne veneziane gli abiti intessuti d'oro e d'argento e i ricami con i due metalli sembra insolitamente severa, poiché stabiliva come multa per i padri o i mariti delle donne che la trasgredivano un prestito coatto allo stato di mille ducati. Dal preambolo esplicativo della legge, si può forse dedurre un aumento del costo dell'oro e dell'argento, ma non certo un interesse specifico dei legislatori al mercato dei metalli. Essi si preoccupavano di qualcosa che era allo stesso tempo molto personale e molto generale: il costume di donare alla sposa, da parte dello sposo, un tessuto d'oro costava 600 ducati, e le spese crescevano di anno in anno e mandavano in rovina i cittadini e, quel che è peggio, provocavano « l'ira del Creatore Onnipotente » (ASV, *Senato, Terra*).

A Genova, dove meglio che altrove venivano seguite le fluttuazioni del mercato dell'oro, una legge del 1449, che imponeva alle donne un limite delle possibilità d'acquisto di gioielli d'oro e d'argento (molto superiore a quello di Siena e di molte altre città dell'interno) rimase sostanzialmente immutata per più di mezzo secolo, nonostante la crescente disponibilità di oro; la legge del 1512 lo ridusse, pur senza darne esplicite spiegazioni (Belgrano, 1875; ASG, *Cod. Diversorum*). Tre mercanti, le cui mogli avevano indossato catene d'oro del valore di 25 fiorini l'una, furono citati davanti al magistrato nel 1453, ma riuscirono ad evitare il carcere sostenendo che i gioielli, poiché erano stati nascosti dagli abiti, non potevano essere stati di cattivo esempio (ASG, *Div. filze*; Heers, 1969). Non il denaro, ma la moralità pubblica era l'obiettivo dei magistrati.

II

Anche la Chiesa arrivò alla legislazione suntuaria attraverso le vie della morale. Sospettosi di un'espansione economica dipendente dall'uso e dal movimento del denaro, gli uomini di Chiesa non erano preoccupati dall'allontanamento dei patrimoni dalle imprese produttive, ma dalle conseguenze di ordine per-

sonale e sociale che avrebbe avuto la vittoria della *luxuria*. I governi cittadini parlavano di rovina pubblica e privata, la Chiesa di corruzione. I frati confessori vedevano nella legislazione suntuaria un'arma nella guerra contro il peccato. Fra Paolino, nel suo *Governo de la Famiglia*, scritto nel 1314, dieci anni dopo la promulgazione della prima legge suntuaria veneziana, vede nelle leggi pressoché l'unico modo di difendersi dall'arroganza delle mogli, la cui brama di stravaganza è assecondata dai costumi dominanti: le donne hanno pretese sempre crescenti in fatto di moda, di ornamenti, di gioielli preziosi, di personale di servizio, di beni domestici e gli uomini sono spesso troppo accondiscendenti, laddove dovrebbero impegnarsi a combattere i lussi e le stravaganze, anche facendo ricorso alle leggi, sull'esempio degli antichi romani (Foucard, 1858).

I frati sottolineavano gli aspetti sociali dei peccati di superbia, di avarizia, di lussuria. S. Tommaso era stato permissivo nei confronti dell'eleganza femminile: anche se accentuava la bellezza naturale non poteva considerarsi un peccato, se finalizzata alla ricerca di un marito; peccato in ogni caso veniale, non mortale.

Il francescano Orfeo de Cancellariis non condivide questo punto di vista; il peccato è mortale perché disprezzo verso Dio: le donne costituiscono un pericolo per il prossimo perché rischiano di mandare in rovina i padri o i mariti con i loro lussi. Se i loro vestiti e i loro atteggiamenti, poi, sono provocanti — come quando, per esempio, si denudano le spalle e il petto — diventano un pubblico scandalo. Orfeo ammette che la misura della stravaganza deriva dalla ricchezza personale; una donna può indossare senza intenzioni peccaminose abiti ricchi, che diventano però peccato mortale se non corrispondono alla sua condizione sociale o contribuiscono al suo impoverimento (Kantorowicz e Denholm-Young, 1970).

S. Bernardino da Siena andò oltre, collocando il problema della stravaganza dell'abbigliamento nel contesto della carità sociale. Predicando contro i corredi sfarzosi, tuonava

« Tu darai la tua fanciulla a uno per donna; e colui che la piglia, né 'l padre né la madre non pensano donde la robba sua venga; ché se fossero savi, dovrebbero pensare la prima cosa: d'onde viene questa robba, d'onde vengono questi vestiri, di chi è fatta la sua dota. Però che molte volte, il più de le volte, e fatta di robbaria, d'usura, e del sudore de' contadini, e del sangue de le vedove, e de le mirolla de' pupilli e degli orfani. Chi pigliasse una di quelle cioppe e premessela e torcessela, ne vedresti uscire sangue di creature » (S. Bernardino).

Si può cogliere qui una connessione fra la predica di S. Bernardino e un altro degli argomenti di Orfeo, che gli ornamenti ottenuti attraverso guadagni illeciti sono peccato mortale.

L'influsso della Chiesa sugli sviluppi e gli indirizzi della legislazione suntuaria fu decisivo. Ci fu indubbiamente un legame, per esempio, fra la presenza del Cardinale Francesco Latino a Firenze per le trattative preliminari all'insediamento del nuovo governo e l'emanazione da parte del governo stesso delle prime norme suntuarie della città nel 1281. Il Cardinale Latino è colui di cui Salimbene dice che:

« turbavit mulieres omnes cum quadam constitutione quam fecit; in qua continebatur, quod mulieres haberent vestimenta curta usque ad terram et tantum plus, quanta est unius palme mensura / ... / quod fuit mulieribus amarius omni morte. Nam quedam mulier familiariter dixit michi, quod plus erat ei kara illa cauda quam totum aliud vestimentum, quo induebatur » (Salimbene).

Gli uomini di Chiesa furono sempre molto attivi nell'incoraggiare, in tutta la penisola italiana, i controlli suntuari. Firenze aveva fatto fronte all'opposizione alle leggi suntuarie del 1330 aggirando l'ostacolo delle commissioni cittadine e affidando la responsabilità al vescovo di Siena. Allo stesso modo, nel 1438, sotto la minaccia militare di Milano, il Senato veneziano fece appello al patriarca Lorenzo Zustinian che solo l'anno prima aveva messo fuorilegge la seta, gli strascichi, le maniche lunghe e quelle adornate di perle, le capigliature guarnite d'oro, d'argento, di perle, le trecce posticce, minacciando la scomunica ai trasgressori (Newett, 1902). Il Senato gli richiedeva un aiuto per il controllo sui copricapi sfarzosi e gli strascichi smisurati usando degli stessi mezzi ecclesiastici. Nel 1460 nella vicina Padova il Consiglio chiese al vescovo di stabilire la misura degli strascichi permessa alle donne, che essi volevano inserire nel codice suntuario che erano sul punto di approvare.

Il Consiglio era stato spinto ad intervenire dal francescano Jacopo della Marca, la cui influenza nella città si evince dalla documentazione tuttora esistente. Nel 1440 era stata stabilita, per 47 voti contro 4, la misura massima dello strascico di 1/4 di braccio e, nel 1459, un più generale controllo sull'abbigliamento femminile, per 51 voti contro 11 (Bonardi, 1919). Le cifre riflettono l'andamento tipico del XV secolo: nel secolo successivo il complesso dei voti sarà di poco maggiore, ma il margine di vittoria più stretto. Nel 1460, dopo le prediche di Fra Jacopo nella città, fu approvato un lungo codice suntuario, votato in tre parti, per 114 contro 0 (con 3 voti di emendamento), 121 contro 6, 117 contro 9 (Bonardi, 1910). La questione era divenuta motivo di inquietudine popolare.

In questo periodo, una rinnovata attività episcopale derivata da un papato forte, stimolò la legislazione suntuaria in tutta la penisola. In alcune città la Chiesa si assunse, se non del tutto in misura sostanziale, la responsabilità di promulgare la legge. La legislazione episcopale era particolarmente pesante da tollerare, sia per il suo rigore, sia per la sanzione che comminava, la scomunica. In occasione delle nozze di Ginevra Sforza e Sante Bentivoglio, nel 1454, la sposa e le sue dodici damigelle indossavano broccato d'oro, tessuto che il Cardinale Bessarione aveva poco tempo prima vietato alle donne bolognesi: la chiesa di S. Petronio chiuse le porte al corteo nuziale, che si spostò a S. Giacomo, dove i frati celebrarono il matrimonio: alcuni dei partecipanti, però, furono scomunicati (Fratrì, 1928). Tutti sapevano, ovviamente, che la Chiesa poteva concedere dispense. Nel 1438 la nobile veneziana Cristina Corner si assicurò dal papa, per 4 ducati e mezzo, il diritto di contravvenire alle disposizioni suntuarie del patriarca, per l'onore dei suoi genitori e il rispetto della propria bellezza (Bistort, 1912). A Perugia, dove

il vescovo aveva avvocato gli affari suntuari, il papa aveva concesso, nel 1468 e nel 1469, al vescovo stesso di assolvere chi fosse incorso nella scomunica per aver violato la legge (Fabretti). L'intervento papale attesta quanto fosse incisiva, in questo periodo, l'azione combinata della predicazione degli ordini mendicanti e della legislazione episcopale contro il lusso.

Sarebbe sbagliato, tuttavia, vedere nella legislazione suntuaria una mera risposta alle domande della Chiesa. In un primo momento gli scopi della Chiesa e quelli dei governi cittadini appaiono diversi. Il Cardinale Latino, le cui disposizioni contro gli strascichi si allineano alla coeva legislazione urbana, aveva ordinato anche che le donne si coprissero la testa: questa disposizione, secondo Salimbene, che non amava le donne, ma ne ammirava le capacità, favoriva la produzione di veli di seta intessuti d'oro, che Salimbene giudicava veicoli di lussuria (Salimbene).

I codici urbani, al contrario, non mostrarono interesse per il pudore femminile, anzi contenevano norme dirette a colpire lo sfarzo dei copricapi femminili e l'anonimato che essi favorivano. I tentativi della Chiesa di porre dei freni agli aspetti seduttivi dell'abbigliamento (e del comportamento) femminile crebbero nel corso del XV e del XVI secolo. Il cronista piacentino De Mussis commentava nel 1388

«*indumenta inhonesta, quae vocantur Ciprianae, quae sunt largissimae versus pedes, & a medio supra sunt strictae cum manicis longis et largis / ... / Quae Ciprianae habent gulam tam magnam, quod ostendunt mammillas, videtur, quod dictae mammillae velint exire de sinu earum* » (De Mussis).

Solo un comune, Perugia, la cui legislazione già rifletteva l'influsso della Chiesa, aveva disposto, nel 1342, controlli sulle scollature al di sotto della clavicola (Fabretti). Milano, dove pure il domenicano Galvano Fiamma, nella prima metà del XIV secolo, aveva predicato contro le nudità delle donne, pare abbia atteso ancora un secolo prima di legiferare contro le scollature, peraltro in modo assai blando; erano permesse, infatti, le scollature anche profonde se le spalle erano, in qualsiasi modo, coperte (Verga, 1898). Le donne potevano così fare ricorso a quello scialle di seta trasparente, il più delle volte ricamato in oro, che era parte dei corredi del tempo. Fu solo alla fine del XV secolo, nelle leggi del 1498, che Milano mise fuorilegge le scollature più profonde di un dito – messo orizzontalmente, specificava la legge – dalla clavicola (Verga, 1900).

Da quel momento ebbe inizio una crociata con l'obiettivo di coprire le carni femminili. Nel 1456 Firenze aveva proibito la nudità della gola e del collo, ma nel 1464 il governo aveva permesso che la scollatura anteriore fosse di circa 3 centimetri dalla clavicola e quella posteriore del doppio, misure che non furono mai rigidamente osservate, a giudicare dai ritratti dell'epoca (Polidori Calamandrei, 1924). Savonarola, invece, diede molta importanza alla scollatura, a cui concedeva una profondità massima di due dita. Come il francescano Orfeo de Cancellariis, Savonarola chiedeva:

«Dimmi quando tu vedi una donna andare spettorata e liscirsi superfluamente, non di' tu: Che segni sono questi? Questi non sono segni di donna onesta. Certo la debbe essere maculata dentro da qualche cattiva intenzione» (Levi Pisetzky, 1978).

Nel XVI secolo sia Venezia che Genova, le cui donne avevano fama di essere assai audaci, avevano cominciato a stabilire dei controlli sulla superficie di «carne» che era permesso esporre. Una legge genovese del 1506 prescriveva una maggiore lunghezza delle vesti, mentre una del 1511-12 ordinava che le donne si coprissero le prime due «ossa della gola», norme che furono ripetute da Savona nel 1531 (Bistort, 1912). Una legge veneziana del 1562, più liberale e certo più realistica, imponeva che il corpetto o comunque la parte superiore dell'abito, dovesse essere tanto accollato da coprire il petto (Bistort, 1912). A prescindere dai singoli dettagli, era convinzione comune che tali norme fossero indispensabili per garantire l'«onestà muliebri».

Quanto alle infrazioni, a giudicare dalla documentazione tuttora esistente, risulta che le denunce dei cittadini erano rare e che le stesse autorità erano restie a perseguire coloro che trasgredivano le norme sul pudore. A Venezia e a Padova, per esempio, i documenti attestano persecuzioni e condanne alla detenzione a motivo di stravaganza, ma non accennano a donne perseguite per la profondità della loro scollatura (Bistort, 1912; Bonardi, 1910). A Berna, invece, nel secolo successivo, dei 133 casi di contravvenzione alle norme sull'abbigliamento, circa il 65% erano attinenti alle nudità (Vincent, 1935).

In tutte le città italiane, la sempre più stretta connessione tra scollatura e pudore va riferita ad una generale trasformazione degli indirizzi legislativi. Le prime leggi suntuarie possono essere distinte abbastanza nettamente in leggi concernenti l'abbigliamento (in generale tanto maschile quanto femminile) e leggi relative alle cerimonie. Per quanto le cerimonie e i conviti nuziali e funebri e le feste per la nascita e il battesimo fossero causa di sperpero delle sostanze familiari, l'interesse dei legislatori verso le cerimonie scemò rapidamente nel XV secolo rispetto all'interesse rivolto all'abbigliamento, in primo luogo a quello femminile.

L'abbondanza della produzione legislativa al riguardo è motivata senz'altro dal tentativo di contenere le rapide trasformazioni della moda e le trasgressioni delle norme, come attesta Sacchetti, ma non sono queste le sole ragioni dei mutati orientamenti. I preamboli premessi alle leggi sono, in proposito, assai illuminanti. I preamboli delle leggi veneziane del 22 maggio e del 9 giugno 1334 sono rivolti alla stravaganza di entrambi i sessi, ma quello del 1360 menziona solo le «vanità» delle spose e delle donne (Bistort, 1912). E in quasi tutti i preamboli alle leggi del XV secolo si afferma esplicitamente che le donne sono la rovina degli uomini (Casanova, 1901).

I tempi e i modi di questa concentrata attenzione sulle donne, nel momento in cui l'attività suntuaria della Chiesa era al suo apice, rimandano direttamente al ruolo giocato dalle istituzioni ecclesiastiche. A parte qualche occasionale norma diretta contro gli eccessi dell'abbigliamento dei chierici, l'interesse

suntuario della Chiesa si focalizzò essenzialmente sulle donne. Il codice di cui Jacopo della Marca sollecitò l'approvazione dal Consiglio di Padova era diretto in ogni sua singola clausola contro gli ornamenti superflui e le spese smodate delle donne, come la legislazione del Cardinale Bessarione a Bologna, nel 1453, dedicata tutta all'abbigliamento femminile (Bonardi, 1910; ASB, *Comune*). Anche nei casi in cui il ruolo della Chiesa è meno palese, si può scorgere un legame tra le pressioni ecclesiastiche e l'inasprimento delle leggi suntuarie dirette alle donne. Le leggi di Bologna del 1398 e del 1401 sono le prime a non fare menzione delle cerimonie e a puntare l'attenzione sulle donne; per quanto entrambe siano state emanate dalle autorità civiche, il fatto che siano datate con riferimento al pontificato di Bonificacio IX è indice di direttive ecclesiastiche (Bonardi, 1910). Le prime due leggi suntuarie di Padova, del 1277 e del 1398, danno disposizioni per le cerimonie – matrimoni, battesimi, funerali. Tutte le leggi del XV secolo, promulgate nel 1440, 1459, 1460, 1482 e 1488, si occupano solamente del lusso femminile (Bonardi, 1910).

Ma, se le pressioni della Chiesa sollecitavano ed indirizzavano la legislazione suntuaria nel XV secolo, è anche vero che tale legislazione poteva contare, come è evidente dalle votazioni del consiglio padovano, sul sostanziale appoggio della popolazione.

È difficile valutare, aldilà di considerazioni ovvie e generiche, la risposta delle donne all'assunzione di questa posizione privilegiata nel campo della legislazione suntuaria. A Bologna, la legge del Cardinale Bessarione provocò la protesta di una donna, Nicolosa Sanuti, bella e colta amante di Sante Bentivoglio, che Sabadino degli Arienti descrisse mentre pronuncia la sua orazione da un'altura, con indosso una gonna di seta color porpora e un mantello rosa foderato di elegante ermellino (Ady, 1936). Probabilmente aveva avuto notizia di quanto era accaduto un anno prima a Siena, dove aveva sostato l'imperatore Federico III, con la sua futura sposa Eleonora del Portogallo, in viaggio verso Roma, dove sarebbe stato incoronato e si sarebbe sposato. Per l'occasione Battista Petrucci, figlia di un professore di retorica, aveva dato una recita in latino che essi avevano tanto apprezzato da chiederle di scegliere un premio. Battista scelse di essere dispensata da ogni norma suntuaria, dispensa che il governo della città concesse con molta riluttanza (Malavolti, 1599). Nicolosa Sanuti, però, non si batteva solo per sé, ma per tutte le donne di Bologna. La sua brillante arringa ricordò al cardinale che alle donne romane fu limitato l'uso dell'oro e degli abiti preziosi nel periodo di austerità imposto dalla seconda guerra punica, ma fu restituita la libertà appena la crisi fu passata. Quella legge, imposta in tempo di guerra, era comprensibile; quella bolognese, invece, era difficile da giustificare e alimentava solo l'avarizia di quei mariti che anteponevano il denaro alla dignità e sono indifferenti al disordine domestico che le restrizioni avrebbero sicuramente provocato; un argomento, questo, che alcuni nobili padovani avrebbero usato all'inizio del secolo successivo per combattere i controlli suntuari sulle donne. Nicolosa sostenne che sia le storie delle donne del-

l'antichità, sia la vita delle donne contemporanee provavano che l'ingegno delle donne può quanto quello degli uomini: molte somigliano a quell'Amesias, che, nata con un'anima maschile in un corpo di donna, fu chiamata Androgino.

Singole donne bolognesi sarebbero arrivate a compiere, come le loro antenate greche e romane, azioni eroiche; e, collettivamente, avrebbero avuto lo stesso potere delle Sabine di salvare la civiltà dalla rovina demografica. Le donne hanno diritto alla libertà di scelta degli abiti perché è agli abiti che sono state ridotte. Se si ammette (come certamente il cardinale ammette) che le donne degne di nota debbano distinguersi da quelle comuni come i patrizi dal popolo, concluse Nicolosa, le restrizioni suntuarie avrebbero dovuto essere abolite. Infatti, alle donne sono precluse le magistrature, il sacerdozio, i bottini di guerra e ogni altro tipo di successo e di onore concesso agli uomini: solo l'abbigliamento e gli ornamenti sono i segni del loro valore ed esse non possono sopportare di vederseli sottrarre.

Più tardi, in una lettera al suo amante Sante Bentivoglio, che era alla vigilia del matrimonio con Ginevra Sforza, Nicolosa Sanuti, disperata, ritrattò tutto (Ady, 1936). Ma aveva visto giusto. Gli abiti erano gli emblemi delle donne e i legislatori lo sapevano. Essi sapevano anche che gli uomini vi erano coinvolti: li disegnavano e li fabbricavano, il loro denaro serviva ad acquistarli, il loro status vi si rifletteva. Nel 1343 le donne ricche di Firenze si misero in fila davanti a un notaio per registrare gli abiti da esse posseduti che erano in contravvenzione con le norme dell'ultima legge suntuaria, che permetteva di continuare ad indossare tali abiti solo se fossero stati tassati e contrassegnati con uno speciale sigillo di piombo che raffigurava il giglio di Firenze da un lato e una croce dall'altro. Gli abiti, segnalati in un registro a noi pervenuto (D'Ancona, 1906), indicano esattamente quell'infinita varietà di fogge che le leggi pretendevano di limitare: vesti (solitamente di seta), con o senza maniche, modeste e lussuose, spesso accompagnate da cappe e mantelli, in diverse tonalità di rosso, blu e verde, a strisce o con inserti bianchi o di colori contrastanti, ornate con stoffe ricamate con corone, stelle, rosette, farfalle, uccelli, draghi.

Tuttavia da questa profusione di lussi, emerge un ordine. Guerriera, moglie di Jacopo di Antonio degli Albizzi, e le sue cognate Nera e Piera registrarono vesti e casacche di samite verde (un tipo di seta pesante intessuto d'oro). Le stesse Guerriera e Nera dichiararono di possedere mantelli di stoffa bianca con ricami di foglie di vite e grappoli d'uva di color rosso sangue, foderati con stoffa bianca lucida.

I loro abiti vengono appena dopo quelli di Joanna, loro suocera, che ne sono il contrappunto: un mantello color porpora, mentre i loro erano bianchi e rosso sangue; un vestito scarlatto con corone di seta che riprendevano il verde delle fodere delle vesti delle sue nuore. Dinga, figlia di Sandro Altovilo, e Lisabetta, figlia di Gentile Altovilo, si recarono insieme a registrare le loro identiche ed elaborate tuniche, in due tonalità di rosso, con inserti a scacchi di seta e guarnite con un terzo tipo di stoffa.

Dagli elenchi delle vesti e dai nomi si possono distinguere le parentele. Non si tratta certo di semplice risparmio — stessi

tessuti e stesso sarto per tutte le donne della famiglia. Ginevra, moglie di Agnolo di Giani degli Albizzi (probabilmente lontano parente di Joanna e delle sue nuore), che viveva in un'altra zona della città, aveva in precedenza registrato un solo capo di abbigliamento che era in contravvenzione con la legge e sul quale aveva deciso di pagare le tasse — un mantello bianco ricamato con foglie di vite e grappoli d'uva color rosso sangue e foderato di bianco lucente.

Le caratteristiche di questi mantelli sontuosi erano evidentemente divenuti gli emblemi degli Albizzi. Anche il ristretto sguardo sul guardaroba che questi elenchi rappresentano ci fornisce uno spaccato di una società che si rappresenta attraverso gli abiti. C'è da meravigliarsi che mettere ordine nell'abbigliamento fosse, per i legislatori, un modo metaforico di parlare delle distinzioni sociali e di regolare le relazioni umane?

La moda, nel suo delicato equilibrio fra « desiderio di imitazione e desiderio di differenziazione » denota, come ha osservato Simmel, « le forme del processo sociale » (Simmel, 1914). A differenza di società più gerarchiche, dove tale processo era represso, o di società più povere, la cui povertà lo impediva, la società urbana dell'Italia medievale misurava il progresso sulla base della sua forza dinamica. Per Riccobaldo di Ferrara, che, alla fine del XIII secolo, ripercorreva i tempi di Federico II, il passato era rozzo e statico, privo di splendore e di movimento:

« Viri chlamidibus pelliceis fine operimento, vel laneis fine pellibus & infulis de Pignolato utebantur; mulieres tunicis de Pignolato, & quando veniebant ad nuptias viris suis & coniugatae. Viles tunc erant cultus virorum & mulierum, aurum & argentum rarum vel nullum erat in vestibus, parcus quoque erat victus / ... / Modica dote nubebant foeminae / ... / virgines in domibus patrum tunica de Pignolato / ... / et paludamento lineo / ... / erant contentae; ornatus capitis non pretiosus erat virgibus aut nuptis » (Riccobaldo).

Altri, come Dante, con intenti censori guardavano con nostalgia alla semplicità dei tempi passati e Villani sperava addirittura che le leggi suntuarie l'avrebbero restaurata. Ma le leggi suntuarie del XIII e del XIV secolo si proponevano di controllare la società, non di riorganizzarla.

La legge suntuaria di Pistoia del 1332, che ancora si conserva, sembra essere basata su quella fiorentina del 1330, cui Villani plaude nella sua cronaca (Ciampi, 1815). Dei 27 provvedimenti che contiene solo due, che riguardano gli indumenti a due colori, si occupano della moda più che dei suoi eccessi. La maggior parte di essi regolano le misure, le stoffe, le guarnizioni. Si tratta senz'altro di un diretto riflesso della realtà dell'abbigliamento, la cui foggia era semplice e si distingueva solo per la qualità e la quantità della stoffa impiegata e per gli ornamenti accessori, ma è anche il segno di una società più sensibile all'eccesso che al disordine.

A metà del XIV secolo, al contrario, quando l'abbigliamento femminile era divenuto un insieme di pezzi indipendenti, con

una serie di gorgiere, corpetti, maniche staccabili dalla foggia più diversa, obiettivo della legge divennero la moda e i suoi mutamenti (*Abbigliamento*, 1962) nel tentativo di regolare le parti mutevoli di una materia instabile. Così instabile che persino Cesare Vecellio, nel suo famoso libro sulla moda, trovò difficile afferrarla: gli abiti delle donne sono soggetti a mutamenti più rapidi delle fasi lunari, così rapidi che mentre si cerca di descrivere un abito, questo è già diventato altro (Vecellio, 1590).

A Venezia, alla vigilia della crisi della Lega di Cambrai, il Senato si impegnava nella discussione sulle maniche. Il dibattito ebbe inizio nel 1503, quando i legislatori misero fuori legge i « manege a comedo » – quelle grandi maniche a zampa di montone così frequenti nei ritratti di Lorenzo Lotto – che il Senato definì come un'orribile moda che richiedeva l'impiego di tre o più braccia di stoffa dorata o di seta (ASV, *Senato, Terra*). Nell'ottobre 1504 i senatori dovettero riconoscere che quella moda mostruosa che tanto poco si addiceva alle donne era stata soppiantata da un'altra, ancora più orrenda che richiedeva ancora più stoffa; per cui decisero di proibire completamente ogni tipo di manica che richiedesse più di un terzo di braccio (ASV, *Senato, Terra*). Nel corso dello stesso anno, vietarono maniche fatte di molti pezzi di stoffa di diversi colori (ASV, *Senato, Terra*). Il 4 gennaio 1507 il Senato ricordava che le maniche delle *investidure* avevano, già da tempo, raggiunto notevoli dimensioni, per cui il consiglio ne aveva limitato l'uso di stoffa a due braccia; ma il provvedimento aveva sortito l'effetto contrario e la misura delle maniche era cresciuta ulteriormente.

In seguito le maniche dell'*investidura* sarebbero divenute tanto grandi da diventare quasi un capo d'abbigliamento a sé stante, separato dalla veste vera e propria e la misura concessa sarebbe aumentata (ASV, *Senato, Terra*).

Il Senato ribadì i limiti già imposti e limitò anche la misura delle maniche delle vesti, i cosiddetti « manege ducali », a 32 braccia di seta e a 28 di saia o di altra stoffa. Nella dura estate del 1509 il Doge, parlando davanti al maggior Consiglio, mise in relazione le maniche con il declino di Venezia:

« per la nostra superbia tutte le potentie erano acorda contra de nui, perché tohavemo el cielo; et tutti spendeva, tutti portava fodre et tutti portava veste a manege dogal, prima el doxe sollo e miedegi in questa terra le portavano » (Sanudo, 1879-1903).

La preoccupazione per lo sperpero, ovviamente, è sempre presente: ogni braccia in più di stoffa consuma i patrimoni individuali e il discorso del doge mirava a spingere i nobili veneziani ad assolvere ai loro obblighi verso lo stato. Nell'ottica dei legislatori rinascimentali, i mutamenti della moda alimentano il disordine, non solo sfarzo e stravaganza. Nel 1426, il Consiglio Generale di Siena parlò per tutti quando annunciò che la città aveva bisogno di una legislatura suntuaria più ampia e comprensiva:

« item considerato i grandi desordini si fanno per le donne ne' vestiri et portamenti loro, la qual cosa è grande disfacimento degl'uomini / ... / et per provedere cum ordini et statuti che

non possano portare una forgia, subito ne truovano un'altra peggiore ad quella et de più spesa » (Casanova, 1901).

La necessità di far fronte al disordine della moda esorbita da ragioni puramente economiche. Le leggi e gli interventi sul disordine degli abiti e gli effetti distruttivi della moda sembrano riflettere un senso crescente, anche se difficilmente esprimibile, di disordine sociale. I decreti – gli *ordini* – per riparare i *desordini* dell'abbigliamento sembrano essere il modo espressivo di una società che aveva smarrito il suo giusto ordine, una società nella quale, secondo la definizione di Simmel, la differenziazione sociale diventava incontrollabile.

La legge colpiva più duramente lo sfarzo e i consumi quando questi favorivano un'intollerabile differenziazione e venivano distorti dal processo sociale. La stessa legge, veniva sospesa per consentire ai cittadini di adempire nel modo migliore alle loro funzioni civiche e al più alto livello sociale. Nel 1291, Siena permise per breve tempo abiti normalmente vietati, in occasione della venuta di Roberto di Arras; e nel 1459 il Senato veneziano, per accogliere ed impressionare gli ambasciatori francesi, decretò di richiedere a tutte le donne partecipanti alla cerimonia di indossare abiti splendidi, gioielli e ornamenti che la legge generalmente proibiva (ASV, *Senato, Terra*). Di sicuro una certa stravaganza individuale veniva incoraggiata, quando doveva sortire l'effetto di una più piena integrazione dell'individuo nel tessuto sociale. Così, nel 1433, il Senato veneziano decise di stabilire per legge abiti più sontuosi per i consiglieri del doge, che avevano l'infelice abitudine di vestire dimessamente quando non erano in servizio. Un secolo più tardi, il Maggior Consiglio affrontò lo stesso problema riguardo se stesso e decretò per i consiglieri l'obbligo di indossare gli abiti scarlatti, i più adeguati alla loro posizione di rappresentanti della repubblica, di restaurarli, se lacerati, e di conservarli sempre in buono stato, come si addice alla dignità di chi li indossa (ASV, *Misti; Maggior Consiglio, Diana*; Newett, 1902).

La magnificenza finalizzata è una cosa, la moda un'altra. Nel dominio della moda l'abbigliamento perde sia la sua funzione autentica sia il suo significato emblematico. Scarpe che intralciano l'andatura, vestiti e accessori che confondono e nascondono, piuttosto che esprimere l'identità: queste perversioni erano il segno di una città in preda a un grave disordine. Il frate milanese Pietro Casola sottolineava l'affinità tra l'usanza cinese di fasciare i piedi delle donne per farli più piccoli e quella veneziana di calzare scarpe con un'alta suola per far sembrare le donne giganti (Casola, 1855). All'origine erano calzature fatte per proteggere i piedi dal fango, ma i legislatori sapevano che le donne le indossavano perché la loro altezza permetteva di allungare la veste (ASV, *Maggior Consiglio, Ursa*).

Ne derivavano spese enormi ed eccessive, ma la preoccupazione principale delle leggi che le proibivano era di tipo funzionale: questo genere di scarpe – come i piedi fasciati – impediva di camminare, a tal punto che, secondo Casola, alcune donne si reggevano solo grazie all'aiuto di servi. Anche la legislazione contro i veli, non scaturiva da sola da finalità economiche, ma era diretta soprattutto contro la difficoltà di identi-

ficare coloro che li portavano. Gli ufficiali del comune, incontrando una donna velata, avevano il potere di domandarle il nome del padre e del marito, i suoi « terzerium », « populum » e « contratam » (Casanova, 1901). In questo modo si venivano a sapere i nomi di coloro che avrebbero dovuto pagare la multa se il modo di vestire della donna fosse stato in disaccordo con la legge; e soprattutto le si restituiva quell'identità che gli abiti avrebbero dovuto palesare, non nascondere. Il mancato rispetto della funzione delle calzature e del vestiario era causa della perversione di chi li indossava e di tutta la società. Le scarpe con le suole alte erano di tale impaccio che le donne incinte avrebbero potuto perdere l'equilibrio, cadere, far male al bambino, anche abortire. quindi consegnare alla perdizione sia il corpo che l'anima (ASV, *Maggior Consiglio, Ursa*). Anche i veli che mascheravano il volto perdevano la loro funzione di copricapi normali, comunemente indossati dalle donne, il cui scopo era quello di preservare l'onore e il pudore.

Al contrario, la maschera consentiva una libertà affine alla licenza. A Siena, le scarpe con suole alte e i veli fissati al di sopra del viso erano permessi a una sola classe di donne – le prostitute –, donne che vivevano al di fuori delle normali categorie sociali.

La differenza tra *meretrice* e *matrona* è al centro delle distinzioni suntuarie. Il suggerimento di Seleuco – di essere permissivi con le sole prostitute per costringere le donne virtuose a vestire modestamente – fu accolto nelle leggi di qualche città italiana: Siena permise alle prostitute non solo le suole alte, ma anche abiti intessuti d'oro con dipinti e ricami raffiguranti alberi, frutti, fiori e animali: tutte cose interdette alle altre donne; anche Brescia fece simili concessioni (Casanova, 1901; Cassa, 1887). In altre città, alle prostitute era fatto obbligo di portare altri più umilianti segni distintivi: a Venezia scarpe gialle; a Milano un manto di fustagno ordinario, il cui colore doveva essere bianco, secondo la legge del 1412, nero secondo il codice suntuario del 1498 (Bistort, 1912; Verga, 1898). In generale le prostitute subirono una sempre più pesante segregazione. A Genova, per esempio, una città dove non erano contraddistinte né da un ricco abbigliamento né da marchi infamanti, alla fine del XIV secolo, presero l'avvio una serie di leggi tendenti a confinarle in un quartiere particolare. Questo rendeva più agevole agli ufficiali del comune riscuotere alle porte dei bordelli, le tasse imposte nel 1418: ma l'obiettivo fiscale era secondario (Belgrano, 1875). A Ferrara, alla fine del XV secolo, le prostitute erano considerate così estranee alla comunità, che di loro erano incaricati gli stessi funzionari che riscuotevano le tasse per le merci di importazione (Zambotti, 1935).

Tutte le altre donne erano integrate, e non segregate, dalle disposizioni suntuarie. Giustamente Nicolosa Sanuti aveva notato che la legge, negando alle donne l'abbigliamento come emblema di successo, le confinava in una categoria sociale separata. E i frenetici sforzi dei legislatori di privare le donne dei segni di distinzione personale e di differenziazione concessi dalla moda, creavano per tutte le donne una sorta di ghetto suntuario.

Ma i propositi legislativi ebbero – sotto un certo aspetto – più successo di quanto i predicatori e i moralizzatori parrebbero

indicare. Essi tentarono di riconciliare la dualità della personalità giuridica della donna, appartenente come figlia ad un casato e come moglie ad un altro. Il momento di conciliazione era il matrimonio, in cui l'onore e la posizione degli uomini facevano mostra di sé attraverso le donne, soprattutto le spose, in cui, onore e posizione delle due famiglie si fondevano. La sposa, al momento delle nozze, munita di dote e di corredo, stava in equilibrio tra due stati suntuari, l'infanzia, nella quale godeva di certe libertà e quello di *matrona*, sul quale gravava tutta la forza della legge suntuaria.

Nella maggior parte delle città, le disposizioni suntuarie erano assai meno severe con le donne giovani e nubili. Nel XIV secolo a Siena, le giovani (*mulieres juvenes*) potevano portare qualche gioiello in più e a Lucca, nello stesso periodo, le bambine sotto i nove anni potevano portare abiti più stravaganti (Casanova, 1901; Bongi, 1863). Quasi ovunque il matrimonio rappresentava il momento di passaggio da uno status suntuario ad un altro: a Bologna nel 1289, come a Lucca nel 1337, era il momento in cui la donna perdeva il diritto ad alcuni ornamenti stravaganti (Fratrì, 1928; Bongi, 1863).

I sottili dettagli della legge genovese del 1449 ci permettono di capire i fondamenti della distinzione giuridica tra bambine e donne sposate. La legge esplicitamente stabilisce uno status suntuario liminale nel periodo in cui le ragazze raggiungono la maturità sessuale, o almeno posseggono i requisiti per prendere marito: a dodici anni, i gioielli che portavano da bambine vanno abbandonati.

Benché, al momento del matrimonio, il corredo collochi la sposa genovese nell'età adulta dal punto di vista suntuario, la legge prevedeva ancora tre anni di restrizioni parziali, in cui non poteva ricevere, né da parte della sua famiglia né da parte del marito, altro che un abito di seta, purché non di color rosso acceso, e non poteva indossare nessun capo di velluto di seta.

Tre anni dopo che aveva varcato la soglia della casa maritale (la cosiddetta *transductio*), la giovane sposa entrava nell'età considerata dalle leggi suntuarie. Nell'arco di questo lungo periodo, la figlia era stata lontana dalla liberalità paterna, che si concretava al momento del matrimonio nella consegna del corredo, con il quale doveva vivere e vestirsi nella prima fase di integrazione nella sua nuova casa; alla fine, con ogni probabilità il suo status passava, grazie ad un erede, da quello di *sponsa* a quello di *matrona*, una trasformazione che era sia fisica che giuridica. Il periodo di più restrittivo controllo suntuario e di status speciale coincideva così con quello in cui la sua sessualità (e con essa l'onore dell'uomo che ne è il legale tutore) correva il rischio maggiore: quando, sessualmente matura, era ancora nubile; quando, sposata, non aveva ancora figli.

Nessuna città fu pienamente soddisfatta di queste distinzioni. All'inizio del XVI secolo Genova decideva di permettere alle ragazze di portare fino al momento delle nozze copricapi dorati, che non avrebbero più potuto portare dopo il matrimonio (ASG, *Cod. Diversorum*). La novità deve essersi resa necessaria per le crescenti difficoltà dei padri a combinare i matrimoni delle figlie. Moltissime città, nel corso del XIV secolo, acquisivano la consapevolezza che l'istituzione del matrimonio era divenuta

fonte di disordine sociale, del quale facevano le spese soprattutto i padri e le figlie, non i mariti. Il senatore veneziano Giovanni Garzoni parlava nel 1420, non solo per sé, né solo per la sua città, quando denunciava che la dote, il corredo e gli altri doni nuziali erano di tale entità da ridurre in misura consistente i patrimoni familiari, con grave danno degli eredi: alcune famiglie preferivano chiudere le figlie in convento o tenerle a casa nubili (ASV, *Senato, Misti*).

Le norme varate dal Senato stabilirono, riguardo ai beni maritali, un massimo di 1600 ducati per la dote e il corredo, per il resto fino a non più di un terzo del tutto. Un tentativo di abrogarle, qualche mese dopo, fu respinto, e furono aggiunte solo alcune eccezioni a favore di chi sposava donne zoppe, cieche, storpie o gobbe, le cui deformità davano diritto ad una dote maggiore (Bistort, 1912). Ma ovunque, in Italia, l'entità della dote cresceva anche se si moltiplicavano le leggi che miravano a ridurla. L'allarme era motivato dall'abbandono delle attività produttive e mercantili da parte dei giovani che riponevano tutte le loro speranze in una grossa dote (Bistort, 1912), che alimentava smisuratamente il patrimonio del marito mentre mandava sul lastrico il padre e i fratelli della sposa (Zanelli, 1895).

I dati demografici indicano che gli uomini si sposavano più tardi e meno frequentemente e che i conventi si affollavano sempre di più. Sul piano dei consumi, le donne sposate sentivano di avere potere sui mariti che dipendevano, per il proprio sostentamento, dai loro beni dotali. Non fa meraviglia che costoro inveissero contro i vorticosi cambiamenti della moda, che non solo portava alla rovina i patrimoni, ma sembrava essere la patente dimostrazione di come il controllo sulle mogli sfuggisse loro di mano. Una serie di nuove e schiaccianti disposizioni restrittive fu approvata a Padova nel 1555. Un solo articolo passò di stretta misura: per un solo voto — 63 contro 62 — il Consiglio approvò la multa di 25 ducati che avrebbe dovuto essere pagata dai mariti o dai padri di chi contravveniva la legge (Bonardi, 1910). Si temeva forse che l'incapacità maritale di far rispettare la legge tra le mura domestiche avrebbe portato i mariti a renderne conto pubblicamente? Di fatto erano soprattutto i mariti a pagare, perché le mogli subivano più denunce delle figlie. A Siena, tutti i casi denunciati nei mesi di autunno del 1438 riguardavano donne sposate; e nel 1475, le accuse anonime che arrivarono all'ufficio dei Tre Segreti, deputato in materia suntuaria, erano dirette in modo particolare contro donne sposate (Casanova, 1901). I più tardi registri di Venezia e di Padova, città dagli ampi interessi suntuari, segnalano contravvenzioni soprattutto da parte degli uomini, sia relativamente ai conviti sia all'abbigliamento. Quando ai censori di Padova giunse notizia che le cerimonie nuziali nella città avevano dato impulso allo sfarzo degli abiti, visitarono i banchetti e le cerimonie e compilarono un elenco di trasgressori: si trattò di 33 uomini e 13 donne, delle quali solo 3 nubili (Bonardi, 1910).

I due registri veneziani — ancora conservati — risalgono all'ultimo quarto del XVI secolo e registrano una grande varietà di reati suntuari. Uno di essi è interamente dedicato alle prostitute: nell'altro, la quasi totalità delle donne sono sposate (Bistort, 1912). Benché la maggior parte delle città abbia insediato

specifiche magistrature e sollecitato l'accusa dei privati cittadini, assicurando all'accusatore sia la segretezza sia una percentuale della multa, il rispetto della legge sembra sia stato meno importante dell'elaborazione della legge stessa, nella quale i legislatori esprimevano, o tentavano di esprimere, i loro timori nei confronti della società in cui vivevano. L'8 maggio 1512, il funzionario Vettor Morexini, si levò contro le donne veneziane che avevano preso l'abitudine di danzare, mascherate, il *balla dil capello* (Sanudo, 1879-1904).

I consiglieri si espressero contro le danze condividendo tutto il senso della mozione: grande preoccupazione per una società che rischiava di esser trascinata e travolta da donne ignote che danzano il *balla dil capello*, — una danza francese nella quale erano le donne a scegliere il compagno.

Le donne sono motivo di timore, il loro potere può portare alla rovina le città. Tuttavia c'è un abisso fra la maggior parte della legislazione urbana e le invettive degli Isaia di parte clericale, che invocavano la rognà sulle teste delle figlie di Sion, arroganti, altezzose, lussuose (Sanudo, 1879-1903). Va detto che le leggi delle città erano opera di uomini coinvolti totalmente nella follia femminile. Vivevano delle doti messe al bando, pagavano gli abiti proibiti, il cui sfarzo rifletteva la loro condizione sociale, e spesso erano chiamati in giudizio per le trasgressioni compiute dalle loro donne. In realtà parlavano di se stessi — del ruolo conflittuale che vivevano come padri e come mariti — quando parlavano delle donne, del loro abbigliamento, del loro comportamento. Ma non parlavano solamente, agivano.

Si deve distinguere tra *imposizione*, che fallì, e *attività legislativa*, che raggiunse invece i suoi fini. Il doge Andrea Grilli, mentre si recava alle celebrazioni per la sua incoronazione nel 1523, con grande ostentazione mandò a casa una sua parente a cambiarsi l'abito, che era fuorilegge perché intessuto d'oro; a questo riguardo, vengono ricordati i festeggiamenti nuziali in occasione delle nozze Corner-Loredan nel 1512, durante le quali le donne rispettarono la legge per timore della condanna dei *provedadori* (Sanudo). In quei casi in cui veniva intrapresa l'azione contro chi trasgrediva, i ricorsi in appello e l'influente posizione sociale permettevano molto spesso al colpevole di farla franca. Ovviamente, le multe possono essere intese semplicemente come una sorta di tassa sul lusso, un provvedimento sperimentato per la prima volta a Firenze nel 1299 che trovò spazio nelle legislazioni genovese e senese del XV secolo: « pagar le pompe », come dicevano i veneziani (Sanudo). L'attività legislativa ebbe esiti migliori. Le infinite codificazioni ne offrono una prova tangibile, così come attestano l'evoluzione dei rapporti tra padri e figlie e tra mariti e mogli.

Ciò che colpisce è che, in una società in cui la dote rappresentava l'unica importante forma di trasferimento di patrimoni individuali (che la donna continuava a possedere anche dopo il matrimonio), tanta parte della legislazione sia stata rivolta a tenere le donne lontane dalla possibilità di consumare la loro fortuna. Ciò indignava le donne ricche, deprivate dei loro diritti, come mostra l'arringa di Nicolosa Sanuti. Alcuni comuni concessero alle donne di far mostra del valore della loro dote,

che non era uguale per tutte, rapportando i gioielli permessi alle entità della dote stessa (Belgrano, 1875).

Ma il patrimonio dal quale dipendevano le possibilità della donna era sempre quello paterno, quello che aveva ricevuto come figlia di suo padre. Siena, nel 1424, limitò la quantità dei doni che il marito poteva offrire alla moglie per il matrimonio ad una porzione percentuale della dote (Casanova, 1901). Questo sistema sottolineava la distinzione patrilineare nello stesso momento in cui la sempre maggior consistenza delle doti la rafforzavano.

Se i furfanti, a cui si riferivano le leggi suntuarie che ponevano limiti alle doti, erano mariti avidi, il patrimonio da essi raggiunto non impediva alle mogli che lo avevano fornito di distinguersi, in modo sempre più netto, come figlie dei loro padri.

Nel corso del XVI secolo, molte legislazioni cittadine smisero di considerare le donne essenzialmente come figlie o mogli: le motivazioni gerarchiche erano arrivate a soppiantare quelle parentali. Nelle prime leggi della gran parte delle città italiane compaiono alcune forme di distinzione gerarchica, ma con riferimento agli uomini piuttosto che alle donne e la gerarchia è usata come mezzo per privilegiare i potenti piuttosto che come regolamentazione generale (Fratri, 1928; Casanova, 1901; Ciampi, 1815). Invece la legge bolognese del 1474 – nel suo progetto di controllo suntuario totalmente ispirato a considerazioni gerarchiche – è quasi una risposta alle richieste di Nicolosa Sanuti. Soltanto il colore avrebbe indicato la collocazione sociale di una donna: l'oro per le mogli e le figlie dei cavalieri, maniche dorate per quelle dei banchieri, dei notai e di altri notabili, cremisi per quelle di grossi artigiani, soltanto le maniche di color cremisi per le donne i cui mariti e padri appartenevano ai mestieri più umili. Nonostante che i doni del marito alla moglie fossero ancora da rapportare alla dote, l'ammontare stabilito variava a seconda del ceto: i dottori e i gentiluomini potevano arrivare a spendere fino ai due terzi del valore della dote, gli altri a non più di metà. Quanto alle donne, una volta sposate, non appartenevano più al ceto del padre, ma acquisivano dal marito la loro nuova collocazione sociale (Fratri, 1928). Date le conseguenze visibili di un simile passaggio di status, le ragazze devono essere state sempre più riluttanti a sposare uomini di condizione inferiore. Le donne ricche o le mogli di mariti ricchi potevano ancora, nei limiti della legge, vestire in maniera più sontuosa ed eccentrica delle loro pari, ma era soprattutto il ceto che le distingueva – ceto che, per quanto riguardava la maggior parte delle apparenze esteriori – era ancora nelle mani dei mariti. Nell'aprile 1476, Messer Lorenzo di Messer Antonio de' Lanti di Siena fu convocato davanti all'ufficio dei Tre Segreti, perché la moglie si era vestita di velluto di seta. Egli cercò di spiegare

« come lui, bene informato de le vostre leggi, come figliuolo d'obedientia, vedendo il vestire di seta essere a le donne de' cavaliere permesso / ... / comprò una veste facta, usa, di seta, la quali li costò meno che non li sarebbe costata a farla di rosa secca et altri simili panni come si costuma. Et questo perché,

essendo misser Antonio, suo padre consigliere del duca Francesco et per quello deputato alla del ser.mo re Ascanio di Cipri quando fu a Milano per andare in Franza, el prefato Re, di sua benignità, fece cavaliere me et un altro mio fratello, come appare per j.º privilegio con sigillo pendente » (Casanova, 1901).

Ma non riuscì a convincere i funzionari. Oltre alla dubbia natura del suo titolo, anche il suo « imponente fiscale » non era abbastanza alto da permettergli di entrare a far parte dei ceti più elevati della società senese. Pagò la multa, e perché egli non continuasse a pagare, la moglie dovette abbandonare il suo abito di velluto di seta.

Le norme gerarchiche creavano altre forme di distinzioni, che si delinearono nettamente nel XVI e nel XVII secolo, quando la legislazione italiana divenne affine ai codici promulgati dai monarchi dell'Europa settentrionale che miravano a mantenere alto il livello economico e a tenere a freno i ceti emergenti. In effetti, la legislazione può avere avuto le sue radici nelle stesse esigenze sociali.

I legislatori rinascimentali hanno cercato di creare un ordine in quei punti della organizzazione sociale in cui la struttura era ambivalente, in particolare dove l'ideologia sociale era in contrasto con la consuetudine. La loro società aveva un'ideologia basata sugli ordini ma, di fatto, era alimentata dal denaro, che poteva alterare il ceto e la condizione. Gli abiti erano il segno tangibile di questo conflitto: una migliore posizione fiscale avrebbe probabilmente potuto consentire alla moglie di Messer Lorenzo di vestire d'oro. La società aveva un'ideologia basata sulla discendenza patrilineare, ma la vita quotidiana era regolata da un insieme di rapporti parentali, patrilineari e coniugali. Ne conseguiva una frantumazione dell'identità sociale delle donne, mentre si attribuiva loro, come titolari dello status derivato dal padre o dal marito, una posizione di sempre maggior rilievo all'interno della *household*.

Le doti di grande valore, che riducevano la ricchezza del padre e indebolivano il patrimonio, e, allo stesso tempo, ridimensionavano anche il potere del marito nell'ambito domestico, ne erano una testimonianza. Queste incoerenze di fondo della struttura, per le quali non esisteva un vero rimedio, generavano tensioni sociali a cui la legislazione cercava di far fronte e che la elaborazione stessa delle leggi può aver contribuito ad allentare. Tensioni che divennero visibili chiaramente nelle città italiane nel XIII secolo, quando gli uomini che si erano fatti strada con il denaro divennero protagonisti della vita politica ed assunsero il potere e quando i governi cittadini, liberi dal controllo aristocratico, iniziarono, in modo sistematico ad attaccare i legami e le organizzazioni parentali. In questo momento, e non a caso, inizia la legislazione suntuaria.

La legislazione suntuaria italiana è tra le altre cose, un tentativo per attenuare in sede locale, le tensioni provocate da problemi strutturali di ordine sociale. Anche se simile alla legislazione delle monarchie settentrionali – a quella delle città tedesche e svizzere – è tuttavia assai meno gerarchica di quella tedesca e molto più antifemminista di entrambe.

Ma l'Europa, in un certo senso, costituisce un insieme suntuario. In esso si esprimono le difficoltà di risolvere tutti quei problemi sociali i cui segni esteriori non possono essere controllati con mezzi formali – spesso religiosi – in società caratterizzate da rigidità di casta; gli stessi segni sono più legittime espressioni di identità in società ordinate per classi. Nell'Italia del Rinascimento – in una società che vagheggiava ordini rigidi, mentre assisteva ai quotidiani effetti della fluidità di classe – il controllo legislativo su questi segni aveva un'urgenza maggiore.

Abbigliamento e costume nella pittura italiana. Vol. I: *Rinascimento*. Roma, 1962.

C. M. Ady, *The Bentivoglio of Bologna*. Oxford, 1936.

Archivio di Stato di Bologna, *Comune, Lib. Novarum provisionum*, f. 132.

Archivio di Stato di Genova, *Cod. Diversorum*, X, 114, anni 1511-1512.

Archivio di Stato di Genova, *San Giorgio, Institutiones Cabellarum*, carte 170, anno 1402.

Archivio di Stato di Venezia, *Maggior Consiglio, Delib. spiritus*, reg. XXIV, 97.

Archivio di Stato di Venezia, *Maggior Consiglio, Ursa*, f. 81.

Archivio di Stato di Venezia. *Senato, Misti*, reg. LIII, f. 70.

Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Terra*, reg. I, f. 91 e 105; reg. XIV, f. 197; reg. XV, ff. 37, 77, 190, 197; reg. XVIII, 8 maggio 1512.

L. Banchi, *L'arte della seta in Siena nei secoli XV e XVI. Statuti e documenti*. Siena, 1881.

L. T. Belgrano, *Della vita privata dei Genovesi*. 2ª ed. Genova, 1875.

G. Bistort, *Il Magistrato alle Pompe nella Repubblica di Venezia*. Venezia, 1912.

A. Bonardi, *Il lusso di altri tempi in Padova*, Venezia, 1910 (Miscellanea di storia veneta, s. III, 2).

S. Bongi (a cura di), *Bandi lucchesi del secolo decimoquarto*. Bologna, 1863.

F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, 1949 (trad. ital. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1953).

E. Casanova, *La donna senese del Quattrocento nella vita privata*, in « *Bullettino senese di storia patria* », a, 8 (1901).

P. Casola, *Viaggio di Pietro Casola a Gerusalemme*. Milano, 1855.

A. Cassa, *Funerali, pompe, conviti*. Brescia, 1887.

S. Ciampi (a cura di), *Statuti suntuarii ricordati da Giovanni Villani | ... | ordinati dal Comune di Pistoia*. Pisa, 1815.

U. Dallari-L. A. Gandini, *Lo statuto suntuario bolognese del 1401 e il registro delle vesti bollate*, in « *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, s. III, 7.

P. D'Ancona, *Le vesti delle donne fiorentine nel secolo XIV*. Perugia, 1906.

R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*. Berlin, 1927 (trad. ital. *Storia di Firenze*. Firenze, Sansoni, 1956).

A. De Mussis, *Placentinae urbis descriptio*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, v. 16.

A. Fabretti, *Statuti e ordinamenti suntuarii | ... | in Perugia dall'anno 1266 al 1536*, in « *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino*, s. II, 38.

C. Foucard, *Lo statuto inedito delle nozze venetiane nel 1299*. Venezia, 1858.

L. Fratini, *La vita privata in Bologna dal secolo XIII al XVII*, 2ª ed. Bologna, 1928.

F. Gilbert, *Venice in the Crisis of the League of Cambrai*, in *Renaissance Venice*, ed. by J. R. Hale. London, 1973.

E. Giraudias, *Etude historique sur le lois somptuaires*. Poitiers, 1910.

K. R. Greenfield, *Sumptuary Law in Nürnberg*. Baltimore, 1918.

J. Heers, *Family Clans in the Middle Age*, trans. by B. Herbert. Amsterdam-New York, 1977.

- J. Heers, *Gènes au XV^e siècle*. Paris, 1969.
- H. Kantorowicz - N. Denholm-Young, *De Ornatu Mulierum: a Consilium of Antonius de Rosellis with an Introduction on Fifteenth Century Sumptuary Legislation*, in H. Kantorowicz, *Rechtshistorische Schriften*, Karlsruhe, 1970.
- P. Kraemer, *Le luxe et les lois somptuaires au moyen âge*. Paris, 1920.
- R. Levy Pisetzkzy, *Il costume e la moda nella società italiana*. Torino, Einaudi, 1978.
- O. Malavolti, *Historia | ... | de' Fatti e Guerre de' Senesi, così esterne come civili*. Venezia, 1599.
- C. Mazzi, *Alcune leggi suntuarie senesi del XIII secolo*, in « Archivio Storico Italiano », s. IV, a. 5 (1880).
- M. M. Newett, *The Sumptuary Laws of Venice in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in *Historical Essays by Members of the Owens College, Manchester*, ed. by T. F. Tout and J. Tait. London, 1902.
- F. Niccolai, *Contributo allo studio dei più antichi brevi della campagna genovese*. Milano, 1939.
- E. Paniani, *Vita privata genovese nel Rinascimento*. Genova, 1915 (Atti della Società ligure di storia patria, 47).
- E. Polidori Calamandrei, *Le vesti delle donne fiorentine nel Quattrocento*, Firenze, 1924.
- Riccobaldo da Ferrara, *Historia Universalis*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, v. 9.
- S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*. Venezia, 1853-1861.
- F. Sacchetti, *Opere*, a cura di A. Borlenghi. *Il trecentonovelle. Dalle sposizioni dei Vangeli. Dal libro delle rime. Dalle lettere*. Milano, Rizzoli, 1957.
- Salimbene da Parma, *Cronica*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, v. 51.
- S. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*. Siena, 1880.
- M. Sanudo, *Diarîi*. Venezia, 1879-1903.
- G. Simmel, *Philosophie der Mode*. Berlin, 1914.
- C. Vecellio, *Degli abiti antichi et moderni, di diverse parti del mondo*. Venezia, 1590.
- E. Verga, *Le leggi suntuarie milanesi*, in « Archivio storico lombardo », a. 25 (1898).
- E. Verga, *Le leggi suntuarie e la decadenza dell'industria in Milano, 1565-1750*, in « Archivio storico Lombardo », a. 27 (1900).
- J. M. Vincent, *Costume and Conduct in the Laws of Basel, Bern, and Zurich, 1370-1800*. Baltimore, 1935.
- B. Zambotti, *Diario ferrarese dall'anno 1476 sino al 1504*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 24, VII (Bologna, 1935).
- A. Zanelli, *Di alcune leggi suntuarie pistoiesi*, in « Archivio storico italiano », s. V, v. 16 (1895).

Annette B. Weiner

Più prezioso dell'oro

Relazioni e scambi fra uomini e donne
nelle società d'Oceania *

Questo saggio è insieme la continuazione e il risultato della mia esperienza sul campo in uno dei santuari dell'antropologia, le isole Trobriand, e della mia scoperta quasi casuale dell'importanza delle donne in quella società. Lo studio delle relazioni fra uomini e donne mi ha portato a rivedere molti dei postulati fondamentali inizialmente formulati da Malinowski sulla società delle Trobriand. Ne è risultato qualcosa di più che una rivalutazione dell'etnografia in quella regione. In condizioni storiche irripetibili, Malinowski aveva fornito la base etnografica di posizioni teoriche importanti sulla filiazione, la parentela, la famiglia, lo scambio e il pensiero « primitivo ». Ma certe premesse della letteratura antropologica, la cui legittimazione etnografica era fondata sul materiale trobriandese di Malinowski, mi sono parse via via meno soddisfacenti quando ho dovuto passare dalla descrizione empirica a ipotesi più astratte. Il lavoro di elaborazione teorica faceva sorgere problemi che non riguardavano solamente l'ambito delle donne, ma mettevano in dubbio il quadro teorico sul ruolo degli uomini.

Anche se lo studio delle donne negli ultimi tempi ha suscitato un certo interesse, non ci siamo ancora liberati da una visione della società e della cultura incentrata sugli uomini. Un ulteriore motivo per questa adesione agli imperativi tradizionali è il fatto che lo studio delle donne, invece di abolire antichi limiti e pregiudizi, è spesso concepito come un'alternativa, un campione politico in rapporto allo studio degli uomini. Dato che sono loro i gestori delle risorse, i rappresentanti dell'autorità, gli agenti del potere, gli studi sulle donne restano periferici, lontani dal cuore della teoria antropologica, soprattutto quando si iscrivono nelle teorie della evoluzione politica.

A mio parere, un nuovo paradigma potrà presentarsi solo quando si comincerà a prendere sul serio sia le donne *che* gli uomini nelle società che studiamo. Questo non vuol dire che basta completare gli studi sugli uomini con studi sulle donne, ma che dobbiamo di nuovo concentrare la nostra attenzione su ciò che è « culturalmente costituito » piuttosto che su quanto ci dettano le categorie di analisi sociale tradizionale. Dovremmo soprattutto capire le *relazioni* tra uomini e donne; ed è possibile che queste relazioni costituiscano un sistema culturale. Dobbiamo confrontare i diversi modi con cui le donne servono a limitare l'ambito degli uomini, perché per quanto ne siano separati per status, per potere ecc., gli uomini non sono mai indipendenti dalle donne.

* Traduzione dal francese di Paola Di Cori e Elsa Sormani.

Se ci limitiamo alle premesse teoriche sulla natura della società, che continuamente ricorrono a proposito degli scambi fra uomini, i rituali maschili, gli oggetti che hanno valore per gli uomini, corriamo il rischio di deformare l'oggetto del nostro studio, anche dal punto di vista degli uomini. Non basta sapere se le donne sono eguali agli uomini sul piano politico: il problema è più vasto e più complesso. Non basta sapere che nelle società diverse dalla nostra lo status e il potere delle donne sono inferiori a quello degli uomini, o conoscere il modello maschile dell'ordine sociale e, dire che le donne rappresentano la « natura » in opposizione alla « cultura » (McCormack - M. Strathern, 1981; Ortner, 1974). Dobbiamo porre l'analisi dei rapporti fra ambito maschile e femminile allo stesso livello d'astrazione teorica che riserviamo alla parentela, alla politica e all'economia.

Quando analizziamo un sistema sociale a livello teorico colleghiamo le attività degli uomini a variabili ecologiche, a forme di organizzazione politica, o a strutture sotterranee di alleanze e di scambi: ma mai alla variabile fondamentale del sistema, le donne. Studiare le donne, sapere qualcosa su di loro ci porterebbe a riconsiderare quello che crediamo di sapere sugli uomini. Non si tratta di accrescere le nostre informazioni su una data società, ma di considerare questa società da un punto di vista radicalmente diverso. Questo spostamento - mettere lo studio delle donne in primo piano nelle teorie sull'evoluzione dell'organizzazione politica - potrebbe trasportarci in direzioni nuove e inaspettate.

In nessun luogo della letteratura prodotta dagli etnografi, dai funzionari governativi e missionari, sul mio terreno di ricerca - Kiriwina, un'isola dell'arcipelago Trobriand - le donne sembrano avere un ruolo specifico importante. Eppure come ho già scritto altrove, i beni delle donne - fasci di foglie di banane disseccate e gonne di fibra distribuite durante le transazioni mortuarie - valgono centinaia di franchi (Selignan, 1910; Malinowski, 1922, 1927, 1929, 1935; Austen, 1934, 1939, 1945; Rentoul, 1931; Powell, 1960, 1969; Weiner, 1976; Julius, 1960).

Chi avrebbe pensato, basandosi sui dati di Malinowski, alla possibilità che le donne possedessero oggetti di valore? La sua teoria dello scambio presuppone la reciprocità fra uomini, che implica a sua volta importanti oggetti di scambio. Se gli informatori uomini non parlano di foglie di banane né di altro che si riferisca alle donne, l'etnografo - uomo o donna - si limiterà a trovar conferma delle proprie teorie sullo scambio fra uomini. Nel caso delle Trobriand, è importante mettere in luce il fatto che finora sono stati trascurati non solo le donne ma anche gli oggetti di loro pertinenza, che parevano molto meno significativi all'osservatore esterno delle conchiglie, dei maiali e degli ignami.

Mi chiedo se la scoperta accidentale delle foglie di banano e delle gonne come oggetto di scambio non sia un'anomalia delle Trobriand. Nella letteratura etnografica della Nuova Guinea si trovano qua e là brevi riferimenti ad altri tipi di « oggetti femminili » necessari nel corso di transazioni matrimoniali e funerarie. Presso i Dani d'Irian, le donne scambiano delle reti dopo un decesso, e queste reti associate alla ricchezza maschile - fasce intessute cui sono fissate delle conchiglie - fanno parte di

successive distribuzioni mortuarie (Heider, 1970). Ovunque sugli altopiani della Nuova Guinea le donne utilizzano queste reti tessute con fibra vegetale per trasportare il raccolto degli orti e i loro figli in tenera età. Secondo Marilyn Strathern, i Melpa dicono che le reti simboleggiano « il ventre » e « la fertilità », e le donne li scambiano anche in occasione di matrimoni o di decessi. Queste reti Melpa non hanno valore economico, ma altrove, in Nuova Guinea, gli uomini le utilizzano per scambiare beni maschili; ed anche presso i Melpa, ci si può chiedere perché entrino in transazioni collegate a momenti importanti del ciclo della vita (Strathern, 1972, 1981; White, 1973). Perché non limitarsi a oggetti di valore maschili? I mazzi e le gonne delle Trobriand, oltre a fungere da moneta legittimano la filiazione quando sono ridistribuiti nel corso delle cerimonie funebri. Ci « parlano » quindi della riproduzione di persone e di rapporti sociali. Perché la riproduzione dei rapporti sociali comprende la produzione e la distribuzione di oggetti – reti o foglie di banano – che simboleggiano aspetti dell'ambito delle donne?

In un altro luogo della Melanesia si parla talvolta delle stuoie come di ricchezze. Codrington, nel 1891 ha descritto l'utilizzazione di « monete di stuoia » nelle Nuove Ebridi (Codrington, 1891; Layard, 1924; Rivers, 1914; Speiser, 1923). La descrizione più curiosa è quella di Coote che, a proposito di Aurora nel 1883, afferma che le donne « confezionano stuoie, le stuoie rappresentano la ricchezza (e) il numero delle spose conferisce prestigio a un uomo » (Coote, 1883). Ma in tale produzione vengono sottoposte a un processo di decomposizione delle stuoie speciali, utilizzate esclusivamente in società iniziatiche, bruciano lentamente con un fuoco sapientemente controllato che lascia nere incrostazioni sulla stuoia; e queste incrostazioni « pendono come stalattiti che gli indigeni chiamano "i seni" ». Il recente studio di Margaret Rodman sulle stuoie nell'Aoba occidentale, nelle Nuove Ebridi, dimostra il loro valore – sia per gli uomini che per le donne – negli scambi che scandiscono i momenti importanti del ciclo della vita. In più si nota, nelle isole Marshall e nelle Salomone, l'utilizzazione come moneta di lavori in vimini intessuti o intrecciati; e a Kusai, Santa Cruz e nelle isole Banks, ove si conosceva il mestiere della tessitura, le cinture e le stuoie tessute servivano egualmente come moneta (Rodman, 1981; Peterson (s.d.); Quiggin, 1949).

Questi dati melanesiani sono purtroppo troppo miseri per autorizzare generalizzazioni e comparazioni. Ma nel 1978 ho visto una serie di diapositive che mostravano gli scambi per l'insediamento di un capo a Samoa-Ovest. Anche se questi documenti mostrano soprattutto importanti scambi di maiali e di denaro – attività controllata dagli uomini – alcuni mostravano centinaia di donne nell'atto di offrire grandi stuoie finemente intessute: immagini che colpivano non solamente per la loro grandiosità, ma per l'inattesa somiglianza che ne risultava fra le donne di Samoa che portavano queste grandi e raffinate stuoie e le donne delle Trobriand che portavano, come emolumento durante le cerimonie funebri, gonne di fibra di banano non meno sorprendenti e magnificamente decorate. Alcune inquadrature mostravano le donne sedute davanti a enormi pile di stuoie ripiegate, in attesa del momento di distribuirle. Ancora una volta que-

ste pile di stuoie di Samoa richiamavano il confronto con le migliaia di fasci di foglie di banano accatastate all'inizio delle cerimonie funebri.

È chiaro che esistevano differenze profonde fra le stuoie di Samoa e i fasci e le gonne Kiriwina: tuttavia ciò non esclude la possibilità di certe omologie. Quanto tempo occorre alle donne che apparivano nelle fotografie per distribuire tutte quelle stuoie? Che valore economico si attribuiva alle stuoie più belle? Queste domande mi riportavano ai giorni passati a Kiriwina, quando per otto o nove ore le donne distribuivano in continuazione fasci e gonne il cui valore monetario poteva arrivare fino a 5.000 franchi (Weiner, 1976). Mi riportavano alla mia sorpresa nell'atto di scoprire che quei modesti fasci confezionati e custoditi dalle donne avevano una solida base economica. Benché le « belle stuoie » di Samoa siano state evocate nei primi scritti etnografici, benché Margaret Mead abbia osservato che venivano chiamate « la moneta di Samoa », il loro significato profondo era rimasto misconosciuto (Mead, 1930).

Osservare le fotografie delle donne di Samoa e confrontarle con quanto sapevo delle donne delle Trobriand evidenziava subito delle somiglianze e faceva nascere l'ipotesi che quella ricchezza sotto forma di tessuto fosse in realtà non un fenomeno particolare alle isole Trobriand, ma un fatto diffuso in tutta l'area del Pacifico, e non ancora analizzato.

Se si prende sul serio questa forma di ricchezza e di valore, si è portati a riconsiderare altri processi riguardanti certi livelli di organizzazione politica. Ne nasce un itinerario che potrebbe parere tortuoso, perché interpretando la polisemica forma dei beni prodotti dalle donne e le varie azioni cui essi danno luogo, devo riconsiderare certi aspetti della teoria dello scambio, in particolare delle regole di reciprocità. Per questo invito il lettore ad un lungo viaggio nel passato, per ritrovare Mauss e Malinowski prima di approdare a una nuova nozione della teoria dello scambio, ed infine a una interpretazione dello sviluppo della gerarchia a Samoa e nelle Trobriand.

L'eredità di Mauss

È inevitabile che ci venga in mente un luminoso passaggio del *Saggio sul dono*, quando confrontiamo la ricchezza delle donne delle Trobriand e le stuoie di Samoa. Le transazioni più importanti rilevate nei primi scritti su Samoa si basano sulle « belle stuoie » (*'ie toga*) offerte dalla famiglia della sposa a quella dello sposo all'atto del matrimonio, e sulle *'olooa*, che consistono in beni alimentari e in prodotti locali o di importazione occidentale (Kramer, 1902, 1923; Stair, 1897; Turner, 1884). Fondandosi su alcune di queste informazioni, Marcel Mauss, nelle prime pagine del primo capitolo, insiste sui *'ie toga* e *'olooa* scambiati in tutti i momenti importanti del ciclo della vita come la nascita, la circoncisione, il matrimonio e la morte. In questa dimostrazione tanto importante nella sua brevità, Mauss denomina rispettivamente beni « femminili » e beni « maschili » *'ie toga* e *'olooa* (Mauss, 1965).

Dopo aver sottolineato l'opposizione dei generi, Mauss nota, con ancor maggiore finezza, come la proprietà femminile, che consiste essenzialmente in stuoie, debba essere concepita come « proprietà indistruttibile » al contrario del suo omologo maschile. Se Mauss, a un certo livello dell'analisi, vedeva in 'oloa e 'ie toga esempi classici di « prestazione totale », in realtà descriveva processi più complicati che il semplice scambio reciproco di 'ie toga per 'oloa. E riassume con queste parole:

« Ma soffermiamoci sui due termini: *oloa, tonga*. I *tonga* designano uno dei beni parafernali permanenti, in particolare le stuoie da matrimonio, che vengono ereditate dalle figlie nate dal matrimonio stesso, le decorazioni, i talismani che entrano attraverso la donna nella nuova famiglia, a condizione che vengano ricambiati; *si tratta, insomma, di una specie di immobili per destinazione*. Gli *oloa* designano oggetti, per la maggior parte strumenti, che sono specificamente quelli del marito; *essi sono essenzialmente dei mobili*.

... Possiamo quindi trascurare questa interpretazione del Turner: "Oloa-foreign"; "tonga-native". Essa è inesatta e insufficiente, se non priva di interesse, *perché prova che certi beni chiamati tonga sono più legati al suolo, al clan, alla famiglia, di certi altri chiamati oloa* » (corsivi miei).

Da notare qui l'importante distinzione che Mauss introduce, in modo piuttosto inatteso nel contesto, fra beni mobili e immobili. Questi termini giuridici ci riportano alla Francia medievale: mentre i beni immobili designano la proprietà fondiaria, fissa, inalienabile, quelli mobili designano le proprietà personali, che potevano essere alienate.

Questa opposizione mobile/immobile, che associa le « belle stuoie » di Samoa « al suolo, al clan, alla famiglia e alla persona », pare indicare condizioni di scambio più complesse delle « regole di reciprocità ». Proporre le « belle stuoie » e 'oloa come doni e contro-doni equivalenti in termini di reciprocità significa non voler capire questa distinzione in termini di gerarchia di valori. Le « belle stuoie » sono tessute dalle donne e circolano per cento o anche duecento anni. Al contrario, gli oggetti della categoria 'oloa – cibo, maiali, oggetti di fabbricazione – restano di competenza degli uomini. Non appena offerti, il cibo e i maiali vengono consumati, e gli oggetti confezionati tendono ad avere una carriera più breve che quella della « belle stuoie ». Contrariamente a quanto avviene per i tradizionali oggetti in legno – ciotole per il *kava*, oggetti d'uso domestico, talvolta le piroghe e anche le case – classificati come 'oloa, il cui valore diminuisce col tempo, un lento deterioramento fa aumentare quello delle « belle stuoie ». Per via della loro perenne circolazione, le più apprezzate hanno una storia ed anche *nomi* particolari, [...] collegati a miti d'origine.

Gli oggetti di ciascuna delle due classi operano dunque in un campo temporale determinato dalla classificazione per generi sessuali, che resta in correlazione con le proprietà fisiche e materiali degli oggetti stessi. Così, come mostrerò in seguito, il simbolico non è una categoria di senso isolata, come Mauss aveva ben capito: (Geertz, 1980) i significati sono radicati nel carattere fungibile dei materiali. Le « belle stuoie » di Samoa, al con-

trario degli 'oloa, per il fatto di circolare attraverso le generazioni in occasione dei matrimoni, delle morti e dell'insediamento dei capi fanno luce sulle caratteristiche culturali fondamentali della parentela e della « regalità » a Samoa.

Attraverso questo esempio, Mauss suggeriva in pratica queste distinzioni, ma tali idee non sarebbero mai giunte a cristallizzarsi. Passando dai dati sociologici di Samoa all'analisi del mito maori dello *hau*, « lo spirito della cosa donata », Mauss lasciava in eredità un interesse mai venuto meno per lo *hau*, mentre le sue intuizioni sulla proprietà maschile e femminile a Samoa non hanno avuto seguito (Firth, 1929; Sahlins, 1972). Ciò non implica che si continui ad ignorare le classificazioni per generi brevemente evocate da Mauss. È importante invece il fatto che Mauss, cercando di concettualizzare le distinzioni fra i tipi di proprietà femminili e maschili a Samoa, abbia operato una distinzione fra oggetti di scambio che presentavano le caratteristiche giuridiche connotate dalla parola *mobile* – proprietà personale, cedibile, alienabile – e *immobile*, proprietà che nel tempo resta connotata dal suo proprietario d'origine, « la terra, il clan, la famiglia e la persona ».

Il tema della proprietà immobiliare, con la forza costrittiva che le viene conferita dal suo rapporto con entità sociali e tratti culturali determinati, ricorre continuamente nel *Saggio sul dono*, nonostante sia molto spesso nascosto dal fatto che Mauss è alla ricerca di un principio unico e unificante degli atti di donare, ricevere e restituire. Ma egli insiste ancora sull'opposizione mobile/immobile nel brano di confronto seguente, per illustrare il fatto che certi tipi di oggetti contengono una forza che tende a mantenerli nei loro luoghi d'origine:

« Innanzitutto, almeno i Kwakiutl e i Tsimshian, fanno, tra le diverse specie di proprietà, la stessa distinzione dei Romani o dei Trobriandiani e dei Samoani. Per essi, esistono, da una parte, gli oggetti di consumo e di spartizione ordinaria (non ho trovato tracce di scambi); *dall'altra, gli oggetti preziosi della famiglia, i talismani, i « rami » blasonati, le coperte di pelli o di tessuti ornati di stemmi*. Quest'ultima categoria di oggetti viene trasmessa con la stessa solennità con cui sono trasferite le donne nel matrimonio, i « privilegi » al genero, i nomi e le guardie ai figli e ai generi. *È inesatto parlare nel loro caso di alienazione. Si tratta di oggetti dati in prestito, più che venduti e realmente ceduti*. Presso i Kwakiutl, un certo numero di essi, sebbene appaiano nel potlâc, non possono essere ceduti. *In sostanza, queste « proprietà » sono dei sacra di cui la famiglia si disfa a stento e a volte mai »* (corsivi miei).

Partendo dall'esempio samoano delle « belle stuoie » e seguendo il tema attraverso la costa nord-occidentale, Mauss attira continuamente l'attenzione su una classe di oggetti giuridicamente definiti come proprietà immobiliare, fissa, inalienabile, benché queste proprietà in effetti circolino all'esterno del clan, della famiglia, ecc., come possedimenti altrui. La situazione è tuttavia meno paradossale di quanto non sembri. Poiché se Mauss ha ragione nel formulare il tema della proprietà immobiliare, la circolazione di questi oggetti ricorda allora ciò che ho chiamato il processo di *sostituzione* (Weiner, 1980; Malinowski,

1922). Alcuni oggetti di valore particolare circolano a volte attraverso le generazioni per poi finalmente tornare al loro luogo d'origine, agli eredi dei proprietari originari.

Questi processi di sostituzione non si riducono alla circolazione di oggetti attraverso il tempo, poiché implicano che si investano le proprie ricchezze presso altre persone, per poi recuperarle in seguito. Sostituire ciò che è stato dato originariamente – recuperare l'immobile iniziale – esige un pagamento sostitutivo che può pesare sulle risorse degli individui che non sono coinvolti con le transazioni iniziali, ma devono sopportare l'onere della restituzione. Da un lato questo processo assorbe risorse, ma dall'altro permette di garantire una situazione di credito a lungo termine che a sua volta contribuisce a riprodurre i rapporti sociali tra le generazioni sul lungo periodo.

Come ho già scritto altrove per le Trobriand (Weiner, 1980), questi processi di sostituzione non sono affatto semplici. Essi implicano infatti la morte come meccanismo regolatore attraverso il quale la circolazione dei beni ricomincia e gli impegni presi vengono rispettati. Così le azioni passate e le possibilità future si esprimono al presente. Non è che il passato e il presente siano aboliti (Lévi-Strauss, 1962); la storia passata, incorporata in una classe di oggetti, immobili come origine ma mobili tra le persone, deve incessantemente essere reinterpretata e rimessa in gioco in ogni situazione presente come parte integrante delle proiezioni per il futuro.

È perché gli oggetti, come la parola, dipendono da un codice condiviso, che sottoposti a lettura, comunicano un significato cui gli altri sono tenuti a rispondere. Ma la risposta non è mai la struttura sulla quale il codice è creato. Dare, ricevere, restituire sono le risposte più facili da osservare, ma non sono affatto le uniche azioni generate dallo scambio (Bourdieu, 1972). La forza contenuta in un oggetto, o per dirla altrimenti, il codice che fa scattare l'azione, è generato da una struttura i cui elementi nascono dai processi legati alla crescita, al declino, alla morte e alla rinascita. Il fatto che questi processi siano ciclici rende ancora più necessaria una individuazione storica simultanea. I processi di rinascita, vale a dire il rapporto tra l'ordine sociale e gli antenati sono iscritti nella oggettivazione materiale accanto alle esperienze passate e alle possibilità future.

La riproduzione: un modello

Il lavoro, la struttura sociale, la divisione sessuale del lavoro si organizzano in base a una interpretazione culturalmente costituita della riproduzione umana, vale a dire di quel processo che porta l'essere umano dal concepimento alla nascita, alla crescita, morte e rinascita (Lévy-Bruhl, 1963; Hertz, 1928). Com'è noto, la riproduzione biologica si trasforma in un sistema culturale che ingloba la produzione e la riproduzione di esseri sociali nei loro rapporti reciproci e dopo la loro morte biologica, fino alla loro ricomparsa – residuale, certo, ma molto influente nel mondo sociale.

Struttura riproduttiva: intendo con questo il modello culturale particolare che si manifesta attraverso cicli successivi com-

preendenti la nascita, la morte e la rinascita. Garantire questo processo per consentire degli elementi di rinascita – come monumento esteriorizzato del passato, e come sostanza interiorizzata della propria identità sociale – esige la produzione di risorse, materiali o no, che si oppongono costantemente agli effetti distruttivi della corruzione, della decomposizione e della morte (De Coppet, 1981). Queste risorse, che non sono altro che degli oggetti di scambio, dal punto di vista economico o politico, possono sembrare irrisori quanto i semi, le ossa umane o una mitologia. Esse circolano nel tempo e si incorporano in altri esseri: così facendo, esse producono del valore, poiché incarnano il referente ultimo che risponde direttamente dei processi attraverso i quali entità come i clan, gli antenati, la parentela, la regalità, tornano a essere conteggiati da una generazione all'altra. Il lavoro della riproduzione si fa in piena coscienza, e per reagire alla forza della decomposizione, corruzione, e morte. Un sistema culturale è fondato sul principio essenziale della distruzione di esseri e di cose, del loro esaurimento, disintegrazione e morte. La degenerazione e la rinascita sono processi che sono presi in considerazione in quanto principio essenziale che permette al tempo stesso di sostenere la perennità dei legami interpersonali.

Contenuti nei rituali e negli scambi che segnano i diversi momenti del ciclo di vita, troviamo degli elementi che a un tempo definiscono i significati e costruiscono ininterrottamente i rapporti tra l'individuo e gli altri. Questi altri sono i vivi, ma anche i morti. Essi incarnano i principi maschile e femminile della crescita e decomposizione fisica, sociale e cosmologica. Analizzando questi processi, noi non ci limitiamo a definire e classificare i ruoli sociali e le identità sociali, ma, più importante, distinguiamo i beni che fanno fisicamente parte dell'individuo femmina o maschio o che li rappresentano materialmente: noi precisiamo la maniera con cui questi beni si articolano e si trasmettono col tempo. Così siamo in grado di capire quale parte di questi beni i vivi devono conservare per materializzare e a un tempo convalidare la rinascita contro la morte, il successo contro la sconfitta.

Siamo finalmente in grado di capire più in profondità quali materiali, in quanto parti specifiche dell'individuo debbano essere incorporate ad altri esseri – sia fisicamente che per una oggettivazione materiale dell'individuo – e quali parti dell'individuo debbano essere sostituite al momento della morte: insomma, come e sotto quale forma l'individuo esiste per le generazioni successive. Il lavoro della riproduzione infatti non garantisce soltanto i legami sociali e cosmologici degli individui tra di loro attraverso il tempo ma deve anche creare una forza materiale che esista e duri indipendentemente dal singolo individuo, così come il « feticismo » nel marxismo; questo lavoro pone continuamente in atto la validità ultima dell'intero sistema.

Per esempio, i beni femminili sotto forma di mucchi di foglie di banano e di altri « tessuti » sono la forma materiale che rende manifesto il principio della decomposizione e della morte e, al tempo stesso la vicenda degli atti successivi della rinascita. Così il valore costituito al livello ultimo delle formulazioni culturali della morte e della rinascita, fa da supporto al valore unico di ogni prestazione e il valore propriamente monetario di questi

stessi oggetti. Come dice Roland Barthes « un modo di scrivere è un atto di solidarietà storica » (Barthes, 1953). Se pensiamo agli oggetti di scambio come a una forma di scrittura, a dei segni che definiscono la storia del passato al tempo stesso che agiscono su di essa e così danno forma al futuro, possiamo considerare questi oggetti non soltanto come dei mezzi, ma come degli agenti pienamente attivi. La rinascita nella sua accezione storica è convalidata dagli oggetti. Il peso di questa convalida trasforma le realtà sociali e politiche del presente e, secondo la formula di Sartre, fa del presente, « una prospettiva del futuro » (Sartre, 1960).

Della ricchezza prodotta dalle donne

Torniamo all'esempio delle Trobriand: qual è il rapporto tra gli oggetti prodotti dalle donne e l'evoluzione delle *chefferies* in Oceania? (Murra, 1962). I beni femminili che richiedono un lavoro intensivo a partire dalle foglie di banano di una varietà particolare, costituiscono in ultima istanza un oggetto di valore che rispecchia i principi trobriandesi della matrilinearità, della sostituzione e della rinascita (Weiner, 1976, 1978, 1980). Contrariamente ai beni maschili come le conchiglie del *kula* e le asce di pietra, i beni femminili sono prodotti localmente e il loro ritmo di produzione è condizionato dalla frequenza dei decessi (momento del ciclo della vita in cui i beni femminili vengono ridistribuiti), e dagli sforzi di uomini e donne per esibire davanti alla morte una immagine pubblica del loro potere economico e politico. Così, la distribuzione dei beni femminili in occasione di una morte, legittima il successo contro la sconfitta, la rigenerazione contro la morte. Inoltre, diversamente dalle conchiglie del *kula*, i beni femminili servono a valorizzare la condizione dei rapporti importanti, quali l'interazione tra una donna, suo padre, suo fratello e suo marito. Riguardo a questi rapporti, la circolazione dei beni femminili opera come una forma di moneta. Nelle cerimonie funebri le donne ridistribuiscono migliaia di fasci, l'equivalente di migliaia di franchi.

Dopo una morte, infatti, i parenti del defunto lavorano per mesi a fabbricare un sovrappiù di fasci di foglie per distribuirli durante la cerimonia funebre delle donne, la *lusaladabu*. Tuttavia, i mariti investono tutto il loro lavoro, i loro sforzi e i loro beni per accumulare un numero ancora superiore di fasci per le loro mogli. Una donna non può da sola produrre i fasci sufficienti a poter esibire il proprio potere. Perciò insieme al marito si lanciano in una sorta di baratto - *valova* - grazie al quale ottengono dei particolari pagamenti in forma di fasci offerti da altra gente del villaggio in cambio di ignami, maiali, pesci e altri prodotti acquistati con il commercio e oggetti fatti sul posto. I beni femminili circolano allora come una « moneta » particolare, utilizzata per i prodotti e per il nutrimento, ma non per la terra né per gli oggetti del *kula*, né per le asce.

Dietro ciascuna donna ricca c'è un uomo - suo marito - che ha trasformato la propria ricchezza e il suo lavoro in fasci di foglie per lei. Poiché serve sia da « moneta » che da ricchezza nello scambio sociale, la produzione e la distribuzione di fasci

di foglie di banana funziona come uno strumento di livellamento, che assorbe e regola i mutamenti nelle attività degli uomini. Storicamente, la circolazione dei fasci come una specie di moneta e la redistribuzione di questa ricchezza ad ogni decesso, non servono soltanto a contenere l'ingerenza di pratiche ed imperativi dell'economia occidentale, ma anche, poiché accumulano continuamente la ricchezza degli uomini, essi sono un fattore di stabilizzazione.

Maurice Godelier ha recentemente osservato che gli antropologi hanno ancora un atteggiamento contraddittorio circa la natura della « moneta primitiva », ma dimentica che molti oggetti scambiati in queste società sono dei prodotti rari; ed è proprio questo che ne fa sia degli oggetti di scambio sociale che degli oggetti commerciabili. Per Godelier e per altri antropologi, la funzione primitiva della moneta risiede negli scambi sociali poiché « essa acquista radice e senso nelle esigenze delle strutture dominanti dell'organizzazione sociale primitiva, parentela e potere » (Godelier, 1973). Tuttavia questa proposizione rischia di far credere che allorché un oggetto di valore circola al di fuori del contesto degli scambi sociali, esso cessa di essere prigioniero dei rapporti sociali. Il caso trobriandese come quello samoano indica che la circolazione degli oggetti fatti dalle donne non è mai libera dalle « strutture dominanti » della parentela e dei rapporti sociali. Senza dubbio molti tipi di oggetti – ignami ed ascie ad esempio – sono inglobati nei rapporti sociali e nella parentela. Ma ciò che costituisce l'importanza dei fasci di foglie di banana, ciò che ne fa un oggetto di valore d'altro genere, è il loro rinvio ultimo alla morte e alla rinascita, la loro capacità di riprodurre e al tempo stesso, di convalidare sia i rapporti sociali che la struttura di riproduzione attraverso cui questi rapporti sociali acquistano il loro significato culturale.

Il sistema di riproduzione trobriandese concilia la rigenerazione della matrilinearità e la riproduzione dei rapporti del ramo paterno. Un uomo e sua sorella, membri di un *dala*, prendono ricchezza da un altro *dala* e la assegnano ai figli dell'uomo; costoro daranno il proprio contributo, per tutta la loro vita, a quest'uomo, a sua sorella e ai membri del loro *dala* (Weiner, 1979). La proprietà del *dala* è così separata, essa circola per essere utilizzata da « altri », che non appartengono al *dala* originario. Il successo del sistema dipende dalla solidità dei rapporti di scambio alimentati e trattati dai bambini per tutta la loro vita – e alcune volte fino alla terza generazione – e dalla disposizione dei membri del *dala* dell'uomo a recuperare e a sostituire a un certo momento la proprietà che egli ha precedentemente staccato per darla ai propri figli.

Nelle Trobriand l'indebitamento a lungo termine è creato dalla formalizzazione della circolazione di due componenti del *dala*: la proprietà *dala* – la terra, le decorazioni, i nomi, la saggezza – e il *dala* personale. La circolazione dei diritti « d'uso » delle persone e della proprietà stabilisce l'indebitamento a lungo termine che genera il potere e il controllo individuali.

Come la proprietà *dala* e il *dala* personale devono tornare alla loro « origine », il prezzo di sostituzione per questa restituzione esige un prelievo enorme sulle ricchezze individuali accumulate. È là che risiede il paradosso del sistema interno di

scambio. I cicli di scambio consentono dei prolungamenti politici ed economici, ma la morte, momento iniziale del processo di sostituzione, agisce incessantemente come strumento di livellamento delle risorse individuali.

I diritti di legittimazione dei capi (Brunton, 1975; Powell, 1960; Uberoi, 1962; Weiner, 1976) provengono dalla stessa origine – dai fondatori del *dala* – così come i diritti di tutti gli altri responsabili di frazioni territoriali. Per opporsi ai diritti che legittimano un capo, un uomo senza rango di alcuna sorta dovrà mettere in gioco i propri diritti. Il rapporto tra gli uomini di alto rango e gli altri è mediata dal fatto che la legittimazione degli uni e degli altri viene dai fondatori dei rispettivi *dala*. Di conseguenza, benché soltanto gli uomini che appartengono per nascita a un *dala* di rango elevato ereditano di diritto la possibilità di diventare capi, questo stesso diritto ereditato attribuisce certe prerogative a tutti gli individui, quale che sia il loro rango. Un capo Kiriwina controlla soltanto le terre e i beni del proprio *dala*, esattamente come un uomo, di qualunque rango, controlla la terra del *dala* cui appartiene. La posizione di capo permette a costui di estendere le proprie risorse e i propri rapporti con altri individui, ma essa non modifica in alcuno – capi compresi – gli obblighi inerenti alla circolazione della ricchezza delle donne.

Così, l'emergere di un sistema di ranghi a Kiriwina, il cui potere appartiene a un numero ridotto di uomini, può essere interpretato come una risposta all'organizzazione strettamente controllata della riproduzione e della rigenerazione di matrilineaggio e di parentela paterna, continuamente assicurata della circolazione della ricchezza delle donne. Da questo punto di vista, la riproduzione non può essere intesa come semplice continuità. Poiché il processo attraverso il quale ogni essere che nasce è identificato con la sostanza e il valore del *dala* e dai suoi rapporti con gli altri, aumenta la ricchezza e il valore che devono essere sostituiti alla sua morte, esige una attenzione e un lavoro costanti, illustrati dalla produzione e la redistribuzione della ricchezza delle donne.

In termini più generali, per assicurare la riproduzione, oggetti di valore particolare, carichi di senso, devono collegarsi ad aspetti fondamentali della struttura di riproduzione, vale a dire alla natura paradossale della fertilità, della rigenerazione, e all'espressione storica di questi processi di vita e di morte. In alcune società, il significato degli oggetti è debole, di modo che essi non possono essere i portatori della specificità degli avvenimenti passati e dei rapporti che implicano le azioni del presente e del futuro. Per esempio, tra gli aborigeni dell'Australia che Fred Myers ha così ben descritto, gli uomini anziani utilizzano, per far entrare i giovani nell'orbita della loro autorità, il materiale e la conoscenza dei sogni (Myers, 1980). Questo materiale e questa conoscenza, pur ricchi di senso per la fertilità e la rigenerazione, non sono per questo meno deperibili: momenti dell'azione piuttosto che oggetti materializzati – che portano il peso e i paradossi della riproduzione dei rapporti sociali passati e presenti.

Esaminati da questo punto di vista, gli oggetti di scambio trobriandesi rivelano alcune restrizioni al carico di senso di cui

sono portatori. Queste restrizioni danno la misura del livello di organizzazione politica. Per esempio, Malinowski descrive gli oggetti del *kula* come troppo decorati e troppo ingombranti per poter avere la minima utilità. Ma se noi consideriamo la trasformazione estetica delle conchiglie come il risultato di una produzione che mira alla durata per l'individualizzazione, queste conchiglie del *kula* superano di gran lunga la nozione di scambi cerimoniali proposta da Malinowski.

Nelle isole Trobriand, i beni del *kula* sono liberi dai legami del *dala*, dalla morte, e dalle donne. La materializzazione della durata nelle conchiglie del *kula* è culturalmente rafforzata dal peso di un carico documentario di natura storica. La storicità iscritta nelle conchiglie rinvia alle prodezze degli individui, e non al clan o alla famiglia che Mauss evoca con la sua nozione di *immobile*. Nella loro dimensione puramente economica, i beni del *kula* producono delle conchiglie aggiuntive - *kitomu* - che divengono la proprietà personale di un individuo (Munn, 1977; Damon, 1980). Ma anche se si ha accesso al *kitomu* come proprietà individuale, partecipare al *kula* non produce l'accumulazione di grandi quantità di conchiglie aggiuntive.

Infatti, l'identità delle conchiglie del *kula*, indipendente dal *dala*, traduce i tentativi fatti dagli uomini per ricreare l'oggettivazione della loro propria riproduzione *come individui*, dalla circolazione del loro nome e dalla loro reputazione. Il linguaggio utilizzato nelle transazioni del *kula* rimanda alle azioni relative all'amore, al matrimonio, all'infanzia, così che gli oggetti del *kula* seguono una traiettoria che serve da metafora al ciclo della vita. Ma percorrere il ciclo della vita non vuol dire la riproduzione. Il *kula* non riproduce e non fa circolare che la ricchezza e il valore di un individuo. Prendere parte al *kula* non crea nulla che non sia già stato nel sistema del *kula*: degli oggetti e dei tragitti. Questo sistema di scambi esterni non raddoppia né sostituisce mai i cicli di riproduzione interna entro i quali il *dala* e la ricchezza delle donne restano dominanti.

Il *kula* non è portato a una modificazione del proprio funzionamento che dovrebbe dar luogo allo sviluppo di una struttura gerarchica tra le isole. All'interno, la concentrazione di potere individuale che autorizza non ha creato un mutamento del sistema interno degli scambi per cui i capi di rango più elevato avrebbero sviluppato una nuova base per l'esercizio di un controllo interno. I capi trobriandesi operano all'interno di una struttura interna che ha più potere d'espansione che altrove nelle Massim, ma il sistema della *chefferie* e il funzionamento del *kula* riflettono i limiti dell'attribuzione di potere individuale.

Tutti gli uomini Kiriwina, capi compresi, e quale che sia il loro controllo periodico su vaste risorse, sono prigionieri delle esigenze della morte, per la quale la ricchezza delle donne è ridistribuita: il loro bisogno di accumulare ricchezza provoca un accaparramento di quella degli uomini. Benché la partecipazione al *kula* sembri far sorgere nuove fonti di potere, la brevità del suo ciclo impedisce una concentrazione del potere che potrebbe portare a un livello di controllo più elevato. Il *kula* può rafforzare la base di potere di un capo, può aprire la strada a un aumento delle riserve di beni maschili - come i preziosi *kitomu* - ma non introduce abbastanza potere nel sistema interno da permet-

tere ai capi di raggiungere un livello più alto di integrazione (Adams, 1975).

Così, la ricchezza femminile nelle isole Trobriand mostra dei limiti distinti per ciò che riguarda il suo contributo al consolidamento della base del potere. Nessuna identificazione è rappresentata nella ricchezza delle donne. I fasci e le gonne non nascondono alcun segno che rinvii ad avvenimenti storici, a rapporti sociali, e anche all'identità specifica di un dala determinato. Né gli uni né le altre rimandano a delle specificità: esprimono solamente la morte e la sostituzione di persone e di proprietà di un *dala* e in questo modo le quantità ridistribuite rendono conto dello stato presente dei rapporti sociali specifici. Ma le classi di oggetti femminili non fanno che separare i fasci nuovi da quelli « puliti », « sudici » e « vecchi », che per il loro stile e aspetto, rimandano a delle distinzioni di parentela (ai rapporti tra il *dala* e « gli altri »). I fasci nuovi hanno molto più valore che i vecchi o che i propri, e il ciclo di vita di ciascun fascio è solo di qualche anno.

Gli stessi oggetti non esprimono mai la storia e lo stato dei rapporti da una generazione all'altra. Così l'oggettivazione delle donne, del *dala*, della rinascita, non si realizza che parzialmente. La scarsa « densità » del contenuto storico e sociale della ricchezza femminile riflette l'anonimato che regna nella visione tradizionale del concepimento. Questa risulta dalla combinazione di uno spirito *baloma*, che non ha nome, ma che si identifica con un equivalente di « sangue » *dala* e per mezzo del quale l'identità *dala* si rigenera in un tempo non-dato, a-storico (Weiner, 1976; Munn, 1973; Hjarno, 1979-1980).

A Samoa

Seguendo gli stessi principi di interpretazione, questa volta in Polinesia, si possono individuare una serie impressionante di trasformazioni della ricchezza fabbricata dalle donne. Le « belle stuoie » di Samoa servono da moneta per tutti i beni, compresi la terra e i servizi. L'utilizzazione di « belle stuoie » si estende a tutti gli scambi sociali: esse occupano un posto centrale e non soltanto in occasione di morti. Esse presentano delle qualità di permanenza – poiché alcune durano diversi secoli – e di individualizzazione in termini di storia e di ranghi, che mancano ai fasci e alle gonne delle Trobriand, ma che si ritrovano nei beni maschili, come il *kula*.

È perché il caso samoano si colloca su una scala molto più ampia, che il ventaglio di prodotti e di servizi pagati in « belle stuoie » (*'ie toga*) ricopre tutte le risorse e capacità. Margaret Mead (1930) ha così rilevato una lista di equivalenti comuni nel 1920: una « bella stuoia » può essere l'equivalente di un grosso maiale, di dieci stuoie per letti, di una coppa per *kava* di 12 piedi, di venti grandi panieri per cibo. Nel 1980, quando mi trovavo sul campo, si vendevano le « belle stuoie » in cambio di denaro contante al mercato di Apia, e le più grandi raggiungevano i 150-200 dollari. In occasione di un matrimonio celebrato nel 1978 in cui si alleavano i membri di due importanti famiglie, i genitori della sposa portavano 3000 « belle stuoie » come re-

galo. Lo stesso anno, 700 « belle stuoie » furono distribuite alla morte di un uomo avente una carica elevata.

Servizi altamente qualificati – la costruzione di una casa o di una piroga, una pesca abbondante, una cerimonia di tatuaggio – si pagano anche con « belle stuoie ». Secondo Stair (1897) la cerimonia finale del tatuaggio dei figli di un capo costava spesso dalle 600 alle 1.000 « belle stuoie » e Kramer (1902) riporta che una casa samoana poteva, a seconda delle sue dimensioni, costare dai 5 ai 10.000 marchi. Ancora al giorno d'oggi questi servizi si pagano in « belle stuoie » anche se il resto del pagamento avviene in denaro. Nel 1979, per la costruzione di una nuova chiesa, il falegname ricevette 500 « belle stuoie » e 12.000 dollari.

Ma quando circolano come denaro, le stuoie rimangono legate ai rapporti sociali. La posizione di *ali'i* (capo) rispetto ai membri della sua *āiga* (gruppo di filiazione per linea maschile o femminile) (Sahlins, 1958; Davenport, 1957; Ember, 1953; Freeman, 1964; Neston, 1972; Schoeffel, 1979; Shore, di prossima pubblicazione) diventano il fattore dominante dell'accumulazione massiccia di « belle stuoie ». Ogni casa ne possiede una riserva che comprende quelle che una donna ha fatto individualmente così come quelle che si è procurata nel corso degli scambi precedenti. Diversamente dalle Trobriand, dove le donne mantengono tutto il controllo della distribuzione dei fasci, a Samoa il controllo spetta al detentore della carica più elevata, l'*ali'i* di un *āiga*. Quando un pagamento, dei servizi, una nascita, un matrimonio o un decesso richiedono di dare molte « belle stuoie » tutti i membri dell'*āiga* le portano alla casa dell'*ali'i*. È generalmente la donna – a volte d'accordo con il marito – che decide della quantità e della qualità di « belle stuoie » che ogni casa deve fornire. Quando si è riunito e ha contato tutte le stuoie, il gruppo decide il numero e la qualità delle stuoie che conviene offrire, e programma le strategie di presentazione. La quantità sulla quale ci si accorda è generalmente inferiore a quella delle stuoie accumulate e l'eccedente è redistribuito tra le persone riunite, i membri dell'*āiga*. Così, mescolando le « belle stuoie » come delle carte, si produce un eccedente. Allo stesso tempo i membri dell'*āiga* contraggono debiti in « belle stuoie » che dovranno rimborsare in seguito. L'autonomia del capo resta dunque dipendente – e impegnata – rispetto a quelli che gli sono inferiori come rango e come titolo.

Evidentemente, la presentazione di « belle stuoie » implica dei calcoli strategici e delle sapienti manipolazioni, poiché ciascuna stuoia è valutata in termini di qualità, di storia e di rango. Poiché si distribuiscono 500 o più stuoie, questa stessa strategia appare come un compito complesso. Essa emerge chiaramente soprattutto al momento dell'acquisto di rango *saofa'i*.

Kramer, per esempio, fornisce un'eccellente illustrazione dei problemi da risolvere per assicurare la legittimazione politica. Quando devono prendere una decisione difficile sull'attribuzione di una carica, i Samoani chiedono: « Vediamo dove sono le sue famiglie (le sue *āiga*) ». Secondo Kramer, questa domanda sottintende l'interrogativo « quante famiglie sono dietro di lui e lo sostengono », e la risposta è data dal numero di « belle stuoie » che i membri dell'*āiga* possono offrire. Ma non si tratta soltanto

di numeri. Nella distribuzione di « belle stuoie » ciascuna è presentata e al tempo stesso offerta. E ogni presentazione è fatta nella categoria specifica che determina le relazioni appropriate di clientela o di parentela. Infatti, una analisi di queste categorie è il mezzo migliore per capire i principali caratteri del sistema di parentela e il rapporto tra l'*āiga* e « gli altri ». Ad ogni presentazione, la qualità di ogni « bella stuoia », il suo nome, la sua posizione all'interno delle altre stuoie dimostrano inequivocabilmente ciò che provano i donatori: la forza del loro appoggio in questo particolare momento.

Così, a Samoa, le « belle stuoie » funzionano come gli agenti che relazionano gli individui tra di loro in tutti i momenti importanti del ciclo della vita, ivi compresi i più importanti momenti politici. Poiché stabiliscono la durata a partire dai momenti transitorii di cui si informano i rapporti tra l'*āiga* e tra l'*āiga* e gli altri, le « belle stuoie » mostrano, con il loro nome e la loro storia, i pericoli stessi e i paradossi che vi sono nel riprodurre la validità e la differenziazione degli status e dei poteri. Il rango di capo, per quanto elevato, non conta nulla per chi lo riceve se è privo dell'appoggio del suo *āiga*. Le « belle stuoie » esibiscono materialmente la rete di relazioni nella loro forma negoziabile, così come i membri di un *āiga* sostengono, con le « belle stuoie » colui (o colei) tra di loro che ha la carica più elevata, e come gli stessi oggetti sono offerti ai detentori di cariche di altre *āiga*, e iscrivono anche il valore di un *āiga* tra molte « altre ». Non meraviglia che in quasi tutte le conversazioni che ho avuto con i miei informatori sulle « belle stuoie » lui (o lei) a un certo punto dicessero: « Le “belle stuoie” son più ricercate del vostro oro » (Turner, 1861).

Queste stuoie consegnano e consacrano così i rapporti sociali e politici di più generazioni, contrariamente alla ricchezza delle donne trobriandesi cui manca la specificità del tempo storico, e che non intervengono che per legittimare la riproduzione del *dala*. È soltanto perché il *dala* legittima i ranghi e i capi, perché la proprietà e il personale *dala* devono essere recuperati e sostituiti con il tempo, che la ricchezza delle donne agisce direttamente sulla sfera politica. Nella trasformazione samoana, tuttavia, il rapporto tra le « belle stuoie » e la politica diventa più complessa.

Infatti, una categoria particolare di « belle stuoie » opera interamente all'interno della sfera politica. Le « belle stuoie » chiamate *'ie* o *le malo* (stuoie del governo) si scambiano in occasione dell'assunzione di una carica e alla morte dei detentori delle cariche più elevate. Queste « belle stuoie » portano dei nomi speciali che significano una serie di avvenimenti che i membri dell'*āiga* hanno vissuto in un momento sconosciuto del passato. Quando il nome viene pronunciato — il che avviene quando la « bella stuoia » è offerta — esso evoca l'avvenimento per il quale è stato creato e il rango della « bella stuoia ».

Si possono dunque considerare le « belle stuoie » come i luoghi dove sono depositati e conservati il mito e la storia: dei documenti conservati per 50, 100 e perfino 200 anni. Più una « bella stuoia » invecchia — più i « pandanus » bianchi si scolorano, più si conserva la patina del tempo e numerose sono le sostituzioni laddove gli anni hanno consumato il materiale ori-

ginario – più il suo valore aumenta. Tradizionalmente, si seppelliscono certe « belle stuoie » insieme ai detentori di una carica elevata. La perdita dei capi, delle « belle stuoie » e la morte indeboliscono dunque momentaneamente la struttura ed esigono un impiego continuo di sforzi produttivi e riproduttivi.

Ma esse non sono soltanto degli agenti della parentela e della regalità. Ad esse viene attribuito anche un potere sacro. « Una « bella stuoia » salva mille vite » si sente spesso dire. Quando viene commesso un omicidio, colui che, nell'*āiga* dell'assassino, ha la carica più elevata, riceve una « bella stuoia » e si avvicina alla casa del suo omologo nell'*āiga* della vittima per chiedere perdono. Un informatore mi ha chiesto un giorno: « Perché crede che i Samoani attribuiscano tanta importanza alle foglie di « pandanus » e alle piume di uccelli? Non servono assolutamente a niente ». Perché, disse rispondendo lui stesso alla domanda, « Una « bella stuoia » protegge la vita ».

Da questo punto di vista il rapporto tra le « belle stuoie » e le donne acquista ancor più rilievo perché tradizionalmente si ritiene che una donna, come sorella, possiede qualità e poteri « sacri » (Mabuchi, 1964; Shore, 1981; Schoeffel, 1979). Direi quindi che le « belle stuoie » di Samoa non operano soltanto come gli scrivani e i depositari dei rapporti sociali e politici nel tempo e nello spazio; esse introducono anche una forza cosmologica e riproduttiva, che oggettiva il potere sacro delle donne, nella sfera dell'azione sociale e politica.

Ogni analisi in profondità di questo potere sacro deve prendere in considerazione le concezioni samoane della rigenerazione ancestrale e della rinascita. A differenza di Tahiti e delle Hawaii, Samoa non ha mai sviluppato una gerarchia politica che sia sfociata nella formazione di una classe di sacerdoti organizzati nel recinto dei templi e visibili durante le cerimonie e i riti del ciclo della vita. La concezione samoana dell'*aitu*, lo spirito ancestrale, è rimasto a livello della famiglia allargata: tradizionalmente, prima dell'intervento dei missionari, i riti associati all'*aitu* sono stati celebrati soprattutto dai membri dell'*āiga* che portano la carica più elevata. L'*aitu*, come Horst Cain ha recentemente dimostrato, incorpora qualcosa di più degli spiriti ancestrali, poiché in molti casi di genealogie importanti, « irregolarità nella procreazione, la gravidanza, la nascita, sono spesso la causa della genesi dell'*aitu* » (Cain, 1971). Infatti, l'*aitu* più elevato, il più potente, è nato dall'incesto, dagli aborti e da « grumi di sangue » (Tregear, 1891; Williams, 1917).

È perché il rapporto incestuoso tra una donna e suo fratello produce una potente entità sacra, un *aitu*, che agisce sull'universo sociale, ma non può mai farne parte del tutto. Pertanto, nei rapporti sociali, economici, politici, tra una donna e suo fratello, questo potere di vita e di morte prevale ancora. In quanto sorella, una donna ha un carattere sacro che le dà il potere di provocare o di allontanare la malattia e la morte nella linea maschile di suo fratello (*tamatane*). Il rapporto di una donna con suo fratello (*ʻeagava*) e con il suo lignaggio maschile estende questo carattere sacro a suo figlio (*tamasa*) e a tutto il suo lignaggio femminile (*tamaʻafine*). Ad ogni momento importante del ciclo della vita, il lato femminile (*tamasa*) è oggetto di un grande rispetto che si manifesta con l'offerta di un *sua* in cui

figura una « bella stuoia » di un valore eccezionale. Una donna che rappresenta la parte femminile ha anche il diritto di veto nell'attribuzione di una carica a un membro della sua *āiga* (Schoeffel, 1979).

Freeman descrive una situazione di rivalità intensa che ho potuto a mia volta osservare anch'io durante il mio lavoro sul campo. « I fratelli rivaleggiano all'interno di una stessa famiglia, le famiglie imparentate all'interno di uno stesso villaggio; in un distretto, nei sotto-distretti, a Samoa, i grandi distretti rivaleggiano tra di loro » (Freeman, 1964). In queste condizioni, oggettivare il potere delle donne nelle « belle stuoie » non serve soltanto a contestualizzare gli avvenimenti storici passati e presenti, ma conferisce altresì al campo d'azione sociale e politica un potere cosmologico che rafforza i diritti dell'individuo, il suo benessere e gli stati della fertilità e della riproduzione. Come la ricchezza delle donne trobriandesi, la circolazione delle « belle stuoie » contrappone dunque il successo alla sconfitta, la rinascita alla morte. La realizzazione delle complessità del sistema samoano della « chefferie », delle cariche e dei rapporti sociali, esige un ancoraggio storico più profondo, con il potere ultimo dell'incesto, miticamente ricordato alla rigenerazione delle linee femminili e maschili. Infatti il mito deve essere bandito nel mondo cosmologico, ma il suo potere, il grumo di sangue, la linea sacra femminile, sono espresse dall'offerta di ogni « bella stuoia »: questa comunica che la linea femminile deve riprodurre una linea maschile di potere politico.

Dalle Trobriand a Samoa

Analizzando le trasformazioni della ricchezza prodotta dalle donne dalle Trobriand a Samoa, si può osservare nelle Trobriand che da un lato queste consistono nella produzione e distribuzione della ricchezza delle donne, e il rapporto di questa ricchezza con il fenomeno cosmologico del *baloma* – spirito ancestrale, senza nome –, del sangue e del concepimento; dall'altro, che esse assicurano la riproduzione del *dala* e il rapporto del *dala* con gli « altri ». (...).

A Samoa, le « belle stuoie » agiscono su una struttura più complessa per la sua profondità genealogica e forza competitiva. La sfera cosmologica del tempo a-storico nelle Trobriand, espressa nei movimenti di *baloma* e la sua combinazione con il sangue, diventano, a Samoa, la sfera cosmologica dove l'incesto riproduce degli *aitu* specificamente nominati. Questi *aitu* sono ritenuti agenti – e fino a un certo punto lo sono sempre – sugli avvenimenti sociali e politici (Shore, 1981; Goodman, 1971). La potenza del *dala* si trasforma, a Samoa, in quella del mito e della storia, poiché sono gli elementi che sostengono il potere e la convalida delle cariche. A Samoa le donne, per il potere sacro di cui godono in quanto sorelle, riproducono piuttosto dei portatori di rango, tra i numerosi candidati possibili, che hanno molte vie d'accesso a questi ranghi sia all'interno che all'esterno dell'*āiga*.

Le « belle stuoie » registrano la parentela, la legittimità politica, diventano esse stesse agenti e strumenti del potere. Poiché

contrariamente alla ricchezza delle donne trobriandesi, esse non assorbono quella degli uomini: *esse sono* la loro ricchezza. La profondità della gerarchia a Samoa è sostenuta dallo spessore della documentazione storica e mitologica portata dalle donne. E « portare » non ha qui soltanto un senso metaforico: ad ogni distribuzione di « belle stuoie » o di fasci e di gonne trobriandesi, le donne portano i prodotti che esse hanno fatto, e che creano ed esprimono una visione composita del mondo « politico » solidamente congiunto alle esigenze cosmologiche della morte, della sostituzione e della rinascita.

L'antica Tahiti

Ma non facciamo di Samoa il caso estremo di queste trasformazioni. Ve ne sono altre nell'antica Tahiti, quando avviene un cambiamento nell'organizzazione politica e gerarchica (Claesen, 1978).

Là, la ricchezza fatta dalle donne è molto diversa: mantelli di piume, « belle stuoie », rotoli di stoffe, questi ultimi in stili e tessiture diversi. Senza soffermarmi sulla complessità della loro utilizzazione come moneta e negli scambi sociali, mi limiterò a tracciare le grandi linee di queste trasformazioni, basandomi su due esempi.

Sono considerati sacri certe qualità di tessuti di scorza. Essi non servono soltanto a decorare, nei templi, le rappresentazioni scolpite degli dei e degli antenati, ma si ritiene anche che la stoffa stessa inciti il dio a penetrare nella sua rappresentazione figurata. Senza questa stoffa, la figura scolpita è come allo stato dormiente. È soltanto una stoffa nuova può aiutare il sacerdote a trasferire nella figura la potenza che risiede nella sfera cosmologica. Questo potere sacro della stoffa appare nei momenti importanti del ciclo della vita, compresa la consacrazione dei capi; ma la stoffa è completamente particolareggiata. Qui, la cosmologia, la storia, la consacrazione della figliazione, della parentela e dei processi politici, non sono più contenuti nei fasci di foglie come nelle Trobriand né nelle « belle stuoie » come a Samoa, ma sono suddivise in segmenti formalmente separati che agiscono sulla produzione, la distribuzione e il controllo. Nel caso tahitiano sono i sacerdoti, e non le donne, gli agenti attraverso i quali l'universo cosmologico penetra nell'universo sociale. Anche la storia acquista un maggiore spessore. L'investitura di un re o di una regina non si accompagna soltanto con considerevoli offerte di stoffe e di cappe, ma « il lavoro più importante a Ra'iatea è quello di aggiungere una nuova parte al *maro'ura* (la cintura di piume d'*ura*), questa insegna regale portata dal monarca dell'uno o dell'altro sesso ad ogni sua investitura (Henry, 1928). Secondo Henry, la cintura era tessuta di un insieme di lino e di una fibra prodotta dal banano. Una piuma di *ura* (quella della sacralità più elevata) era collocata nel foro più piccolo della stoffa, per mezzo di un « lunga ago di osso umano levigato ».

La descrizione seguente della cintura non deve più sorprendere, poiché a Tahiti – classificata come uno Stato nascente –

(Claessen, 1978) l'importanza della documentazione storica sotto forma di tessuti diviene una sorta di notazione, precorritrice della scrittura.

Questa veste splendida, che si vuole avviluppata intorno al corpo e si spiega fino al suolo, aveva sette metri di lunghezza e quindici centimetri di larghezza. L'ago con cui la stoffa era stata lavorata era ancora attaccato, e a quanto si dice, non si poteva fare un punto supplementare senza far scatenare tuoni dal cielo. I segni simbolici visibili sul piumaggio e sul tessuto indicano il sacrificio di molte centinaia di vittime umane durante la tessitura e l'allungamento del mantello, mentre gli innumerevoli monarchi l'avevano successivamente portata come insegna della loro autorità, e si erano avvolti nelle sue pieghe. Questo *maro* sacro non fu mai finito e non avrebbe mai potuto esserlo, fintanto che sarebbe durato l'antico sistema, poiché doveva essere allungato fino alla fine dei tempi, o almeno fino alla fine dell'impero insulare. Ogni palmo di questo insieme di cui è fatto rappresenta un regno separato, e ricorda ai cronachisti nazionali il nome del principe, il suo carattere, la sua opera e gli avvenimenti principali della sua epoca. È come una tavoletta geroglifica degli anelli di Ra'iatea (Tyerman, 1831).

Con questa descrizione del mantello di investitura tahitiano si conclude la mia dimostrazione. Questo testo non ha più soltanto un valore di interpretazione, ma la sua fortuna come citazione, chiarisce il modo con cui l'antropologia tradizionale ha pensato « le cose ». La versione qui citata è tratta dall'opera del reverendo Thyerman, che ha visitato Tahiti nel 1821. Senza farvi riferimento, Henry ne dà una versione ridotta (Henry, 1928). Ma il destino più curioso è quello datogli più di recente da Oliver che cita in maniera completa la descrizione di Henry e omette del tutto quella di Tyerman, e poi scrive in nota:

« Per quanto ne so, è l'unico riferimento che propone di vedere i "disegni" del *maro* come simbolici. In assenza di altre prove, credo che il suggerimento di Miss Henry sia ingiustificato » (Oliver, 1974).

Non direi soltanto che Oliver ignora l'opera di Tyerman ma anche che il suo rifiuto per i « disegni » e il « simbolico » dimostra l'ingenuità con cui noi trattiamo il simbolico. Ho voluto mostrare nella mia analisi che il simbolico non è né un elemento esteriore a un oggetto, né ad esso legato. Contrapporre « simbolico » a « pragmatico » non è migliore delle etichette « cerimoniale » e « utilitario » che Malinowski prende in prestito dal XIX secolo. Fino a che punto dobbiamo prendere sul serio la descrizione che Tyerman fa del mantello tahitiano? Dobbiamo vedervi una parte di « rituale »? I « disegni », se esistono, sono una guarnizione estetica, fanno parte di un sistema di simboli, senza rapporto con la pratica della *chefferie*, della regalità e della politica? Oppure questo mantello incompiuto che si tesse parzialmente ad ogni investitura ci costringe a considerarlo come un agente nella costruzione della storia. Ci costringe dunque a considerare i tessuti come una parte integrante della gerarchia politica a Tahiti?

In una prospettiva molto vicina, io contesto che i « tessili » d'Oceania – stuoie, fasci di foglie di banano, gonne, tessuti di fibra di scorza e cappe – siano la schiuma galleggiante di qualche cosa estranea al mondo reale. Essi sono il materiale stesso che sostiene i ranghi e la gerarchia. Intrecciare, tessere, battere, tingere: tutto questo lavoro intensivo di produzione non è il semplice simbolo delle costruzioni intrecciate di nomi, genealogie, storie e cosmologie. È la trama e l'ordito della struttura di riproduzione. Senza dubbio Omero aveva capito questa dinamica quando descriveva Penelope, che tesseva durante il giorno e la notte disfava il proprio lavoro per arrestare il corso del tempo: per non sotterrare suo marito, né sposare un pretendente, né cambiare il corso delle cose.

R. N. Adams, *Energy and Structure: a Theory of Social Power*, Austin, University of Texas Press, 1975.

L. Austen, *Procreation Among the Trobriand Islanders*, « Oceania », 9, 1939.

L. Austen, *The Seasonal Gardening Calendar of Kiriwina. Trobriand Islands*, « Oceania », 9, 1939.

R. Barthes, *Il grado zero della scrittura*, Torino, Einaudi, 1982.

P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris-Géneve, Droz, 1962.

R. Brunton, *Why do the Trobriands have Chiefs*, « Man », 10, 4, 1975.

H. Cain, *The Sacred Child and the Origins of Spirit in Samoa*, « Anthropos », 66, 1971.

H. I. M. Claessen, *Early State in Tabiti*, in *The Early State*, a cura di H. J. M. Claessen e P. Skalnick, L'Aia, Mouton, 1978.

R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, Oxford University Press, 1891.

W. Coote, *The Western Pacific*, Londra, 1883.

D. de Coppet, *The Life-Giving Death*, in *Mortality and Immortality: the Anthropology and Archeology of Death*, a cura di S. C. Humphreys e H. King, Londra, Academic Press, 1981.

F. Damon, *The Kula and Generalized Exchange: Considering Some Unconsidered Aspects of « The Elementary Structures of Kinship »*, « Man », 15, 2, 1980.

W. Davenport, *Nonunilinear Descent and Descent Groups*, « American Anthropologist », 61, 1959.

M. Ember, *The Nonunilinear Descent Groups of Samoa*, « American Anthropologist », 61, 1959.

R. Firth, *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington, Government Printer, 1929.

D. Freeman, *Some Observations on Kinship and Political Authority in Samoa*, « American Anthropologist », 66, 1964.

P. Gathercole, *Hau, Mauri and Uti: a Re-Examination*, « Mankind », 11, 1978.

C. Geertz, *Negara: the Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

M. Godelier, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.

R. A. Goodman, *Some « Aitu » Beliefs of Modern Samoans*, « Journal of Polynesian Society », 80, 1971.

K. G. Heider, *The Dugum Dani: a Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*, Chicago, Aldine, 1970.

T. Henry, *Ancient Tabiti*, « Bernice P. Bishop Museum Bulletin », Honolulu, 48, 1928.

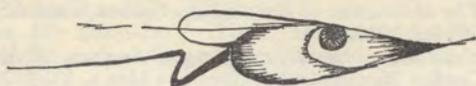
R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore: Représentation collective de la mort. Prééminence de la main droite*, Paris, Alcan, 1928.

J. Hjarno, *Social Reproduction. Towards an Understanding of Aboriginal Samoa*, « Folklore », 21-22, 1979-1980.

J. P. Johansen, *The Maori and his Religion*, Kobenhava Ejnar Munksgaard, 1954.

- C. Julius, *Malinowski's Trobriand Islands*, « Journal of the Public Service », 2, 1, 1960.
- A. L. Kaepler, *Exchange Patterns in Goods and Spouses: Fiji, Tonga and Samoa*, « Mankind », 11, 3, 1978.
- A. Kramer, *Die Samoa-Insels*, 2 voll., Stuttgart, 1902-1903.
- A. Kramer, *Salamasina: Scenes from Ancient Samoan Culture and History*, Pago-Pago, 1923.
- J. Layard, *Stone Men of Malekula*, Londra, 1924.
- C. Lévy-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore,
- L. Lévi-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- T. Mabuchi, *Spiritual Predominance of the Sister*, in *Ryukyuan Culture and Society: a Survey*, 10th Pacific Science Congress, Honolulu, University of Hawaii Press, 1964.
- C. MacCormack-M. Strathern (a cura di), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton, 1922.
- B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino, Einaudi, 1959.
- B. Malinowski, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1963.
- B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic: a Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, 2 voll., New York, American Book Co., 1935.
- M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- M. Mead, *Social Organization of Manua*, « B. P. Bishop Museum Bulletin », 76, 1930.
- N. Munn, *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.
- I. Murra, *La funzione del tessuto in vari contesti sociali e politici*, (1958), in *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*, Torino, Einaudi, 1980.
- F. Myers, *The Cultural Basis of Politics in Pintupi Life*, « Mankind », 12, 3, 1980.
- D. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, 3 voll., Hawaii, University of Hawaii Press, 1974.
- S. B. Ortner, *Is Female to Male as Nature is to Culture?*, in *Woman, Culture and Society*, a cura di Michelle Rosaldo e Louise Lamphere, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- G. Petersen, *Ponapean Matriliney. An Explanation in Causality*, s.d.
- H. A. Powell, *Competitive Leadership in Trobriand Political Organization*, « Journal of the Royal Anthropological Institute », 90, 1960.
- H. A. Powell, *Genealogy, Residence and Kinship in Kiriwina*, « Man », 4, 1969.a.
- H. A. Powell, *Territory, Hierarchy and Kinship in Kiriwina*, « Man », 4, 1969.b.
- A. H. Quiggin, *A Survey of Primitive Money*, Londra, Methuen, 1949.
- A. C. Rentoul, *Physiological Paternity and the Trobrianders*, « Man », 31, 1931.
- W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914.
- M. Rodman, *Border-Crossing Between Spheres of Exchange in East Aoba*, in *Vanualu: Politics and Ritual in Island Melanesia*, a cura di M. Allen e M. Patterson, New York, Academic Press, 1981.
- M. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, University of Washington Press, 1958.
- M. Sahlins, *On the Sociology of Primitive Exchange*, in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, a cura di M. Banton, Londra, Tavistock, 1965.
- M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1976.
- M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, Milano, Bompiani, 1980.
- J.-P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1980.

- P. Schoeffel, *Daughters of Sinā. A Study of Gender, Status and Power in Western Samoa*, tesi di Ph. D., Australian National University, Canberra, 1979.
- C. G. Seligman, *The Melanesian of British New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
- B. Shore, *Ghosts and Government: a Structural Analysis of Alternative Institutions for Conflict Management in Samoa*, « Man », 13, 1978.
- B. Shore, *Sala'i Lua: A Samoan Mystery*, New York, Columbia University Press, in corso di stampa.
- B. Shore, *Sexuality and Gender in Samoa: Conceptions and Missed Conceptions, in Sexual Meanings*, a cura di S. Ortner e H. Whitehead, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- F. Speiser, *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks Inseln*, Berlin, 1923.
- J. B. Stair, *Old Samoa or Flotsam and Jetsam from the Pacific, Ocean*, Londra, The Religious Tract Society, 1897.
- M. Strathern, *Women in Between: Female Roles in a Male World*, Londra, Duckworth, 1972.
- M. Strathern, *Culture in a Net-Bag*, « Man », 16, 1981.
- E. Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, Christchurch, Whitcombe and Tombs Ltd., 1891.
- G. Turner, *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels and Researches in the Islands of the Pacific*, Londra, John Snow, 1861.
- G. Turner, *Samoa a Hundred Years Ago and Long Before*, Londres, Macmillan, 1884.
- D. Tyerman, *Journal of Voyages and Travels by the Rev. Daniel Tyerman and George Bennet, esq.*, a cura di James Montgomery, Londra, Westley e Davis, 1831.
- J. P. Uberoi, *Politics of the Kula Ring: an Analysis of Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- A. B. Weiner, *Women of Value, Men of Reckon: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press, 1976.
- A. B. Weiner, *Trobriand Descent: Female/male Domains*, « Ethos », 5, 1977.
- A. B. Weiner, *The Reproductive Model in Trobriand Society*, « Mankind », 11, 3, 1978.
- A. B. Weiner, *Reproduction: a Replacement for Reciprocity*, « American Ethnologist », 7, 1, 1980 a.
- A. B. Weiner, *Stability in Banana Leaves: Colonialism, Economics and Trobriand Women*, in *Women and Colonization*, a cura di E. Leacock and M. Etienne, New York, Bergin, 1980 b.
- A. B. Weiner, *A World of Made is not a World of Born: Doing Kula in Kiriwina*, in *New Perspectives on the Kula*, a cura di E. R. Leach e J. W. Leach, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- S. W. Weston, *Samoa Social Organization: Structural Implications of an Ambilineal Descent System*, tesi di Ph. D., Los Angeles, University of California Press, 1972.
- P. White, *Field Notes from Lake Kapiago*, Papua New Guinea, 1973.
- H. W. Williams, *A Dictionary of the Maori Language*, Wellington, Government Printer, 1917 (5^a ed.).



saggi

Silvia Tozzi

Il movimento delle donne, la salute, la scienza

L'esperienza di Simonetta Tosi

Chi era Simonetta

Simonetta è entrata molto presto in sintonia con il femminismo esploso negli anni '70, e già in maturazione negli anni precedenti. Quale è stato il suo cammino? Più avanti si ricordano alcune delle sue tappe professionali, ma per lei – come per parecchie donne che appartengono alla generazione cresciuta negli anni '50 e che è arrivata al femminismo sulla scia del '68 – il racconto dovrebbe essere molto più ricco e scavare a fondo; perché sono figure che ci aiutano a capire certi aspetti essenziali della nostra storia di questi decenni. Quello che sappiamo è che, come altre donne che hanno « fatto » il femminismo nell'Italia di oggi, aveva scoperto la sensazione esaltante di poter finalmente condividere una ribellione che era stata solitaria durante i rigori – privati e pubblici – degli anni '50 e di quelli successivi. Non si può ricondurre certo un'esistenza a una dimensione esclusiva, ma la militanza femminista è stata per lei qualcosa di totale perché ne ha compendiate molte altre, e le ha permesso di affrontare su un terreno nuovo inquietudini e disagi vissuti su versanti diversi, da quello professionale a quello privato, nei rapporti con la famiglia e con l'uomo.

Sensibilità e passione avevano inciso la sua personalità con molte sfumature, e forse la difficoltà di esprimerle appieno nei contatti con le persone accentuava il suo riserbo naturale, che poteva sembrare freddezza, ammorbidita però da correnti immediate di simpatia. Era vulnerabile, ma anche capace di difendere con durezza le sue posizioni, e poi curiosa della diversità degli incontri umani, in ognuno dei quali riversava parti di sé che non sembravano mai le stesse da persona a persona: potevano nascerne sintonie o, anche, decise refrattarietà. Certo, c'era una sfida tutta particolare nel suo modo di trattare con gli

uomini, interlocutori quotidiani che però venivano a trovarsi, per un motivo o per l'altro, su fronti diversi dal suo anche quando erano vicini.

Il rapporto con molte compagne, o con donne incontrate occasionalmente, le dava forza, e il « fare » insieme le era diventato indispensabile, era presente in ogni momento della sua vita (come l'agenda con gli indirizzi di tante compagne e donne in contatto con lei). Aveva creato con le donne una specie di rete familiare che era come l'estensione degli affetti familiari più prossimi.

La sua carriera di ricercatrice era molto brillante. Dopo la laurea in Scienze Biologiche (1960) aveva lavorato con una borsa di studio nell'Istituto di Biochimica dell'Università di Zurigo, e qui aveva anche preparato la tesi per la laurea in Medicina, conseguita a Pavia nel 1963. Nello stesso anno era partita con una *postdoctoral fellowship* per l'università di Harvard, dove si era occupata di biochimica dell'emoglobina. Nel '65 era diventata assistente presso l'Istituto di Genetica Medica di Torino; nel '68 era passata all'Osservatorio di Genetica Animale come vicedirettrice. Viveva stabilmente a Roma dal '71, anno in cui era diventata ricercatrice presso il Laboratorio di Biologia Cellulare del CNR (ruolo che ha mantenuto fino alla sua morte). Fino al '72 ha svolto ricerche sulla genetica e biochimica degli anticorpi. È stata autrice di pubblicazioni su riviste di rilievo ed era piuttosto nota nell'ambito dell'immunologia per le sue ricerche su « molecole ricombinanti », cioè immunoglobuline prodotte da geni di cromosomi omologhi, e sull'evoluzione dei marcatori genetici dell'immunoglobulina di coniglio.

Gradualmente aveva maturato un rifiuto per le pratiche scientifiche che si svolgono nel chiuso dei laboratori, e la sua stessa preparazione medica l'aveva portata a occuparsi degli aspetti sociali della salute, fino a condividere le speranze del '68 e il nuovo clima che in quel periodo si era creato in certi ambiti della ricerca, con le lotte per una nuova scienza e una nuova medicina. L'azione di Maccacaro e di Medicina Democratica sono stati sempre un importante riferimento per Simonetta.

All'inizio degli anni '70 il suo lavoro si era trasformato, e aveva cominciato a coincidere con l'impegno politico nel campo della salute della donna, in particolare nei due temi – contraccezione e aborto – che allora stavano emergendo nella coscienza dell'oppressione femminile. La sua militanza si è radicata fin dall'inizio nella professione, costruendo una serie di collegamenti tra questa e il nascente movimento delle donne. Simonetta si collocava così, con un suo stile particolare, nell'intersezione tra il mondo della ricerca, le istituzioni sanitarie e le spinte al rinnovamento di idee e di pratiche (per una nuova medicina, per l'autogestione della salute) che facevano capo alla nuova sinistra e, poi, ai primi gruppi femministi. Sarà impossibile parlare, da questo momento, di una storia privata di Simonetta, perché in ogni aspetto la sua vita era ormai intrecciata con la crescita personale e politica di tantissime donne e con le vicende del movimento, sia a Roma che in Italia e all'estero.

Dal '77 ha convissuto col suo male, che in quell'anno era stato diagnosticato come carcinoma intraduttale dopo una ope-

razione al seno, e che dall'83 all'84 ha assalito il suo corpo fino a distruggerlo.

Di questo male era venuta a conoscenza nel modo più toccante e drammatico, come donna medico e ricercatrice, quando – individuato con l'autovisita un nodulo al seno – era stata realizzata un'asportazione di nodulo senza le precauzioni necessarie ad evitare la metastasi. La sua reazione era stata emblematica: trasformare la disperazione personale in ricerca e impegno per sé e per le altre. Prese contatto con il Prof. Piacentini, direttore di un centro per la cura dei tumori femminili, e cominciò a frequentarlo, prima con altre compagne e poi da sola (fino al 1981) assistendo il professore nelle visite. Inizialmente non parlò con lui dell'intervento subito, sia per conoscere oggettivamente la realtà del suo male e le eventuali tecniche di controllo, sia per essere « con » le donne (che visitava a centinaia), umanamente partecipe e professionalmente irreprensibile, dotata com'era di una non comune esperienza e preparazione. Riportava ciò che aveva appreso nel consultorio autogestito, e qui comunicava anche ciò che andava constatando, in modo sempre più duro, sulle carenze della prevenzione (che non riteneva possibile con i mezzi attuali) e sulle colpevoli lacune dell'assistenza sanitaria. Nell'ultimo periodo della malattia, ancora in contatto con il centro del Prof. Piacentini e con altri operanti all'estero, continuava a seguire gli studi sulla terapia del dolore, provando su di sé metodi diversi, dai medicinali al training autogeno. Ma anche in questo verificava sulla propria pelle due drammatici aspetti della situazione: l'insufficiente approfondimento della materia, soprattutto in Italia, e l'abbandono dei malati. Nell'agosto '84, quando più sarebbe stata necessaria, l'assistenza pubblica era assente, e lei si era trovata sola a combattere contro il dolore, avendo accanto solo i familiari e alcuni amici. Raccomandava, a partire dalla sua esperienza personale, che non si trascurasse né di approfondire il discorso scientifico sul dolore, né di lottare nel campo dei diritti del malato.

2. Donne e medicina nel Collettivo Femminista Romano

Nella prima metà degli anni '70 i temi della salute sono un nodo cruciale nelle elaborazioni del femminismo, e per molte un passaggio obbligato nella riappropriazione di sé, nei rapporti con l'organizzazione sociale, col potere maschile, la scienza. Trovarsi insieme per superare divisioni e barriere che rendono schiave dei rapporti esistenti, significava anche far uscire allo scoperto un'oppressione medica vissuta da donne di tutte le classi, con punte estreme per quelle degli strati più deboli. Mentre da più parti giungevano all'opinione pubblica denunce sconvolgenti sull'entità e i modi dell'aborto clandestino, i gruppi femministi elaboravano risposte che – a differenza di altre – assumevano il problema nell'ambito di una lotta più ampia per riprendersi la vita. Mentre, però, alcuni tendevano ad attribuire all'impegno su questo terreno un valore soprattutto modernizzante e di riforma, altri vi investivano significati più profondi e rivelatori del rapporto uomo-donna nell'organizzazione sociale esistente.

In questo periodo si impegnano sulla salute sia donne che hanno condiviso con gruppi maschili la presenza nel sociale, sia donne che scoprono in questo campo un compendio della loro oppressione specifica. Certo si tratta di un tema che – al di là dell'autocoscienza – è aperto all'interesse verso l'esterno e alla ricerca di un rapporto contrattuale con le istituzioni. In certi casi questo aspetto diventa a poco a poco prevalente, in altri invece è più importante il lavoro interno al gruppo.

Nel '72-'73 Simonetta fa parte del Collettivo Femminista Romano di « Pompeo Magno », dove si costituirà un gruppo per la contraccezione e l'aborto. Molto presto si stabiliscono contatti con donne americane che praticano il self-help (due esponenti del Feminist Women's Health Center di Los Angeles parlano al Ridotto Eliseo nel febbraio '73, come riferisce Alma Sabatini su « Effe » di dicembre, spiegando che cos'è il self-help) e inoltre col Mlac (Mouvement pour la Liberté de l'Avortement et de la Contraception) che agisce in Francia prima della legalizzazione dell'aborto. Con iniziative separate dal Cisa, si cominciano a organizzare viaggi per l'aborto in cliniche di Londra e si tengono incontri informativi con le donne. Si utilizzano in un primo tempo i contatti del Mlac anche a questo scopo, ma poi Simonetta prenderà direttamente iniziative per trovare le cliniche che offrono maggiori garanzie rispetto al lavoro e al contenimento dei fini di lucro. Insieme ad altre compagne impara l'applicazione del diaframma e il metodo dell'aspirazione per l'aborto.

Intanto si sviluppano le lotte per l'eliminazione del reato di aborto. Già nel '70 l'Mld aveva elaborato un primo progetto di legge di iniziativa popolare (non arrivato in porto) per l'abrogazione delle norme penali in materia. Nel '72, ventidue donne italiane firmano il documento del Collettivo Femminista Romano con cui si chiede l'abrogazione del reato. Nel '73 sarà presentato il progetto Fortuna, e nello stesso anno si tiene a Padova il processo contro Gigliola Pierobon, in cui Simonetta è uno dei testimoni a discarico (ricusati dal tribunale). Da allora cominciano a esplodere manifestazioni femministe in tutta Italia.

3. Il « Gruppo S. Lorenzo del Collettivo Femminista Romano » e il Craç

In questo periodo Simonetta organizza con altre compagne un « Gruppo S. Lorenzo del Collettivo Femminista Romano »: si contattano molte donne del quartiere casa per casa, affrontando i problemi della loro vita a partire da quello della contraccezione, e si progetta un Centro per la salute della donna che abbia sede nel quartiere (l'Aied, interpellato perché finanzia l'iniziativa, respinge la proposta).

Nel '74 il gruppo affitta al n. 100 di via dei Sabelli una piccola sede, la stessa che ha ospitato il consultorio autogestito da cui nasce l'Associazione culturale Iris (Informazione Ricerca Iniziativa per la Salute) su cui oggi incombe lo sfratto dal locale: uno scantinato umido, che è stato reso vivibile da Simonetta e dalle compagne – almeno per qualche ora la settimana – con ripetuti lavori « di gomito » e un minimo di arredo per le visite

e le riunioni. L'affitto a titolo di « studio medico » è stato intestato a Simonetta fino alla sua morte.

Da qualche tempo stavano nascendo in Italia dei nuclei clandestini che praticavano l'aborto nell'ambito del movimento femminista. Se ne impianterà uno anche a S. Lorenzo, basato sul metodo dell'aspirazione. Il collettivo di cui il nucleo faceva parte era collegato a molti altri che si stavano formando nei quartieri romani (Appio Tuscolano, Magliana, Primavalle ecc.). In attesa dell'abrogazione del reato di aborto per via legislativa, nel maggio '75 il collettivo costituisce insieme ad altri gruppi il Crac, (Comitato Romano per la Liberalizzazione dell'Aborto e la Contraccezione). Il Crac - organizzazione di base che aderisce a Medicina Democratica - si definisce un « coordinamento cittadino dei collettivi femministi e delle commissioni femminili di gruppi della sinistra rivoluzionaria impegnati nella battaglia per la liberalizzazione dell'aborto e per la diffusione di una contraccezione sicura e non nociva ». Il Crac nasce come scudo politico delle attività clandestine dei nuclei, e ben presto si evolve come struttura propositiva nei confronti delle istituzioni, sia in tema di aborto che di consultori (la cui legge istitutiva è del 1975, ma che vengono attuati molto più tardi). L'esistenza del Crac, e di altre strutture come il Cisa, induce il Collettivo Femminista Romano a mettere fine alle proprie attività di sostegno alle donne per l'aborto (inizi del '76).

4. *L'aborto diventa questione politica*

D'ora in poi si assiste all'escalation della questione dell'aborto nella politica italiana. Dopo l'irruzione della polizia nella clinica del Cisa a Firenze e l'arresto di Adele Faccio a Roma nel '75, il Partito Radicale inizia una nuova raccolta di firme per il referendum abrogativo delle norme del Codice Rocco; tutti i partiti dovranno ora occuparsi della questione, con progetti e trattative in Parlamento. Il 6 dicembre del '75 il Crac indice una grande manifestazione nazionale per la liberalizzazione dell'aborto, insieme alle donne di Lotta Continua, Avanguardia Operaia, Pdup (si associano anche donne socialiste e sezioni dell'Udi). Ma proprio quando il movimento vede confermata la propria forza autonoma con la riuscita della mobilitazione, i contenuti dell'elaborazione femminista cominciano a snaturarsi nei progetti di legge e scoppiano le tensioni con i gruppi e i partiti (al punto che anche i rapporti tra Udi e Pci si deteriorano).

Il progressivo confluire delle tematiche femministe nella « grande politica » è punteggiato di manifestazioni (dopo il dicembre '75, un'altra ancora più grande si svolge nel giugno '77 per la mancata approvazione della legge sull'aborto al Senato), di polemiche tra Mld e Crac che vertono sull'autonomia dai partiti e dalla classe medica, di contrasti - che arrivano presto alla rottura - tra le femministe del Crac e i gruppi della sinistra extraparlamentare che l'avevano appoggiato. Momenti di tensione acuta si hanno quando un gruppo di « compagni » di L.C. cerca con metodi violenti di entrare nella manifestazione del 6 dicembre, e poi quando viene presentato il progetto di legge Pinto-Corvisieri (per la libertà di aborto fino al nono mese)

come testo elaborato dal movimento delle donne. Non è semplice coincidenza il fatto che L.C. sia stata definitivamente messa in crisi dalle sue stesse militanti al congresso del '76.

Tra le proposte del Crac che resteranno disattese ci sono quelle che riguardano: la possibilità di abortire anche nei consultori, la perseguibilità dei responsabili di aborti bianchi, l'auto-determinazione non soggetta ad alcuna casistica, l'uguaglianza di diritti tra le minorenni e le donne adulte.

La storia di questo periodo è in gran parte da scrivere. Certo è che il movimento ha espresso, soprattutto nel biennio '75-'77, le critiche più forti su molti aspetti delle proposte di legge sull'aborto, che rendevano « soggetti » non le donne, ma una serie di controllori: giudici, medici, tecnici in genere, genitori; e solo in parte si è riuscite ad arginare le soluzioni considerate negative. Sandra Sassaroli e Isabella Rossellini avvertivano (« Effe », dicembre 1975):

« Questa legge non garantisce assolutamente l'eliminazione dell'aborto clandestino... Conserva la espropriazione del nostro corpo, non ci concede la libertà di scegliere... ci conferma nel ruolo al quale ci ribelliamo, cioè quello che il patriarcato ci ha imposto... ».

5. Dall'autogestione della salute ai consultori

Al di là dei collettivi femministi, fasce sempre più larghe di donne della sinistra consideravano la questione dell'aborto come il punto di partenza per mettere in discussione la propria condizione nella società. Questo periodo vede anche un notevole sviluppo dei centri per la salute, che non si intendono destinati a un semplice servizio, ma al lavoro di riappropriazione dell'identità psicofisica e al controllo sulla medicina. La posta in gioco è alta, e i rischi incombenti sono quelli dell'appiattimento di un delicato lavoro di crescita nei difficili temi della salute: infatti la lotta per l'aborto, che ormai le istituzioni stanno fagocitando, può finire per compendiare, snaturandole, tutte le spinte all'autonomia e all'autogestione.

L'assorbimento di tematiche dell'autogestione femminista nello sviluppo dei consultori ha posto problemi analoghi (la legge nazionale del '75 è stata lentamente seguita da iniziative regionali in materia). Il Crac partecipa attivamente alla mobilitazione da cui dovrebbero nascere strutture controllate dalle donne. Tra le pratiche promosse dal Crac c'è infatti, oltre all'aborto con l'aspirazione e l'organizzazione dei viaggi settimanali a Londra, anche quella dei consultori autogestiti di quartiere, realtà che si impone soprattutto in seguito alla legge per l'istituzione dei consultori pubblici. Si pensava che le strutture autogestite fossero un momento essenziale di maturazione e di organizzazione delle donne contro ogni aspetto della loro oppressione, e questo non in seguito a pregiudiziali ideologiche, ma per i dati dell'esperienza; a S. Lorenzo, per esempio, il contatto con le donne faceva continuamente emergere l'urgenza di punti di riferimento concreti che permettessero di affrontare insieme non solo il rapporto con le istituzioni sanitarie, ma anche i problemi materiali più ampi, come quelli dei figli e dei servizi domestici. La soli-

darietà e la presa di coscienza sarebbero andate di pari passo, se ci fossero state strutture capaci di fungere da spazi vitali (un volantino del '75 destinato dal Collettivo S. Lorenzo alle donne del quartiere proponeva un Centro delle donne per il sostegno non solo nell'uso degli anticoncezionali, ma anche nei servizi sociali, nei problemi dei figli ecc.).

Nel '76 si pensava anche alla possibilità che i consultori autogestiti fossero appoggiati finanziariamente dai comuni e affiancati a quelli creati dai comuni stessi, almeno fino a quando non fossero esistiti i consultori pubblici integrati nel servizio sanitario nazionale (articolo firmato dal Crac su « Effe » del dicembre '75). Per un certo periodo il collettivo S. Lorenzo si era prospettato la possibilità di dar vita a un consultorio comunale gestito dalla base (« Effe », giugno '76, *Come funziona un consultorio delle donne*).

Secondo il Crac il consultorio finanziato con fondi pubblici doveva avere come riferimento della propria attività pratica e politica le donne e non la coppia, e rispondere a una serie di condizioni, tra cui l'essere un luogo fisico fornito di biblioteca, spazi per le riunioni ecc., dove si potessero svolgere sia attività di organizzazione e collegamento con l'esterno, sia i servizi per la prevenzione delle nascite e per l'interruzione di gravidanza. Nel consultorio avrebbe dovuto essere « riportata e rielaborata tutta l'esperienza dei nuclei operativi formati da donne che praticano l'aborto con il metodo dell'aspirazione » e che « rappresentano un primo livello di autogestione della salute della donna » (Luciana Di Lello, « Effe », febbraio 1976). La gestione comunitaria avrebbe permesso un controllo sull'informazione e sulla gestione da parte dei tecnici, in primo luogo i medici. Lo *scambio di opinioni e di esperienze con i tecnici*, considerato « indispensabile per superare il rapporto tradizionale fra medico e paziente, autoritario nella maggior parte dei casi, paternalistico fra i medici più "aperti"; aiuterà le donne ad acquisire una serie di conoscenze sulla propria fisiologia, e porrà al medico il problema della propria funzione ». Le donne del quartiere avrebbero dovuto avere il diritto di revocare il medico e altri tecnici (« Effe », dicembre '75).

Dunque il Crac si poneva come strumento di controllo nei confronti dei consultori che si stavano per costituire. A questo scopo faceva parte con un proprio coordinamento del Coordinamento nazionale per i consultori, che nel '76 aveva raccolto parecchie realtà del centro-nord (Come il Centro per la salute della donna di Torino, un coordinamento di collettivi milanesi tra cui quelli di alcune fabbriche, un coordinamento di Verona, « Donne in lotta per l'aborto e la contraccezione » di Venezia, collettivi di Trento, il Collettivo femminista comunista di Bologna, l'Mlda di Reggio Emilia, il Collettivo Comunista Donne di Carrara, collettivi di Firenze).

Presto ci si è accorti che i consultori *non* sarebbero stati controllati dalle donne, nonostante i riconoscimenti ottenuti, o quelli autogestiti, privi di finanziamenti e in preda a difficoltà di ogni genere, sarebbero stati decimati. Mentre si svolgevano le iniziative regionali sui consultori (la legge della regione Lazio è del 1976), i collettivi femministi e i loro coordinatori aprivano difficili contatti con le forze politiche della sinistra, so-

prattutto col Pci, dai livelli di quartiere a quelli della regione. Ma le esigenze di autonomia delle donne e di controllo sui tecnici erano mal comprese, considerate un desiderio di autoisolamento e di ghettizzazione, e si scontravano con i principi della « gestione sociale » (da affidare alle forze democratiche) per un servizio pubblico rivolto a tutta la popolazione.

In un dibattito sui consultori tenuto all'università di Roma ('77) Luciana Viviani dell'Udi contrapponeva all'autogestione sostenuta dal Crac, il fatto che la maternità doveva diventare un valore generale per la società, e che su tale premessa le donne sarebbero uscite dalla loro solitudine. Simonetta, parlando per il Crac, aveva ricordato in termini molto concreti (« Tu parti dal consultorio nella teoria, io parto dalla pratica ») quali fossero in base all'esperienza i rapporti tra donne e ginecologi, e aveva detto che l'autogestione era necessaria se si voleva arrivare a una « riumanizzazione della medicina »: « nel futuro prevediamo che le donne acquistino una tale forza e coscienza che non potranno più tollerare nei consultori il tipo di medico tradizionale... Non dimentichiamo che la medicina è stata gestita dalle donne per molto tempo, quindi noi vogliamo riappropriarcene partendo proprio dalle nostre necessità »; non si dovrebbe « dare una pillola senza che tutte le donne capiscano ed eventualmente impongano al medico la conoscenza degli anticoncezionali stessi. Naturalmente questo significa lotta contro una serie di pressioni, come per esempio (quelle del)l'industria farmaceutica ». E poi: « Per noi l'aborto è una pratica che deve essere affrontata a livello dei consultori nelle prime settimane di gravidanza in maniera meno traumatica che negli ospedali dove viene fatto il raschiamento e magari senza anestesia ». L'esclusione dei maschi dalla gestione non avrebbe significato « lotta al maschio », ma « solamente la possibile capacità delle donne di riacquistare una loro autonomia... o anche lotta per abbattere i ruoli maschili in questa società ».

Era intervenuta nel dibattito anche Giuseppina Ciuffreda, dicendo che l'apparente separatezza delle donne in lotta era cosa diversa dall'isolamento individuale: « La dimensione pubblica è qualcosa che la donna si deve conquistare, ma da un suo punto di vista... Un primo momento è quello di stare insieme alle altre donne, il discutere e lo stare insieme e il lottare insieme ».

Gli spazi embrionali conquistati avevano molti punti deboli per la difficoltà di estendere le pratiche nate nel movimento (dovuta a motivi culturali, storici e a tanti altri) e per l'estrema facilità con cui le esigenze di solidarietà collettiva diventavano premesse per la « gestione sociale » affidata alle forze democratiche. Le conoscenze che cominciavano ad accumularsi rischiavano di subire un arresto nel loro sviluppo a causa del duro impatto con le istituzioni e con la generalità delle donne. Dopo l'attivazione dei consultori, il collegamento tra donne inserite nelle istituzioni e i collettivi ha aperto tuttavia un accesso, se non al controllo, almeno alla partecipazione critica in attività che si svolgono nelle strutture pubbliche. È esistito, ad esempio, un coordinamento tra le donne dei consultori romani (che per un certo periodo - tra il '77 e il '78 - ha tenuto riunioni al Governo Vecchio nella casa delle donne), per concordare i modi

della presenza nelle varie situazioni pubbliche. E, in vista della legge sull'aborto, si preparavano nel Crac azioni verso gli ospedali perché rispettassero il diritto all'aborto libero gratuito e assistito su semplice richiesta delle donne. Ma nel '77 ormai il Crac era in via di esaurimento.

Guardando indietro, si può dire che l'impatto con le istituzioni è stato vissuto duramente dai collettivi che hanno praticato l'autogestione come strumento di lotta per il controllo sui consultori pubblici: era inevitabile che un movimento nascente mostrasse su questo fronte le sue fragilità. Ma le capacità di resistenza a logiche estranee, o comunque distorcenti rispetto a quelle che si volevano far maturare, sono state ancora minori nei collettivi che hanno sostenuto fin dall'inizio la validità di soluzioni pubbliche ai problemi della contraccezione e dell'aborto, senza costituirsi un patrimonio di conoscenze e di pratiche che li rendesse più forti.

Un diverso cammino è stato seguito da quei collettivi che hanno scelto di non confrontarsi direttamente con le tematiche dei consultori, preferendo sviluppare il lavoro mirato soprattutto alla prospettiva di centri per la salute, o di medicina delle donne.

6. *L'esperienza femminista nelle strutture pubbliche*

Simonetta sceglie, insieme ad altre, di impegnarsi nell'attuazione di un primo corso per il personale addetto ai consultori pubblici della regione Lazio, per cercare di portare « elementi di femminismo » nella gestione (D. Francescato su « Effe », giugno '77).

Nella prospettiva di una regolamentazione per legge dell'aborto, Simonetta insieme a quattro donne medico del Crac aveva inviato nel '76 una *lettera aperta alle colleghe italiane* (« Effe », gennaio '76) mettendole in guardia nei confronti del potere e della delega che i progetti di legge parlamentari attribuivano alla classe medica e soprattutto agli ostetrici e ai ginecologi, categoria che sull'aborto ha sempre speculato, più o meno clandestinamente. Dicevano: Il nostro obiettivo è l'aborto libero (oltre che gratuito e in strutture sanitarie pubbliche). Invece del raschiamento, unico metodo allora praticato, proponevano l'aspirazione perché meno traumatizzante e realizzabile non solo negli ospedali, ma anche in ambulatori attrezzati e nei consultori. Nell'eventualità della legge proponevano la mobilitazione per costringere ospedali e medici a renderla operante nei termini più brevi e più sicuri per le donne. Per queste donne medico l'impegno sull'aborto era, però, anche « un momento fondamentale di presa di coscienza della propria condizione di subalterne anche nel proprio specifico » e dava la possibilità di portare un proprio potenziale rivoluzionario all'interno degli ospedali, delle cliniche, delle mutue, di tutte le strutture sanitarie: « Rivendichiamo insieme alle altre donne il diritto di scegliere una sessualità realmente libera, vogliamo riappropriarci di una medicina che da secoli ci relega a livelli di subalterne. Sappiamo che, come tutte le donne, subiamo i problemi del doppio lavoro, dello sfruttamento familiare, della fatica, della frustrazione culturale. Rifiutiamo di assumere un ruolo maschile (attraente forse per

ché privilegiato) divenendo così noi stesse strumento di oppressione per le altre donne ».

Autogestione e intervento nelle strutture pubbliche erano collegati:

« Ci inseriamo attivamente nei consultori e nelle unità sanitarie locali al fine di incidere il più possibile per ottenere un'assistenza sanitaria globale migliore per le donne e per favorire e diffondere la ricerca e l'applicazione di contraccettivi sicuri, innocui, facili da usare per le donne e per gli uomini ».

Con l'appoggio di donne della regione si costituisce un gruppo per la contraccezione e l'aborto, affidato quasi completamente a compagne femministe (Ulla, Lucia, Simonetta) assistite da un « medico compagno ». Cominciava così un lavoro di tipo nuovo, faticoso ma che Simonetta riteneva necessario per mantenere il contatto con larghi settori di donne e con i servizi pubblici. Questo la portava ancora a occuparsi della contraccezione, sia con l'elaborazione di dati scientifici, sia con l'insegnamento in numerosissimi corsi organizzati da regioni, comuni, consultori, scuole, Aied, sia curando la preparazione di convegni. Ha messo a punto una cartella clinica per la prescrizione dei contraccettivi, che da un lato permettesse la raccolta dei dati e dall'altro conducesse l'operatore a una prescrizione corretta e ragionata. A questo scopo ha organizzato due convegni nazionali, nel 1977 e nel 1980. Con la collaborazione di vari assessorati regionali ha poi svolto una ricerca sull'uso dei contraccettivi e i loro effetti collaterali in Italia nel 1979-80 (ricerca che rimane tuttora fondamentale).

Dopo l'istituzione dei consultori è diventata coordinatrice del Gruppo Nazionale Attività dei Consultori e ha organizzato a partire dal 1980 una serie di riunioni con i responsabili regionali per verificare le funzioni dei consultori e migliorarne i servizi. A tale scopo ha seguito corsi presso il Center for Disease Control di Atlanta, dove ha appreso la tecnica del Patient Flow Analysis (1981), che ha poi cominciato a diffondere in Italia, applicandolo ad alcuni consultori e ambulatori e svolgendo corsi in diverse regioni.

Nel '79 ha studiato epidemiologia presso la London School of Hygiene, e successivamente ha iniziato una collaborazione con il Laboratorio di Epidemiologia e Biostatistica dell'Istituto Superiore di Sanità per avviare la « Sorveglianza sull'Interruzione Volontaria di Gravidanza in Italia », conducendo anche indagini specifiche su questo tema: aborto nelle minorenni, influenza dell'atteggiamento dei medici, ritorno nei consultori per la contraccezione post-aborto. I dati sono stati sempre utilizzati dal Ministero della Sanità per la sua relazione annuale al Parlamento.

Dopo l'approvazione della legge sull'aborto nel 1978, ha organizzato corsi in varie regioni per l'insegnamento del metodo dell'aspirazione. La gravissima situazione degli ospedali romani dopo il passaggio della legge l'ha spinto a partecipare in prima persona all'occupazione di un reparto del Policlinico Umberto I nell'estate del '78, organizzando gli interventi abortivi, insegnando ad alcuni medici a praticarli, informando le donne sulla contraccezione (v. più avanti).

Un'altra iniziativa che Simonetta ha portato a termine nell'ultimo periodo della sua vita è stata l'organizzazione nell'aprile 1984, presso l'Istituto Superiore di Sanità, di un convegno nazionale su « Compiti delle ostetriche nei consultori e nei servizi ostetrico-ginecologici degli ospedali », in collaborazione col Cnr e con la Federazione Nazionale Collegi delle Ostetriche.

In tutti questi momenti è stata al centro di reti di collaborazione tra donne-tecnico, che hanno permesso lo sviluppo delle iniziative e l'elaborazione comune di conoscenze e materiali. Dopo aver promosso un « Gruppo per la Documentazione della Regione Lazio », formato da donne, ha partecipato a una cooperativa per la diffusione di corrette informazioni sulla contraccezione (Glic, Gruppo Lavoro Informazione Consultori). Insieme ad altre ha svolto anche un'azione legale, coronata da successo, contro una pubblicità scorretta di ovuli spermicidi. Negli anni scorsi, tramite Simonetta, il Gruppo per la Documentazione della Regione Lazio ha partecipato insieme al Gruppo Femminista per la Salute della Donna e al Collettivo S. Lorenzo alla elaborazione di un progetto di « Centri Studi per la salute della donna » da presentare alle autorità sanitarie nazionali; il Centro, gestito da donne, avrebbe dovuto fornire materiali informativi e socializzare conoscenze accumulate dalle donne nelle loro esperienze personali e collettive, considerando la mancata diffusione, ad oggi, di cognizioni vitali per la salute delle donne nel nostro paese.

7. Collettivo S. Lorenzo e autogestione

Il collettivo è nato nel periodo in cui molti gruppi per la salute della donna erano in attività al nord e al centro (ricordo in particolare il Centro di Medicina delle Donne di Milano, le lotte del Gruppo Femminista per il Salario al Lavoro Dom. per il controllo sul parto all'Ospedale S. Anna di Ferrara, i consultori autogestiti a Torino). Nel '75-'76, come si è detto, partecipa con una parte del movimento alla mobilitazione per il controllo sui consultori, finché l'esistenza di una rete di consultori autogestiti è minata sia da problemi di finanziamento, sia da altri anche più gravi come il rapporto col resto del movimento e la collaborazione con le donne medico.

Una iniziativa riuscita come il convegno internazionale organizzato a Roma nel giugno '77 dal Gruppo Femminista per la Salute della Donna ha confermato comunque l'esistenza di diversi tipi di impegno sul problema: le strade percorse sono state meno univoche di quelle che sembravano profilarsi con l'autogestione; poi, l'impegno sulla salute si è « specializzato » ed ha apparentemente assunto una minore centralità nei temi del movimento, sia per la sua complessità (rapporti con la scienza, la medicina ecc.), sia perché comporta inevitabilmente un confronto con la sfera istituzionale, su cui il momento elaborativo è stato finora carente.

Bisogna dire però che l'autogestione, nonostante i suoi problemi, ha ottenuto alcuni grossi risultati con il lavoro svolto tra donne diverse, sia sul piano dell'apprendimento collettivo che su quello della solidarietà concreta (la spinta al rapporto col

« sociale » è stata sempre molto forte), e questo ha lasciato anche a S. Lorenzo un'eredità che Simonetta ha rappresentato e sentito profondamente. L'aggregazione tra donne, quando dispone di luoghi fisici per realizzarsi in piena autonomia, ha effetti tanto più incisivi per chi la vive quanto più è accompagnata da un « fare » pratico. Molte compagne a S. Lorenzo hanno vissuto insieme a Simonetta, e tra loro, l'esperienza di un apprendimento « diverso » e della socializzazione delle conoscenze a fini pratici, immediati. Un fatto rivoluzionario per alcune è stato quello di imparare il Karman *anche senza essere medico*; nell'entusiasmo dei momenti « alti » si superavano barriere che normalmente sembrano invalicabili tra chi può usare certi strumenti e chi non è ammesso a farlo.

Questo modo di stare insieme ha significato solo per alcune tutta la progressione pratica, dall'autovisita, alla misurazione del diaframma su altre, all'aborto per aspirazione; ma anche per le compagne che non sono state protagoniste dell'apprendimento tecnico, si è tradotto in un senso di sicurezza e di forza verso l'esterno, oltre che nella concreta possibilità di un aiuto da parte delle donne-tecnico del tutto diverso da quello abituale. Per le donne più coinvolte nell'apprendimento il discorso è più complesso, perché chiama in causa tutto il loro modo di essere nelle rispettive professioni (medico, ostetrica, o psicologa addetta alla misurazione del diaframma in centri come l'Aied ecc.).

La sensazione di avere acquistato forza nei confronti dei medici e delle istituzioni sanitarie era molto presente nelle donne che avevano promosso l'attività a S. Lorenzo e nel Crac, a cominciare da Simonetta. Nell'autogestione si individuava un nuovo punto di forza, che avrebbe permesso di smascherare i medici e loro interessate ipocrisie, i modi in cui affrontavano l'aborto e la contraccezione. Nel '76 c'erano diverse donne medico tra le centinaia di femministe che avevano interrotto una conferenza di Karman all'Aied di Roma, per rivendicare l'aborto gratuito e controllato dalle donne. Si protestava perché la figura, il passato di Karman non garantivano che anche il suo metodo non diventasse « una specie di contraccettivo a pagamento », come diceva Simonetta, spiegando che anche le donne ormai sapevano usare il metodo dell'aspirazione (non inventato peraltro da Karman) e che la disinformazione sui contraccettivi era coltivata dai medici, dal momento che in mano loro l'aborto clandestino era una sicura rendita.

Certo, è difficile far vivere la prospettiva del controllo, o almeno di una vigilanza delle donne, nella realtà di una gestione della salute affidata alle strutture pubbliche, ma è questa la porta stretta attraverso cui Simonetta aveva deciso di passare. Il legame con S. Lorenzo le dava forza per continuare su questa strada. Autogestione per lei significava autonomia rispetto ad almeno tre punti fondamentali: la capacità di elaborazione propria, l'autofinanziamento, la distanza dai partiti. La continuità di uno spazio fisico posto fuori dalle istituzioni e sottratto al controllo delle forze politiche si traduceva in uno spazio psicologico di libertà e, in definitiva, in un diverso modo di essere nella politica.

L'esperienza di S. Lorenzo si sviluppa inizialmente su due piani paralleli, quello dell'autocoscienza di gruppo, e quello

dell'appropriazione di strumenti a favore di tutte, quindi aperta alla solidarietà verso le donne e alla partecipazione nelle strutture pubbliche in modi diversi da quelli abituali. Le attività aperte verso l'esterno sono quelle del nucleo d'intervento per l'aborto, le visite, l'applicazione del diaframma e l'informazione sui contraccettivi, quella per l'aborto a Londra, e poi anche l'autovisita al seno, la partecipazione a corsi per le 150 ore. Nel caso di Simonetta, ma anche per qualche altra, questo lavoro si salda con quello professionale e comprende anche i corsi per vari enti pubblici. Spesso Simonetta è stata affiancata nei corsi da Ulla, ostetrica ed esperta di anticoncezionali.

Per salvaguardare la sua autonomia S. Lorenzo cerca di mantenere negli anni la fisionomia di collettivo autofinanziato, di informazione e di pratica, dedito a un « fare » che tramite Simonetta e altre è alimentato dalla conoscenza scientifica. Simonetta trasferisce il suo rigore di ricercatrice in questo lavoro. L'utopia, che si esprime nelle manifestazioni dal '75 al '77, qui è una meta tangibile su cui si misura la fatica quotidiana delle compagne, esposte alle domande di solidarietà che vengono dall'esterno e alle tensioni della loro crescita in un collettivo che lavora sul doppio binario dell'autocoscienza e del contatto esterno. È soprattutto l'attività del nucleo che fa sorgere difficoltà di rapporti con altre donne del consultorio e con altre parti del movimento. Le tensioni nel collettivo anticipano le difficoltà di comunicazione e di confronto che col tempo si sarebbero aggravate in tutto il movimento. La crescita delle tematiche femministe tra le donne sembra inarrestabile, ma le fratture interne e l'impatto coi partiti lasciano il segno, mentre la crisi della nuova sinistra determina una chiusura di spazi politici.

Nel '77, scontando i rischi di isolamento, Simonetta sostiene insieme ad altre la decisione di proseguire l'attività fino a quando sarà passata la legge; in un documento interno il nucleo difende la propria attività come pratica gratuita, che segue i tempi e le necessità delle donne e risponde a un « modello di medicina alternativa tra donne », senza divisioni gerarchiche né violenza. È una pratica che, come ogni espressione del self-help, tende a rovesciare i ruoli di potere del medico, « volutamente ignorante dei problemi della donna e della sua sessualità », un potere che lo rende « corresponsabile con gli altri organi repressivi dello stato ».

Indubbiamente esistevano problemi di crescita diversi per ciascuna delle compagne e l'accavallarsi degli impegni produceva sia entusiasmo che fatica, considerando anche le difficoltà con cui ci si scontrava sia per organizzare la propria vita, sia nel contatto con le donne del quartiere; era difficile anche realizzare un'ampia socializzazione degli strumenti che evitasse le deleghe, con il conseguente isolamento delle « tecniche » nella posizione di chi eroga un servizio.

Per quelle che avevano maggiori responsabilità l'impegno era pesante, compensato però dal rapporto che si stabiliva con altre donne. Simonetta concepiva il suo come un lavoro *con le donne*, non *per le donne*, e trovava in questo contatto una grossa fonte di serenità; altre sembravano esposte più di lei a momenti di sconforto, per situazioni della loro vita, che tra l'altro potevano rendere oneroso l'impegno gratuito; anche per questo c'è stato

un ricambio tra le compagne; quelle che sono rimaste (Cristiana, Chiara, Maria, Ulla...) hanno mantenuto il legame del collettivo col gruppo originario.

Per mantenere la sede aperta tutto va conquistato giorno per giorno: la pulizia, i soldi per l'affitto e per l'acquisto dei materiali ecc. Simonetta non si è mai tirata indietro rispetto a nessuna incombenza; era esigente con se stessa; ma il suo rigore si allentava di fronte ai problemi delle altre. È la continuità della pratica che ha cementato i rapporti nel collettivo, anche tra persone diversamente coinvolte, e che ha mantenuto aperto il difficile dialogo tra specialiste e non. In questi ultimi anni le compagne di S. Lorenzo hanno potuto verificare — pur nella situazione mutata — che il loro lavoro nonostante le difficoltà e le lacune è molto diverso da quello che si svolge nelle sedi istituzionali o in quelle private che hanno fini di lucro. Benché l'apprendimento tra donne non si sia diffuso in molte altre situazioni, continuare a realizzarlo ha un grande significato ed è la garanzia di un rapporto diverso anche con le « utenti ». E poi ci sono ancora le domande di informazione sui viaggi a Londra...

La strada da fare è molta, e dovrà essere percorsa con tante forze diverse, ma intanto ci si ostina a tenere aperto, con la sede, uno spiraglio per cercare di far passare contenuti sperimentati in modo autonomo tra donne. Trovarsi fuori dai luoghi istituzionali stimola la ricerca di risposte ai disagi delle altre donne (e propri).

8. *L'occupazione del « repartino » e il dopo-legge 194*

Subito dopo il passaggio della legge sull'aborto si sono avute alcune iniziative che tendevano a portare negli ospedali il problema del controllo delle donne su un fatto ormai strappato al privato e reso pubblico nelle istituzioni. In questo come in altri momenti di maggior « visibilità », il movimento ha avuto contrastanti aspetti e fragilità: per esempio la ricchezza delle reti di comunicazione, da un lato, e dall'altro le divisioni, l'impossibilità di una elaborazione comune. A Roma un'esperienza significativa è stata quella dell'occupazione del « repartino », un locale del Policlinico Umberto I annesso alla IIa Clinica Ostetrica, durata dall'inizio alla fine dell'estate 1978. Simonetta e il Collettivo S. Lorenzo l'hanno realizzata insieme con altri gruppi femministi, infermiere del Collettivo Policlinico e ragazze che facevano riferimento a questo Collettivo per il sostegno di una « Lista di lotta » finalizzata al lavoro nella struttura ospedaliera. La presenza del Collettivo Policlinico nell'ospedale è stata senz'altro decisiva per questa esperienza, che si è sviluppata come un'autogestione condotta da donne diverse: c'erano gruppi femministi (tra cui S. Lorenzo e compagne dei nuclei clandestini per l'aborto), donne del Collettivo Policlinico che facevano parte del personale « paramedico », ragazze della « lista di lotta », impegnate in un rapporto nuovo l'una con l'altra, con le utenti e con l'istituzione. Diversità di motivazioni soggettive emergevano nella pratica, ma anche forti sintonie nel mettere in primo piano il rapporto tra donne e nel fare concreto. Quel lungo episodio è stato, secondo Roberta Tatafiore, « uno dei rari punti

d'incontro tra femministe storiche, "compagne del '77" e donne dell'area politica della sinistra estrema» (R. Tatafiore, *Una cronaca di parte*, «Orsa minore» 7-8, 1982, p. 69).

L'occupazione termina in settembre con l'espulsione delle donne «estrane» al reparto ad opera della polizia, ma per tutta la sua durata ha costituito l'entusiasmante verifica di un diverso modo di lavorare tra donne, sia nell'organizzazione che nei contenuti delle prestazioni (aborto e contraccezione). La presenza di infermiere del Collettivo Policlinico e delle ragazze della «lista di lotta» accanto alle compagne di collettivi femministi, in gran parte provenienti dai quartieri periferici, ha contribuito a determinare il distacco del movimento da questa esperienza mentre era in corso. E qui, crediamo che delle pregiudiziali politiche abbiano prevalso sull'interesse per il nuovo che c'era in questo tentativo di controllo delle donne dentro una struttura pubblica; certo le motivazioni di partenza potevano essere diverse in ciascuna, ma si era determinata nella pratica una assai positiva affluenza tra femministe e donne che avevano cominciato ad affrontare il potere medico dall'interno del Collettivo Policlinico. Ed è stata proprio la *pratica* femminista, guidata da Simonetta, a caratterizzare questa occupazione, al di là delle ideologie. Scriveva una compagna del Policlinico: «Non intendiamo sostituirci alle istituzioni» ma semmai «irrompere nel sacro tempio (l'ospedale) in cui dovremmo passare come soggetti totalmente passivi...» E: «in questo senso la presenza delle compagne nel reparto... ha rappresentato una garanzia per le donne stesse rispetto alla riuscita dell'intervento (non ci scordiamo che i medici hanno appreso il metodo Karman dalle compagne dei nuclei) e inoltre ha reso possibile un continuo scambio con le donne». Ma «il discorso che le compagne hanno portato avanti non è solo quello dell'aborto; è il controllo su tutte le sfere della salute della donna; entrare in sala parto, vedere con quanta violenza sia psicologica che materiale, le donne vengono trattate, verificare la mancanza di strumenti e nello stesso tempo il modo incosciente con cui quelli che ci sono vengono usati (forcipi, ventose...); sapere quali esperimenti vengono fatti sulla nostra pelle (un'operazione quando non si sa fare una diagnosi, un'asportazione quando non si sa curare), infine controllare il modo sadico e disumano con cui vengono trattate tutte le donne nel momento del travaglio e del parto. Tutto questo, e molto altro ancora, è per noi "Controllo". Ed è proprio perché i nostri contenuti andavano ad incidere fino in fondo sull'istituzione ospedaliera, entrando in conflitto con la figura del medico, del barone, dell'amministrazione, che la polizia è intervenuta a sgomberare il reparto» (*Roma, Policlinico, Un reparto occupato dalle donne*, numero unico a cura delle compagne del reparto ex-occupato del Policlinico di Roma, dicembre '78).

Accanto a questo scritto quello di Simonetta, preciso e dettagliato, ricorda tra l'altro che il Policlinico era l'ospedale dove le compagne potevano meglio assicurare il loro intervento, sia per la vicinanza al loro consultorio, sia per «la presenza di una situazione di lotta che ci garantiva un minimo di probabilità di autogestione». Infatti «abbiamo potuto fin dall'inizio non solo controllare il lavoro dei medici ma insegnare il metodo dell'aspirazione. Nessuno di loro conosceva questo metodo: tutti ad

eccezione di uno lo imparavano da noi con molte resistenze. Erano presuntuosi e se anche accettavano i nostri consigli lo facevano in modo non appariscente, volevano mantenere la loro "dignità professionale". In ogni caso avevano bisogno di noi, almeno all'inizio. Oltre alla tecnica noi mettevamo a disposizione tutto il materiale necessario: cannule, dilatatori, aspiratori, carbocaina per l'anestesia locale». E poi, c'era il rapporto nuovo con le utenti, diverso da « quello che abbiamo sempre sperimentato in una situazione sanitaria: atteggiamento passivo e fatalismo, bisogno di affidarsi ciecamente agli altri, delega agli altri dei propri problemi ».

L'organizzazione richiedeva tempo ed energie, perché era discussa con le compagne e con le donne che chiedevano l'aborto; riuscire a mandare avanti la gestione del reparto (pulizie, approvvigionamento di tutto il necessario per le donne ricoverate), e poi le decisioni sulle liste di attesa, i modi e le priorità degli interventi ecc. era faticoso, anche per le difficoltà di adattamento di molte femministe, diceva Simonetta, ma « abbiamo passato momenti molto belli ». Il lavoro era stato possibile con la stretta collaborazione fra le « esterne » e le compagne del Collettivo Policlinico. Infatti: « Dopo due mesi e mezzo di lavoro insieme non mi sento più di dividere la nostra esperienza dalla loro »; anzi, « Le donne del Collettivo avevano una grande chiarezza o almeno un desiderio di chiarezza e il loro comportamento e il loro lavoro era il più possibile coerente con i loro obiettivi: autogestione della salute attraverso l'erosione del potere della classe medica all'interno dell'istituzione sanitaria e proposta di un potere alternativo, quello dell'utente. Anche per me questi obiettivi erano fondamentali, con la discriminante di un maggior impegno nei riguardi dell'autogestione delle donne (riappropriazione di tutti i mezzi indispensabili) come momento di potere necessario e preliminare rispetto ad una lotta più allargata all'interno delle strutture sanitarie degli utenti per la propria salute ».

Intervistata per un numero speciale di « Differenze » dedicato alla politica (novembre '79) Simonetta diceva che l'esperienza del Policlinico era stata per lei eccezionale, « e per noi tutte compagne del consultorio San Lorenzo una occasione importante. Vorrei che situazioni come questa si ripetessero nel movimento femminista »... « All'occupazione si sono aggregate molte donne e le motivazioni erano diverse: c'era chi voleva insegnare il Karman e c'era chi, come le ragazze delle "liste di lotta", voleva prima di tutto un lavoro. Le femministe comunque, tecniche e non, avevano ben chiaro in mente che la cosa principale consisteva nella verifica dei modi di autogestione della salute che fino ad allora si erano sperimentati solo al di fuori dell'istituzione. Erano (eravamo) esaltate da questo »... « Tutte dovevamo fronteggiare costantemente la lotta sotterranea portata avanti dai primari contro di noi. Costituivamo infatti l'"illegalità"... Per tutto il tempo dell'occupazione il reparto è stato in una situazione di "illegalità", nel senso che per tutto quello che succedeva non c'era un "responsabile", ma eravamo tutti responsabili. Questa situazione si è prestata a manovre di "normalizzazione" che hanno visto trionfalmente uniti Pci e primari, che per motivi diversi avevano intenzione di smantellare la nostra esperienza. Il Pci avrebbe preferito la presenza delle sole fem-

ministe, più neutre e apparentemente più "manovrabili": ma nessuna si era dissociata dal Collettivo. Così « La " lista di lotta " delle donne, compagne che chiedevano di essere assunte perché avevano acquisito l'esperienza necessaria per lavorare nel reparto, costituì il pretesto per il Pci di allearsi ai primari e chiedere la " normalizzazione " ... È chiaro che ad un certo punto le istituzioni ti bloccano, e bisogna trovare nuove forme di lotta ».

A un anno di distanza il reparto era di nuovo diventato come un qualsiasi reparto di ospedale (lo ricordava ancora Simonetta su « Differenze »): « Una cosa della nostra occupazione è rimasta: un atteggiamento un po' diverso dei medici i quali raccontano alle degenti che le femministe hanno introdotto un nuovo modo di lavorare. E cioè i medici parlano di più con le donne, spiegano loro l'intervento, e le informano sui metodi anticoncezionali ». Ecco tutto.

Oggi la situazione attuativa della legge è, come si sa, molto diversa da una zona all'altra, e per rendersene conto basta leggere le relazioni del gruppo di lavoro che è stato coordinato da Simonetta presso l'Istituto Superiore di Sanità, ma in complesso è tutt'altro che rosea. Quel che è certo è che il « controllo » delle donne e la loro reale autonomia sono di là da venire, tanto che oggi meno che mai è possibile rimettere in discussione gli aspetti più negativi della 194 per una eventuale modifica. L'ultima possibilità in questo senso sembra essere svanita nel 1981, quando sono cadute nel vuoto le proposte del Coordinamento femminista per la modifica della legge sull'aborto, formato da collettivi di varie città (Simonetta e altre compagne del consultorio S. Lorenzo vi avevano aderito), con l'obiettivo di premere perché fossero discusse in parlamento alcune proposte già presentate (una socialista, una radicale) prima della scadenza referendaria. Evidentemente gli accordi partitici raggiunti sulla legge non potevano essere toccati. Tanto peggio per le donne, tanto meglio per gli abortisti clandestini, per gli speculatori, e per quanti pensano che il massimo della « autodeterminazione » sia stato già ottenuto.

Tanti fili diversi hanno intrecciato la vicenda individuale di Simonetta con quella di altre persone. La sua presenza in luoghi separati l'uno dall'altro ha permesso di collegare esperienze diverse, che in genere restano confinate in ambiti non comunicanti. Ricordarla significa per chi l'ha conosciuta ricostruire un pezzo di storia che è personale e collettiva insieme.

La ricostruzione delle vicende di Simonetta e del movimento è stata fatta sulla scorta della documentazione, lasciata da Simonetta alle compagne e integrata da loro sia con materiali, sia con i loro personali ricordi. Le notizie sulla carriera professionale di Simonetta sono state elaborate da Angela Spinelli e Roberto Tosi. La testimonianza del Prof. Piacentini è stata raccolta da Ines Morocco.

un'esperienza di ricerca



Londa Schiebinger

Politica sessuale

Le prime rappresentazioni dello scheletro femminile nell'anatomia del XVIII secolo *

Nel 1983, solo il 9,8% dei professori titolari di cattedra negli Stati Uniti erano donne. Questo fatto continua a stupirmi. Ho studiato per molti anni la storia della cultura intellettuale delle donne e che esse continuino a rappresentare meno del 10% degli accademici di ruolo, dopo tutte le lotte che hanno fatto dall'antichità a oggi per poter lavorare nei campi della filosofia e della scienza, mi sembra sorprendente.

Il rapporto delle donne con il sapere occidentale – mi riferisco qui al metodo scientifico sorto nel diciassettesimo secolo con la nascita della scienza moderna – è complesso e per comprenderlo dobbiamo suddividerlo in tre problemi interdipendenti. Il primo aspetto del problema del rapporto delle donne con il sapere chiama in causa la storia delle istituzioni scientifiche: scuole, università, società scientifiche ecc. Storicamente le donne hanno avuto accesso alle istituzioni dell'istruzione superiore? È raro che l'esclusione delle donne dalle università sia espressa in modo evidente con dei regolamenti scritti. Piuttosto, in modi molto più sottili, le donne non sono considerate all'altezza degli « standard » del lavoro scientifico. L'accusa è che il loro lavoro non è buono quanto quello degli uomini, che esse non sono obiettive o analitiche. Quindi, il problema dell'esclusione delle donne dalle istituzioni scientifiche è legato al secondo problema oggetto della nostra analisi, il problema delle norme della scienza.

Il pensiero scientifico moderno si è formalizzato attraverso una serie di dualità: la ragione in opposizione al sentimento, il

* Traduzione dall'inglese di Barbara Verni.

fatto al valore, la scienza alla religione, l'obiettività alla soggettività, la sfera pubblica a quella privata. Un gruppo di qualità – la ragione, i fatti, l'universale, il pubblico – ha finito per definire il sapere scientifico. L'altro gruppo – il sentimento, il valore, la religione, la soggettività, il privato, è stato definito irrazionale. E si pensava che chiunque impersonasse questo secondo gruppo di qualità dovesse essere escluso dalla scienza.

Questo ci porta al nostro terzo problema, le norme della femminilità definite scientificamente. È qui che i tre aspetti del problema del rapporto delle donne con il sapere si intrecciano nel modo più pernicioso. Le norme che hanno finito per definire la scienza – obiettività ragionata – sono quelle stesse che hanno finito per definire la mascolinità. Le norme escluse dalla scienza – sentimento, soggettività, fede – hanno finito per definire la femminilità. Coloro che hanno voluto partecipare alla scienza – indipendentemente dal loro sesso – hanno dovuto assumere le norme della mascolinità culturalmente definite. Essere femminili e scientifici è diventata una contraddizione culturale.

È a una parte di questo più ampio problema del rapporto delle donne con la scienza che adesso mi rivolgo. Alla fine del diciottesimo secolo, la questione se le donne potessero o meno fare scienza divenne essa stessa un problema scientifico, sempre più sottoposto a osservazione critica da parte degli scienziati maschi. La supposta autorità culturale ed epistemologica della scienza a rispondere a una domanda simile schiacciava gli argomenti politici e morali portati dalle femministe dell'epoca. Tali argomenti venivano scartati come soggettivi, sovraccarichi di valore. La scienza aveva eletto se stessa arbitro neutrale della verità oggettiva. Si pensava che attraverso l'uso del metodo scientifico, gli scienziati (per la maggior parte maschi) potessero rispondere al quesito se le donne avessero o meno l'innata capacità di essere scienziati. Io voglio sostenere che, in larga misura, la risposta era insita nel modo in cui la questione veniva formulata. Per considerare questo problema in modo concreto, analizzerò un esempio preso dalla storia dell'anatomia nel diciottesimo secolo: la comparsa delle prime rappresentazioni dello scheletro femminile.

Molti anni fa, mentre studiavo il problema generale del rapporto delle donne con la scienza, mi sono imbattuta nella rappresentanza di uno scheletro femminile pubblicata in una tavola del 1797 (fig. 1) che l'anatomista tedesco Samuel Thomas von Soemmerring affermava essere uno dei primi disegni di scheletro femminile nell'anatomia occidentale. Una affermazione sorprendente, pensai, dal momento che gli anatomisti moderni hanno disegnato scheletri umani in base alla dissezione e all'osservazione, cioè in accordo con i canoni dell'anatomia moderna, fin dal sedicesimo secolo. Tuttavia veniva sostenuto che uno scheletro distintamente femminile non era stato disegnato fino al diciottesimo secolo. Decisi che tutto ciò richiedeva una ricerca.

Se gli anatomisti moderni non erano stati acutamente consapevoli delle differenze sessuali fino al diciottesimo secolo, gli antichi – Aristotele, Ippocrate e Galeno – avevano fornito una rappresentazione completa delle differenze sessuali. Aristotele sosteneva che le donne sono più fredde e più deboli degli uomini e che non hanno il calore necessario per cuocere il sangue a una

temperatura abbastanza elevata per purificare l'anima. Galeno, seguendo la dottrina ippocratica dei quattro umori, credeva che le donne fossero fredde e umide mentre gli uomini erano caldi e asciutti perché gli uomini sono attivi e le donne sono indolenti. Si pensava che la « natura più fredda e più debole » delle donne si risolvesse nella « ragione inferiore » delle donne. Gli assunti medici e scientifici di Galeno e Ippocrate furono incorporati con poche revisioni nel pensiero medievale e finirono per dominare molta della letteratura medica occidentale fino al diciassettesimo secolo inoltrato.

L'anatomia moderna, comunque, aveva il potenziale di rovesciare il « pensiero onirico » degli antichi e di rivalutare le opinioni sulla natura fisica e morale delle donne usando i metodi dell'investigazione empirica. Nel 1673 il francese François Poullain de la Barre, per esempio, fece appello alla nuova scienza dell'anatomia per sostenere gli argomenti a favore di una maggiore eguaglianza sociale delle donne. Dal momento che l'anatomia più « esatta » non aveva mostrato differenze negli organi di senso e nel cervello delle donne, Poullain de la Barre sostenne che le donne erano capaci quanto gli uomini di svolgere funzioni pubbliche e di partecipare alla professione scientifica.

Tuttavia, nell'insieme, gli anatomisti del sedicesimo e del diciassettesimo secolo non concentrarono l'attenzione sulla questione della differenza dei sessi. Essi non sovvertirono l'opera di Galeno né formularono una teoria delle differenze sessuali in termini di scienza moderna. Guardiamo all'esempio costituito da Vesalio, fondatore della moderna anatomia. Nell'*Epitome* della sua grande opera sulla struttura del corpo umano, Vesalio disegnò un nudo maschile e uno femminile dove mise in evidenza le differenze fra la forma esterna dei corpi maschili e femminili come pure le differenze negli organi della riproduzione. I nudi maschile e femminile erano accompagnati da un unico scheletro disegnato nella stessa scala, che Vesalio etichettò come scheletro « umano ». Sebbene si sappia dalle note al testo che lo scheletro fu disegnato in base a un soggetto maschile di diciassette o diciotto anni, Vesalio non identificò il sesso nelle ossa del corpo umano. Tuttavia, anche Vesalio accettava l'opinione di Galeno che gli organi sessuali femminili fossero analoghi a quelli maschili ma invertiti e interni. In effetti egli ci ha fornito una delle migliori rappresentazioni visive della concezione di Galeno (fig. 2). In un libro recente, Ian MacLean ha sostenuto che ci fu un movimento femminista nella medicina del sedicesimo secolo, tuttavia il persistere in quel secolo della fiducia nell'autorità antica rendeva impossibile un reale cambiamento nell'atteggiamento verso le donne.

Nel corso del diciottesimo secolo, tuttavia, la questione relativa alle differenze sessuali tornò nuovamente alla ribalta, questa volta con il linguaggio della scienza moderna e il risultato fu una trasformazione fondamentale nella definizione delle differenze sessuali. La dottrina degli umori, che aveva fornito per lungo tempo una spiegazione per le differenze osservate nel carattere fisico e morale delle donne venne sostituita dalla ricerca delle differenze sessuali secondo i metodi della scienza moderna. A partire dagli anni '30 del 1700 e sempre più verso la fine del secolo, comparve una quantità di letteratura, in In-

ghilterra ma soprattutto in Francia e in Germania, nella quale si chiedeva una definizione più accurata delle differenze sessuali. Fu solo nel 1788 che l'anatomista tedesco Jakob Ackermann affermò che le differenze sessuali erano sempre state osservate ma che la loro descrizione rimaneva arbitraria. Ackermann pose l'esigenza di una descrizione « più essenziale » delle differenze sessuali e incoraggiò gli anatomisti a indagare sulle parti più fondamentali del corpo al fine di scoprire « la differenza sessuale essenziale, dalla quale derivano tutte le altre ».

È nel quadro di questa più ampia ricerca delle differenze sessuali che appaiono le prime rappresentazioni dello scheletro femminile. Una rozza rappresentazione di uno scheletro femminile era apparsa nel 1620 ma non aveva suscitato alcun dibattito come invece sarebbe avvenuto per gli scheletri femminili del diciottesimo secolo (Bauhin, 1620, Tavola IV, p. 247). Una delle prime riproduzioni di uno scheletro femminile comparve in Inghilterra nel 1733 (William Cheselden), due comparvero in Francia nel 1753 (Pierre Tarin) e nel 1759 (Genéviève Thiroux d'Arconville) e una in Germania nel 1797 (Samuel von Soemmerring). In quanto parte più robusta del corpo, si pensava che lo scheletro costituisse le « fondamenta » del corpo. Se le differenze sessuali potevano essere trovate nello scheletro, l'identità sessuale non sarebbe più stata principalmente questione di organi sessuali, come era stato per Vesalio, ma avrebbe permeato ogni muscolo, ogni vena e ogni organo collegato allo scheletro e da esso plasmato. Anche se ognuno di questi disegni si proponeva di rappresentare il tipico scheletro femminile, essi erano molto diversi l'uno dall'altro. Si sviluppò un grande dibattito sulle forze e debolezze particolari dello scheletro femminile, concentrato in particolare sulla descrizione del cranio e del bacino. D'Arconville, per esempio, rappresentò il cranio femminile più piccolo in rapporto al corpo, le costole notevolmente strette e le anche, in confronto, considerevolmente larghe. Soemmerring, invece, pensava che il cranio della donna dovesse essere più grande in proporzione al corpo e il bacino più largo delle spalle ma non così tanto. La raffigurazione dello scheletro femminile di Soemmerring fu criticata dagli anatomisti inglesi e tedeschi perché il bacino, considerato ora il tratto distintivo del corpo femminile, era troppo piccolo. La rappresentazione dello scheletro femminile di d'Arconville divenne quella tradizionalmente preferita.

Gli anatomisti dovettero riconoscere la verità della rappresentazione di Soemmerring del cranio femminile più grande di quello maschile in proporzione al resto del corpo. Tuttavia non ne trassero la conclusione che i grandi crani femminili contenevano pesanti e potenti cervelli. Più che un segno di intelligenza, i grandi crani femminili dimostravano una crescita incompleta. Gli anatomisti del diciannovesimo secolo usarono ciò come prova che, psicologicamente, le donne assomigliano ai bambini e ai primitivi più degli uomini bianchi. Nel 1829, Barclay, usando le tavole di d'Arconville, presentò una famiglia di scheletri (fig. 4) allo scopo di « mostrare », come disse, « che molte delle caratteristiche descritte come tipicamente femminili, sono più chiaramente distinguibili nello scheletro del feto » (Barclay, 1829).

Sebbene gli anatomisti tentassero di rappresentare la natura con precisione crearono, in realtà, delle idealizzazioni del corpo umano, gravate di valori culturali. I disegni degli scheletri femminili e maschili fatti nel diciottesimo secolo non rappresentavano semplicemente le ossa del corpo maschile e femminile, ma servivano anche a produrre e riprodurre gli ideali di mascolinità e femminilità. Bernard Albinus che disegnò nel decennio 1740 lo scheletro maschile definitivo, rilevò i criteri in base ai quali scelse il suo scheletro maschile:

« Dal momento che gli scheletri differiscono l'uno dall'altro non solo per l'età, il sesso, la statura e la perfezione delle ossa, ma l'insieme, io ne ho scelto uno che potesse rivelare tracce sia di forza che di agilità; che fosse nel suo insieme elegante e al tempo stesso non troppo delicato; che non mostrasse rotondità e snellezza femminili o giovanili » (Albinus, 1749).

Anche Ackermann e Soemmerring ci raccontano come scelsero i loro soggetti femminili. Nel suo libro sulle differenze sessuali, Ackermann notò che era difficile distinguere nettamente fra i sessi perché esiste una grande continuità negli individui al di là dei sessi. Ciononostante definì uno standard di femminilità che usò per scegliere i corpi femminili per il suo studio.

« Ho sempre osservato che nel corpo della donna, che è estremamente bello e femminile in tutte le sue parti, il bacino è la parte più larga in rapporto al resto del corpo » (Ackermann, 1788).

Anche Soemmerring sceglieva i suoi modelli con grande cura:

« Soprattutto (riferisce) ero ansioso di procurarmi un corpo di donna che fosse adatto non solo a causa della giovinezza e dell'attitudine alla procreazione, ma anche a causa dell'armonia delle membra, della bellezza e dell'eleganza, del tipo che gli antichi solevano attribuire a Venere » (Soemmerring, 1796).

Nelle loro illustrazioni del corpo femminile, gli anatomisti seguirono l'esempio dei pittori, che « disegnavano bei volti e se accadeva che in essi ci fosse alcunché di imperfetto, lo correggevano nel quadro ». Gli anatomisti del diciottesimo secolo « correggevano » la natura per venire incontro agli ideali emergenti di mascolinità e femminilità.

Perché nel tardo diciottesimo secolo l'anatomia comparativa dell'uomo e della donna diventò un progetto di ricerca per gli anatomisti? Un fattore è costituito dal cambiamento avvenuto nella struttura dell'assistenza medica del diciassettesimo e diciottesimo secolo. L'interesse degli anatomisti per il carattere distintivo della struttura del corpo femminile sorse quando la professionalizzazione delle scienze mediche stava togliendo la cura della salute femminile dalle mani delle levatrici. Gli anatomisti e i dottori in medicina prepararono dei manuali per medici e donne che descrivevano la particolare anatomia delle donne e la cura adeguata della loro salute.

Ancor più che i mutamenti all'interno della comunità medica, furono i mutamenti culturali che contribuirono alla formazione

dizione della donna. La rappresentazione di un cranio femminile più piccolo doveva fornire la misura oggettiva delle inferiori capacità intellettuali delle donne. Questa misura scientifica della « ragione naturale » inferiore delle donne fu usata per giustificare l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica del governo e del commercio, della scienza e del sapere. Dall'altro lato, il bacino femminile più grande servì a dimostrare che le donne erano naturalmente destinate alla maternità, alla sfera limitata del focolare e della casa. Esistono due problemi fondamentali nei confronti della scienza quale arbitro neutrale del dibattito sociale. Primo, come abbiamo visto, la testimonianza scientifica (i disegni degli scheletri femminili) non è sempre obiettiva e neutrale ma spesso è permeata di valori culturali. Secondo, la comunità scientifica non sempre è un corpo di investigatori neutrali, ma bensì uno che può limitare la partecipazione delle donne e delle minoranze. Questo ci porta a un paradosso centrale nella storia della scienza: le scoperte della scienza, che era e rimane un campo di studi precluso alla partecipazione delle donne e delle minoranze, sono state spesso usate per giustificare la continua esclusione delle donne dalla scienza.

- J. F. Ackermann, *De discrimine sexuum praeter genitalia*, Mainz, 1788.
 B. Albinus, *Table of the skeleton and muscles of the human body*, London, 1749.
 J. Astruc, *Traité des Maladies des Femmes*, Avignon, 1768, 2 voll.
 J. Barclay, *The anatomy of the bones of the human body*, Edinburgh, 1829.
 G. Bauhin, *Virae Images Partium Corporis Humani Aeneis Formis Expresse & Theatro Anatomico*, Basel, 1620.
 T. L. W. von Bischoff, *Das Studium und die Ausuebung der Medicin fuer Frauen*, München, 1872.
 G. Jouard, *Nouvel essai sur la femme considérée comparativement à l'homme*, Paris, 1804.
 C. F. Pockels, *Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts*, Hannover, 1806, 4 voll.
 F. Poullain de la Barre, *De l'Egalité des deux sexes, discours Phisique et Moral*, Paris, 1673.
 S. T. von Soemmerring, *Tabula Sceleti Feminini*, Frankfurt am Main, 1796.
 A. L. Thomas, *Essai sur le caractère, les moeurs, et l'esprit des femmes dans les différens siècles*, Paris, 1773.
 A. Vesalius, *The Tabulae Sex*, 1538.



fonti e documenti

Anna Rossi-Doria

Nuova destra e movimento delle donne

Pubblichiamo un intervento che Anna Rossi Doria ha presentato al Convegno su *Nuova Destra e Cultura Reazionaria negli anni ottanta* tenutosi a Cuneo nel novembre del 1982. Lo ripresentiamo, per la precisione: esso è già uscito nel volume che raccoglie gli Atti del Convegno, a cura dell'Istituto Storico della Resistenza di Cuneo - Notiziario n. 23, 1983 - la cui diffusione limitata, tuttavia, ci fa ritenere che il pezzo non abbia raggiunto un largo pubblico e soprattutto non il pubblico delle nostre lettrici.

Ci sembra che il discorso di A. Rossi Doria tocchi un tema di grande interesse, e che il contesto nel quale è stato fatto - si veda il breve dibattito riprodotto, in particolare la replica di Norberto Bobbio - abbia rafforzato al di là delle aspettative il significato politico delle sue parole.

La confusione delle lingue.

Scambiando il suo destino per quello del mondo intero, la borghesia si è messa a profetizzare delle cupe apocalissi. I suoi ideologi hanno ripreso [...] la visione catastrofica della storia proposta da Nietzsche [...] qualsiasi elucubrazione di tipo pluralista ciclico catastrofico [...]. Allo schema semplicistico di Marx che contrappone gli sfruttatori e gli sfruttati si sostituisce un quadro tanto complesso che, poi-

ché la differenza degli sfruttatori tra loro è grande come la differenza tra sfruttatori e sfruttati, quest'ultima perde di importanza [...]. Per realizzarsi, ognuno deve rivendicare i legami con la propria razza, la propria famiglia, il proprio paese, le proprie tradizioni [...]. Qual è il contenuto concreto del motto essere se stessi? [...]. Rivendicare la propria differenza. Mentre è ben chiaro perché vengano rivendicate da parte dei privilegiati le differenze vantaggiose come condizioni di autenticità e di libertà, chi mai rivendicherà le differenze svantaggiose? [...]. I nostri ideologi prendono violentemente posizione contro il « mondo moderno », contro il presente e l'avvenire, in nome di un passato immaginario [...]. La Natura è uno dei grandi idoli [...] perché appare come l'antitesi allo stesso tempo della storia e della prassi (De Beauvoir, 1955).

Alcune delle caratteristiche salienti della attuale mentalità di « sinistra », il rifiuto di ogni visione della storia come progresso, la ricerca di « radici », la assunzione in positivo delle differenze, la nostalgia del passato e il culto della natura - sono contenute come definizioni del pensiero di destra in un saggio di Simone de Beauvoir di circa trent'anni fa. Il saggio accomunava in un'unica condanna Spengler e Drieu La Rochelle, Toynbee e Aron, Burnham e Jaspers, Henri de Montherlant e Stephen

Spender. Erano anni di certezze tanto gravi quanto sono gravi le confusioni in cui ci troviamo oggi. Come è avvenuta questa inversione di parti? Come mai oggi - per accennare subito al tema su cui mi soffermerò - qualcuno, e in particolare le donne, rivendica proprio quello che a Simone de Beauvoir allora pareva impossibile: le « differenze svantaggiose »? E, in generale, è davvero accaduto, come spesso può sembrare, che i temi tradizionali della destra hanno occupato lo spazio lasciato vuoto dalla crisi della sinistra?

Non credo che le cose stiano così. Nella gran polvere sollevata dal crollo delle certezze della sinistra si sono senza dubbio cancellati i confini, fino a pochi anni fa ben chiari e visibili, tra ideologie, culture e linguaggi di destra e di sinistra (Pasolini se ne era accorto prima degli altri, e si era spaventato). Sono convinta che non basti togliere la polvere per ritrovare quei confini, ma anche che occorra cercarne di nuovi, su nuovi terreni. E questo per il semplice motivo che non è sparita la distinzione tra oppressi e oppressori: anzi, lo iato fra la certezza morale di questa distinzione e la confusione politica e culturale è forse oggi l'unico connotato che caratterizza le persone di sinistra. La cancellazione dei vecchi confini non è un male, come non è un male la consapevolezza dei terribili prezzi che storicamente i progetti di trasformazione hanno comportato (Bodei, 1981). Male sarebbe se questo ci desse il senso di non avere più alcuno spazio per cercare un nuovo progetto, un nuovo modo di fare politica, per difficile che sia.

La confusione delle lingue non deriva da un aumentato influsso della destra, ma c'è il rischio che finisca col provocarlo, se non si pone al centro il problema di una lunga e sedimentata tradizione di sinistra che ha ignorato tutti i temi che ora si « riscoprono » in autori reazionari, in particolare i temi relativi all'individuo (persino il concetto e il termine di etica è stato nella tradizione di sinistra a lungo bandito). Esaminare la destra per riflettere sulla sinistra: credo sia questa la caratterizzazione che dovremmo dare al nostro convegno.

Dovremmo cioè, a mio parere, non solo e non tanto dedicarci all'analisi, segnata fatalmente da una ammirazione o da una deprecazione eccessive, degli autori della « nuova destra », che definirei tranquillamente un gruppo di intellettuali neofascisti francesi e italiani più colti di quan-

to, almeno in Italia, fossimo abituati a conoscerne. Mi sembra più utile partire dai temi che questi intellettuali riprendono dal grande pensiero reazionario e che la tradizione di sinistra ha taciuto o rimosso, per analizzarli in un discorso che non sia puramente culturale (come invece hanno fatto due recenti convegni dedicati appunto ai concetti di destra e di sinistra) (*Il pensiero reazionario*, 1982, *Il concetto di sinistra*, 1982). Le esperienze politiche di questi ultimi anni vanno ripensate per non diventare un vuoto su cui la destra in senso tradizionale (neofascista, appunto) potrebbe crescere.

In base a queste premesse, che ho preferito esplicitare, tratterò (in modo estremamente schematico, e me ne scuso in anticipo) un tema rilevante nel pensiero reazionario e oggi centrale nel movimento delle donne: la differenza tra i sessi. Manca su questo tema una riflessione di sinistra, perché quest'ultima ha sempre posto come obiettivo l'uguaglianza tra i sessi, teorizzando l'emancipazione della donna attraverso il lavoro, ma non cogliendo i motivi (appunto legati alla differenza) per cui la donna restava inferiore nel lavoro, e quindi non lottando per eliminarli. Soprattutto, questa riflessione manca perché per sua struttura e tradizione la sinistra considera la differenza in generale un male da rimediare e non un bene da rivendicare.

Tratterò dunque di come la destra, vecchia e nuova, e l'attuale movimento delle donne affrontino il tema della differenza sessuale: la destra in funzione della gerarchia e della immutabilità, il movimento delle donne in funzione della solidarietà e della trasformazione. In questo senso va dunque inteso il titolo della mia relazione.

La destra e la differenza come complementarietà: il nazismo.

Il tema del consenso delle donne al nazismo è stato oggetto in questi ultimi anni di studi anglosassoni e tedeschi che hanno modificato l'immagine di una pura e semplice politica di oppressione ed emarginazione: da un lato, malgrado le leggi restrittive sull'occupazione femminile, non si modificano in sostanza le sue tendenze di lungo periodo (Mason, 1976); dall'altro, l'insistenza della propaganda e dell'ideologia sul ruolo sociale della maternità, già presente nella repubblica di Weimar (Hausen, 1982), sembra dare risposta per la

prima volta ai bisogni reali delle donne sposate casalinghe, che erano stati ignorati, per motivi diversi, sia dal liberalismo che dal movimento operaio (la madre di famiglia non rientrava nelle categorie né dell'individualismo liberale né dell'economia marxista: non godeva dei diritti politici e in gran parte civili, non svolgeva un lavoro produttivo).

Il nazismo nega sì alle donne ogni riconoscimento sul piano politico, ma gliene concede uno non indifferente sul piano sociale e in certo senso culturale: l'insistenza martellante sulla separatezza e la complementarità dei ruoli sessuali si traduce in parte in una maggiore valorizzazione rispetto all'età liberale dei ruoli femminili, giocando con abilità tra quelli tradizionali e quelli moderni. La propaganda nazista raggiunge così « sia le casalinghe borghesi, conservatrici e tradizionaliste, che aspiravano a un riconoscimento del ruolo da esse svolto in casa, sia le loro figlie ribelli, che desideravano un ruolo attivo nella società, e rifiutavano il tipo di vita borghese delle madri » (Rupp, 1977).

Inoltre, i provvedimenti di politica sociale verso la maternità, anche se adottati in funzione delle campagne di espansione demografica e di difesa della razza, portano a miglioramenti consistenti sul piano pratico (l'impegno è capillare: ogni anno in Germania circa un milione e mezzo di donne partecipavano a oltre 80.000 corsi di economia domestica e ad altrettanti di educazione alla maternità) (Koonz, 1977), e sul piano ideologico, cruciale per l'immagine che le donne che non lavoravano potevano avere di se stesse.

Furono le forze della destra politica che si impadronirono di fatto della questione fondamentale della politica della famiglia [...]. Fu questa una conquista strategica estremamente importante [...]. Non si intendevano cambiare le condizioni e i modelli di vita delle donne, ma fu compiuto un tentativo sistematico di modificare la loro percezione di essi [...]. L'apparato della propaganda e dello Stato assistenziale sembrava prendere sul serio i problemi delle donne sposate, e questa era in gran parte una novità assoluta (Mason, 1976).

Il nazismo dà così attuazione pratica all'idea della differenza come complementarità dei sessi che, in Europa e negli Stati

Uniti era stata elaborata da antropologi, sociologi, sessuologi, criminologi, eugenisti alla fine dell'Ottocento, allo scopo di ridefinire in termini nuovi l'inferiorità della donna, di fronte ai cambiamenti sociali e culturali che il sorgere di movimenti femministi e soprattutto il calo demografico avevano provocato. Basti pensare all'esempio dell'Inghilterra, dove il dibattito sulla differenza sessuale e la definizione delle donne come « madri della razza » fioriscono dopo il censimento del 1881, che aveva rivelato la diminuzione delle nascite. Nella concezione della differenza come complementarità, quindi, l'esaltazione della maternità è solo una conseguenza del predominio della virilità, nel nazismo giungerà al culmine il nesso tra maternità – naturalmente legata ai miti del sangue, della razza, della terra – e predominio culturale del *Geist* paterno contro il disordine del mondo moderno dovuto al crescente prevalere dell'elemento femminile (Schiavoni, 1982).

La destra e la differenza come complementarità: da Weininger ai rautiani.

La complementarità dei ruoli sessuali è il motivo ricorrente di tutte le recenti prese di posizione neofasciste sulla questione femminile. Anche se a volte l'inferiorità delle donne è dichiarata con toni di grave volgarità e violenza (*Tu femmina io maschio*, 1979), in genere prevalgono espressioni di questo tipo:

Un mondo a dimensione umana, dove uomo e donna, organicamente, al loro posto, danno il contributo dei loro valori specifici, diversi ma complementari (Perina, 1979).

Non vi è alcun dubbio che non in modo antitetico ci si debba porre di fronte all'uomo, né in termini di dominazione da una parte o dall'altra [...]. È in termini di armonia, di collaborazione, di complementarità che si deve intendere il giusto rapporto (Tiano, 1979).

Il Comitato per i problemi della donna, a nome delle donne del MSI-DN ha inteso respingere la tesi dell'uguaglianza assoluta, che significherebbe poi livellamento e quindi mortificazione della donna, a favore di quella della complementarità delle funzioni (Comitato nazionale per la condizione femminile del MSI-DN, s.d.).

È auspicabile [...] una parità di diritti per i ruoli sociali specificatamente femminili [...]. Dove c'è una crescente differenziazione sessuale c'è dialettica e sviluppo (Per un'alternativa femminile, s.d.).

Per cogliere il carattere sostanziale di questa concezione della differenza sessuale, conviene risalire alle elaborazioni più articolate che ne fanno' gli ispiratori culturali della nuova destra, Alain de Benoist e il suo maestro Julius Evola. Scrive Benoist:

Nelle antiche società europee, la problematica dei sessi non era vissuta come *conflitto* perché quelle società riconoscevano alla donna una funzione sociale *specificata* [...]. L'ideologia dominante delle società moderne sfocia nella proclamazione dell'« eguaglianza » dei sessi in rapporto a un'immagine dell'uomo che, paradossalmente, resta fondamentalmente maschile. Questo tratto si spiega col carattere necessariamente *riduttivo*, negatore della diversità, dell'ideologia egualitaria [...]. Eppure dal punto di vista antropologico solo l'uomo e la donna presi *insieme* costituiscono l'essere umano [...]. Il *diverso* giace così alla base dell'umanità [...]. Le neofemministe [...] da un canto aspirano a proclamare una specificità che sarebbe stata negata o alienata durante i secoli di « oppressione maschile », dall'altro dichiarano che questa specificità è un « mito » creato da questa oppressione (De Benoist, 1981).

Si mescolano qui nostalgia delle società organiche precapitalistiche e attacco all'egualitarismo tipici del pensiero reazionario (ma su questi temi, centrali da Burke in poi, occorrerebbe distinguere tra le diverse tradizioni, soprattutto tra quelle cattoliche e quelle fasciste); citazioni non dichiarate di famosi detti di Henry de Saint-Simon; percezioni di reali contraddizioni del femminismo (che peraltro, come accennerò in seguito, proprio su questo tipo di contraddizioni sta lavorando). L'idea della complementarità dei sessi è sempre comunque funzionale all'idea di gerarchia: per capirlo, vediamo come la esprime Evola, che sta dietro a tutta l'opera di Benoist:

Inferiorità, parità o superiorità della donna rispetto all'uomo: una tal questione è priva di senso perché presuppone una commensurabilità. Invece [...] fra uomo e donna esiste una diversità che esclude ogni comune misura [...]. L'unico criterio qualitativo è [...] quello del grado di più o meno perfetta realizzazione della propria na-

tura. Non vi è dubbio che la donna che sia perfettamente donna sia superiore all'uomo che sia imperfettamente uomo, *allo stesso modo che un contadino fedele alla terra che assolve perfettamente la sua funzione è superiore ad un re incapace di assolvere la sua* (Evola, 1969. Corsivi miei).

L'inferiorità della donna, confessata in questo paragone, deriva dal suo ruolo biologico di conservatrice della specie che non le consente di essere un individuo: infatti, ella è esclusa dal regno della morale come regno della libera scelta. Questa definizione, che ha origine in Schopenhauer e Nietzsche, colloca la donna nella sfera della necessità (animale) escludendola da quella della libertà (spirituale), in quanto la donna non ha, ma è la sessualità. Esistono quindi due soli tipi di donna, come Nietzsche accenna e Weininger sviluppa: la « madre » e la « prostituta » (« amante », dirà Evola), che escludono un'identità individuale. Neppure la maternità, al contrario di quanto si pensa, è assunta in questo filone di pensiero come valore morale, ma anzi viene equiparata all'animalità. Scrive ancora Evola:

L'etica in senso categorico, come legge interiore pura, staccata da ogni riferimento empirico, eudemonistico, sensibile, sentimentale e personale, la donna, in quanto donna, la ignorerà sempre [...]. Sarebbe difficile indicare che cosa la maternità abbia di sublime. L'amore materno la femina della specie umana l'ha in comune con la femina di varie specie animali: esso è *un tratto naturalistico, impersonale e istintivo dell'essere femminile* [...]. Occorre un auto-superamento, una disposizione eroica, sacrificale, superindividuale a che le tendenze naturali della donna [...] assumano carattere etico [...] fino al punto di far eventualmente desiderare la morte del figlio indegno (Evola, 1969. Corsivi miei).

Questo esempio per cui la madre è morale se sa volere la morte del figlio è meno estremo di quanto potrebbe sembrare: basti pensare al tipo di attacchi alle madri che si riproducono nel corso di campagne militaristiche di diverso tipo (dalle famigerate parole di Papini nel 1915 alle recenti critiche di molti giornali italiani alle madri che rendevano pavidi e fiacchi i bersaglieri inviati in Libano).

Analogamente, è meno estremo e più vicino al senso comune del suo tempo di quanto non sembri l'autore più classica-

mente reazionario tra quanti si sono occupati di differenza sessuale nel nostro secolo: Otto Weininger. Recenti ristampe e rivisitazioni del pensiero della « grande Vienna » hanno contribuito alla conoscenza e alla valorizzazione di *Sesso e carattere* (Cacciari, 1977; Rella, 1978; Cacciari-Lamberti, 1981). Si tratta di un testo pesantemente reazionario tra quanti si sono occupati di differenza sessuale tra biologia e psicologia (caratteri tutti e tre molto presenti nella cultura in cui Weininger cresce), e tuttavia portatore di una radicalità profonda, che lo rende oggi stimolante per una riflessione, come quella femminista, che, al contrario di Weininger, cerca di elaborare un concetto di differenza che non sia inferiorità, assenza, vuoto. In Weininger sono espresse, in modo più acuto, le idee riprese da Evola sulla assoluta amoralità delle donne:

Nessuna donna conosce lo strazio interno della colpa che vi fa sedere all'orlo del vostro letto piangendo e vi fa desiderare di scomparire per vergogna della macchina di cui vi siete offuscato [...]. Per la donna non esiste il problema della solitudine [...]. La donna vive sempre, anche quand'è sola, in uno stato di fusione con tutte le persone che conosce [...]. Questa fusione è esclusivamente sessuale, e perciò la compassione femminile s'esplica in un avvicinamento fisico all'oggetto [...]. Che la donna non si addolori per le proprie bassezze è una conseguenza del fatto che non è mai effettivamente cosciente — non ha alcuna relazione con l'idea morale — e perciò le dimentica [...]. È sciocco credere innocenti le donne, perché in loro il momento etico non assurge a problema [...]. È la sicurezza della specie che dà coraggio e risolutezza alla madre [...]. Non è il coraggio dell'individualità, l'ardire morale [...]. L'amor materno è indifferente all'individualità del figlio, gli basta il puro fatto che il figlio esista: e questo è appunto un segno della sua immoralità (Weininger, 1978. *Corsivi miei*).

Anche Moebius, nella sua opera di tre anni precedente (per cui accusò Weininger, dopo il suo suicidio, di plagio), altrettanto influente, anche se molto meno profonda, aveva enunciato la radicale amoralità delle donne:

La loro morale è soprattutto morale di sentimento [...]. *Giustizia, senza riguardo alla persona*, è per esse un concetto vuoto

di senso [...]. Esse non hanno il senso del giusto, e *internamente si ridono delle leggi* e le violano non appena lo concedano la paura o la « ruse » (Moebius, 1979. *Corsivi miei*).

Anche un autore non di destra e non antifemminista come Karl Kraus, difensore di Weininger sulla sua rivista, vede nella amoralità la specificità della donna, esaltando nella *Lulu* di Wedekind (cioè nel tipo « prostituta » di Weininger) la donna che

non è dannata a dover sostituire l'uomo nel portare la croce della responsabilità morale [...], che per ognuno è un'altra, a ognuno mostra un altro volto e perciò più raramente tradisce ed è ben più vergine delle bambolette domestiche: io vedo in ciò una completa riabilitazione dell'amoralità [...], la donna vera, con la sua geniale *capacità di non riuscire a ricordarsi* (Kraus, 1972. *Corsivi miei*).

In tutti questi autori, dunque, la donna è altro dall'uomo (e ogni diversità, nella concezione darwinistica che li accomuna tutti, può essere solo superiorità o inferiorità) perché è altro dalla morale e dalla memoria, le due caratteristiche fondamentali che definiscono un individuo, un soggetto.

Che cosa succede quando le donne, diventate soggetti, assumono sì quella alterità, quella estraneità alle leggi e alla morale sociale ma per fondare su di essa altre regole, altri valori, le « leggi non scritte » di Antigone? Compassione femminile contro equità maschile, attenzione alla persona contro legge astratta, sentimento contro razionalità: le coppie maschile-femminile, sedimentate in tutto il corso dell'Ottocento, trovarono nel femminismo di allora una sorta di ribaltamento: portiamo nella società i principi morali della donna, sintetizzati nella maternità. Il femminismo recente cerca invece di uscire da questo terreno e di collocare i valori e i desideri della donna su un terreno *altro* rispetto a quello maschile. È giusto affermare per questo che i suoi « elementi fondamentali [...] sono completamente weiningeriani (Cacciari, 1977)? Sta forse il femminismo elaborando una teoria e una pratica analoghe a quelle dei pensatori reazionari? Valorizzare la differenza anziché l'uguaglianza significa necessariamente andare a destra nel senso di negare le premesse fondamentali della democrazia che, dall'illuminismo in poi, sull'uguaglianza si fonda?

Credo che questo sia un terreno importante, forse il principale, su cui oggi si cerca di affrontare temi che sono sempre stati propri della destra, senza volgerli ai fini di oppressione e conservazione cui essa li ha volti. Credo che il valore principale del movimento delle donne oggi stia appunto nel fatto che esso sta tentando di elaborare, attraverso vie tutt'altro che facili e lineari, *un concetto di differenza che non sia sinonimo di disuguaglianza.*

Il femminismo e la differenza come identità: potenzialità e contraddizioni.

Con un paradosso solo apparente, per le donne la possibilità storica di diventare soggetto collettivo fonda anche la possibilità di essere individui. Si tratta di due processi di costruzione, non di due dati: e in essi l'assunzione e lo scavo della differenza rispetto all'uomo e tra donne è centrale (si potrebbe dire schematicamente che la differenza rispetto all'uomo fonda il soggetto collettivo, e quella tra donne il soggetto individuale, lasciando qui da parte i difficili rapporti tra i due aspetti).

Assumere come centrale la differenza non significa rinunciare all'uguaglianza, ma lottare su due fronti. Già le conquiste del primo femminismo su questo terreno, dall'istruzione alle professioni al voto, avevano mostrato come esse non modificassero di per sé l'inferiorità sociale della donna. E d'altra parte la rivendicazione della sola differenza si traduceva nella sanzione di una inferiorità e di una riduzione al ruolo biologico (tipico il caso delle leggi di tutela).

Se il femminismo è nato storicamente con la rivoluzione industriale e la separazione da essa portata tra sfera della produzione e sfera della riproduzione, il femminismo recente ha trovato nella novità storica della contraccezione lo spazio in cui diventasse possibile rivendicare una differenza non alternativa all'uguaglianza, uscire dall'alternativa che aveva schiacciato le donne del passato tra essere interamente ridotte a riproduttrici o essere come gli uomini. Alla importanza grandissima di questa possibilità corrisponde la gravità delle contraddizioni che essa apre e su cui oggi il movimento delle donne lavora sul piano sia culturale che politico.

La prima contraddizione è schematizzabile nei termini: costruzione di un'identità

di individuo/costruzione di una moralità diversa da quella dominante, cioè maschile. Il nodo della contraddizione si manifesta nella maternità, che, stando al punto di incrocio più complicato tra sé e l'altro, rappresenta da un lato « una catastrofe di identità », dall'altro « un ponte tra singolarità ed etica » (Kristeva, 1979). E la contraddizione si è infatti manifestata drammaticamente nella lotta per la legalizzazione dell'aborto: il principio di autodeterminazione della donna (nei fatti sempre esistito, ma ora sancito come diritto) ha avuto un valore rivoluzionario enorme proprio rispetto alla difficoltà delle donne di essere insieme conservatrici della specie e liberi individui nel senso moderno (i legislatori si sono accorti tanto bene di questo valore rivoluzionario che hanno cercato di limitarlo, a costo di rendere la legge incoerente: la donna, infatti, deve chiedere per abortire una serie di autorizzazioni che peraltro non le possono essere negate (Ergas, 1980). Ma la stessa vittoria, essenziale dal punto di vista dei diritti di individuo, ha tolto alla donna il terreno tradizionale per cui essa era portatrice di valori alternativi proprio in quanto legata alla conservazione della vita. Nella battaglia per l'aborto e nelle sue contraddizioni, vissute tragicamente dalle femministe stesse, si è riassunta la difficoltà ma anche la fecondità di un itinerario delle donne che da un lato affermano i loro bisogni di individui, ma dall'altro non cadono nella trappola della amoralità, perché conoscono la « frodolenza del principio del piacere » (Spinazzola, 1981).

La seconda contraddizione su cui il movimento delle donne lavora per elaborare un nuovo concetto di differenza è quella che una tradizione antichissima ha serrato addosso alle donne: natura/cultura, natura/storia. Da un lato le donne, come tutti i soggetti che vogliono modificare la loro oppressione, devono cercarne le radici nella storia. Una differenza attribuita non alla storia (come tutta la prima fase del femminismo, da Mary Wollstonecraft a John Stuart Mill, aveva fatto), ma alla natura, rischia infatti di usare quest'ultima come uno strumento di legittimazione dell'oppressione stessa, una « artificiosa negazione a posteriori di una situazione storica che si vuole rendere assoluta » (Garin, 1962).

D'altra parte, l'esperienza individuale e collettiva delle donne porta necessariamente a collocare nel corpo femminile la radice della differenza. La scommessa in

corso è se questa volta non scatterà il corto circuito natura/immutabilità: la riflessione femminista tenta di ribaltare il problema, mettendo in discussione proprio la contrapposizione natura/storia, riportandola a sua volta alla sua origine culturale, e in particolare al rapporto primario tra madre e bambino (Pitch, 1980).

Il terzo punto difficile cui voglio accennare rappresenta, più che una contraddizione, l'ambivalenza fondamentale, che spiega sia le improvvise sparizioni sia le potenzialità in positivo del movimento delle donne (il carattere « carsico » della partecipazione delle donne alla vita sociale e politica è una costante nella storia degli ultimi due secoli). Le donne vivono in tempi diversi da quelli degli uomini, e molteplici: il tempo lineare nella storia, il tempo ciclico nel loro corpo, il tempo di epoche storiche passate nel lavoro domestico della madre di famiglia (che è precapitalistico in quanto orientato sui compiti e non sul profitto) (Thompson, 1981). Dalle prime formulazioni del movimento per cogliere questa complessità (« i tempi delle donne sono i tempi che le donne si danno ») si è passate a una consapevolezza e ad un'analisi sempre più precise del tempo come elemento fondamentale appunto dell'identità e della differenza sessuale. Si indaga quindi su quella che è insieme una via di autoconservazione e una trappola per le donne: uscire dal tempo della storia e rifugiarsi in un altro tempo, che è però comunque un pieno, non un vuoto.

Alcune domande.

Rendere la differenza principio di cambiamento e non di conservazione, di uguaglianza e non di gerarchia, di solidarietà e non di disgregazione, è oggi – mi pare – il problema cruciale non solo delle donne, ma di tutti coloro che vogliono cercare una nuova possibilità di progetto politico. Oggi la sinistra di cui Bobbio tracciava la genealogia e la definizione attraverso il concetto di uguaglianza, non credo possa contentarsi di esso, ma debba raccogliere la sfida della differenza. Se la destra se ne è sempre valsa per perpetuare le ineguaglianze – come abbiamo visto nel caso delle donne – noi dobbiamo servircene per costruire invece una più vera uguaglianza.

Questo significa anche porre in discussione i fondamenti illuministici della democrazia, cui siamo credo tutti molto attac-

cati, ma bisogna avere il coraggio di farlo per opporsi alle nuove minacce cui la democrazia è sottoposta. Come spiega Bobbio, ad esempio, che proprio il padre della democrazia codificò (tra l'altro nei capitoli dell'*Emile* dedicati all'educazione di Sophie) una nuova inferiorità della donna, la sua esclusione assoluta proprio dai nuovi diritti teorizzati per l'uomo?

Accettare la sfida della differenza significa uscire da una lunga tragedia in cui l'individuo ha pagato i prezzi dei progetti di cambiamento collettivo. Come possiamo avviarci in questa direzione? Non ho certo da formulare risposte, ma solo alcune domande. Come possiamo ridistinguere i termini divenuti erroneamente sinonimi di privato, individuale, sociale e la loro errata contrapposizione rispettivamente a pubblico, collettivo, politico? Come possiamo, cioè, evitare che i due termini di ognuna di queste coppie siano poli di una scelta obbligata e inaccettabile, come oggi sta in parte avvenendo? La nuova destra fa sue queste contrapposizioni, proclamando ad esempio il rifiuto dell'approccio meramente istituzionale al problema politico e l'accettazione del divario società civile-società politica, con la scelta prioritaria di penetrazione nella prima, attraverso un'azione sulle mentalità (Tarchi, 1981).

Non c'è qui nulla di nuovo: la contrapposizione tra « paese reale » e « paese legale » appartiene alla tradizione cattolica conservatrice sia illuminata (Jacini) che reazionaria (Maurras). Si tratterebbe semmai di ricostruire – come prima accennavo – le confluenze e le differenze tra questa tradizione e quella fascista, rilevanti soprattutto in Francia.

Analogamente, si rispolverano cose molto vecchie – il ruolo di conservazione sociale della famiglia e la « terza via » fascista tra comunismo e liberalismo – quando, da parte della nuova destra, si esalta il ritorno attuale alla separazione tra pubblico e privato (l'esatto contrario del « personale è politico » femminista):

Il privato è quella zona intermedia indispensabile all'equilibrio di una società dove si negoziano e si conciliano i diritti dell'individuo e le esigenze della società pubblica [...]. Il ritorno al privato significa dunque la volontà di superare gli errori pregiudizievole alla sicurezza dell'insopportabile esclusivismo sia del socialcomunismo oppressivo che del liberalismo pluralistico che è dissolvente (*Intervista con Julien Freund*, 1979).

Anche in questo caso, la nuova destra si limita a rimettere in circolazione vecchi temi su cui noi siamo chiamati, in modo nuovo, a fare i conti.

L'altra domanda che vorrei porre è la seguente: come accennavo all'inizio, oggi nell'ambito della sinistra, è diffuso un atteggiamento che apparteneva da oltre un secolo alla destra: trarre ogni speranza per il futuro dalla nostalgia del passato, ogni spinta al nuovo dalla difesa del vecchio. Gli esempi, dall'ecologia alla storia sociale, sono numerosissimi. È possibile far convivere questo, che di nuovo non è frutto di un aumentato influsso della destra ma può diventarlo, con una volontà di cambiamento? È possibile, cioè, qualsiasi progetto politico fuori dal progressismo e dall'unicità di tempi dello storicismo, cui in molti (e non solo le donne) non possiamo più credere? Le società gerarchiche e organiche di cui il pensiero di destra propaga il mito e la nostalgia non esistono più: ogni tipo

di nostalgia – della natura, del precapitalismo, delle « radici » – deve tener conto anche di questo. Voglio dire che dobbiamo riflettere sui temi proposti dalla destra senza cadere nella trappola di un mitico rimpianto del passato che può diventare strumento di un futuro reale terribile e perfettamente « moderno », come l'esperienza dei fascismi dimostra. La nostalgia non deve diventare rinuncia a ogni intervento nel presente, anche se si è spezzata la catena del tempo unico, fatta di anelli legati da un rapporto di causa e effetto, che lo storicismo ci aveva trasmesso.

Possiamo fare nostri solo in parte i versi di Grillparzer: « Se il mio tempo mi vuole avversare / Lo lascio fare tranquillamente / Io son venuto da altri tempi / E in altri tempi spero di andare » (Von Hoffmannsthal, 1980). Come possiamo avere il rapporto col tempo qui descritto senza però « lasciar fare tranquillamente »?

dibattito

Norberto Bobbio

Vorrei fare due brevi osservazioni con riferimento all'intervento di Anna Rossi Doria. Per quel che riguarda in particolare Rousseau, non bisogna dimenticare che altro è il Rousseau politico, teorico della dottrina del contratto sociale, idealizzato da tutti i movimenti politici egualitari, come io stesso ho messo in evidenza nella mia relazione introduttiva contrapponendolo a Nietzsche, altro il personaggio Rousseau, come egli stesso si presenta senza veli nella sua autobiografia. Dal punto di vista del pensiero egualitario, le *Confessioni* non sono certo un testo esemplare!

La seconda osservazione è che generalmente le dottrine egualitarie hanno preso in considerazione soltanto l'eguaglianza tra gli uomini (i maschi intendo) e non anche quella tra gli uomini e le donne. Bisogna avere l'onestà di dire che l'egualitarismo, anche il più spinto, anche il più radicale, anche il più utopistico, è sempre stato un egualitarismo « maschio ». In uno dei testi più famosi della dottrina egualitaria (possiamo anche dire « famigerato » perché un egualitarismo così rigoroso suscita l'immagine di una caserma più che di una città), la *Congiura degli eguali* di Filippo Buo-

narroti, seguace di Babeuf, ricorderete che i provvedimenti egualitari suggeriti per realizzare in terra il regno dell'eguaglianza riguardano soltanto i maschi e non anche le donne. È noto che un altro dei seguaci della stessa setta, Silvan Maréchal, scrisse un saggio intorno alle ragioni per cui è conveniente che le donne non imparino a leggere e a scrivere.

Questo dimostra che anche l'ideale dell'eguaglianza come ideale della libertà è un ideale-limite, di fronte al quale le attuazioni storiche sono soltanto delle approssimazioni successive. Quando parliamo della famosa eguaglianza della democrazia in Grecia, che ebbe sin dalle origini il felice nome di « isonomia » (che vuol dire letteralmente eguaglianza di fronte alla legge), non sarà male ricordare che gli « eguali » erano solo i cittadini, i quali erano rispetto agli schiavi una minoranza, e che gli schiavi erano considerati né più né meno che animali domestici. La tanto decantata *agorà* sulla quale si riunivano i cittadini di Atene per sentire i demagoghi e poi prendere le decisioni necessarie alla vita della comunità, non comprendeva certo tutta la

popolazione della città. Pensate come si è allargato a poco a poco il diritto di voto prima che si sia arrivati al suffragio universale maschile e femminile attraverso l'eliminazione prima della limitazione in base al censo, poi in base alla cultura, eccetera. Vi sono ancora dei paesi in cui è considerato suffragio universale il suffragio unicamente maschile.

Voglio richiamare ancora la vostra attenzione sul fatto che, se oggi dal punto di vista dell'eguaglianza il problema fondamentale è quello dell'eguaglianza, specie dell'eguaglianza giuridica intesa come eguaglianza dei diritti o nei diritti, tra uomini e donne, non è da escludere che in un avvenire che probabilmente non sarà molto lontano si ponga un problema di eguaglianza fra uomini e animali, almeno sotto certi aspetti, per esempio rispetto al diritto di ogni essere capace di soffrire a non essere sottoposto a sofferenze inutili. Gli antichi paragonavano gli schiavi che erano uomini ad animali domestici sostenendo che vi sono uomini *naturalmente*, cioè destinati dalla natura, a vivere e a servire come animali. Potrebbe venire il tempo in cui gli animali o almeno certi animali venissero trattati, almeno sotto certi aspetti, come uomini. Nei libri più recenti dei filosofi morali non manca mai un capitolo sul cosiddetto diritto degli animali, e quindi sulla discussione se gli animali abbiano diritti e quali (mentre tradizionalmente l'animale è sempre stato considerato come oggetto, e non come soggetto, di diritti, come oggetto e non soggetto era per gli antichi lo schiavo, così come, se non proprio oggetto, la donna è sempre stata considerata soggetto di diritti limitati rispetto agli uomini).

Come oggi ci si può stupire che si considerino egualitari pensatori, come Rousseau e gli Eguali di Babeuf, che rifiutavano di prendere in considerazione l'eguaglianza tra uomini e donne, non mi meraviglierei che un giorno o l'altro qualcuno si stupisse che nel 1982 fossero considerati egualitari coloro che sostenevano la parità fra uomini e donne e non fossero ancora arrivati a rendersi conto del problema dell'eguaglianza tra uomini (maschi e femmine) e animali.

Aurelio Macchioro

Mary Wollstonecraft nel 1792, in piena rivoluzione francese, impegnata nella rivoluzione francese, scriveva *Rights of Wo-*

men in funzione anti-Rousseau; quindi non abbiamo bisogno di tanti strologamenti citatori.

Alessandro Galante Garrone

È stata fatta poco fa la data del 1792. Io vorrei risalire ancora a due anni prima, per segnalare una delle prime femministe della storia. Nel 1790 – pochi lo sanno, perché l'ho desunto io stesso dai verbali del primo club della grande rivoluzione, di cui si siano conservati i verbali – c'è questo significativo episodio. Una delle figure più caratteristiche di questa società (non ricordo neppure più esattamente come questa si chiamasse, mi pare la *Société des amis de la loi*) era una donna. Théroigne de Méricourt, la quale cominciò a scandalizzare fortemente i suoi compagni rivoluzionari perché vestiva da amazzone, e perché affettava, non solo nel vestire, una certa – secondo loro – spregiudicatezza, senza stare nei limiti che – sempre secondo loro – a una donna convenivano; e che soprattutto, fin da allora, 1790, si batteva perché venissero riconosciuti alle donne, a tutte le donne, in quanto tali, i diritti di cui godevano gli altri *citoyens*. Ebbene, essa fu, per questo, derisa e schernita. Pochissimi furono i rivoluzionari che la compresero e la appoggiarono. E ci furono poi, negli anni successivi, momenti critici nei quali questa donna venne aggredita, insultata, e malmenata per la strada da rivoluzionari esaltati che si professavano democratici, e proprio per questi suoi atteggiamenti considerati bizzarri e provocanti. E questa donna finì i suoi giorni tristemente in manicomio, proprio perché questa lotta l'aveva intrapresa da sola, contro tutti o quasi tutti.

Dico questo, perché effettivamente dobbiamo rilevare che fin d'allora, ma poi anche per tutto l'Ottocento, in Italia e fuori d'Italia, perfino nei movimenti socialisti, si è prolungata questa ostilità preconcepita. L'inserimento nella società che le donne pretendevano, a livello politico e sociale, non fu ad esse riconosciuto (tranne pochissime eccezioni) neppure dalle più avanzate correnti politiche del tempo.

Questo per dire – e rispondo anche a una osservazione di Bobbio – che sì, è vero che esiste una tendenza nella storia verso l'egualitarismo, però dobbiamo considerarla come una aspirazione tuttora insoddisfatta, una tendenza, per l'appunto – ed è questo, se ho ben capito, il senso ultimo

popolazione della città. Pensate come si è allargato a poco a poco il diritto di voto prima che si sia arrivati al suffragio universale maschile e femminile attraverso l'eliminazione prima della limitazione in base al censo, poi in base alla cultura, eccetera. Vi sono ancora dei paesi in cui è considerato suffragio universale il suffragio unicamente maschile.

Voglio richiamare ancora la vostra attenzione sul fatto che, se oggi dal punto di vista dell'eguaglianza il problema fondamentale è quello dell'eguaglianza, specie dell'eguaglianza giuridica intesa come eguaglianza dei diritti o nei diritti, tra uomini e donne, non è da escludere che in un avvenire che probabilmente non sarà molto lontano si ponga un problema di eguaglianza fra uomini e animali, almeno sotto certi aspetti, per esempio rispetto al diritto di ogni essere capace di soffrire a non essere sottoposto a sofferenze inutili. Gli antichi paragonavano gli schiavi che erano uomini ad animali domestici sostenendo che vi sono uomini *naturalmente*, cioè destinati dalla natura, a vivere e a servire come animali. Potrebbe venire il tempo in cui gli animali o almeno certi animali venissero trattati, almeno sotto certi aspetti, come uomini. Nei libri più recenti dei filosofi morali non manca mai un capitolo sul cosiddetto diritto degli animali, e quindi sulla discussione se gli animali abbiano diritti e quali (mentre tradizionalmente l'animale è sempre stato considerato come oggetto, e non come soggetto, di diritti, come oggetto e non soggetto era per gli antichi lo schiavo, così come, se non proprio oggetto, la donna è sempre stata considerata soggetto di diritti limitati rispetto agli uomini).

Come oggi ci si può stupire che si considerino egualitari pensatori, come Rousseau e gli Eguali di Babeuf, che rifiutavano di prendere in considerazione l'eguaglianza tra uomini e donne, non mi meraviglierei che un giorno o l'altro qualcuno si stupisse che nel 1982 fossero considerati egualitari coloro che sostenevano la parità fra uomini e donne e non fossero ancora arrivati a rendersi conto del problema dell'eguaglianza tra uomini (maschi e femmine) e animali.

Aurelio Macchiore

Mary Wollstonecraft nel 1792, in piena rivoluzione francese, impegnata nella rivoluzione francese, scriveva *Rights of Wo-*

men in funzione anti-Rousseau; quindi non abbiamo bisogno di tanti strolagamenti citatori.

Alessandro Galante Garrone

È stata fatta poco fa la data del 1792. Io vorrei risalire ancora a due anni prima, per segnalare una delle prime femministe della storia. Nel 1790 – pochi lo sanno, perché l'ho desunto io stesso dai verbali del primo club della grande rivoluzione, di cui si siano conservati i verbali – c'è questo significativo episodio. Una delle figure più caratteristiche di questa società (non ricordo neppure più esattamente come questa si chiamasse, mi pare la *Société des amis de la loi*) era una donna. Théroigne de Méricourt, la quale cominciò a scandalizzare fortemente i suoi compagni rivoluzionari perché vestiva da amazzone, e perché affettava, non solo nel vestire, una certa – secondo loro – spregiudicatezza, senza stare nei limiti che – sempre secondo loro – a una donna convenivano; e che soprattutto, fin da allora, 1790, si batteva perché venissero riconosciuti alle donne, a tutte le donne, in quanto tali, i diritti di cui godevano gli altri *citoyens*. Ebbene, essa fu, per questo, derisa e schernita. Pochissimi furono i rivoluzionari che la compresero e la appoggiarono. E ci furono poi, negli anni successivi, momenti critici nei quali questa donna venne aggredita, insultata, e malmenata per la strada da rivoluzionari esaltati che si professavano democratici, e proprio per questi suoi atteggiamenti considerati bizzarri e provocanti. E questa donna finì i suoi giorni tristemente in manicomio, proprio perché questa lotta l'aveva intrapresa da sola, contro tutti o quasi tutti.

Dico questo, perché effettivamente dobbiamo rilevare che fin d'allora, ma poi anche per tutto l'Ottocento, in Italia e fuori d'Italia, perfino nei movimenti socialisti, si è prolungata questa ostilità preconcepita. L'inserimento nella società che le donne pretendevano, a livello politico e sociale, non fu ad esse riconosciuto (tranne pochissime eccezioni) neppure dalle più avanzate correnti politiche del tempo.

Questo per dire – e rispondo anche a una osservazione di Bobbio – che sì, è vero che esiste una tendenza nella storia verso l'egualitarismo, però dobbiamo considerarla come una aspirazione tuttora insoddisfatta, una tendenza, per l'appunto – ed è questo, se ho ben capito, il senso ultimo

delle parole di Bobbio – verso l'eguaglianza, partendo però dalla constatazione di queste disequaglianze, che ci sono, e che hanno anche le loro radici nella pervicace antistorica ostilità dei signori uomini.

Quindi, in questo senso, io sono con Anna Rossi Doria.

Costanzo Preve

Vorrei fare una osservazione di cortese dissenso nei confronti di Anna Rossi Doria. Prima però vorrei dire una cosa a proposito del discorso di Bobbio: quando Bobbio ha parlato del fatto che si comincia a parlare di eguaglianza tra uomini e donne, poi si passerà agli animali, molti hanno reagito a questa « boutade » pensando: « Guarda qua! Questi signori uomini, quando pensano alle donne, pensano immediatamente per analogia agli animali », ora, in realtà, dietro a quanto diceva Bobbio ci sta un profondo nucleo di razionalità storica e utopica, perché effettivamente uomo e donna fanno parte del genere umano, ma è anche vero che l'atteggiamento verso la donna è una pietra di paragone nei confronti dell'atteggiamento verso altri aspetti della natura; ora la donna come natura effettivamente fa parte di una sorta di archetipo che il pensiero maschile si porta dietro, per cui il fatto analogico di pensare automaticamente alla natura nel suo aspetto prima di natura organica, è evidentemente un aspetto non solo di boutade ma che ha a che fare con alcune strutture in cui il pensiero occidentale pensa se stesso.

Vorrei esprimere invece – nel giro di un minuto – il mio cortese dissenso nei confronti di Anna Rossi Doria. A mio parere Anna Rossi Doria – che ha espresso qui nella forma forse più alta, più intelligente, più articolata, alcune istanze teoriche del femminismo italiano – però finisce in quella che mi pare una metafisica della differenza. Ora io sono dell'opinione che sulla metafisica della differenza l'incontro storico tra movimento femminista e non vorrei dire movimento operaio, ma non so come chiamarlo, non avverrà mai.

Mi spiego: la parola differenza può de-linearsi in molti modi; ad esempio differenza è l'opposto di uniformità; se Rossi Doria vuole dire che noi non possiamo portare avanti un ideale di socialismo come uniformità livellatrice, omogeneizzazione su un modello maschile, assunzione della differenza delle donne all'interno di un mo-

dello di individuo maschio illuminista, evidentemente ha ragione. In questo senso occorre rompere con l'immagine di socialismo come uniformità: se questa è la differenza, viva la differenza.

Se invece la differenza viene contrapposta o a dialettica – come capita nella filosofia, per esempio da parte di Vattimo – oppure si costruisce una metafisica della differenza a partire dallo specifico femminile e su di essa si proietta l'immagine della storia, su questa metafisica della differenza, a mio parere, l'incontro che è storico, che è sessuale, che è dialettico, tra uomo e donna non potrà avvenire quasi mai; semplicemente si tematizzerà soltanto una sorta di lancinante, dolorosa opposizione.

Ultimissima cosa; io penso che non occorra chiedere più al marxismo il progetto « prometeico in senso negativo » di una fantomatica conciliazione tra pubblico e privato; il marxismo tematizza soltanto, e sarebbe già abbastanza, la dialettica tra carattere sociale della produzione e carattere privato della appropriazione, cioè tra sociale e privato. A mio parere non promette e non può promettere una fantomatica comunità organica, anzi organicistica, in cui la differenza tra individuo e specie viene, per così dire, fusa insieme, e in cui il rapporto tra pubblico e privato è finalmente superato.

Io a questo superamento personalmente non credo. Se è questo che Anna Rossi Doria vuole dire con la parola differenza viva la differenza. Secondo me però non vuole dire questo; vuole in realtà esprimere una metafisica della differenza che, secondo me, si contrappone, non so quanto frontalmente, a quanto noi qui abbiamo bisogno, cioè ad un rinnovamento della dialettica materialistica.

Anna Rossi-Doria

Non posso dichiararmi soddisfatta della risposta di Bobbio: non avevo accusato Rousseau di non essere democratico perché escludeva le donne dall'uguaglianza; avevo posto una domanda diversa: come mai proprio Rousseau avvia la codificazione di una nuova inferiorità delle donne? Come mai la costruzione ideologica dei doveri della « buona madre » si avvia contemporaneamente alla proclamazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, e serve in qualche

modo a escludere le donne da questi diritti?

Nella risposta di Bobbio c'è quell'idea di un progresso graduale e lineare dell'emancipazione umana che oggi molti, e le donne in particolare, mettono in dubbio. Le donne hanno tentato e fallito per due secoli sulla strada che Bobbio ci proponeva. Durante la rivoluzione francese non c'è solo Théroigne de Méricourt, che ci veniva ricordata da Galante Garrone o poche altre donne eccezionali: ci sono i club di sole donne chiusi dalla Convenzione, c'è la richiesta dei diritti politici nella « Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina » di Olimpia de Gouges, c'è il rifiuto del voto alle donne da parte del Comitato di salute pubblica con la motivazione, che verrà ripetuta per un secolo e mezzo e oltre, che le donne sono troppo emotive e

troppo poco razionali per discernere quale sia il bene pubblico.

La diffidenza si manifesterà poi nel timore del rapporto di subalternità delle donne ai preti in cui Michelle Perrot, storica della classe operaia e oggi delle donne, ha visto una forma diversa del timore del rapporto donne-demonio: sempre la donna ha a che fare con l'irrazionale e ne è dominata. È anche per questa lunga storia che oggi le donne sanno di non poter rinunciare all'uguaglianza, ma di dover tener conto della differenza.

Quanto all'intervento di Preve, non credo che si tratti di un equivoco, ma di un vero disaccordo: io stimo la sua lotta per rifondare una dialettica materialistica, ma la mia lotta è proprio un'altra.

Vorrei anche spezzare una lancia in difesa dell'utopia, ma lascio stare.

- R. Bodei, *Fenomenologia e logica del progetto*, « Laboratorio politico », 2, 1981.
C. Cacciari - R. Lamberti, *Moebius, Weininger. La donna come meno, la donna come nulla*, « L'una e l'altro », suppl. a « Nouva DWF », 16, 1981.
M. Cacciari, *La Vienna di Wittgenstein*, « Nuova corrente », 72-73, 1977.
Comitato nazionale per la condizione femminile del MSI-DN (a cura di), *La donna di destra*, s.l., s.d. *Il concetto di sinistra*, Milano, Bompiani, 1982.
S. De Beauvoir, *La pensée de droite, aujourd'hui*, « Les temps modernes », 112-113 e 114-115, 1955.
A. De Benoist, *Visto da destra. Antologia critica delle idee contemporanee*, Napoli, Akropolis, 1981.
Y. Ergas, *Femminismo e crisi di sistema: il percorso politico delle donne attraverso gli anni settanta*, « Rassegna italiana di sociologia », 4, 1980.
J. Evola, *Metafisica del sesso*, Roma, Ed. Mediterranee, 1969.
E. Garin, *La questione femminile. Cento anni di discussioni*, « Belfagor », 1, 1962.
K. Hausen, *Madri e figli. Simboli e merci. La « giornata della madre tedesca »*, « Memoria », 4, 1982.
Intervista con Julien Freund, « Linea », 11, 1979.
C. Koonz, *Women in Nazi Germany*, in *Becoming Visible. Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin, 1977.
K. Kraus, *Il vaso di Pandora*, introduzione a F. Wedekind, *Lulu*, Milano, Adelphi, 1972.
J. Kristeva, *Eretica dell'amore*, Torino, La Rosa, 1979.
T. Mason *Women in Nazi Germany*, « History Workshop », 1, 1976.
P.J. Moebius, *L'inferiorità mentale della donna*, Torino, Einaudi, 1979.
Il pensiero reazionario. La politica e la cultura dei fascismi, Ravenna, Londo, 1982.
Per un'alternativa femminile, « Eowyn », s.n., s.d.
W. Perina, *Donna dove*, « Linea », 2, 1979.
T. Pitch, *Tre libri femministi americani*, « Critica marxista », 3, 1980.
F. Rella, *Otto Weininger e la vertigine del senso*, introduzione a O. Weininger, *Sesso e carattere*, Milano, Feltrinelli-Bocca, 1978.
L.J. Rupp, « *Mothers of the Volk* », *The Image of Women in Nazi Germany*, « Signs », 2, 1977.
G. Schiavoni, *Un capitolo di cultura di destra: dai « cosmici monacensi » al Bachofen di Alfred Baeumler*, in *Il pensiero reazionario*, cit.
V. Spinazzola, *Il realismo irrazionalista di Pier Paolo Pasolini*, « Comunità », novembre 1981.
M. Tarchi, *Prefazione a A. De Benoist, Visto da destra*, cit.
E.P. Thompson, *Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale*, in *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi, 1981.
M. Tiano, *Eowyn: militanza*, « Linea », 7, 1979.
Tu femmina io maschio, « Linea », 6, 1979.
H. Von Hoffmannsthal, *Il libro degli amici*, Milano, Adelphi, 1980.

i materiali del presente



Percorsi del femminile: le psicoanaliste, la clinica, la conoscenza

Pubblichiamo due interventi presentati a Firenze il 2 febbraio 1985 per il ciclo di incontri « Essere analisti? » organizzato dal Laboratorio di ricerca psicoanalitica e dall'Istituto Francese.

Il mare, Nina, è come il cuore di una donna

«sentì un impulso improvviso di parlarle del mare che tanto amava; e le disse della sua voce incessante, che aveva ascoltato da bambino, chiedendosi quale ne fosse il significato nascosto che nessun vivente aveva ancora afferrato; del suo affascinante scintillio; della sua furia assurda e capricciosa; come la sua superficie fosse sempre mutevole, e pur sempre attraente, mentre i suoi abissi erano sempre uguali, freddi e crudeli, e colmi della saggezza delle esistenze distrutte. Egli le disse come il mare rendeva per tutta la vita gli uomini schiavi del suo fascino, e poi, incurante della loro devozione, li inghiottiva, irato per la paura che essi hanno del suo mistero, che mai rivelerà neanche a coloro che lo amano maggiormente... Il mare, Nina, è come il cuore di una donna » (J. Conrad, *La follia di Almayer*).

Parlare della differenza dei sessi è il rischio, oserei dire l'azzardo possibile della

psicoanalisi. Di questa intima, insondabile questione ci interroghiamo nel corso del nostro lavoro quotidiano e della nostra incomprensibile vicenda esistenziale. Le risposte – di volta in volta – peccano per approssimazione e, oggi più che mai, per banalità. È stato detto e scritto molto sul « femminile », fin troppo si è dibattuto. Son tempi questi in cui avere un sesso piuttosto che un altro implica di per sé un corredo discorsivo – un vero e proprio metadiscorso – praticamente irrinunciabile.

Estenuata allora, la parola diventa – man mano – un povero strumento di persuasione che fa deperire in noi quel sentimento ambiguo di sapere pago del significato delle cose soprattutto in vista di apprezzarne il non-senso. Così l'analisi dolorosamente allena alle lacune della conoscenza, e fonda un desiderio di indagare che usi quanto ignoriamo come stimolo all'interrogazione e al rispetto.

Poco, dunque, resta da dire. Eppure all'orizzonte – sconosciuta – la questione femminile ci tormenta ancora.

« Un uomo sui trent'anni si presenta come un individuo giovanile, non del tutto formato, che ci aspettiamo saprà sfruttare vigorosamente le possibilità di sviluppo che l'analisi gli offre. Una donna della stessa età, invece, ci spaventa sovente per la sua rigidità e immobilità psichiche... è come se il difficile sviluppo verso la femminilità avesse esaurito le possibilità della

persona» (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, *La Femminilità* [1932], Torino, Boringhieri, 1979, p. 240). Lo sconforto un po' astioso di Freud nei confronti di quello che peraltro definirei il grande rovello della sua teoria e della sua invenzione – la questione femminile – mi spinge a riflettere sull'insostenibile prezzo che una donna è costretta a pagare alla propria irriducibilità. Ogni donna è irriducibile. Non c'è verso! Qualcosa la trattiene nei confini della femminilità, qualcosa le impedisce di trasfondere la sua essenza di donna il suo enigma dunque, nell'impersonale questione dell'essere dove le ragioni della ragionevolezza definitivamente si placano.

Si intrattiene, ogni donna, con un imperdonabile rimorso, il rimorso della sua divisione, che da sempre ne fa una creatura tagliata, non perdente, ma strutturalmente in perdita.

Il suo destino è il destino delle origini: lei comincia nella mancanza. Da sempre le parabole raccontano questa storia, e anche la psicoanalisi racconta la sua parabola. Invidia del pene, complesso di castrazione sono termini irrisori, se vogliamo, di fronte alla storia di una qualsiasi vita.

Dovunque vada non è mai tutta, sebbene gli uomini le chiedano di essere intera, di sanare il taglio, come nelle loro chimere. Cosa vana è del resto tentar di colmare in noi e per lei il grande, instinguibile tema della creatività attraverso ora i figli ora le opere. Iscritto, infatti, nelle sue origini il percorso creativo di ogni singola donna non è confondibile con il prodotto che arreca, ma lo trascende e la trascende. Dalle illusorie competenze del fallo esente, irriderebbe ai significati che le piovono addosso, se non le fornissero soluzioni momentanee per procedere, per attendere... Si tratta di un'illusione certamente, di un segreto affondo dell'immaginario, attraverso cui è chiamata a passare e fatalmente a ricominciare. E questa possibilità di ricominciare la inquieta come una « colpa » oscura, paradossale: il rimorso appunto di essere donna, per cui lei sola sa – intramontabile Penelope – quanto qualunque ordito, anche il più sublime, sia pericolosamente rinunciabile.

Se l'uomo non può destituire il proprio « io » senza impazzirne, la donna non può destituirsi dall'essere amata. Non davvero perché, almeno lì, sia tutta, ma perché è l'unico luogo dove trova refrigerio, o un « porto sicuro »: la castrazione. Tesse dunque e sfila la tela della vita, dei suoi per-

corsi di persona, perché può mancarsi per non perdere tutto. C'è qualcosa di titanico in una simile impresa: la donna è Dedita, ma per converso « è mobile ». Sbalzano le previsioni, nascono miti effimeri che la magnificano senza assolverla. Implicata nelle mire dell'Assoluto, sopravvive in lei, inguaribile, un'amara certezza della deriva, un che di fatidico che le tocca in scacco nonostante tutto.

« Il Super-io (della donna) non diventa mai così inesorabile, così impersonale, così indipendente dalle sue origini affettive come esigiamo che sia nell'uomo » – scrive Freud nel 1925 (S. Freud, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* [1925], Torino, Boringhieri, 1978, p. 216). Eppure più legata alle origini e origine lei stessa, la donna è profondamente etica, giacché la questione morale la implica costantemente. C'è qualcosa di impossibile nelle sue leggi che la travaglia fino all'ultimo con l'attitudine di un vizio – che è condanna e piacere a un tempo.

In verità il rigore – inesorabile per disavventura – si addice alla donna, non la lascia un momento e la consegna molto spesso alla solitudine.

Annodata all'interrogativo di un altro, non si fregia del suo « io », non ne fa stoggio – se non per inganno. Difatti sa quanto ne resta. In questo farsi e disfarsi della tela, probabilmente la donna invecchia e si allontana da se stessa come dalla più antica delle sue illusioni.

È spesso delusa di non essere uomo, ma l'uomo che in fondo vuole essere sta in quell'Alterità senza rimpianti che a lei non è data, non solo come donna, ma in generale come soggetto. Dunque l'uomo che la donna non è, e un cavaliere inesistente di fronte a cui anche la virilità si arresta. Ma – se non sarà irrimediabilmente persa nel suo guscio narcisistico dove, intoccabile, offrirà la sua povera immagine da adulare – non desisterà dalla tensione verso il cavaliere senza rimpianti, perché la ferita originaria – tracciato di ogni perdita futura – è così, da sola, inconsolabile.

E qui credo che Freud non si arrenda al paradosso del femminile: una donna può guarire da un sintomo, da un conflitto nevrotico, ma non può smettere di piangere né di creare. Eccentrica rispetto a qualsiasi itinerario possibile, non appartiene in pieno a nessuna età della vita.

Per concludere, insomma, quando parlo del « rimorso di essere donna » non mi riferisco davvero a un delitto del femmi-

nile, bensì a una sua segreta inclinazione e capacità: quella di poter accantonare gli avamposti, custodendone la memoria magari, che spesso però si trasforma in assillo di una condizione perduta, operante sullo sfondo dell'intransigenza femminile come una vera malinconia. La vocazione all'Altro è il tradimento verso se stessa che non trova conforto, sebbene connoti – in ultima analisi – i tratti profondi della sua intenzione alla conoscenza.

E allora le filosofie, con le loro ragioni e sistemazioni, che fanno? Annaspano, preziose e sofisticate, ora nell'immanenza ora nella metafisica, tentano nomenclature e interpretazioni, finché disarmate desistono.

Anche a Freud è successo (« Se volete saperne di più sulla femminilità, interrogate la vostra esperienza, o rivolgetevi ai poeti... »; S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi, La Femminilità* [1932], Torino, Boringhieri, 1979, p. 240), Freud che pure alla questione ha dedicato amore e intelligenza, liberando il discorso femminile da una sorta di illegittimità che tradizionalmente ne faceva un fuori-legge incompreso e ricercato.

Misteriosa ed enigmatica, del resto, la storia di ogni sesso è unica e imperscrutabile alle grandi generalizzazioni sia della teoria che, eventualmente, della cura.

Il sapere, infine, che ogni donna sa con sgomento – di potersi dare oltre i confini del proprio io e a prescindere dalla portata della domanda – e che nasce con il suo inconscio e con le prime irrintracciabili rimozioni, finisce per minarla nel narcisismo, il quale peraltro costituisce – così qual è – il suo fascino e la sua intelligenza di donna.

Gabriella Ripa di Meana

Gioco di donne

Il racconto di una seduta di psicodramma analitico, per caso con protagoniste donne, è nato dall'invito a una giornata di studio.

Alle origini della psicoanalisi la donna si trova dalla parte del mistero da indagare, del fenomeno da scoprire. L'isterica, che con il suo spettacolare teatro sintomatico, aveva catturato lo sguardo e l'intervento degli esorcisti e dei preti prima, dei medici poi, precede ed ispira l'invenzione della cura psicoanalitica.

« Nel caso della Signorina Elisabeth – scrive Freud negli Studi sull'Isteria – era

per me verosimile fin da principio che ella fosse consapevole dei motivi della propria sofferenza, che ella avesse solo un segreto e non un corpo estraneo nella coscienza. Guardandola non si poteva non pensare alle parole del poeta: La mascherina qui fa presagire qualcosa di arcano ». Lo scienziato Freud, come un poetico inventore, sospinto dal proprio desiderio e fantasticando sull'arcano scruta i silenzi, i segreti, i « buchi » del discorso di queste prime pazienti donne, mentre – interrogando se stesso – scopre l'inconscio e il transfert, cardini della teoria psicoanalitica.

Nei percorsi quindi di questa creazione teorica, dalla parte di Freud troviamo l'invenzione, dalla parte delle donne l'ispirazione.

Ad una donna straordinaria, L. Salomé, divenuta acuta e appassionata psicoanalista, il maestro dopo alcuni anni di collaborazione e amicizia nel 1917 scrive: « farò quel che ho sempre fatto con le sue osservazioni: gustarmele e lasciarle agire su di me. È assolutamente evidente che Lei mi anticipa e mi completa ogni volta e che Lei si adopera con chiarezza a dare un assetto compiuto ai miei frammenti. [...] se mi dovessi trovare nella necessità di continuare ad edificare la mia teoria, Lei potrà forse riconoscere con soddisfazione in qualche nuova idea pensieri da Lei da lungo tempo intuiti o addirittura preannunciati ».

Anche vicino a Moreno – l'inventore dello psicodramma (tecnica terapeutica che utilizza la rappresentazione teatrale) – troviamo nel 1913 una ispirazione femminile. Lavorando con un gruppo di prostitute da « riabilitare » scopriva come ciascun partecipante di un gruppo potesse divenire agente terapeutico dell'altro. Successivamente elaborerà la teoria dello psicodramma.

Premetto al racconto di un gioco psicodrammatico un brevissimo cenno sulla tecnica dello psicodramma analitico che, nato dall'invenzione moreniana, è stato profondamente modificato dagli apporti teorici della psicoanalisi. È una tecnica analitica, che si svolge in gruppo, alla presenza di due terapeuti; dal discorso comune che si snoda in una seduta, lo psicoterapeuta coglie il discorso latente e stabilisce il momento di rappresentare una scena. Le sedute di psicodramma sono infatti punteggiate da rappresentazioni sceniche che nascono dal racconto di vicende significative e « reali » di uno dei partecipanti. Chi rappresenterà il tema scelto diventerà attore e regista

della propria scena, che si svolgerà al centro del cerchio luogo « immaginario », con la partecipazione drammatica di altri personaggi del gruppo, che - per elezione - divengono sostituti provvisori investiti dal desiderio inconscio del soggetto. Nel luogo della rappresentazione si cercherà di ripetere la storia prima vissuta e raccontata, o un sogno, con la massima spontaneità. Gli altri del gruppo, divenuti testimoni e spettatori, rimanderanno in un gioco di echi le loro associazioni. Brevemente la funzione terapeutica dello psicodramma consiste nel permettere a ciascuno di comprendere e ricostruire la propria storia risalendo alla domanda originaria, e di trovare una parola, un linguaggio che la esprima.

Come esemplificazione di un gioco psicodrammatico, scelgo quale omaggio al femminile un gioco tra due donne: una madre e una figlia.

È una scena evocata dalla partecipazione, che ha messo in atto una catena associativa, ad un'altra scena di un'altra partecipante del gruppo. È l'eco di un discorso che accomuna la storia di queste due donne: una incessante e inevasa domanda alla madre. Nella storia familiare di entrambe la figura paterna è « assente ». Entrambe hanno un fratello maggiore primogenito. Serena, la più giovane, racconta un sogno: « mi trovo in una discoteca, tipo Piper, con una amica d'infanzia.

Arriva il ragazzo dell'amica: - dov'è Betty? - Non te lo posso dire - lui mi dà uno schiaffo ». Al sogno associa il ricordo di uno schiaffo ricevuto da uno zio convocato dalla madre per essere aiutata a fronteggiare delle sue crisi di ribellione. « Tu non puoi far soffrire così tua madre! » la rimprovera lo zio.

Si propone a Serena di rappresentare la scena di questa associazione al sogno, e nell'organizzarla essa sceglie come partner Silvestra, « perché magra ».

Silvestra è una giovane esile, sottile, pallida; l'atteggiamento piuttosto dimesso contrasta con una accuratezza del vestire e con la cortesia dei modi e una disponibilità nei rapporti interpersonali.

Nel lavoro Silvestra rivela un impegno scrupoloso e un rigore così severo che la inducono spesso a fatiche gravose e ad una iperattività che parrebbero insostenibili al confronto con la sua fragile struttura fisica.

Ha presentato crisi anoressiche nel passato.

Difficile ora l'incontro con l'uomo.

Si rappresenta la scena. Silvestra nel ruolo della madre di Serena è messa di spalle « come se ci fosse, ma al buio » (durante il gioco si volta completamente verso il muro e sussurra « cosa ci faccio io qua al buio? »).

Alla fine del gioco Silvestra associa sulla sofferenza della propria madre e ricorda un rimprovero spesso rivolto a lei bambina « tu hai dei giocattoli, io da bambina giocavo con un pezzo di legno per bambola ». Su questa associazione si propone il secondo gioco; una madre piange e rimprovera la figlia testarda; è una madre che si mostra priva, è una madre che dice, come Silvestra nel gioco le fa dire « si deve morire di fame ».

Nella rappresentazione Silvestra ha ritrovato l'iscrizione del ricordo: bambola della madre, pezzo di legno, corpo magro, agghindato si sono per un momento concatenati, rivelando la prigionia di tale fissazione. Silvestra nel pezzo di legno, così ostentatamente fallico ritrova la domanda a sua madre: « che cosa vuoi? » e, come dice Lacan, « per piacere alla madre si deve ed è sufficiente essere il fallo ».

In realtà il corpo della anoressica, corpo desiderato e idealizzato al quale ella si riferisce, è corpo ideale, sottile, sempre eretto, che al livello del desiderio si colloca come corpo interamente fallico (sebbene la connotazione fallica sia costantemente rimossa), e può essere vissuto, come sottolinea Kestenberg, come un oggetto transizionale tra il soggetto e la madre. Questo corpo negato come fonte di piacere conserva però, sul corpo ideale proiettato, un valore di feticcio. « Immaginavo mia madre rannicchiata in un angolo buio, sola, giocare con quel pezzo di legno, vestirlo ». Il padre di quella madre - separato dalla moglie - è morto giovane, alcoolizzato.

Nella scena e nelle associazioni che ne sono seguite mito individuale, mito edipico e mito familiare come sono stati intesi dal soggetto si sono momentaneamente collegati. La scena fantasmatica, che riflette questo mito, e tutto ciò che non è stato risolto nella preistoria e che si ripete, iscritto nel discorso e nei simboli del soggetto, tutto questo ha trovato un collegamento, una parola di fronte all'ascolto dell'analista.

Quello che era immaginato è qui presente, i sentimenti si amplificano, un atto del passato si è attualizzato in un vissuto che ha mobilitato anche il corpo.

Luisa Mele

discussioni e dibattiti

L'istituzione, la legge, i contendenti in una società complessa. Colloquio con Laura Balbo

Dicembre 1984: dopo più di cinque anni dalla presentazione della legge di iniziativa popolare sulla violenza sessuale la assemblea della Camera discute un testo per tradurlo in legge. Il testo che i deputati devono prendere in esame è diverso da quello firmato dalle donne, come è diverso dai testi elaborati in questi anni dai partiti: la commissione giustizia della Camera infatti ha elaborato un testo unificato, a partire dall'esame e dalla discussione delle diverse proposte. Una prima fase di lavoro e di mediazione si è svolta cioè in una sede ristretta e quello che arriva in aula è un primo risultato, frutto di accordi politici, lì dove sono stati possibili, o di primi pronunciamenti di voto, con maggioranze e minoranze, ove la mediazione non ha funzionato. Tuttavia il testo che i deputati discutono, pur definito « unificato », non presenta nulla di certo e stabile: l'aula può rimettere in discussione tutto, ribaltare i numeri, far maturare proposte e mediazioni nuove. Le forze politiche infatti spesso riservano alla sede decisionale ultima e dirimente la funzione di reale confronto e scontro sui punti decisivi. Questo sia perché vige la prassi di tenere aperto fino all'ultimo il gioco di equilibri che regola mediazioni e dissensi, cosicché il concreto esito legislativo, la valutazione delle reali convergenze, resta in parte insondabile fino al momento del voto risolutivo; sia perché sull'aula si accendono i riflettori della stampa e dunque è a questo punto che nei rapporti tra i partiti, nel modo in cui ciascuno di essi esprime e gestisce le proprie posizioni, entra a far parte più direttamente la rappresentanza di idee ed interessi sociali, e dunque una variabile, sia pure circoscritta e veicolata dai media, è costituita dall'opinione pubblica, dagli interlocutori « esterni ».

Tutti gli elementi ricordati di indeterminata e mobilità nel confronto che si apre al momento in cui un testo di legge arriva in aula, sono accentuati quando la materia in questione — ed è questo il caso della violenza sessuale — è per un verso

tale da produrre opzioni « forti », che delineano cioè opposizioni pressoché radicali, ma per altro verso taglia trasversalmente gli schieramenti politici ed istituzionali perché è difficilmente riconducibile a scelte univoche e nette. Ne è una riprova il fatto che gli stessi referenti sociali, appunto gli interlocutori esterni delle forze politiche, non sono facili da individuare: vi sono « le donne », che è cosa diversa dal « movimento delle donne », o dal comitato promotore che rappresenta le donne che hanno firmato il testo di legge di iniziativa popolare; e vi sono i differenti segmenti della società che, su un contenuto come la violenza sessuale, si distinguono per differenti idee/valori, non del tutto riconducibili alle tradizionali aree ideologiche (cattolici, laici progressisti, comunisti, ecc.): vari e complessi pezzi di società si sovrappongono e si intrecciano, cosicché è molto difficile ricondurli a quote rappresentative.

Chi rappresenta chi in una discussione sulla violenza sessuale? Dove passano le discriminanti e a vantaggio di chi sono? Basti pensare che nessuno rappresenta « lo stupratore » di fronte ad altri che presume invece di rappresentare « le donne ». Ed è solo apparentemente ovvio e comprensibile che così sia, soprattutto se si pensa che la prima figura, « lo stupratore » è poco assunta come soggetto da tutelare, anche nella veste di imputato da garantire. Gli interessi, o le idee/valori che si fronteggiano risultano di fatto per lo più altri, spostati, seppure di poco, dalle figure che la legge individua come centrali.

Questo spostamento fu già chiaro quando la legge arrivò in aula una prima volta, nel gennaio 1983: messo ai voti il primo articolo che attiene alla collocazione del reato nel titolo del codice penale relativo ai reati contro la persona, esso fu respinto a vantaggio di un emendamento dell'on. Casini che reintegrava la precedente rubricazione dei reati sessuali nel titolo contro il pudore e la morale pubblica. Questione tecnica? No davvero, ma la contrapposizione non era, appunto, su cosa è violenza sessuale o meno, su come individuare soggetto e bene lesa. L'emendamento Casini aveva altro oggetto ed altro scopo: individuare il reato e la sua perseguibilità da parte dello Stato, nel riconoscimento e nel-

la tutela di un bene chiamato « morale pubblica ». Il che non solo lascia in ombra la sessualità e la lesione subita dalla persona nella sua integrità fisica e psichica, ma apre la via alla perseguibilità di un insieme di reati, a cui la tutela della persona e della sua sessualità non dà così diretto accesso: non per nulla Casini sostenne il proprio emendamento con argomenti relativi al reato di pornografia.

Nel dibattito parlamentare svoltosi a dicembre dello scorso anno, superato lo scoglio del titolo in cui rubricare il reato, si sono riprodotti su altri articoli contrasti, spesso molto aspri e forti, che tuttavia raramente avevano come oggetto il contenuto specifico della legge. Discutendo di « violenza sessuale », si è in realtà discusso di: sessualità *tout-court*, famiglia, pieno riconoscimento di soggettività a persone che il codice - e prima ancora il senso comune - non considera del tutto « integre » e libere (i minorenni ma anche gli handicappati o i carcerati), legittimazione di attori giuridici (e politici) quali i movimenti. Poiché il reato di violenza sessuale viene configurato come assenza di consenso, il bene leso è da ritenersi la « libertà sessuale ». Questa libertà non ha però una configurazione ben definita, non solo nel codice, ma nemmeno nella cultura: come tutte le libertà è un bene mobile, i cui confini si spostano, e se si è posto problema di legge, è perché siamo di fronte ad uno slittamento dei confini di questa libertà. Per individuare dove porli, si è parlato tuttavia di altro. Non « altro » nel senso del divagare, dell'improprio, quanto piuttosto per un modo di individuare l'oggetto della legge (la violenza come violazione di una libertà), non positivamente ma *per differenza e per negazione*. Così da arrivare al paradosso di articoli, quali quello sulla violenza presunta, che non individuano una violazione della libertà sessuale, ma una riduzione/assenza di questa libertà in chi dovrebbe esserne il possessore eventualmente « violentato ». Si è violentati cioè non perché si possiede una libertà, ma perché se ne è privi: che questo corrisponda spesso al vero, nel senso che è dall'assenza di libertà sessuale in società come la nostra che la violenza si origina, nulla toglie al paradosso, semmai aggiunge ulteriori argomenti alla convinzione che in materia di sessualità nulla è ovvio e facile da tradurre in legge.

Procedendo con i paradossi, si è verificato alla Camera che dopo una discussione contrastata, e perché no appassionata, si

è giunti ad un voto che ha visto rovesciarsi gli schieramenti: chi si era battuto in questi anni per ottenere una legge sulla violenza sessuale (ed aveva approvato il testo unico della commissione giustizia) ha votato contro (Pci e Sinistra indipendente) o si è astenuto (Psi), chi era contrario a mutare il codice Rocco nella direzione assunta dalla commissione giustizia ha votato a favore (Dc e partiti laici). Cosa era nel frattempo intervenuto? Nel corso del dibattito parlamentare l'approvazione di alcuni emendamenti non solo ha mutato il senso della legge su aspetti di fondo, ma soprattutto ha aperto contraddizioni rilevanti rispetto all'insieme del testo.

Vediamo brevemente su cosa si è concentrato il conflitto parlamentare. I punti principali del testo su cui si è discusso in aula erano, oltre alla già ricordata indicazione del titolo dei delitti contro la persona: 1) l'unificazione dei vari atti di violenza in una sola fattispecie di reato; 2) la procedibilità d'ufficio, ovvero l'attivazione del processo da parte del magistrato in luogo della querela della parte lesa; 3) la riduzione (ma pur sempre la previsione) delle ipotesi di « violenza presunta », ovvero l'indicazione di rapporti in cui, per la natura dei soggetti implicati, si presume violenza di un partner sull'altro; 4) la costituzione di parte civile, ovvero la presenza nel processo e la possibilità di attivarlo, da parte di movimenti che hanno per fine la libertà sessuale. Tranne il primo punto di quelli qui indicati, gli altri tre sono risultati così variati dagli emendamenti, di parte Dc, presentati in aula: sul 2 si è introdotta eccezione alla procedibilità d'ufficio nel caso di reato di violenza tra congiunti o conviventi, cioè all'interno di una unità familiare; sul 3 si è allargata la casistica e soprattutto si è indicata la condizione per la violenza presunta nel caso di minori in limiti di età tali (16 anni) da proibire di fatto il rapporto sessuale tra minorenni; si è cassato l'articolo che prevedeva il punto 4. Tutte e tre le modifiche hanno indotto l'opposizione a votare contro la legge e a dichiarare « punti irrinunciabili » quelli soppressi o alterati. Ugualmente è stato dato dal comitato promotore della legge di iniziativa popolare, il cui testo introduceva sia la procedibilità d'ufficio sia la costituzione di parte civile dei movimenti, mentre cancellava tutte le ipotesi di violenza presunta.

In parlamento, come nella società, la legge è stata prevalentemente oggetto di iniziativa culturale e politica delle donne.

In particolare, se si vanno a scorrere gli atti parlamentari gli interventi principali, sia di parte Dc che dell'opposizione, sono di donne. Ma è nel suo insieme che questa vicenda segna un capitolo importante della politica delle donne, dentro e fuori le istituzioni. È un capitolo significativo, innanzitutto per il mutato comportamento verso l'istituzione del movimento delle donne: per la prima volta settori del movimento (Mld, collettivi femministi e Udi) hanno elaborato un loro disegno di legge ed hanno quindi costituito un referente, esterno ma non estraneo, all'iter legislativo di un contenuto delle donne. D'altra parte questo contenuto, ben più dell'aborto, investe per sua natura un insieme di soggetti sociali, e dunque se di politica delle donne è giusto parlare, non è però in senso stretto una politica per le donne, ovvero « specifica » (come ad esempio la tutela della maternità, o la legge per la parità nel lavoro).

Nella discussione in parlamento questa valenza più ampia, « generale », della legge ha sicuramente avuto il suo peso. Tuttavia anche in parlamento protagoniste ne sono state, come si è detto, le donne. Come ha inciso nel loro comportamento questo duplice significato della legge? Come ha inciso la centralità della loro presenza nel comportamento politico complessivo dei partiti? Non va dimenticato che anche nello svolgimento del dibattito parlamentare si era di fronte ad una novità: le donne della opposizione, Pci e Sinistra indipendente, si sono dotate in questa legislatura, per la prima volta, di un loro strumento organizzativo, « Il gruppo interparlamentare delle donne elette nelle liste del Pci », che in qualche modo sancisce forme di autonomia nel comportamento politico dentro le istituzioni.

Tutti i caratteri fin qui richiamati di questa vicenda politica inducono ad una valutazione, sull'istituzione parlamentare che è diversa da quella corrente: lungi dal confermarsi come un luogo di mera registrazione e composizione delle scelte di interessi e valori compiute in altre sedi e da altri soggetti, la Camera ha avuto una funzione significativa e di reale incidenza su molteplici aspetti. Il dibattito infatti non solo ha mutato le decisioni nel merito, ma ha evidenziato piani del conflitto meno prevedibili quali la legittimazione o meno (e il peso effettivo) di soggetti extraistituzionali qual è il comitato promotore; la difficile e ambigua espressione in norme di contenuti come la sessualità, le contraddizioni che introducono nella rappresentan-

za parlamentare i « nuovi » soggetti. Insomma a voler davvero analizzare la vicenda della legge sulla violenza sessuale, molti si rivelano i fili di cui è intessuta. Né si tratta di un caso particolare, a sé, anche se questa legge è ricca di significati e di implicazioni tutt'altro che ordinari. Forse anche questo è indicativo, che l'istituzione si riveli meno piatta e burocratica quando l'oggetto di cui si occupa ha un alto tasso di incidenza nella realtà sociale, e richiede una innovazione nella prassi politica, poiché « il negozio » non è acquisito, né si presenta facilmente realizzabile.

2. Questo alto grado di emblematicità di ciò che si andava compiendo nei giorni di dibattito sulla legge, è stato espresso da Laura Balbo in un articolo su *il manifesto*. L'articolo colpisce soprattutto perché dissonante dai commenti prevalenti sia tra le donne impegnate nella battaglia sulla legge, sia da parte delle forze politiche che hanno votato contro. Si è sottolineato da parte di queste voci il segno « forte », ma semplice, della battaglia politica e del suo esito. Gli schieramenti sono stati ricondotti ad una polarità di « conservazione/reazione » e di « progresso »; il primo rappresentato essenzialmente dalla Dc, quale interprete dei valori tradizionali del familismo e del maschilismo il secondo dall'opposizione, quale interprete della libertà sessuale e della soggettività, prima di tutto politica, delle donne. Non che si tratti di attribuzioni di valori e ruoli politici « falsi », ma forse in questa polarità risulta sacrificata la vera, e per ciò complessa, novità politica della vicenda parlamentare, di cui ho cercato di indicare gli elementi più salienti.

La voce dissonante di Laura Balbo, ha offerto da dentro l'istituzione, un'altra immagine dell'avvenimento. Ed ha implicitamente sollevato una questione decisiva: come può un movimento politico che tale voglia restare, adire ad un rapporto con l'istituzione, positivo (mirante cioè a tradurre l'obiettivo in risultato), ma pur sempre conflittuale (senza cioè ridurre la sua identità e la sua funzione ad una variante della battaglia istituzionale)? Come si evita insomma l'antiistituzionalismo senza cadere nell'istituzionalizzazione dei movimenti?

Per poter ragionare lungo questo crinale è necessario riconoscere la conflittualità nella forma specifica che assume dentro le istituzioni e che le istituzioni, non a caso, celano, presentandosi al sociale come il luogo risolutorio del conflitto. Luogo

cioè in cui la regola normalizza il conflitto disponendolo sui binari della governabilità; l'istituzione insomma non può non offrire di sé l'immagine della mediazione e della concertazione tra le parti, volta a dare esito al conflitto in termini di governo, di ri-soluzione. Poter scomporre questa immagine è però essenziale, se non si vuole restare imprigionati nella (falsa) alternativa sopra descritta; oltre ad essere inevitabile sul piano della analisi, se si vuole cioè *conoscere* il reale funzionamento istituzionale. Forse non è casuale che una descrizione non semplificante di una vicenda parlamentare sia venuta da una parlamentare quale è Laura Balbo, sociologa, che ha lavorato sui nessi tra politica e ricerca e sul rapporto tra donne ed istituzioni, in particolare nello Stato del *Welfare*.

Ho voluto verificare con Laura Balbo se dall'osservatorio parlamentare è possibile trarre materiali che servano a ragionare sul rapporto movimento-istituzioni, e su ciò che avviene o può avvenire ad un « contenuto » quando approda lì dentro. Se non si possiede questo segmento della storia « dei contenuti », non si è nemmeno in grado di riconoscerli quando ritornano indietro, verso il sociale, per divenire operanti come nuove norme. Né si è in grado di elaborarli correttamente « a monte », in funzione cioè anche della loro vita istituzionale.

Nel colloquio con Laura Balbo di cui do qui il resoconto questi problemi trovano una prima formulazione attraverso una riflessione « al vivo » sul dibattito attorno alla legge sulla violenza sessuale. Ritengo però che l'osservazione dell'istituzione, dei soggetti, dei contenuti e dei conflitti che ne costituiscono la realtà interna possano divenire una modalità di lavoro culturale e politico delle donne.

3. Ho chiesto innanzitutto a Laura cosa l'aveva più colpita nel dibattito parlamentare, nel tono degli interventi.

« Ripensando a quei giorni a distanza di tempo la prima riflessione è sul possesso e l'uso di verità che esprimeva il gruppo neoconservatore, per intendersi i cattolici di ispirazione C.I. Mi ha colpito la forza e la capacità di esprimerle come tali: *verità*. Ricordo invece il mio disagio perché non possedevo una verità altrettanto chiara e netta, mentre sembrava indispensabile che anche noi, area laica e progressista, fossimo in grado di esprimere la *nostra* verità. Lo stesso movimento delle donne, nelle vesti del comitato promotore, presentava il pro-

prio testo di legge come la sua verità. Il primo problema mi sembra questo: possiamo come sinistra e come donne, assumerci l'identità, certo più faticosa, di chi non ha verità, se non parziali, di chi riconosce il valore del dubbio, dell'attesa, perfino della confusione che il mutamento implica? Non può essere questo un modo efficace, forse il solo efficace, di opporsi e fare i conti con chi vuole propugnare verità assolute e solo in un conflitto di questo tipo riesce ad esprimere forza? Devo riconoscere che ho sentito come una rincorsa dell'avversario, una fuga dai problemi reali, l'accettazione da parte della sinistra di uno scontro tra verità contrapposte. Questo atteggiamento finisce per essere un freno al mutamento, un modo di far pesare aspetti vecchi della mentalità politica rispetto a contenuti, quali sono la sessualità e la riproduzione, che al contrario chiedono un grande sforzo di innovazione ».

Sembra però inevitabile che quando si tratta di pronunciarsi pro o contro un disegno di legge, di approvare questo o quell'articolo, si finisce per entrare in una logica di « verità contro verità ». Vorrei capire meglio perché la prassi acquisita nel fare leggi – e che ha pure avuto una sua funzionalità per quanto semplificante – si riveli contraddittoria e inadeguata se la si applica ad alcuni contenuti.

« Nonostante l'atteggiamento di fondo fosse quello che ho detto, ho sentito parlare uomini e donne reali, che si interrogavano e si contrapponevano in modo spesso convulso, o confuso, ma autentico su problemi e fatti a cui non potevano guardare solo come politici, o come competenti. La sessualità – ma non solo questo tema – porta in quelle aule un universo che sconvolge e spiazza persone e regole.

Voglio fatti degli esempi: a proposito della violenza presunta tra un handicappato e i medici o gli infermieri che lo curano, mi sono sentita chiedere da più di uno, se come sociologa potevo indicare dove porre il limite, con quale criterio distinguere la tenerezza, preziosa per il malato, dall'abuso violento o dalla manipolazione del suo corpo. È ovvio che un criterio non c'è e che nessuna scienza aiuta. C'è però una scelta, per molti terribile, da fare: se si introduce infatti la tutela dell'handicappato come essere debole, si possono inibire le forme più naturali di contatto fisico in chi gli vive attorno: d'altra parte se non si pone nessun limite e controllo a questo tipo di rapporto "ineguale"...

Nel ragionare su questo e su altri aspetti della legge sono stati utilizzati ampiamente casi della propria vita, magari scegliendo spesso i più estremi. Anche il carcere, la pena, hanno suscitato tensioni, problemi, almeno a sinistra. Mi sono trovata con Pajetta che controbatteva alle compagne: "voi non sapete cosa sono 10 anni di carcere". Ed infatti, qual'è la verità del carcere, quale la misura giusta di pena per reati così complessi, non sempre facili e chiari da accertare?

Insomma una lettura attenta del dibattito, ma ancora più per chi era lì l'esperienza viva degli scambi di idee, degli incontri, delle discussioni rivelano piuttosto chiaramente come siano stati sconvolti linguaggi e pratiche tradizionali. Il contenuto ha reso diverso l'avvenimento parlamentare. Ma proprio questo sconvolgimento è entrato in contraddizione con la mentalità diffusa anche a sinistra secondo cui lo sbocco dell'iter parlamentare, la legge, deve porsi comunque come 'la verità'. Tutto quell'interrogarsi anche sofferto doveva insomma produrre una convinzione, una scelta da offrire e propugnare all'esterno come 'vera'. Ed infatti la sinistra una sua verità l'ha individuata, ma non era realmente radicata in noi individui che eravamo chiamati lì ad esprimerla: e infatti non l'abbiamo difesa bene.

Quello che vorrei sottolineare è che situazioni di questo tipo sono destinate a ripetersi ed infittirsi; perché i problemi posti dalla società e dai movimenti (penso alla droga, alla malattia mentale, alle forme di riproduzione artificiale) sono per loro natura non riconducibili alle prassi di elaborazione e di definizione politica proprie di una istituzione qual'è il parlamento. In primo luogo perché chiedono verità *parziali*, necessitano di forme flessibili, di soluzioni aperte, chiare ma non rigide ».

La rappresentazione dell'istituzione che Laura Balbo offre è dunque di un luogo vivo e *reale*. Il paradosso è che proprio i temi, ed i processi sociali e politici che ne mettono in causa le forme tradizionali, la prassi consolidata, lo rivitalizzano e riavvicinano alla vita sociale e quotidiana, alla concretezza delle domande e dei problemi che il tessuto sociale esprime e propone all'istituzione. Laura Balbo è convinta che canali, per quanto distorti e insoddisfacenti, tra istituzioni politiche e società siano ancora aperti; dopo tre anni di vita parlamentare non si sente affatto approdata ad un luogo il cui unico senso è

nella separatezza e nella autonomia della logica politica.

« Non è che non veda la separatezza dell'istituzione, anzi è questa separatezza che determina il rapporto con il sociale. Ma essa non opera nel senso che normalmente si crede. Quello che avviene dentro l'istituzione è importante, ha un rilievo per l'intera società non solo perché comunque è destinato a pesare, ha un effetto di ritorno, ma per come avviene, *per ciò che avviene*. D'altra parte l'immagine del parlamento che se ne ha fuori, poggia su un riconoscimento di importanza, spesso su una ipervalorizzazione. Il punto vero è che tra i due fenomeni vi è discrasia, scarto. Si riconosce potere, o meglio si valorizza la simbologia del parlamento, quanto più si rarefa la sua immagine dai dati reali. Si può così pensare al deputato come ad una figura di prestigio, verso cui si hanno ancora comportamenti rituali e onorifici, ed insieme dar credito al luogo comune che egli non fa e non può pressoché nulla.

Tra ciò che l'istituzione è e ciò che essa appare, c'è la manipolazione potentissima dell'informazione e dei media. Una delle più serie responsabilità della sinistra è di aver pressoché ignorato questo aspetto. Più in generale l'istituzione non si preoccupa della immagine che le viene cucita addosso. La motivazione sostanziale è che in tal modo protegge e preserva la propria separatezza e dunque l'autolegittimazione, ma l'effetto è che così subisce la manipolazione. La stessa immagine corrente del parlamento deserto e inutile, è falsa: se l'aula è spesso vuota, le commissioni invece lavorano, perché è lì che si svolge il grosso del lavoro parlamentare. Non voglio con questo dire che tutto funziona bene e che l'istituzione parlamentare ha un rapporto reale e soddisfacente con i contenuti, con i temi che la società pone e che attendono risposte politiche e legislative. Ma dovremmo saper leggere e interpretare più a fondo il rapporto tra ciò che avviene dentro e ciò che avviene fuori; per questo è decisivo porsi il problema dei media, di chi produce le immagini, di quali sono i reali tramiti tra i due mondi.

Tornando a quanto è avvenuto nei tre giorni di dibattito sulla violenza sessuale, la separatezza è emersa con forza, soprattutto rispetto alla presenza delle donne nelle tribune del pubblico. Quella presenza, per le forme assurde in cui era ammessa, evidenziava che il luogo della discussione è *chiuso*, non comunica con l'esterno, non si mostra. Eppure, quando la presiden-

za ha preso l'assurda decisione di espellere il pubblico, questo è stato avvertito come una mutilazione vera, un ricorso appunto alla separatezza e all'autolegittimazione che, se fanno parte del modo in cui l'istituzione si tutela, stridevano però con il contenuto di cui si discuteva, e con il modo in cui gli stessi parlamentari erano spinti a farlo. Certo la distanza è potere; la chiusura consente di sottrarsi a controlli, di esercitare la propria funzione facendo prevalere logiche interne, ma sono tutti meccanismi che ormai provocano tensioni e dovremmo riflettere di più al loro significato e ai modi di intervenire ».

Questa separatezza, questa distanza non si esprime nella diversa forma che il contenuto deve assumere per farsi « politico » rispetto alla sua veste sociale, al senso che esso ha presso i gruppi e gli individui che ne sono toccati concretamente? Chiedo a Laura se la legge è la forma idonea, lo strumento giusto per dare cittadinanza nel sistema politico, e far agire nella società nuovi contenuti, quali la sessualità e la riproduzione. Non subiamo cioè un condizionamento culturale, particolarmente forte in un paese come l'Italia, per cui la legge è considerata lo strumento principe, se non l'esclusivo, di cittadinanza politica e di innovazione nel sociale?

« La questione è tanto più rilevante se muoviamo dall'analisi concreta della produzione legislativa. È sempre più difficile produrre delle buone leggi *generali*, destinate cioè ad avere un impatto globale sulla società. Il governo risponde a questa difficoltà incrementando il ricorso a provvedimenti congiunturali, parziali, estranei ad ogni programmazione, ad ogni visione di prospettiva.

Ma c'è una questione che va oltre la valutazione di questa fase politica. Io penso che la legge è un feticcio quasi più nei movimenti e nelle forze sociali che in chi opera dentro le istituzioni, perché è ritenuta una garanzia una acquisizione forte del proprio contenuto. La realtà è che in Italia si fanno molte leggi avanzate che poi restano inapplicate. Solo da poco si è cominciato a riflettere sull'implementazione delle leggi che pure è problema decisivo. Ma la cultura prevalente, anche a sinistra, è che la legge bisogna ottenerla, che per ottenerla si dà battaglia, ma una volta ottenuta non ci si preoccupa di farla applicare.

Naturalmente le leggi vanno richieste ed in particolare penso che sia stato positivo per il movimento delle donne elabo-

rare un proprio testo sulla violenza sessuale. In quel momento fu un atto di invenzione politica che consentì una grande mobilitazione di energie e di idee ancorandole a contenuti concreti. Ma per usare bene il ricorso alla legge, o per valorizzare la stessa proposta da parte del movimento di una legge, bisogna non crederci troppo. Bisogna cioè essere consapevoli del suo carattere parziale. E dunque saperla difendere ma con un qualche distacco, senza far aderire la propria identità politica ad un testo di norme.

È invece successo che per concentrare le proprie risorse sulla battaglia per la legge si sono abbandonati altri piani di iniziativa ed invenzione politica, — penso all'azione nei processi, ma non solo — che potevano essere preziosi proprio per attrezzarsi ad affrontare « il dopo », il momento dell'applicazione.

Voglio fare un altro esempio. Si è aperto non da molto un dibattito sull'inseminazione artificiale e già il ministro Degan ha pronto un disegno di legge. È evidente che siamo di fronte ad una realtà complessa, fatta di tecnologie molto sofisticate e ricche di una plurimità di casi ed ipotesi molto differenziati, di un intreccio tra sentimenti, culture e risorse difficile da districare. Il solo modo di affrontarla che il governo trova è semplicificante e rozzo, perché si propone di ridurre tutto questo al principio regolatore della famiglia. Ma come ci prepariamo, come sinistra, a rispondere al ministro Degan? Mettendoci all'opera per elaborare un altro testo di legge da contrapporgli. E non potrà che essere anche questa una legge affrettata, non avendo alle spalle quasi nessuna elaborazione. Servirà senza dubbio ad aprire una negoziazione politica, ma di cui non riesco a vedere la reale efficacia. Credo che questo dipenda molto da un modo di guardare alla complessità della società attuale, come ad un portato di confusione, e dunque ad un dato da semplificare, non sapendo riconoscere un nuovo principio regolatore dell'intervento politico. C'è infatti molta resistenza e paura a riconoscere che le trasformazioni in atto nella società ci trovano impreparati. Sarebbe molto meglio ammettere che la nostra cultura politica è in ritardo ».

Via via che nelle parole di Laura Balbo l'istituzione parlamentare prende corpo e vita, cresce la sensazione che agirli efficacemente per le donne, sia come movimento che al suo interno, è tutt'altra cosa dall'individuare e battersi per imporre i « nostri »

contenuti. Chiedo a Laura allora, come le donne hanno affrontato e vissuto questa battaglia parlamentare. È il punto più difficile e delicato e Laura nel rispondermi insiste molto sull'impossibilità di coglierne elementi significativi isolandoli dall'insieme. Ciò che le donne fanno e sono in rapporto all'istituzione è forse più leggibile ragionando sull'istituzione che non sui comportamenti femminili al riguardo: questo pare essere il senso complessivo delle sue osservazioni. Che non a caso muovono dal ben noto problema della delega dei partiti alle loro deputate nella gestione di una battaglia ritenuta « femminile », ma che tale non si rivela essere.

« Fino al dibattito in aula la gestione della legge è stata da parte della sinistra quasi esclusivo appannaggio delle parlamentari donne. Naturalmente giunti alla fase conclusiva tutti i deputati si sono sentiti chiamati in causa, molti hanno scoperto che non dividevano le scelte fatte, e volevano rimetterle in questione. Questo ha molto a che fare con quanto ho detto sul modo in cui il tema li ha coinvolti: non per via politica, ma « da dentro », come individui. Ovviamente si è scontato male il vizio della delega: fino alla fine era difficile capire cosa sarebbe successo, quali posizioni avrebbero prevalso. Personalmente temevo molto che il Pci votasse a favore, segnando un grave distacco dalle donne. C'era una difficoltà reale perché al mattino era la sua legge e la sera non più. C'è inoltre un atteggiamento politico di fondo, conseguente a quanto si è detto prima sulla legge/feticcio per cui è meglio ottenere una legge mediocre che nulla. Si guarda più alla produttività della istituzione, alla necessità di dare comunque accoglienza ad una domanda sociale che non a misurare la qualità della risposta data, tanto una legge può sempre essere migliorata.

Comunque la delega poteva rovesciarsi, proprio al momento del voto, in una smentita dell'atteggiamento politico assunto e maturato nel corso dell'intera vicenda parlamentare, proprio perché non era chiaro fino a che punto quell'atteggiamento fosse noto, ragionato e condiviso da tutto il gruppo parlamentare. Non è avvenuto e in questo senso l'azione delle parlamentari comuniste ha senz'altro avuto un ruolo positivo, ma la delega si è confermata una modalità negativa del rapporto tra il gruppo politico e le parlamentari.

Un cattivo uso della delega c'è stato anche tra il comitato promotore e le forze

politiche della sinistra. Il comitato infatti, pur essendo l'organismo proponente di uno dei testi di legge, essendo per regolamento del tutto escluso dalla prassi istituzionale, doveva per forza farsi rappresentare. Ciò ha favorito una sorta di rincorsa tra chi era più vicino alle posizioni del movimento, di volta in volta Dp, Pr, Pci; da parte sua il comitato ha misurato le scelte dei partiti sulla loro disponibilità a far propria la legge di iniziativa popolare. Trovo che in assenza di un rapporto politico esplicito di delega, il modo in cui quest'ultima finisce per operare è molto rischioso. C'è stata una dispersione di energie, uno sfrangiamento dell'iniziativa assolutamente dispendioso, dovuto alla necessità di infilarsi nel complicato e a volte assurdo modo di lavorare dell'istituzione. In genere ci si ferma all'immagine solo della scena finale, in aula, ma prima di arrivarvi c'è una fase estenuante (in questo caso lunghissima) di mediazioni, riunioni, incontri, modifiche che di per sé rappresentano un costo. Ne viene infatti modificato il prodotto, ne è segnata l'immagine politica del movimento, ne escono logorate le persone. Il testo unificato che dalla commissione è arrivato in aula, era già insoddisfacente, in larga misura perché è stato frutto di questo tipo di logica e di lavoro. L'istituzione insomma ha prevalso, condizionando la gestione politica del movimento: questo è il vero costo pagato nella battaglia.

È questo costo non lo si può recuperare, sostenendo la non-negoziabilità dei contenuti. Perché come funziona la non-negoziabilità, dentro questa logica? Prendiamo il caso dei minori. Il principio, di per sé non negoziabile, della responsabilità del bambino o dell'adolescente è divenuto oggetto di contrasto tra chi poneva il limite di età a 14 e chi a 16 anni. Chi riconosce più il principio e la sua non-negoziabilità in uno scontro così assurdo, su un contenuto tanto stravolto? È evidente che sulla differenza di due anni non si può misurare chi vince e chi perde, e quando la mediazione si rivela impossibile nessuno capisce bene su cosa avviene la contrapposizione proprio perché il contenuto è stato reso irricognoscibile.

Vengo infine alla valutazione più generale che io trarrei da questa vicenda sul rapporto donne e forze politiche, dentro l'istituzione. Secondo me al fondo si è espressa una forma povera del separatismo perché non si è messa in questione la delega, a partire dal contenuto stesso della legge, tutt'altro che « specifico », e sapen-

do valutare l'impatto che la legge avrebbe avuto nel modo di funzionare dell'istituzione. Non abbiamo capito che porre correttamente la questione richiedeva molta invenzione creativa in primo luogo sul piano delle regole e della prassi istituzionale. Non mi pare infatti che si sia espressa una reale novità di comportamenti politici, di contenuti istituzionali.

È possibile muovere da questa osservazione per avviare l'elaborazione di una diversa pratica? Credo di sì, ma solo se assumiamo un diverso rapporto tra i contenuti cosiddetti delle donne e i temi sociali e politici generali. Non è questione nuova, ma è quella finora meno risolta, forse non colta lucidamente. Sono convinta che si possa cogliere con più chiarezza — utilizzando il punto di vista sull'istituzione che le donne hanno maturato nella loro pratica politica — come tutti i temi che l'istituzione affronta, a cominciare da quelli più classici e complessivi, siano solo in minima parte *interpretati in modo vero*, cioè corrispondente ed adeguato a come essi si presentano nella società e per i soggetti che li vivono. Quando l'azione politica delle donne si muove lungo questo crinale, gli uomini si accorgono che esse hanno capito di più, che hanno un occhio sulla realtà non solo diverso, ma più penetrante; da questo sentono ancora il bisogno di difendersi, ma il fatto che la donna ha espresso e fatto pesare « un di più », resta. Trovo invece perdente e logorante una presenza politica che sostanzialmente opera per tradurre « al femminile » la realtà: si finisce per lavorare con i residui della cultura maschile, senza potervi incidere.

Ciò è molto evidente, ad esempio, nel modo con cui le donne affrontano il potere. Ho verificato spesso che le donne appena sperimentano un poco il potere scoprono che piace loro moltissimo. Ma non ne parlano mai, non possono esplorare questo loro modo di essere. Così, dove c'è potere ed è forte e produce alta competitività, come nelle istituzioni, in luogo di elaborare una propria modalità di assumerlo, le donne lo vivono o subiscono per ciò che è, ed in genere questo produce una versione « femminile », ovvero residuale, del potere « maschile ». Diverso sarebbe se si potesse cominciare a parlarne, partendo da ciò che per una donna significa dirsi e sperimentare « posso anch'io ».

Il colloquio con Laura Balbo finisce qui, sulla soglia del potere. Potere non come competitività, funzione e sopraffazione, ma come pratica di possibilità, spesa di sé,

esperienza della modificazione, incidenza reale, padronanza di risorse. L'istituzione parlamentare può risultare un luogo per l'appunto « residuo » del potere, in una epoca di poteri ristretti, decisionisti, occulti o senza fondamento, privati, di lobby, di partitocrazie, di mafie. Ma in questo luogo avvengono ancora fatti, si elaborano culture e scelte che possono incidere sugli esiti dell'enorme redistribuzione e ridefinizione dei soggetti e della natura dei poteri che è in atto. È ovvio che non tutti i poteri, per forma, regole, sedi, confini, si adattano ad ogni soggetto, ad ogni contenuto.

Il potere di cui parla Laura Balbo può vivere solo in società ed istituzioni altamente democratiche, flessibili, aperte, cioè comunicanti e comunicative, differenziate al loro interno e fornite di sistemi di controllo e di garanzia.

Le domande che restano sono due. La prima: se il parlamento è come le altre istituzioni rappresentative, un luogo idoneo e *agibile* per realizzare (sperimentare) forme di potere e regole corrispondenti ai contenuti dell'innovazione (a me piace dire della emancipazione e liberazione, pensando non solo alle donne). Tutto il colloquio muove verso una risposta positiva, anche se niente affatto scontata. La seconda domanda: le donne sono interessate ad una pratica dell'istituzione che esprime questa ricerca e questi contenuti? Sembra, dal colloquio, che se si vuole ottenere risposte dalle istituzioni che non stravolgano contenuti e soggetti femminili, la risposta sia di necessità positiva anche a questa domanda. Ma « necessità », non coincide né con interesse, ovvero percezione consapevole, né tanto meno con volontà. È dunque questa una domanda da lasciare aperta.

Maria Luisa Boccia

Le donne e la legge: tattica e strategia politica

L'esito alla Camera del dibattito per la modifica della normativa che disciplina il reato di stupro, induce una riflessione sulla battaglia politica che una parte del movimento iniziò nel 1979 con la raccolta di firme. A noi, donne e giuriste, ci sembra scorretto e non costruttivo, limitarci a valutare la contrapposizione tra chi decise di privilegiare la legge e chi valutò non opportuno utilizzare tale strumento.

Ci chiedevamo infatti già allora e dobbiamo chiederci ancor oggi a quale confronto con la norma possa e debba andare un movimento come quello delle donne che aspiri ad una propria progettualità politica.

Vorremmo quindi esaminare l'esperienza fin qui svolta quale concreto fatto storico e trarne un primo bilancio di costi e benefici.

Cominciamo col prendere in esame l'argomentazione che nel dibattito — specie negli ultimi tempi — tenderebbe ad esaurire ogni contraddittorio sull'opportunità del ricorso ad un proprio testo di legge da parte del movimento. Ci riferiamo alla considerazione che questa iniziativa politica avrebbe avuto come effetto se non altro di produrre un mutamento nelle coscienze e nel costume e che già solo questo risultato sarebbe sufficiente a conferire valore politico alla scelta fatta. Tale argomentazione è in realtà ambigua, perché non evidenzia quali mutamenti di coscienza siano meritevoli di interesse politico da parte delle donne. A noi cioè interessano i percorsi e le battaglie politiche in grado di cambiare l'economia dei rapporti fra uomini e donne, quali soggetti antagonisti della contraddizione di sesso; mentre non ci sembrano politicamente influenti i singoli mutamenti individuali. Tanto è vero che l'esemplificazione della modifica promossa dall'iniziativa legislativa del movimento si esaurisce nell'ambito degli addetti ai lavori (parlamentari, magistrati, avvocati, poliziotti, medici...).

La raccolta delle firme ha invece contribuito ad avallare alcuni luoghi comuni sulla funzione promozionale della legge penale. In particolare la convinzione che una modificazione della legge penale contribuirebbe a prevenire, o quantomeno a diminuire, il fenomeno della violenza sessuale. È vero esattamente il contrario: la legge penale non anticipa, semmai registra, il mutamento dei valori sociali.

Ma il computo dei costi risulta negativo anche sul piano dei contenuti ritenuti più significativi nella proposta: la procedibilità d'ufficio e la costituzione di parte civile di movimenti. Su questi due istituti va dunque concentrata la discussione.

Vogliamo prima di tutto precisare che la valutazione politica nel movimento delle donne, non è mai stata impostata sugli altri contenuti della proposta di legge, quali l'inserimento della violenza sessuale tra i delitti contro la persona, l'eliminazione della distinzione fra congiunzione carnale

ed atti di libidine; la previsione della autonoma fattispecie della violenza di gruppo; il riconoscimento della sessualità di minori ed handicappati. Solo nelle dinamiche parlamentari, nel confronto e mediazione tra partiti ciò ha potuto costituire materia di contrasto politico, non tra le donne.

D'altra parte, la scelta di ridurre su questi punti lo « scarto » esistente tra la cultura espressa dalle donne e la cultura del codice Rocco avrebbe potuto essere condivisa: è infatti compito del legislatore adeguare le norme ai cambiamenti che si producono nel sociale; ed è normale che anche le donne si facciano promotrici di modifiche legislative, con la consapevolezza che parte dei loro contenuti sarà accolta e produrrà risultati, subendo un adeguamento. E infatti sull'insieme dei punti da ultimo citati il Parlamento ha sostanzialmente recepito la richiesta delle donne e di chi, anche uomo, ha condiviso la validità delle proposte di modifica della legge.

Ma — ed è qui che dobbiamo interrogarci — la parte delle donne che ha ideato e condiviso la proposta di legge popolare non si è limitata ad una iniziativa, per così dire, riformista. Tra i contenuti infatti della modifica normativa non solo ne sono stati inseriti due (la procedibilità d'ufficio e la costituzione di parte civile del movimento), di natura politicamente assai diversa da quelli che abbiamo prima indicati. Non solo. Alla iniziativa di misurarsi con la legge in materia di violenza sessuale, è stato attribuito complessivamente il significato strategico di ottenere in tal modo un riconoscimento di soggettività politica al movimento delle donne, attraverso il rapporto con l'istituzione. Caricata di questo significato l'iniziativa del testo di legge popolare ha perso forse l'unico senso che le poteva essere attribuito e cioè, quello di una azione (tattica) che impegnava per la prima volta le donne, in prima persona, sul terreno del diritto. La promozione di questa identità politica poteva invece costituire oggetto di una scommessa giocata sul terreno istituzionale? È rispetto a questo agire politico che le donne devono confrontarsi.

Una materia qual è la violenza sessuale, pone il conflitto direttamente alla contraddizione tra i sessi, che, d'altra parte, non ha riconoscimento nel « contratto sociale ». In questo senso è vero che la contraddizione tra i sessi non è negoziabile, né mediabile con la norma, poiché il conflitto è dalla norma stessa demandato ad

altre sedi di « controllo » venendo, per così dire, occultato. La differenza ad esempio tra la legge in questione e la legge di riforma del diritto di famiglia è proprio nel fatto che la famiglia trova riconoscimento e regolamentazione nel diritto (ma non certo il conflitto fra i sessi che si muove all'interno di essa). Ed è, per questo, che la scelta di modificare la normativa del diritto di famiglia è stata praticabile, mentre non lo è quella sulla violenza sessuale.

La scommessa giocata dalle donne di conseguire in questo campo un riconoscimento di identità politica attraverso una modifica normativa è dunque persa in partenza. La scommessa, semmai, andava giocata su obiettivi più limitati e tattici, « di aggiustamento » delle leggi; non per questo meno faticosi da raggiungere in Parlamento. Ad una simile analisi giunge necessariamente chi valuta la violenza sessuale non come un atto carnale, frutto di una mente sconvolta, contro una donna dissenziente, ma piuttosto come un atto di controllo sociale che l'uomo, detentore di un potere sulla donna ben più conflittuale e radicato di quello di classe, esercita nei confronti di chi non ha, secondo lo statuto sociale, soggettività.

La procedibilità d'ufficio, al posto della procedibilità a querela, è stata motivata sotto il profilo tecnico giuridico, dalle promotrici dell'iniziativa di legge popolare sulla base di due considerazioni: costringere la legge penale a riconoscere la gravità del reato di stupro e tutelare la donna stuprata, per non lasciarla sola nel momento della decisione di attivare l'azione penale, non facendo gravare esclusivamente su di lei « il coraggio della scelta ». Entrambi gli assunti ci sembrano infondati. Se è vero che nel nostro ordinamento penale la regola è costituita dalla procedibilità d'ufficio, è altrettanto vero che l'eccezione a questa regola, cioè la procedibilità a querela di taluni reati, non riflette esclusivamente un criterio di minor gravità del reato, ma risponde ad esigenze molteplici. Valga l'esempio della disciplina prevista dal codice per il reato di furto. Disciplinato come delitto contro il patrimonio esso è, come regola generale, procedibile d'ufficio. Ma è, addirittura non punibile, qualunque ne sia la sua entità e gravità, se commesso all'interno del nucleo familiare, per esempio fra coniugi. Invece è perseguibile a querela il furto commesso a danno del coniuge legalmente separato, indipendentemente dalla grave o tenue entità. Non può sostenersi pertanto che la

previsione della procedibilità d'ufficio per un delitto, sia segno di riconoscimento da parte della legge della gravità del reato.

D'altra parte, proprio nei reati di stupro, la procedibilità a querela adottata dal codice penale vigente, ha una caratteristica unica nell'ordinamento: quella di essere irrevocabile e, in caso di morte della persona offesa, trasmissibile ai genitori e al coniuge. Questo sistema risponde all'esigenza di tutelare l'onore sessuale della donna violentata, inteso come bene appartenente al patrimonio familiare e la cui disponibilità appartiene al padre o al marito; in questo modo si lascia alla donna/famiglia la « libertà » di decidere se querelare o meno e, una volta presentata la querela, l'irrevocabilità della stessa costituisce lo strumento per evitare ricatti ed intimidazioni. Sia pure in tale ottica di controllo familiare, la gravità del reato è dunque pienamente riconosciuta dalla legge del codice Rocco che la contempera con la tutela dell'onore.

Questo dimostra che la procedibilità d'ufficio non può essere motivata come espressiva di un riconoscimento della gravità del reato. È innegabile che il reato di stupro è sempre stato considerato « grave » sia pur nell'eccezione sopra indicata ed oggi (abrogata nel 1981 la norma che prevedeva il matrimonio riparatore come causa di estinzione del reato), residua un'area di rispetto della autodeterminazione della donna.

Ma passiamo alla seconda argomentazione delle promotrici, che nell'attuale contesto sociale la donna non sia, di fatto, libera di autodeterminarsi. In questo senso, la procedibilità d'ufficio assumerebbe il significato di consentire che altre (ma anche altri) denunciino le violenze che la donna lesa non vuole querelare. È evidente che la procedibilità d'ufficio ha un rilievo pratico proprio solo nei casi in cui la donna non intenda, per i più svariati motivi, segnalare l'accaduto all'autorità giudiziaria e vi sia altri in grado di procedere a denunciare il fatto, surrogando con la propria decisione la di lei volontà a non procedere. Dunque, oggettivamente, la procedibilità d'ufficio presuppone la possibilità di « prevaricare », non considerando la volontà della donna singola in nome di una asserita tutela. In ultima istanza, presuppone cioè, di privilegiare l'interesse tutto statale dell'accertamento della verità e del diritto di punire, rinunciando a chiedersi il perché, oggi, la donna non intenda querelare.

Il fatto che la donna stuprata non presenti la querela, non può certo ridursi al desiderio di evitare l'ulteriore violenza del processo. La donna che viene stuprata da uno sconosciuto, può oggi, in forza della perseguibilità a querela, scegliere di segnalare o meno la violenza subito all'autorità giudiziaria.

La nostra esperienza di giuriste ci porta ad affermare che, in questo caso, molte donne non denunciano il loro violentatore alla magistratura, non tanto perché non hanno coraggio o sostegno morale e materiale, ma anche per una scelta consapevole: la decisione meditata (talvolta anche insieme ad altre donne) di estraneità all'apparato istituzionale. Negare questa realtà con l'imposizione di un processo non voluto, è segno di una carenza di analisi sul fenomeno della violenza. Non è in ogni caso crescita della coscienza per la singola donna che non desiderava adire al processo.

Nel caso, invece di violenza carnale perpetrata dall'uomo con cui la donna vive un rapporto affettivo, è evidente che il dilemma reale non sarà costituito dallo sporgere denuncia o meno, ma sarà quello prioritario di decidere se interrompere o meno un rapporto « amoroso », o un legame di dipendenza.

La scelta in questi casi è relativa alle possibilità di una diversa identità, di un diverso spazio di esistenza, ed in questo difficile percorso la decisione di attivare un processo penale, che necessariamente esaspera il conflitto, può, ma non deve costituire un passaggio obbligato. Il problema del resto si pone negli stessi termini per quanto riguarda anche altri reati – le percosse, le lesioni, i maltrattamenti – sia procedibili d'ufficio sia procedibili a querela. Ed è poi il medesimo problema dell'uso dello strumento penale, per esempio, nelle separazioni coniugali o nelle interruzioni di convivenza di fatto.

Il rischio legato all'impostazione del processo è elevatissimo in relazione alla particolarità del tipo di reato. Comunque venga modificato il processo penale, l'accertamento dei fatti si fonderà prevalentemente, e talora esclusivamente, sulle dichiarazioni della vittima. Comunque, anche se la denuncia potrà essere presentata da altri/altre, non vediamo come la donna possa sottrarsi al suo ruolo di testimone del fatto e dunque essere necessariamente chiamata, sentita ed interrogata sui fatti denunciati. Anzi l'accertamento dei fatti e delle responsabilità sarà tanto più con-

dotto e incentrato sulla testimonianza della vittima, quanto più l'episodio sia avvenuto – per esempio in un rapporto di convivenza – in un ambito privato senza altri testimoni, senza tracce d'uso d'armi, senza lesioni riscontrate medicalmente. Il peso del processo continuerà così a gravare sulla donna che, se non avrà scelto di viverlo come un suo momento di crescita e di proporlo come tale anche alle altre donne, avrà sempre la possibilità di smentire col la sua testimonianza i fatti denunciati.

D'altra parte la richiesta della procedibilità d'ufficio quale mezzo di tutela, acquisita negli intenti delle promotrici dell'iniziativa, il suo pieno significato, se collegato alla richiesta di costituzione di parte civile del movimento delle donne, costituzione di parte civile che nel progetto di legge ad iniziativa popolare, era, peraltro, svincolato dal consenso della donna stuprata.

Attraverso questi due strumenti tecnici si è voluto innestare ed evidenziare, nella vicenda processuale della parte lesa, il momento collettivo e politico: le altre donne dunque, possono iniziare procedimenti penali, divenendone parte ed assumendosene la gestione; le altre donne possono diventare protagoniste del processo accanto alla vittima.

Non è vero, inoltre, che senza i due istituti la donna stuprata venga lasciata sola nel processo. Sintetizzare così la situazione, significa non avere memoria storica. Già prima della campagna della raccolta delle firme, il movimento delle donne aveva teorizzato e praticato forme di solidarietà alla parte lesa, esercitando il controllo politico nei processi per stupro e, in generale, nei processi penali politici, a cominciare da quelli per aborto (vedi processo Pierobon 1973). È certo che il controllo in aula delle donne ha potuto manifestarsi – e contare – senza assumere, per questo, la veste formale della costituzione di parte civile dei movimenti.

Ma anche chi, solo oggi, è disposta a condividere questa analisi non rinuncia a difendere l'operato politico della parte di movimento che ha proposto la legge, affermando che, quantomeno, la campagna di raccolta delle firme ha costituito per molte donne una « esperienza ». Ma invocare la residualità politica dell'« esperienza » è una fragile argomentazione: lo sperimentalismo è un percorso esistenziale e solo su questo terreno dunque gli può essere concesso valore. Chi ha promosso la battaglia

politica che ha da poco avuto un primo esito in Parlamento, ha parlato *in nome delle donne*, ed ha l'obbligo politico di rendere loro conto dei risultati reali non arroccandosi nell'individualistico valore dell'« esperienza » della crescita personale.

Resta comunque il fatto inconfutabile che il dibattito suscitato dalla legge è andato sempre più isterilendosi e riducendosi

ad uno scontro sulla formulazione specifica della legge, o dei tribunali; in forme e sedi cioè ove più facile è l'egemonia del momento tecnico, a scapito di una riflessione collettiva delle donne sul fenomeno ben più complesso della violenza sessuale.

Daniela Abram
Maria Teresa Semeraro
Maria Virgilio

i seminari

a Napoli

Presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli si è svolto il 17 aprile '85 un seminario sul tema *Onore sessuale, onore sociale: confronto tra ricerche storiche in corso*. Tra i tanti ambiti di ricerca che incrociano questo nodo complesso di valori individuali e di gruppi, si è scelto di chiamare a discutere sui loro lavori alcune ricercatrici che già da alcuni anni vanno studiando gli istituti di tutela e recupero dell'onore femminile, in un arco cronologico che va dalla fine del XVI al XIX secolo e si presta dunque a delineare percorsi istituzionali e culturali di non breve periodo.

Tipico tema di frontiera, l'onore è stato presentato da Sandra Cavallo nella gamma delle interpretazioni venute da antropologi e storici come premessa per introdurre il suo approccio metodologico al tema *L'idioma dell'onore nei sistemi caritativi di ancien régime*. Rispetto a interpretazioni che leggono l'onore come riflesso più o meno diretto di problemi materiali e organizzativi di gruppi e comunità, la Cavallo ha sottolineato la maggiore fecondità degli orientamenti che, nel vivo del lavoro storico e antropologico, hanno ritrovato l'onore come veicolo di mobilità nelle competizioni tra uguali, specie dei gruppi sociali intermedi, e come momento/luogo simbolico delle interazioni, verticali oltreché orizzontali, tra gruppi e tra individui. È appunto nelle contese tra uguali e nelle interazioni verticali tra benefattori e beneficiari che viene calato lo studio sulla carità torinese tra '600 e '700. In un sistema caritativo che, come gli altri di *ancien régime*, ripercorre la gerarchia dell'onore e non quella

dei bisogni (più che gli indigenti, vengono assistiti gli individui deboli nella tutela dell'onore: le donne e i « poveri vergognosi » dei diversi ceti), la Cavallo ha isolato alcune biografie di grossi benefattori borghesi, che fanno dei loro lasciti un uso simbolico: differenziandone l'utilizzazione rispetto ai nobili, essi sono alla ricerca di uno status onorevole per sé e per la loro classe, nella situazione sociale settecentesca in cui si è chiusa una strategia di nobilitazione e si sono irrigidite intorno alla nobiltà le carriere burocratiche e il controllo degli istituti caritativi. La Cavallo ha proposto dunque una lettura che recupera l'accezione dell'onore come « ideologia della stratificazione sociale », ma la cala in una trama concreta di interazioni, e scambio di risorse materiali e simboliche tra individui di diversi gruppi. Relativamente in ombra in questa sede l'onore femminile, che altrove la stessa autrice ha messo a fuoco come controllo maschile/familiare/sociale sulla riproduzione femminile, e che resta il sottofondo del percorso sia culturale che istituzionale dei reclusori stessi, punto di riferimento per strategie familiari di allontanamento più o meno temporaneo di un membro femminile.

L'onore femminile torna centrale nella relazione di Lucia Ferrante: *L'onore delle mogli, l'onore dei mariti. Contaminazioni tra cultura laica ed ecclesiastica (area bolognese sec. XVI-XVII)*. Anche qui l'onore femminile esce dalle istituzioni, il reclusorio per la reintegra dell'onore delle donne malmaritate. La Ferrante ha fatto una lettura comparata dei due sistemi normativi, laico e religioso, e delle contaminazioni rintracciabili in particolare nella trattatistica post-tridentina in tema di ma-

trimonio e conflitti relativi. Un'esemplificazione letta con grande capacità analitica vede di continuo rimescolarsi nella società bolognese due opposte gerarchie di valori: se l'onore e il patrimonio, suo fondamento, sono al *top* della morale laica anche a costo di quella vita che è invece all'anima, bene supremo nell'etica religiosa, nella realtà concreta dei suoi rapporti con la società laica la Chiesa post-tridentina mostra invece di riprendere bene in considerazione quest'onore femminile e familiare, già equiparato agli effimeri valori di fama e beni terreni. Le diadi vita/onore, uguaglianza tra uomo e donna / doppia morale, perdono/vendetta rimandano così a sistemi normativi opposti ma contestuali, indicazione metodologica questa preziosa che cala valori e conflitti nella rete concreta di contrattazioni, contaminazioni, scambi di risorse materiali e simboliche, come già nelle prospettive di ricerca di Sandra Cavallo.

Più specificamente alle istituzioni di reclusione femminile sono state dedicate le due relazioni sull'800 di Angela Groppi (*Senso e uso dell'internamento femminile nella Roma dell'800*) e di Laura Guidi (*Onore e status sociale negli istituti di reclusione femminile napoletani dell'800*). Retroterra comune, la rete molto fitta di reclusori femminili presenti senza soluzione di continuità dall'epoca post-tridentina e che nell'800 appaiono ancora molto attivi sia a Roma che a Napoli. Il quadro culturale e istituzionale si è naturalmente trasformato e complicato, con processi che vanno tuttavia ancora studiati e contestualizzati.

Da questo primo confronto di lungo periodo, sembra emergere tra '700 e '800 un progetto statale di specializzazione dell'intervento verso l'assistenza/tutela delle donne povere e di differenziazione più precisa per fasce d'età e grado di disonore, progetto che si sovrappone alla rete di istituzioni corporative rivolte come in passato a una « povertà privilegiata » e operanti attraverso i canali di rapporti interpersonali e clientelari.

Questa polarizzazione tra due diverse concezioni dell'assistenza emerge bene nel caso di Napoli, dove i progetti riformatori dal 1830 in poi trovano una forte resistenza di istituzioni e di una realtà sociale che non si lasciano « specializzare » e continuano a inviare alle Opere Pie troppe donne di troppi gruppi sociali, in una « mostruosa confusione di stati » civili e plebei e con la prospettiva di periodi anche molto

lungi di permanenza; un vero e proprio braccio di ferro dovette ad esempio sostenere lo Stato postunitario contro le oblate, sorta di monache laiche già « alunne » degli istituti e poi governanti a vita. È emerso chiaramente che, dietro la tutela dell'onore femminile ricorrente costantemente nelle ricche fonti dirette (per esempio le domande di ammissione, redatte da familiari o protettori per le donne delle classi medie), si cela un onore di *status* che si cerca disperatamente di difendere contro la mobilità sociale discendente da parte dei ceti « civili » o di frange delle *élites*. La larga presenza anche nella cultura delle classi popolari del valore onore femminile/sexuale come onore maschile/familiare pone in realtà problemi di approfondimento a proposito di stratificazioni e differenziazioni socio-culturali, in una società urbana profondamente divisa al suo interno tra *élites* e classi plebee.

Anche la relazione di Angela Groppi ha registrato significative continuità nel sistema della « povertà privilegiata » e nella centralità dell'onore come garanzia della compattezza di individui e gruppi. Famiglie, individui, gruppi sono sempre molto attivi nel rapporto con le istituzioni, a cui inviano con una sorta di *lettres de cachet* le donne pericolanti. Ma queste istituzioni a loro volta — dalla polizia, al Vicariato, ai diversi istituti di reclusione — si configurano come un vero e proprio sistema di intervento repressivo che segmenta luoghi e scopi degli istituti e organizza tra essi un elevato *turn-over*. Dagli educandati per la tutela dell'onore delle fanciulle orfane o impoverite, a istituti di recupero di un onore già leso (come il Monastero del Buon Pastore, su cui si è focalizzata la ricerca, e che accoglieva al suo interno tanto le « preservate » da ogni macchia, che le « penitenti » in via di espiazione che le vere e proprie condannate dal Tribunale del Vicariato), una carriera funesta può portare via via fino al carcere femminile e al manicomio, per quelle donne che le religiose espellono « a causa della loro follia ». Il progetto di disciplinamento del disordine femminile viene presentato in un'articolazione che ha alle spalle la nuova cultura della devianza, e che la ricostruzione di biografie femminili potrà ripercorrere. Con lo Stato liberale la specializzazione degli istituti, già presente solo nominalmente in *ancien régime* per quella sorta di struttura clientelare che si è vista, ha un avvio più deciso: separare le adulte dalle ragazze, le condannate dalle preservate, specializzare

le istituzioni per le donne povere e affidare per quanto possibile le ragazze alle famiglie. L'ordine pubblico si separa dalla progressiva privatizzazione della famiglia, e l'onore da valore/onere sociale diventa valore/onere individuale.

I lavori del seminario saranno pubblicati nel «Quaderno del Dipartimento di Scienze Sociali» dell'I.U.O.

Marcella Marmo

i libri

Gioseffa Cornoldi Caminer, *La donna galante ed erudita*. Giornale dedicato al bel sesso, a cura di Cesare De Michelis, Venezia, Marsilio, 1983.

Una ricerca in buona parte ancora da fare e che certamente consentirebbe interpretazioni e suggestioni inedite sull'idea della donna è quella dell'analisi dei tipi femminili ricavati dall'iconografia e della loro incidenza nella storia. Una sorta di lettura del modello ideale della donna attraverso i modelli esteriori della moda; di *habitus* attraverso l'abito, di ricostruzione ideale di un tipo di donna attraverso l'arte tutta esteriore della galanteria e del *bon ton*.

La recente riproposizione de «La donna galante ed erudita. Giornale dedicato al bel sesso» nella selezione antologica curata da Cesare De Michelis presenta per la prima volta attraverso le preziose tavole acquerellate che vi sono riprodotte gli assurdi paradossi di una moda fastosa, eccessiva, galante, ridondante di quegli irrinunciabili orpelli della seduzione che hanno fagiato l'immagine della donna dei Lumi.

Esaminando questa sfilata scintillante di bonnetti piumati e colorati, di garze, cinture, nastri e mosche iridescenti di *catogan*, arabeschi e falpalà saremmo tentati di chiederci quanto e come essi abbiano pesato nella costruzione del modello di una *femme des Lumières*. E certo la marchesa du Châtelet non sarebbe stata la stessa se alla sua sapienza newtoniana non avesse unito l'attenzione quasi morbosa per le acconciature e per le sue inverosimili toilettes. L'eccesso degli ornamenti esteriori corrisponde in questo caso a un eccesso di ambizione, alla voglia di emergere, al desiderio dell'affermazione narcisistica. E cosa sarebbero state le *maladies de*

l'âme senza l'innocenza vezzosa di un ventaglio o di un guanto di pizzo? Non è ancora il tempo della borghesia, della discreta ed inaccessibile sobrietà dei valori domestici. La *femme des Lumières* è creatura pubblica, padrona assoluta del suo salotto dove impera come una regina, impareggiabile ispiratrice di grandi valori, insuperabile seduttrice.

Nel panorama della stampa periodica veneziana «La donna galante ed erudita» ricalca i modelli francesi e inglesi come il «Cabinet des modes» o lo «Spectator». Il giornale dedicato al bel sesso contiene traduzioni di novelle e racconti, cronache teatrali, brevi saggi su argomenti vari, ricette di bellezza, consigli dietetici, ma soprattutto le novità della moda presentate attraverso splendide tavole a colori in cui la minuzia dei dettagli si accompagna alla loro descrizione quasi morbosa. Il progetto editoriale del giornale prevedeva l'uscita di 24 numeri a scadenza quindicinale. Ne uscirono in realtà soltanto 17 e l'edizione attuale si riferisce all'intero arco di pubblicazione del giornale che si stampava a Venezia, da Albrizzi fra il 1786 e il 1788.

La presumibile «signora compilatrice» del foglio veneziano fu Gioseffa Cornoldi Caminer, moglie di Antonio Caminer - redattore a sua volta del «Nuovo postiglione» - e già affermata nel mondo letterario come membro degli Accademici d'Arcadia.

«Erudizione! Galanteria! - esordisce nel primo numero - ecco un eccellente sonnifero, una discreta satira. Scrittore mio, dirà taluno, tu vuoi istruire, tu vuoi recar diletto, ed ignori che i doveri della femmina sono tutt'altro che analoghi all'erudizione...». In effetti il tono e il modo del giornale non si propongono obiettivi eletti: sono studiati per raggiungere quasi esclusivamente la società frivola e salottiera dell'aristocrazia e già è stato rilevato

il carattere « tradizionale » se non « conservatore » del foglio dedicato al bel sesso. Dalle sue pagine poco o nulla traspare del ricchissimo dibattito ideale sulla condizione della donna che già dal secolo precedente, dal *De l'égalité des deux sexes* di Poullain fino all'*Encyclopédie* aveva caratterizzato il mondo d'oltralpe. Nessuna eco, egualmente, della interessante letteratura sugli studi delle donne che in Italia fa seguito alla polemica promossa dall'Accademia dei Ricovrati di Padova *Se le donne si debbano ammettere allo studio delle scienze e delle arti nobili*.

Scorrendo le belle illustrazioni de « La donna galante ed erudita » o le sue pennellate sui cicisbei e le toelette alla moda, quello che a ragione fu definito il « secolo delle donne », l'epoca di *Émile* e dell'*Encyclopédie*, si appiattisce sul capriccio isterico di una improbabile damigella tutta sottane, boccole à la *plaquette* e falpalà. L'ambiguità del secolo dei Lumi santifica un'immagine femminile fondata sull'arguzia, l'intelligenza ed una sorprendente capacità intuitiva come anche sulla pura esteriorità ammaliatrice dell'arte di sedurre. Dietro ai vapori, alla noia, agli eccessi della moda – e questo dalla presentazione di De Michelis non traspare esplicitamente – sta nascendo la nuova *ragione* della donna. Molto stimolante sarebbe stato uno sforzo di lettura de « La donna galante ed erudita » alla luce di quel fermento ideale che nel secolo dell'*Encyclopédie* percorre l'Europa intera, nel tentativo di costruire il difficile rapporto critico fra l'idea della donna nel secolo dei Lumi e la sua immagine esteriore, così come ci è giunta attraverso l'iconografia corrente dei fogli per le dame. Alla garbata presentazione di De Michelis fanno seguito le annotazioni di Madile Gambier sui *Destini di donna nel Settecento veneziano* e di Doretta Davanzo Poli su *La moda nella Venezia del Settecento*. Filippo Pedrocchi si sofferma su *Le illustrazioni della « Donna galante ed erudita »* che rappresentano l'elemento centrale attorno a cui ruotano testi e descrizioni. « La moda rappresenta quasi sempre l'eleganza e il buon gusto », sostiene la Cornoldi Caminer ed il giornale dedicato al bel sesso è soprattutto un inno alla donna considerata nel suo carattere esclusivo di protagonista della seduzione e la cui unica erudizione consisterebbe nelle brevi e superficiali cronache teatrali e nelle poche novelle tradotte, presentate in ordine sparso. La pur importante riproposizione odierna della « Donna galante ed erudita »

sollecita tuttavia una più precisa collocazione della donna nel fervido clima ideologico e culturale del Settecento, che tenda a ristabilire il reale rapporto critico fra modello esteriore e peso sociale della donna pur nella sostanziale ambiguità di percezione dell'immagine femminile che fa del Settecento un secolo misogino e al tempo stesso adulatore del bel sesso.

A partire dalla « donna galante » è infatti possibile azzardare la ricostruzione di quell'humus storico-sociale sul quale attecchirà l'idea della donna-*monstre* (« diversa », « folle », « isterica », « malata ») e la successiva mistificazione della donna sansimoniana. Tale idea nasce fondamentalmente dall'ambiguità e dalle contraddizioni di un'epoca che se riconosce alla donna una dignità intellettuale inequivocabile, immediatamente avvolge la *ragione* femminile nei vapori di una *maladie de l'âme* spezzando così gli strali di una insidiosissima arguzia e rendendo per il momento solo potenziale un'inesauribile smania di liberazione.

Fiamma Lussana

Giordano Bruno Guerri, *Povera santa povero assassino. La vera storia di Maria Goretti*, Milano, Mondadori, 1985.

Luglio 1902: nelle Paludi Pontine una contadina di dodici anni viene ferita a colpi di punteruolo dopo un tentativo di violenza carnale. Operata poco dopo senza alcun anestetico, morirà di peritonite settica dopo aver perdonato il suo uccisore.

La vicenda di Maria Goretti e gli sviluppi che portarono alla sua canonizzazione sono qui ripercorsi in una chiave critica particolarmente improntata alla polemica nei confronti della chiesa. L'intento di Giordano Bruno Guerri è dimostrare che l'immagine della martire della purezza diffusa nel dopoguerra non ha niente a che fare con la realtà e che Maria Goretti, lungi dall'essere una vera santa, è semplicemente l'espressione di accorte mosse politiche del fascismo in un primo momento, e della chiesa in seguito.

La verità è che di Maria Goretti non si sa quasi nulla; di lei raccontano qualcosa i testimoni dei processi e lo stesso assassino (le sue dichiarazioni furono quelle decisive per la canonizzazione). Ma sui pochi elementi la chiesa ha saputo creare un nuovo modello di santità o comunque una immagine estremamente efficace, fondata sul presupposto che in Maria Goretti ci fosse la

volontà di morire piuttosto che di commettere peccato, e che quindi si trattava di un vero e proprio martirio.

Guerri giustamente smantella la costruzione della chiesa, ma crea a sua volta una figura altrettanto arbitraria, nell'antitesi forzata al modello cattolico. Nonostante l'apparente impostazione laica il suo discorso si sviluppa interamente nei termini e nelle prospettive di un credente, senza affrontare criticamente e dal punto di vista storico il fenomeno della santità.

Il problema infatti non sta nel decidere quali santi meritino di essere riconosciuti tali dalla chiesa e quali no, ma nel capire perché queste figure possono diventare in particolari momenti e circostanze modelli esemplari di virtù ed oggetti di culto. Le ragioni del successo o del fallimento dei santi non possono ricercarsi soltanto a livello delle strutture di potere, ma soprattutto tra coloro che usufruiscono di quel modello e lo modificano in base alle proprie esigenze.

Per Guerri però i contadini che abitavano le Paludi Pontine all'inizio del secolo non sono dei soggetti culturali in rapporto dialettico con la cultura ufficiale, bensì dei relitti tagliati fuori dalla storia.

Tutta la prima parte di questo libro è dedicata alle loro condizioni di vita: dal quadro che ne risulta la dimensione umana scompare, annullata nella miseria e nella malattia. Ma che vi sia un'umanità abbruttita, quasi irriconoscibile, è uno dei presupposti su cui si fondano le sue tesi: gente che non si lava, deforme per le carenze alimentari, instupidita dalla malaria. I loro costumi sessuali sono violenti e bestiali, sembrano accoppiamenti di animali.

In poche parole, quella che Guerri raffigura è un'ipotetica umanità allo stato di natura, dominata dagli istinti e incapace della produzione di valori e di simboli. Tradizioni, credenze, comportamenti che si vorrebbero fuori dalla cultura probabilmente troverebbero una migliore ragione d'essere se messi in relazione tra loro a significare non superstizione e ignoranza, ma un modo di stare nella storia al quale è dovuto lo stesso rispetto che ad altre forme, più « illustri », di cultura.

Mancando un'impostazione di questo tipo, la « vera » Maria Goretti che Guerri ci propone non può che essere come tutti gli altri: « ... affamata, analfabeta, sudicia, un povero ranocchio dall'intelligenza revocata ».

Se la chiesa ha fatto di lei una martire della verginità, Guerri trascura ogni pos-

sibile motivazione del suo comportamento, e lo tratta in termini di istinto isolandolo da qualsiasi contesto culturale. Tuttavia la resistenza alla violenza sessuale acquisterebbe dei significati più ampi e più precisi se valutata nell'ambito della mentalità e dei comportamenti femminili di allora; quasi nulla ci dice il libro sulle relazioni familiari e matrimoniali che potevano intercorrere tra i contadini, resoconto che avrebbe forse dato concrete indicazioni sulla vita di queste donne. Cosa pensassero e come agissero, quali fossero i loro atteggiamenti relativi alla morale sessuale, sono problemi che Guerri non arriva a porsi, avendo reso le sue contadine del tutto soggette all'iniziativa amorosa maschile, sia questa una brutale violenza oppure un corteggiamento in piena regola.

Alla tesi ecclesiastica della piena consapevolezza della ragazza, Guerri contrappone la nullità di lei: « ... non abbiamo un solo esempio di pensiero formale ed ipotetico-deduttivo [...] reagì solo all'orrore per il sesso inculcato dalla madre e dai confessori, e dal disgusto per la brutalità di Alessandro ».

La problematizzazione femminile della sessualità viene negativamente connotata nei termini di una marginalità psichica e culturale. Parlando di alcune sante mistiche Guerri non esita a definirle « vittime di nevrosi, psicosi, isterismo e i teologi, come gli inquisitori, scambiavano le loro turbe - oggi studiate dalla psicanalisi - per santità o stregoneria [...]. Ma la nostra primordiale Maria non aveva questi deliri psicoerotici... » e per lei infatti si parlerà di sessuofobia, come per la madre; resta, comunque, il denominatore comune dell'irrazionalità. Giudizi poco storici, che pretendono di valutare con categorie nostre comportamenti di società ed epoche differenti astraendoli da una realtà culturale complessiva. Una concezione della storia secondo la quale le donne, prive di mezzi di riscatto, vengono eternamente agite da chi è sopra di loro, senza avere altro ruolo che quello di vittime ingenu.

Nella prospettiva del libro la negazione di Maria diventa semplicemente un movimento istintivo, del quale non occorre perciò fornire le coordinate psicologiche e culturali. Il suo atteggiamento, per questo, non ha nessuna rilevanza, e lo sguardo si concentra esclusivamente sull'aggressore.

Il trattamento, per lui, è alquanto diverso: è dal suo punto di vista, con i suoi occhi e il suo cervello che le fasi del delitto sono ripercorse. È lo stesso andamento

della narrazione a sottolinearlo, laddove l'immedesimazione di chi scrive con l'assassino a tratti è perfetta. Alla base del suo gesto si intravedono allora una logica e un mondo di valori che danno un senso ai suoi comportamenti e rispetto ai quali egli si pone come soggetto, mentre proprio questo viene negato a Maria:

« Nessuna delle persone che la conobbero ricorda di averle mai sentito esprimere non dico un concetto, ma neanche un pensiero, un'opinione [...]. Perché Maria non ha mai contato, non ha mai voluto e potuto, in vita e in morte prodotto e vittima di sistemi a lei misteriosi ».

Condannata al silenzio in quanto contadina, la passività e la nullità che la contraddistinguono le sono attribuite in virtù di una narrazione condotta tutta da un punto di vista maschile. Agita da una cultura a cui non può avere accesso, ma che è la sola che Guerri concepisce, Maria resta veramente schiacciata: a lei non viene neanche lasciata quella possibilità di scelta, nell'ambito del proprio mondo di valori, che nonostante tutto è accordata al suo assassino.

Non è solo Maria a subire questo trattamento, come abbiamo visto. Gi uomini e le donne coinvolti nella vicenda esprimono immediatamente condanna per il gesto di Serenelli e solidarietà nei confronti di Maria (viene da chiedersi se i bruti delle prime pagine non si siano evoluti d'improvviso), il che indica che la violenza carnale non era cosa accettabile per nessuno. Lungi dall'essere un « miracolo » in quel contesto, l'atteggiamento di Maria al contrario si iscrive dentro regole e prescrizioni dell'agire secondo cultura, mentre quello del suo uccisore è rifiutato in quanto aberrante.

Dall'impostazione data da Guerri alla vicenda risulta quasi un capovolgimento di questa realtà, una specie di dissacrazione che più che colpire la santa della chiesa colpisce la società contadina.

Monica Turi

Eugénie Lemoine-Luccioni, *La robe*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

Il Vestito di Eugénie Lemoine: una rapsodia psicoanalitica. È l'autrice a riconoscerlo e addirittura ad investirsene. Difatti col suo piglio – che peraltro ha stile – dichiara senza esitazioni: « Allora tutto mi è venuto dagli altri? Certamente. E tuttavia, per rapsodica che sia quest'opera,

io ne indosso il testo. Spieghi il paradosso chi ne avrà voglia; il vestito è fatto di parti e di pezzi, tuttavia lo porto e dico che è mio, poiché esso diventa quel che io lo rendo: un sacco, un travestimento o semplicemente un vestito. Io lo indosso » (p. 8).

Quanto agli effetti di una simile enunciazione non deludono: indossa e si addossa le responsabilità e i rischi dell'impresa, fedele alla committenza e devota al suo intramontabile Lacan. Eugénie ritaglia, nel confine segnato da queste due ipoteche, un argomentare freschissimo e originale, indulgente verso le pretese di consumo del tema, ma esigente verso le risorse teoriche della psicoanalisi. Infatti – rigorosissima – non si affida mai al buon senso (peggio ancora se psicoanalitico) e tradisce una speciale curiosità femminile nell'inoltrarsi – determinata e profonda – nelle sfumature più eccentriche di un discorso invero controverso.

Per l'appunto uno dei nuclei centrali di questo testo – che dal « nudo » al « velo », dalla « maschera » al « feticcio » modula e indaga le figure retoriche dell'immaginario di ognuno – si innesta su una delle intuizioni più scandalose di Lacan: *la donna non esiste!* (cfr. J. Lacan, *Ancora*, Torino, Einaudi, 1983). Quanti sono arretrati con indignazione di fronte a tanto! Viceversa la Lemoine accoglie a pie' fermo l'improntitudine del Maestro e la rilancia tra le righe della sua indagine sull'abito – prezioso unguento di ogni femminilità.

Dunque *la donna non esiste?* No « poiché è divisa – sostiene, una volta di più, l'autrice – Ella è in effetti se stessa e l'Altro. Non vuole che la si prenda per se stessa. È un errore che lei non fa » (p. 75). E continua, qualche pagina dopo, « L'ideale dell'io della donna è doppio: padre e madre se lo dividono. La differenza dei sessi quanto all'uso del vestito si segnala in questa divergenza. L'altro mondo la donna lo porta con sé. È l'Altro di se stessa. E se vuole abitarci è perché sa che non si possiede. E se vuole abbigliarsi è per esporre: assente! » (p. 85).

Mi sembra di grande interesse questo passo – a cui perciò attribuisco il valore di un assunto dell'intero libro – non tanto perché ci sveli il senso e il come di questa divergenza sessuale rispetto al vestito, quanto per il fatto che insinua con una certa trasparenza l'insondabilità del femminile, irriducibile per natura ai protocolli delle essenze, concepito com'è nel taglio posto all'infinita.

Questo *la* preposto al nome donna non è dunque conquista, ma fragile incantamento delle seduzioni dell'essere, dove vagano dispersi – una volta per tutte – i requisiti effimeri e inafferrabili del desiderio. Una donna non è sede di autarchia. Sebbene possa trovarsi condannata al proprio Io, non si colmerà di esso se non per inganno.

Del resto, tendenziosa come sempre, mi soffermo magari laddove la Lemoine allude e passa oltre, anche perché le preme il tema al quale è chiamata, non foss'altro come pretesto. Ciononostante non c'è tematica dell'abbigliamento che non evochi, quasi automaticamente, un corpo di donna, uno sguardo di riconoscimento, uno stile, un'intenzione, una parvenza.

« Siamo votati al semblante »! (p. 57) – scrive per l'appunto Eugénie nelle pagine sulla *maschera*. E questo è tanto più vero se intendiamo il semblante come la funzione che, per antonomasia, supplisce all'indicibile, come il luogo del vero, del verosimile e della loro differenza. Non credo che l'abito possa esaurire, o anche soltanto rappresentare, la complessità di questo luogo – in cui lo scarto dalla verità ha il valore di una coincidenza – ma certo ne costituisce un segno fra i prediletti per quel tanto di verosimile di cui gli affidiamo la misura, soprattutto quando il senso della verità eccede in noi e ci ferisce.

Rifugio effimero e precario il vestito fa da domicilio al soggetto che, in quanto tale – uomo o donna che sia – esiste a se stesso. Mentre l'Altro, detentore del suo essere, può costituirne l'alienazione, soprattutto se il bisogno di riconoscimento si spinge al punto per cui l'abito, che non dovrebbe fare il monaco, non solo lo fa, ma persino lo ama: « dato che in tal modo sono uno » (p. 57). Non si tratta qui soltanto di un orecchiabile gioco di parole ai danni del senso comune, ma di un'asserzione fin troppo complessa: non ci è dato infatti dimenticare quale follia dell'amore sia quella di fare Uno. Tanto agognata dal soggetto questa unità illusoriamente ripete la condizione originaria di viluppo e coesione in cui la propria lacuna – momentaneamente velata – trova pace.

« L'immagine speculare » (apparsa sotto la garanzia dello sguardo materno) « è il primo indumento dell'uomo. Egli è vestito di sguardo e di raggi » (p. 78): perduto dunque l'involucro con cui si ammantava, il soggetto sarà destinato a vestire perpetuamente il suo corpo che, nudo, non avrà più senso.

« Il corpo nudo non si riconoscerebbe; ed è proprio l'impossibile riconoscimento del corpo che nell'amore spaventa. Così gli amanti non possono staccare lo sguardo l'uno dall'altro... C'è sempre dell'angoscia nell'amore » (p. 32) e poco più oltre continua: « Prima di avvenire il soggetto non è né uomo né donna... Il sesso è un appannaggio, secondariamente appropriato, dell'io. Il vestito non veste che l'io e il sesso che egli si attribuisce » (p. 34).

Il vestito quindi è l'elaborazione, più o meno sofisticata, di quel lieve sipario che non deve cadere: il velo. Il velo è la prudenza femminile; il velo della sposa – sostiene l'autrice – è lo scarto e la distanza che la donna interpone all'uomo perché anche lui abbia meno paura. È molto suggestiva questa analisi: forse non proprio ci illumina, ma certamente allude all'inspiegabile attrazione che ognuno ha per quell'arcano velo iniziatico. Insomma il vestito appartiene a un sistema significante a cui nessun linguaggio può abdicare: è una forma tagliata per magnificare il continuum di una stoffa che, peraltro, resta bucata.

Si potrebbe scrivere ancora molto sul lavoro di Eugénie Lemoine-Luccioni, mentre mi sono limitata ad accennare ad alcune spie del suo discorso, che viceversa si sbriglia, molto più ricco e spregiudicato, attraverso le molte variabili dell'argomento. Preferisco, per parte mia, rinunciare a procedere sperando di aver detto abbastanza, ma anche abbastanza poco perché sia rimasto intatto il desiderio di leggerlo.

Gabriella Ripa di Meana

Le miroir des femmes, textes présentés par A. Farge, Bibliothèque bleue, sous la direction de D. Roche, Paris, Montalba, 1982.

Nell'ambito del dibattito sulla cultura popolare in Francia nell'*ancien régime* i lavori di R. Mandrou e G. Bollème ci avevano fatto conoscere tra gli anni sessanta e settanta alcuni tratti essenziali della *Bibliothèque bleue*; gli aspetti « imprenditoriali » della tipografia di Troyes, i modelli, i precetti, le pratiche del sapere che i *livrets* avevano veicolato nella Francia contadina tra XVII e XVIII secolo.

D. Roche ripropone ora alla riflessione degli storici la Biblioteca blu, ma con un taglio diverso che consiste nel raccogliere alcuni testi su una ventina di temi principali (la morte, la cucina, la *civilité*, il cor-

po, la *gueuserie...*) e nel sottoporli ad un'analisi di tipo « etnologico ». E quanto A. Farge fa in maniera esemplare per i testi sulle donne. Va prima di ogni cosa sottolineata la precisazione metodologica che la curatrice tiene più volte a ribadire. Sui 1012 titoli della biblioteca il tema della donna è esplicitamente posto in 38 (4%): esso sarebbe quindi in certo senso « minoritario », ma il conflitto uomo-donna emerge anche in altri testi su soggetti differenti. La posizione del lettore contemporaneo che isola il tema estrapolando passi di un testo rischia di modificare l'oggetto di analisi, introducendo elementi del nostro sistema di rappresentazione: onde la difficoltà di rintracciare la storia delle tensioni tra maschile e femminile, senza tradire lo spirito del *corpus*. « Séparer les thèmes est un travail d'autant plus délicat que le corpus de la Bibliothèque bleue se veut un ensemble indispensable à presque tous les moments de la vie de ceux qui la lisent, et que les thèmes ont tôt fait de s'enchevêtrer. Dans ces essais de classement, ni la femme, ni la famille ni l'amour ne correspondent à une catégorie » (p. 12). A me pare che proprio questa costante vigilanza metodologica sia uno dei pregi della lettura che la Farge ci propone.

I testi da lei scelti offrono una rappresentazione coerente ma complessa delle immagini dell'uomo e della donna. Manca quello da cui dipendono alcuni dei *livrets* riediti nel volume, il lungo trattato *De la bonté et mauvaiseté des femmes* scritto da Jean de Marconville (1564), ma ad esso la Farge dedica ampi cenni (pp. 27 e seg.) mostrando anche come le argomentazioni in esso contenute fossero letteralmente ricopiate in testi posteriori. Ma, sebbene la Biblioteca blu sia un *corpus* in divenire costantemente rimaneggiato e aggiornato, ogni *livret* è scandito secondo uno schema preciso sempre uguale: enunciazione dell'assunto, dimostrazione con esempi tratti dalle scritture, dall'antichità greco-romana e dal repertorio cavalleresco; conclusione che chiude il cerchio secondo la trilogia tesi, antitesi, sintesi.

Anche tra i diversi testi appare chiara una contrapposizione simmetrica: ai libretti sulla *Malice des femmes*, su *La Méchanceté des filles* fanno riscontro *L'Apoloogie des femmes*, *La Malice des hommes*, *L'Imperfection des hommes*. La logica è dunque quella dell'inversione.

Ma la Farge nota che questo ritmo binario lungi dall'essere egualitario risponde alle esigenze del discorso erudito. Gli ste-

reotipi che sono al fondo di ambedue i tipi di testi sono comunque misogini e evidenziano un unico modello ideologico basato sulla soggezione della donna all'uomo.

Le argomentazioni non sono mai di ordine sociale; alla base è il mito della nascita di Eva da Adamo, mito poliedrico che si presta immediatamente al ribaltamento, ché, se l'origine di Eva è nobile, Adamo è nato dalla polvere..., e che si completa con il racconto del peccato originale. « La faute originale est sans retour, elle fonde le discours » (p. 52). Il mito delle origini fa da supporto a tutte le argomentazioni sulla « naturale » impurità femminile: la donna è vista come incapace di amare, la bellezza del suo corpo è menzogna e inganno che inevitabilmente conduce alla morte. La stessa figura materna è assente nei testi, poiché la tensione del discorso è costantemente focalizzata sull'identificazione Donna-Morte, che è per la Farge la tesi centrale della rappresentazione della donna nella Biblioteca blu.

Il modello positivo di femminilità si struttura attraverso quella che la curatrice definisce una « théorie de l'effacement féminine ».

Calma, composta nel vestire, modesta, silenziosa, relegata in uno spazio separato: per rendersi sopportabile all'uomo la donna deve accettare totalmente la passività sottomessa. « On se passe de la Femme-mort active, à la femme morte par inexistence personnelle et sociale, et c'est un des aspects les plus paradoxaux et les plus éclairants des textes bleus, pour peu qu'on les lise avec attention » (p. 35). Emblematico è il racconto su *La patience de Grisélides* (pp. 317-353) in cui agli argomenti abituali si sovrappone il tema della *mésalliance* deliberatamente ricercata dal marchese di Saluzzo per esigere dalla futura moglie di « fare di lei ciò che più piacerà senza limiti »: « mais j'ai à te demander une chose devant ton père, au cas que je te prenne à femme... que je puisse faire de toi ce qu'il me plaira sans reprehension » (p. 324). Il senso delle prove cui Grisélide viene sottoposta dal marito sfugge dai parametri mentali del lettore contemporaneo: deve infatti accettare la finta (ma non per lei!) uccisione dei figli decisa dal marchese perché nati da un matrimonio disuguale. Il trionfo di Grisélide come donna ideale è il trionfo di un modello etico rovesciato rispetto alla sensibilità moderna. « Inaccessible et pourtant à imiter, elle est comme la Vierge, l'être: qui ne se rencontre jamais: c'est dans cet écart entre une

fonction de modèle et un état imaginaire que gît peut-être une part de l'impossible réconciliation entre l'homme et la femme » (p. 51).

Il problema che mi pare resti aperto è quello delle radici storiche e del divenire di questa immagine della donna. E. Le Roy Ladurie aveva nel 1973 perentoriamente affermato come la letteratura di *colportage* il cui boom coincide grosso modo con la crisi del Seicento veicolasse, nel momento in cui le *élites* intellettuali francesi elaboravano la loro variante del classicismo, miti, racconti e più generalmente forme di sapere che tradizionalmente appartenevano alla tradizione orale di una fase storica precedente. « Ainsi avec quelques centaines d'années de retard, les populaires en pleine âge moderne pénètrent dans un monde de fonction spécifiquement médiévale ».

È medioevale l'immagine della donna che i libri blu ci presentano?

A. Farge è su questo punto alquanto elusiva. Se certamente questa ideologia della donna è intimamente legata alla società feudale, è pur vero che al di fuori della Biblioteca blu, come la stessa curatrice sottolinea, si svolge tra medioevo ed età moderna un dibattito sui rapporti uomo-donna che raggiunge una particolare intensità nel XVII e XVIII secolo.

Qual è il rapporto tra i testi della Biblioteca blu e questa letteratura?

La questione avrebbe meritato puntualizzazioni più precise.

Di fatto le conclusioni della Farge sono coerenti all'approccio, che pur molto attento, come già si diceva, agli aspetti filologici del testo, non è affatto quello della storia della cultura intesa come storia della circolazione delle idee, ma quello più problematico di misurare volta a volta il nostro coinvolgimento emotivo e la nostra distanza culturale rispetto alla forma che il conflitto uomo-donna « un conflit qui travers le temps » assume nella Biblioteca blu.

« Il ne faut pas trop éloigner ces textes de nous; s'ils font partie du passé, s'ils possèdent un ton haut et fort qui choque nos formes de sociabilité, ils ne sont guère démodés. Par l'enchevêtrement des thèmes abordés, la forme employée, le recours à la preuve par les origines, ils appartiennent sans doute à notre outillage mental le plus profond, le moins avoué. Les étudier, les analyser est une chose; il ne faudrait pas que cette démarche étouffe leur pérennité, il ne faudrait surtout pas s'esti-

mer tout à fait en dehors de ce débat, on risquerait fort de se tromper sur soi » (pp. 16-17).

Maria Antonietta Visceglia

Claudia Pancino, *Il bambino e l'acqua sporca. Storia dell'assistenza al parto dalle mammane alle ostetriche (secoli XVI-XIX)*, Milano, Franco Angeli, 1984.

Il percorso e le vicende che dividono il mestiere e il ruolo tradizionale delle levatrici dall'affermarsi definitivo di una nuova cultura terapeutica e di una nuova pratica del parto, costituiscono l'oggetto di indagine del volume, di cui si deve segnalare innanzitutto l'analisi e l'utilizzazione di una vasta e puntuale documentazione. Le fonti vanno dai trattati d'ostetricia settecenteschi ai documenti relativi all'istituzione delle prime scuole per levatrici nei diversi stati italiani, dalle testimonianze giudiziarie in merito ai conflitti tra le « vecchie » levatrici e quelle scolarizzate, che si ripetono in tutta Italia fino al Novecento, alle fonti ed agli studi folclorici ottocenteschi.

Si parla di un mestiere femminile, esercitato in un ambito femminile, e dei mutamenti che finiscono per trasformarlo e ridefinirlo completamente; oggi l'essere donna della levatrice e la sua stessa esistenza è ciò che rimane dello scontro e delle contraddizioni fra due tipi di cultura. La storia di questa professione sanitaria va dunque inserita nel quadro delle trasformazioni che segnano il passaggio dalla società d'*ancien régime* al mondo contemporaneo e sollecita gli intrecci tra le diverse classificazioni storiografiche (storia delle donne, della medicina, della mentalità, dell'assistenza) che possono in parte contenerla.

L'autrice esplicita innanzitutto un'opposizione, quella fra cultura popolare (delle mammane, delle donne, delle classi subalterne) e cultura dotta, (dei medici, degli amministratori, dei governanti); è la Chiesa per prima, in particolare dopo il Concilio di Trento, a promuovere misure di controllo attraverso un tentativo di giurisdizione non sull'attività, ma sulla persona delle levatrici (che, ad esempio, dovevano essere in grado, in casi d'emergenza, di impartire il battesimo); con la riforma settecentesca dell'ostetricia, all'interno di più ampi disegni riformatori, il potere pubblico istituisce il controllo sulla competenza e le conoscenze delle mamma-

ne tramite le scuole di formazione professionale: i compiti delle levatrici sono inseriti nelle professioni sanitarie riconosciute e subordinati a quelli di medici e ostetrici. La « cultura popolare » del parto inizialmente continua a sopravvivere parallelamente ai cambiamenti ed alle innovazioni imposte dalle idee di sviluppo, sicurezza, razionalità; come, per tutto il Settecento, il « sapere pratico », la tecnica e la manualità del parto rimangono separate dal sapere scientifico, in gran parte astratto ed avulso dall'esperienza clinica.

Se il sistema di riti, credenze e terapie popolari sul parto e la gravidanza ci rimanda l'immagine di un mondo conservatore ed impermeabile ai cambiamenti, dove irrazionalità e fatalismo trovano ampi spazi, la sua cancellazione comporta la perdita di « un atteggiamento terapeutico complesso e indiviso », che situava la nascita fra gli eventi familiari e non fra le malattie, che aveva al centro la donna sofferente e non « il suo male ».

Il processo avviato nel corso del Settecento porterà – ma solo dopo l'evoluzione medica che unifica teoria e terapia e il progresso delle discipline collaterali – alla progressiva sparizione della mortalità da parto. Questo non significa tuttavia, secondo le fonti esaminate, che possano condividersi posizioni come quella espressa da Shorter sulla scia di documentazioni « di parte », che generalizzano a tutte le levatrici l'esecuzione di barbare e mortali operazioni sulle partorienti.

Un altro punto di vista da cui si può guardare a queste vicende è quello della perdita di autonomia e di controllo femminile sul parto, che non significavano naturalmente autonomia e controllo delle singole donne, comunque soggette alle indicazioni delle levatrici ed ai riti espressi dalla comunità; ma si trattava comunque di norme condivise dalle donne che vi partecipavano con il ruolo di levatrice e con quelli interscambiabili di assistente e partorienti. Viene dunque evidenziato un esito, quello dell'estensione del dominio maschile su una pratica ed un insieme di competenze per secoli esclusivamente femminili. La ricerca si presenta come un primo tentativo (soprattutto per ciò che riguarda la realtà italiana) di dare conto, consistenza e spessore storico al confronto tra un « prima » e un « dopo » di per sé più facilmente definibili e comprensibili; uno degli aspetti più interessanti ci sembra riconducibile alle modalità con cui avviene l'interazione tra l'intervento pubbli-

co, la pressione e l'iniziativa delle istituzioni ed una pratica legata al mondo familiare, ai costumi quotidiani: « senza con questo voler indulgere ad alcuna nostalgia del passato, ma semplicemente, e assertivamente, per affermare che qualcosa che si è perso per strada fa sentire ancor oggi, profondamente, la sua mancanza » (p. 16).

Maria Pia Bigaran

Nuto Revelli, *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*, Torino, Einaudi, 1985.

Nei precedenti lavori di Nuto Revelli le donne figurano in genere sullo sfondo: presenti come custodi della memoria degli alpini di Russia, come supporto poco visibile nella Resistenza o componente silenziosa del mondo dei vinti, vengono sacrificate sia dalle scelte tematiche, sia da una divisione dei ruoli nel discorso cui l'autore si adegua. Gli restano però un sentimento di ingiustizia e un desiderio di rivincita verso il rituale che si riproduce di fronte al registratore, con l'uomo seduto al posto di comando per condurre il racconto, e la moglie ricacciata nel suo angolo, zittita se tenta di entrare nel dialogo (pp. XVIII-XIX); e gli si fanno chiare le condizioni necessarie alla parola delle donne: una sollecitazione esplicita, un'attenzione esclusiva, uno spazio separato. Nasce così, con una ricerca durata otto anni, *L'anello forte*.

Il libro, costruito, come *Il mondo dei vinti*, attraverso testimonianze orali prelevate da una ricca introduzione, racconta la vita delle donne delle campagne cuneesi in quattro realtà diverse (pianura, collina, montagne, Langhe), lungo un arco di varie generazioni: la più anziana delle intervistate è nata nel 1884, la più giovane nel 1958. Quasi un secolo di storia della campagna povera se si guarda all'età delle donne; più di un secolo se si tiene conto che i discorsi incorporano una tradizione familiare e di comunità che risale indietro ai tempi delle madri e delle nonne.

Ne esce un quadro fittissimo di informazioni nuove, disseminate lungo straordinari racconti. Le testimoni nate a cavallo del secolo parlano di un'infanzia precaria, quasi inesistente, di gerarchie familiari soffocanti, di matrimoni frettolosamente concordati, da cui ci si aspetta e si riceve poco, di figli non goduti da piccoli, poi al-

lontanati da guerre e emigrazione; parlano della fame di pane, che fa ricordare quello di grano come un bene di lusso, il cibo «sovrano»; e soprattutto di un lavoro multiforme – in campagna, nella stalla, nell'artigianato domestico, a volte in fabbrica o a servizio in città –, sempre schiacciante, che scandisce la vita e rappresenta il metro dominante del giudizio familiare e sociale.

Ma parlano anche di una sessualità vis-suta come mistero e maledizione, dalle prime mestruazioni alle gravidanze a catena ai parti ad altissimo rischio, di contatti sessuali temuti e patiti con angoscia profonda: l'immagine del cespuglio di rovi in cui una donna vorrebbe trasformarsi perché il marito non l'avvicini più ne è una rappresentazione efficacissima, e tristissima.

È persino ovvio notare che in questi racconti gli avvenimenti esterni compaiono poco, a volte in termini approssimativi, sempre sfumati; non che manchi la coscienza di quanto essi modellino le storie individuali e familiari, aprendo ferite grandi nella vita e nella memoria. Ma è soprattutto di queste cicatrici che si narra, mentre l'evento o la situazione che le hanno prodotte restano lontani, non tanto sconosciuti quanto estranei: liquidati in poche parole, incapaci di sollecitare la stessa intensità di linguaggio.

Tuttavia limitarsi a vedere in queste vite gli aspetti di rassegnazione e immobilità sarebbe una semplificazione ingiusta. C'è, è vero, il ripetersi di itinerari simili, e di modi simili di percorrerli, anche quando l'anno di nascita comincia a scivolare in avanti; ma c'è al tempo stesso un «disamore» crescente per quelle condizioni di vita, che è proprio delle donne, e viene trasmesso alle figlie come esortazione esplicita a non ripetere il destino delle madri.

La scelta delle testimoni della generazione successiva, che di fronte alle grandi trasformazioni degli anni '50 e '60 afferrano con decisione le possibilità di lavori diversi in fabbrica e in città, cominciano a sottrarsi alle gerarchie familiari, soprattutto rifiutano drasticamente i matrimoni contadini, è anche la ribellione per interposta persona delle più anziane. Se le donne oggi di mezza età vivono l'esodo dalle campagne piuttosto da protagoniste che da vittime (p. LXXXVI), lo si deve, oltre che a mutamenti di portata nazionale ed epocale, a una crisi nata dall'interno della famiglia e del mondo contadino, dove il rifiuto di

un modello femminile tramandato per generazioni è sostenuto proprio da quelle che per ultime vi hanno aderito pienamente; e che oggi rimpiangono di essere nate troppo presto (p. LXXVIII). C'è di che riflettere a proposito di etica del sacrificio e di lavoro come autorealizzazione.

A coprire i vuoti aperti da questo rivolgimento sono chiamate altre donne, da un'altra campagna povera, quella del sud: è il terzo gruppo di testimoni incontrate da Revelli, le più giovani, e i loro racconti, collocati in conclusione di ciascuna delle sezioni, sono forse la parte più nuova della ricerca, una fonte unica per la conoscenza di un fenomeno poco noto anche nel resto del Piemonte.

I matrimoni tra contadini cuneesi e ragazze campane, siciliane, soprattutto calabresi, iniziano alla fine degli anni '50, e si moltiplicano piuttosto rapidamente, in un rapporto tra poveri in cui il sud fa ancora una volta da serbatoio di risorse a miglior mercato, in questo caso da riserva di donne «robuste, religiose, grandi lavoratrici e senza grilli per la testa», disposte, come le madri e le nonne, a garantire quella presenza continua e totale tanto importante nelle strategie di sopravvivenza della famiglia contadina.

Torna così la pratica dei matrimoni combinati, ma degradata a commercio, dove la professionalità del vecchio sensale scade nell'attivismo esoso di piazzisti improvvisati, che vanno di cascina in cascina a vendere le fotografie di possibili mogli. Si ripropone una gerarchia tra i sessi dove la debolezza della donna è accentuata dallo sradicamento, dalla frequente coabitazione con i suoceri, dallo scontro con un dialetto sconosciuto.

Quanto sia costato alle spose del sud star dentro a questi rapporti di forza, in un faticato equilibrio tra accettazione e tentativi di mutamento appare dai loro discorsi. Certo i risultati sono significativi: le donne creano canali familiari e amicali che rendono i matrimoni meno burocratici, strappano condizioni di vita e di lavoro migliori, amministrano i rapporti e l'azienda familiare con una inclinazione al rinnovamento che le apparenta alle «disamorate» di cui hanno preso il posto, e con un ruolo di «anello forte» del mondo contadino, di base su cui costruire una vita possibile, che ricorda in qualche misura quello delle loro anziane suocere.

La metafora che Revelli mette a titolo del volume allude bene a questa forza insostituibile e consapevole, ma tutta desti-

nata agli altri, a reggerli, a tenerli insieme, ad agire in loro funzione, a loro vantaggio, a loro nome.

Un'ultima osservazione su fonti e metodo. Ancora una volta si conferma la specifica congruenza tra testimonianze orali e oggetti di ricerca che rappresentano una sorta di zona grigia della nostra storia recente: tanto più qui, dove alle resistenze che il mondo contadino oppone a uno sguardo troppo legato a categorie forti etico-politiche, si somma la particolare opacità dell'esperienza delle donne. E ancora una volta si verifica l'efficacia della consonanza emotiva che Revelli pone alla base del proprio lavoro: all'assenza di quel legame diretto con l'esperienza personale che caratterizza le scelte tematiche precedenti, supplisce una concezione consolidata del rapporto tra biografia e scrittura, in cui il progetto non è illustrare né tantomeno celebrare la partecipazione individuale agli eventi, ma farsi stimolo e garante di discorsi altrui, che solo grazie a una sintonia profonda arrivano a essere formulati.

Anna Bravo

Storie di donne, territori della memoria: Settecamini, a cura di Marina Girardet, Anita Raja, Emanuela Testini, Roma, Comune di Roma - V Circostrizione, 1984.

« Dei nostri padri conosciamo sempre qualche dato storico, qualche merito riconosciuto [...] Ma delle nostre madri, delle nostre nonne e bisnonne, che cosa rimane? Nulla, se non una tradizione orale [...] Non sappiamo nulla di loro, se non il nome, la data del matrimonio e il numero dei figli che misero al mondo [...] Della vita di una donna spesso non rimane nulla di tangibile. Il cibo che ha cucinato è stato mangiato; i figli che ha allattato sono andati per il mondo»: le parole di Virginia Woolf, citate nella premessa, esprimono il senso del libro, una raccolta di autobiografie orali di donne, nelle quali le curatrici hanno scavato nel tentativo di sapere qualcosa di più del nome, della data del matrimonio, del numero dei figli; nelle quali hanno cercato di cogliere qualche traccia, sia pure labile, di quel cibo mangiato, di quei figli andati per il mondo, di tutto ciò di cui le donne stesse non conservano né tramandano memoria. Anche se è qualcosa al di fuori della gerarchia degli *eventi* storici, non solo, ma è anche po-

vero di intreccio e di movimento sul piano narrativo. La scelta, dunque, irta di difficoltà - e le curatrici ne sono ben consapevoli - di indagare in una quotidianità piatta, monotona, segnata da drammatici problemi di sopravvivenza, che mai raggiungono, peraltro, le tinte tragiche delle esistenze contadine de *L'anello forte* di Nuto Revelli.

Nel quadro di un progetto culturale tendente alla ricostruzione della memoria storica di Settecamini, una borgata romana sorta nel 1919 al 14° chilometro della via Tiburtina, le curatrici hanno raccolto le testimonianze di sette donne anziane, tra i 60 e i 75 anni, che hanno trascorso gran parte della loro vita nella borgata, in qualche caso fin dai primi tempi dell'insediamento; donne appartenenti a classi subalterne che non sono state « né protagoniste né spettatrici di grandi eventi ».

I racconti autobiografici scorrono pianamente, secondo un ordine cronologico, senza registrare scosse violente, dove anche la guerra e gli sconvolgimenti bellici si stemperano in un riverbero indiretto nella memoria. Il trasferimento nella borgata lascia un velo di nostalgia per il luogo d'origine, un'altra zona di Roma o, più spesso, paesi dell'Abruzzo o della Ciociaria: « un bellissimo paese, e magari ci potessi andare adesso! Magari solo per vederlo, così, per un giorno... », dice Ilaria. Ma il radicamento nella borgata è in tutte fortissimo. Nitido e preciso è il ricordo di un'infanzia assai breve, bruscamente interrotta dall'urgenza dei problemi economici della famiglia e dalla precoce assunzione di responsabilità lavorative e familiari, dall'abbandono della frequenza scolastica, a cui torna costantemente il rimpianto. Attraverso lo spiraglio di quei pochi anni di scuola, queste donne hanno intravisto la possibilità di una vita diversa da quella realmente vissuta, in drammatica e radicale alternativa a un'esperienza di povertà familiare che ha assorbito e consumato tutte le energie e le capacità infantili: « l'infanzia che ho fatto io è stata poca, perché si doveva lavorare » (Ilaria); « la mia infanzia è stata molto breve, cortissima, e allora mi sono dovuta maturare molto presto » (Adele). Il racconto di quegli anni ruota intorno alla figura del padre: « è lui il depositario autorevole e autoritario dei valori familiari; e il suo potere continuerà ad esercitarsi anche al momento dell'emancipazione della figlia dalla famiglia d'origine » (Premessa, p. 14). Il padre, pur autoritario, appare come il nume tutelare del

paradiso infantile perduto e, tranne che in una delle intervistate, c'è più disponibilità ed indulgenza verso il dispotismo paterno che verso la severità materna: « Papà era una persona molto socievole, molto più di mia madre, poveretta, forse mia madre avrà risentito di più, non lo so, lei era stanca » (Flora); « Mia madre era molto aggressiva, autoritaria, impulsiva, poco espansiva, mio padre invece era uno di una bontà squisita, era sempre lui che cedeva. Non dico che ai figli mia madre non gli volesse bene, però... lo dimostrava poco, perché i figli erano tanti e c'era molto da fare, più papà lo dimostrava » (Adele). Eppure sono stati il più delle volte padri possessivi e gelosi, che hanno cercato di ostacolare e impedire il fidanzamento e il matrimonio delle figlie. I *tempi* della narrazione rimandano, come notano le curatrici, ad una ben evidente scala di valori: si dilatano sui momenti del fidanzamento e del matrimonio senza alcuna proporzione rispetto ai tempi reali e, con altrettanta sproporzione, si contraggono sulla vita matrimoniale, nella quale il fatto significativo sono la maternità e il rapporto con i figli. Dal momento in cui nascono, spesso tra enormi difficoltà, i figli divengono l'unica esperienza narrabile, ma soprattutto il tramite e il motivo di una diversa attitudine verso il mondo circostante, quasi una chiave interpretativa della realtà, la ragione di una riflessione su se stesse e sui mutamenti della propria coscienza. I figli rappresentano una cesura della Storia e della propria storia ed esse si accostano ai valori che il passaggio generazionale porta con sé con timore, ma senza preclusioni.

L'aspetto più interessante di queste autobiografie è – ancora una volta – quel modo di raccontare di sé delle donne a cui accennava, nella discussione pubblicata sul n. 8 di « Memoria » (*Modi di raccontarsi e forme di identità nelle storie di vita*) Luisa Passerini: quell'« intreccio di due livelli di discorso [...] da un lato un discorso fortemente simbolico, quello che chiamo delle autopresentazioni (che si riscontra negli esordi, in molte frasi fatte, in luoghi comuni e aneddoti); dall'altro il discorso – o meglio una serie di discorsi – più legati alla quotidianità e rispecchianti eventi e fasi del corso di vita. È soprattutto il primo livello quello che mi sembra più interessante da discutere e confrontare ».

Rosanna De Longis

Ferdinando Taviani - Mirella Schino, *Il segreto della commedia dell'Arte*, Firenze, La casa Usher, 1982.

Guardando la commedia dell'arte con l'occhio di Lucien Febvre, cioè con un'« anima d'uomo d'altri tempi », senza pregiudizi anacronistici, e interrogando la morte « solo in funzione della vita », Ferdinando Taviani e Mirella Schino suggeriscono volti nuovi, più appassionanti problemi, per un fenomeno teatrale tra i più grandi, riaccendendone il mistero. In questo studio storico molte sono le novità e di rilievo; ne emerge anche un rovesciamento interpretativo sulle origini della commedia dell'arte, particolarmente importante per noi, un bel capitolo da aggiungere a quella storia delle donne, che, per sprazzi e senza continuità si va costruendo.

Che le donne recitassero non era un fatto consueto fino alla metà del Cinquecento (in precedenza i ruoli femminili erano sostenuti per lo più da attori uomini). E cominciarono a farlo solo in Italia e in Francia (ancora nel 1611, un viaggiatore inglese, descrivendo spettacoli visti a Venezia, scriveva: « ... ho visto cose mai viste prima. Ho infatti visto recitare le donne »).

Alcuni fatti, alcuni nomi sono già noti, quali tra gli altri quelli di Isabella Andreini, Vincenza Armani, Vittoria Piissimi, Diana Ponti, Isabella Biancolelli.

E poi le *giullaresse* che operavano nelle corti (Mademoyselle Savin, detta « la folle de la reyne de Navarre », la Jardinière al servizio di Caterina de' Medici, Giovanna « matta » prediletta dai Gonzaga, Caterina « matta » al servizio degli Estensi) e le buffonesse che sulle pubbliche piazze si esibivano in « impudiche, innaturali, sfrontate acrobazie », irresistibile polo d'attrazione, nel popolo « mostruoso » dei ciarlatani, dei mendicanti, dei saltimbanchi.

Ma come avvenne questo scandalo delle donne sulla scena?

È indagando questo problema, che il libro di Taviani e della Schino propone una diversa visione del processo di costituzione e della natura stessa del « teatro all'italiana ». La nascita della commedia dell'arte costituisce a tutt'oggi un mistero affascinante perché nella documentazione esistente si presenta come l'improvvisa rivelazione di un mestiere già maturo. Affrontando con spregiudicata lucidità questo mistero, Taviani e la Schino ci accompagnano per i meandri di un altro ancor più grande mistero, quello del protagonismo

femminile in alcuni decenni-chiave, su cui nessuno ha ancora riflettuto e che è stato solo sfiorato negli studi sul Rinascimento.

Taviani e la Schino ipotizzano che la commedia dell'arte sia nata dall'« alleanza fra donne educate alla cultura accademica e gruppi di uomini educati a quella comica e buffonesca », dall'« innestarsi sul professionismo degli attori di un altro filone - accademico, petrarchesco, classicheggiante, lirico - che in campo femminile era stato oggetto di un processo di professionalizzazione e di commercializzazione analogo a quello cui era stato sottoposto - in campo maschile - il filone buffonesco e farsesco ».

Come professioniste dell'arte della parola nell'atto di improvvisare, furono infatti celebrate la Armani e la Andreini, e per la loro « facondia » le attrici furono lodate dai poeti in innumerevoli sonetti. Quest'arte di piacere, realizzata con la cultura e con la sapienza verbale, con le doti musicali e la grazia dei movimenti, oltre che con la bellezza fisica, era stata propria di un'altra professione: le attrici ci spingono indietro di qualche decennio, alle « meretrices honestae » del primo Cinquecento.

A Venezia, come ricorda il Bandello, « ci è un infinito numero di puttane, ch'eglino come anco si fa a Roma e altrove, chiamano con onesto vocabolo cortigiane ». Nella Roma del 1490, che aveva meno di 50.000 abitanti, pare fossero 6.800, senza contare le « concubine e le meretrici segrete ». In un censimento posteriore di alcuni anni vengono distinte in « cortesane honeste, cortesane putane, cortesane de candella, da lume e de la minor sorte ». Cosa distingueva le cortesane honeste?

Come le donne di palazzo esse possedevano doti di cortesia e di cultura, ce n'erano molte che sapevano « a memoria tutto il Petrarca e il Boccaccio, e innumerevoli versi latini di Virgilio, Orazio ed Ovidio e di mille altri autori » (P. Aretino); esse aprivano i loro salotti agli umanisti e agli artisti. Ed erano salotti piacevolissimi, in cui si recitavano versi, si danzava, si faceva musica, si ragionava d'amore, proprio come ci hanno tramandato le belle immagini di Giacomo Franco (Venezia, 1570). A differenza delle donne di palazzo, però le cortesane honestae avevano capacità di seduzione e disponibilità ad amare, erano padrone del loro corpo. Complessi, ovviamente, furono i rapporti tra emancipazione sessuale (contro l'obbligo della castità e della fedeltà) e schiavitù sessuale, tra emancipazione culturale ed uso strumentale, imposto, della cultura.

Di per sé quella della cortesana honesta era una figura ambigua, atipica allora e non del tutto comprensibile oggi, visto che ancora ci si interroga se Gaspara Stampa fu meretrice, senza il conforto di riscontri oggettivi, poiché mancano i cataloghi pubblici con le tariffe delle prostitute di Venezia nei suoi anni. Lo stesso avviene per Veronica Franco, Tullia d'Aragona, per le donne cioè di cui si è tramandata soprattutto la figura intellettuale. Tullia d'Aragona fu processata due volte perché portava vestiti vietati, finché, grazie ai suoi meriti di poetessa, ottenne da Cosimo de' Medici di non mettere « la lista larga un dito d'oro o di seta o d'altra materia gialla » che distingueva le meretrici.

I confini, d'altronde, erano difficili da stabilire, visto che a Venezia « se intendono meretrici quali non essendo maritate avranno commercio e pratica con uno o più uomini e anche quelle che avendo marito non abitano con i suoi mariti ma stanno separate ».

È comunque interessante notare il bisogno di cultura, o quanto meno di simulazione della cultura, per le cortigiane. È nel Rinascimento che si fissano alcuni temi di fondo del femminismo, riguardanti in particolare il rapporto istruzione-emancipazione e si realizzano esperienze di vita piuttosto indipendenti. È allora che si evidenzia e si fissano caratteri importanti della cultura femminile: l'oralità (da non intendere però come spontaneità) e la tendenza a inserire pensieri e parole in relazioni umane.

Il fenomeno delle meretrices honestae va osservato anche in relazione alle novità dell'emancipazione femminile nelle élites delle corti rinascimentali; vi si era affermata alla fine del Quattrocento l'eguaglianza d'istruzione per i due sessi, e le fanciulle non venivano più istruite solo « al fuso e alla rocca » ma anche alla letteratura e alla filologia, imparavano dagli umanisti a leggere e scrivere in latino, a « ragionare », componevano rime volgari. In molte corti brillavano queste dame, in rapporto di eguaglianza col cortegiano teorizzato da Bembo: donne dalla personalità decisa, armoniosa, tendente alla perfezione, dalla bellezza non leziosa.

La strada delle meretrices honestae fu certo più complessa (quante morirono di « mal francese », sole e abbandonate? quante furono schiave della simulazione, senza beneficio per sé?), e racchiuse una sfida che non può essere ridotta nella scala della « atipicità ».

Ma torniamo alla commedia dell'arte. Taviani non stabilisce passaggi meccanici, nota solo come ad un certo punto, nel panorama culturale post-tridentino, le grandi attrici si trovino in una posizione analoga a quella delle meretrices honestae, e come ne ereditino « la cultura e l'arte di tradursi in pubbliche figure », vendendo « la propria immagine, i propri gesti e la propria favella » e gettando sul mercato, per la gente disposta a comprare teatro, quella stessa cultura prima destinata a circoli ristretti, non più la loro persona.

Certo si trattò di una presenza determinante per gli sviluppi del teatro. Furono probabilmente le attrici, per amore e consonanza culturale, ad attirare nelle compagnie un nuovo tipo di attori, diversi da quelli che avevano recitato nelle commedie degli zanni e delle maschere. Soprattutto furono le attrici a dilatare le competenze delle compagnie, « inaugurando una nuova dimensione drammaturgica »; fu la Armani, ad esempio, che introdusse il dramma pastorale nel repertorio delle compagnie professionistiche. In questo modo esse contribuirono a creare una delle principali caratteristiche dei comici italiani, la « specializzazione a non specializzarsi » (il contrario cioè di quanto comunemente si crede).

Nello spettacolo – notano Taviani e la Schino – esistono più partiture (messinscena dell'intreccio, montaggio delle azioni, racconto delle azioni), e furono in buona parte le attrici, con la loro cultura, a caratterizzare il livello verbale delle rappresentazioni, trasferendovi la loro capacità di improvvisare composizioni poetiche e ragionamenti. L'improvvisazione – elemento caratterizzante e mitizzato della commedia dell'arte – non era dunque legato alla spontaneità ma al possesso della cultura, non all'improvvisazione di volta in volta ma alla memorizzazione di cose da esibire con immediatezza.

Come mai è stata cancellata l'importanza di questa partecipazione femminile, che non ha riscontro nelle altre arti? Sta di fatto che questa rimozione ha offuscato quello che probabilmente fu il vero volto della commedia dell'arte.

Quanto alle attrici, alla loro presenza nel processo artistico-sociale di cui parliamo, due elementi vanno ancora considerati: come esse costruirono la loro rispettabilità e come esse vissero nella comunità dei comici.

Gli attacchi contro l'immoralità dei comici si concentrarono ben presto sulle attrici, che vennero presentate come nuova

« invenzione e suggestione del diavolo », mentre la compagnia tutta sembrava ai benpensanti lo stravolgimento babelico della comunità familiare, in antitesi all'ordinata vita dell'*honnête homme*, una specie di area di libero scambio (« .. e che tra loro siano fino alle lor donne in comune »).

Altre donne nel primo Cinquecento erano vissute liberamente come le artiste di teatro: concubine ed intellettuali in primo luogo; ma il pericolo per la società nel loro caso era minore; le attrici erano numerose e soprattutto sembravano specializzate a sedurre direttamente gli uomini onesti senza mediazioni.

Li seducevano – e questo era intollerabile – non vendendo il proprio corpo, ma esibendo doti intellettuali nelle loro « accademie », con i giochi della finzione e del travestimento appresi sul palcoscenico.

Fu necessario, quindi, alle attrici difendersi. Isabella Andreini, per prima, tagliò nettamente ogni possibile riferimento alle meretrices honestae e costruì la sua figura pubblica con la stessa appassionata precisione e la stessa artificialità con cui costruiva i suoi personaggi: moglie e madre esemplare di sette figli, tra cui quattro monache e un monaco. E non è forse grazie alla conquista di quella rispettabilità nella diversità – e alle sue successive stratificazioni – che oggi Piera degli Esposti può rovesciare – per lo meno a livello formale – l'operazione esibendo la sua maledizione?

Per quanto riguarda la posizione delle attrici all'interno delle compagnie, bisogna ricordare anzitutto la natura di queste congreghe che Taviani e la Schino analizzano come microsocietà marginali, né del tutto fuori né del tutto dentro, « case senza case » simili a « nomadi famiglie borghesi », in cui le gerarchie familiari apparivano modificabili. Aveva più peso chi più contribuiva al successo delle compagnie, indipendentemente dal sesso, e – come abbiamo visto – non mancarono le capocomiche. Il rapporto diretto con il mercato, da un lato, e la maledizione contro i comici, dall'altro, creavano una strana situazione, di duro lavoro e di gratificazione personale, di libertà sessuale e di ghettizzazione, di legame viscerale al mestiere e alle sue leggi e di volontà di tenerne fuori almeno i figli, che nella compagnia crescevano e venivano educati.

È a partire da questo territorio ambiguo e difficilmente documentabile che, a mio avviso, possono venire non solo le suggestioni più forti ma un'ipotesi di lavoro

ro affascinante, che dal teatro, dall'ostinazione con cui esso si presenta nei secoli come metafora della vita attraverso il gioco inesauribile degli specchi e dei travestimenti, ci rimanda alla donna, all'uomo, al loro porsi reciproco. Perché nelle compagnie dei comici l'anomalia sociale era tale che non si distingueva fra uomini e donne, ma uomini e donne connotati secondo il

senso si diveniva sul palcoscenico, nella finzione, attraverso il lavoro dell'attore.

Fu forse questa la causa profonda del protagonismo femminile nella commedia dell'arte: e riguardò le grandi attrici e quelle meno grandi, che nello spazio fuorilegge del teatro potevano vivere esistenze meno soffocanti anche se spesso molto drammatiche.

Laura Mariani

le riviste

Movimento operaio e socialista 3, settembre-dicembre 1984

Luisa Cetti, *Donne italiane a New York e lavoro a domicilio (1910-1925)*

Il quadro desolante delle condizioni di vita e di lavoro delle italiane immigrate, cui spetta di sostenere un bilancio familiare altrimenti troppo esiguo per la precarietà del lavoro maschile. Il lavoro a domicilio – soprattutto nell'industria dei fiori artificiali – occupa così donne e bambini per molte ore al giorno. Alle figlie, alla seconda generazione delle immigrate, toccherà la « promozione » del lavoro in fabbrica.

Elisabetta Vezzosi, *L'immigrata italiana: alla ricerca di un'identità femminile nell'America di primo Novecento*

L'analisi dell'impatto sociale e culturale delle immigrate con la nuova realtà americana, nel tentativo di ricostruire risposte e comportamenti sia delle operaie del lavoro a domicilio che delle donne dei ceti emergenti.

Roberta Frattini, *Prostituzione e prostitute nell'età vittoriana*

Una rassegna della recente produzione anglosassone sull'argomento.

Società e storia 25, luglio-settembre 1984

Ada Lonni, *Il mestiere di ostetrica al confine tra il lecito e l'illecito*

I provvedimenti normativi e repressivi che tra la fine dell'Ottocento e i primi anni

del Novecento hanno cercato di regolamentare l'esercizio della professione di ostetrica. Un processo delicato e tortuoso, nel quale l'attività legislativa si è scontrata spesso con consuetudini e credenze profondamente radicate a livello di comunità locali in cui il ricorso alla « mammana » rispondeva a domande ben più larghe di quelle strettamente mediche.

Storia contemporanea 6, dicembre 1984

Pietro Cavallo, Pasquale Iaccio, *Ceti medi emergenti e immagine della donna nella letteratura rosa degli anni Trenta*

L'analisi dei romanzi di Liala introduce sfumature e contraddizioni in quello che appare spesso uno stereotipo compatto: l'immagine della donna « sposa e madre esemplare » proposta dal regime fascista. Il nuovo immaginario dei ceti medi urbani affianca al « modesto impiego » e alla « casettina in periferia » una « mogliettina », una donna-bambina piuttosto lontana dalla figura epica e sacra suggerita dal fascismo. Piccoli desideri, segni dei piccoli scarti che separavano la cultura e i miti dei ceti medi in ascesa da quelli elaborati dal potere.

Studi storici 4, ottobre-dicembre 1984

Claudia Mancina, *Hegel e la famiglia moderna*

Inquadrata nel suo campo teorico di riferimento – la riflessione sulla famiglia

prima di Hegel – l'analisi della rivoluzione hegeliana in questo ambito: la sottrazione della famiglia alla sfera del diritto privato e la sua promozione a radice dello spirito pubblico. La filosofia della famiglia diventa così « scienza dello Stato ».

Annales E.S.C.

5, 1984

Dedicato a *Industrialisation et désindustrialisation*, contiene due utili messe a punto dello stato attuale del dibattito: Pierre Deyon, *Fécondité et limites du modèle protoindustriel: premier bilan*, e Franklin Mendels, *Des industries rurales à la protoindustrialisation: historique d'un changement de perspective*.

Altri saggi trattano casi specifici e l'elaborazione di modelli d'analisi. Utile per arricchire le prospettive d'indagine sulla storia della famiglia e del lavoro.

6, 1984

Giulia Sissa, *Une virginité sans hymen: le corps féminin en Grèce ancienne*

Partendo dall'ambiguità del termine *parthénos* che designa tanto la vergine quanto la ragazza non sposata, e che comunque può indicare anche la giovane sedotta o la ragazza madre, l'A. si interroga – nel quadro più ampio di una ricerca sulla verginità – sull'esistenza presso i Greci di un segno corporeo che indichi lo stato virgine. Nei trattati di Aristotele, Galeno e Sorano l'imene non designa il segno fisiologico che contraddistingue la vergine. Ma il controllo della sessualità femminile, se non passa attraverso l'expertise medica, è ugualmente operante attraverso la vigilanza dell'occhio paterno che « sorveglia uno stato piuttosto che un dettaglio anatomico ». È d'altra parte dalla cultura greca che il cristianesimo eredita un concetto di verginità legato a un sesso chiuso e intatto, pur senza imene, simbolo in ogni caso di una verginità più spirituale che materiale. Un'interessante tessera nel mosaico che si sta costruendo intorno al corpo e alla sessualità femminili.

Jacques Dalarun, *Robert d'Arbrissel et les femmes*

Un tentativo di dimostrare l'infondatezza di un'interpretazione che da Michel ai nostri giorni vede in Robert d'Ar-

brissel l'artefice di una nuova dignità femminile nel corso del XII secolo. L'aver messo a capo della doppia comunità – maschile e femminile – di Fontevraud una badessa non ha nulla a che vedere con la valorizzazione della donna; si tratta piuttosto di un uso perverso di essa: l'innaturale sottomissione degli uomini a una donna garantisce loro un maggior grado di umiliazione e quindi di salvezza. Una valorizzazione della figura femminile da parte di Robert passa semmai attraverso la sua sottrazione alla bipolarità Eva-Maria e la sua descrizione in termini di Maddalena. La Maddalena, perdonata da Cristo, offre alle donne la possibilità della salvezza all'interno di un modello più « concreto ». Questa figura salvatrice, già presente nella tradizione cristiana, assume connotati originali sullo sfondo di un contesto in cui sono presenti la lotta della Chiesa per imporre nuove pratiche matrimoniali, nuove aspirazioni femminili, la riforma gregoriana, la castità dei chierici secolari, un nuovo sentimento di colpevolezza, il risveglio dell'individuale contro l'universale. Lo smascheramento di alcune « trappole » della storia ma anche dell'interpretazione storica è comunque operazione utile per comprendere natura e portata dei poteri femminili.

Annales de démographie historique 1983

Dedicate a *Mères et nourrissons* e diviso nella parte monografica in tre sezioni (*Les expressions de l'amour maternel; L'enfant abandonné et victime; La mortalité infantile*), contiene: Antoinette Fauve-Chamoux, *La femme devant l'allaitement*; Jacques Gelis, *La mort du nouveau-né et l'amour des parents: quelque réflexions à propos des pratiques de « répit »*; Christiane Klapisch-Zuber, *Parents de sang, parents de lait: la mise en nourrice à Florence (1300-1530)*; Mireille Laget, *Note sur la réanimation des nouveau-nés (XVIII^e-XIX^e siècles)*; Daniel Roche, *L'amour paternel à Paris au XVIII^e siècle*; Catherine Rollet, *L'allaitement artificiel des nourrissons avant Pasteur*; Carlo A. Corsini, *L'enfant trouvé: notes de démographie différentielle*; Giovanna Da Molin, *Les enfants abandonnés dans les villes italiennes aux XVII^e et XIX^e siècles*; Agnès Fine Souriac, *Amour et parenté adoptive*; Sonoko Fujita, *L'abandon d'enfants légitimi-*

mes à Rennes, à la fin du XVIII^e siècle; René Leboutte, *L'infanticide dans l'est de la Belgique aux XVIII^e-XIX^e siècles: une réalité*; A. Bellettini, A. Samoggia, *Evolution différentielle et mouvement saisonnier de la mortalité infantile et enfantine dans la banlieue de Bologne (XVIII^e-XIX^e siècles)*; John Knodel, *Seasonal variation in infant mortality: an approach with applications*; Godeliève Masuy-Stroobant, *La surmortalité infantile des Flandres au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle: mode d'alimentation ou mode de développement?*; C. Vandenbroeke, F. Van Poppe, A. M. Van Der Woude, *Le développement séculaire de la mortalité aux jeunes âges dans le territoire du Benelux*.

Le mouvement social 129, 1984

Numero monografico dedicato alle *Images des familles en France au XX^e siècle*. Contiene: Antoine Prost, *L'évolution de la politique familiale en France de 1938 à 1981*; Lucien Mercier, *Enfance et socialisme: « Jean-Pierre » et « Les petits bons-hommes », deux journaux des années 1900*; Françoise Werner, *Du ménage à l'art ménager: l'évolution du travail ménager et son écho dans la presse féminine française de 1919 à 1939*; Noëlle Gérôme, *Les formules du bonheur: « Parents » 1969-1976, l'information des familles par la grande presse*.

Nouvelles questions féministes 6-7, 1984

Dedicato a *Les femmes et l'Etat*, questo numero contiene: Christine Delphy, *Les femmes et l'Etat*; Judith Friedlander, *La question féministe juive*; Ti-Grace Atkinson, *Le nationalisme féminin*; Rosalind Pollock Petchevsky, *L'antiféminisme et la montée de la Nouvelle Droite aux États-Unis*; Hilary Land, Roy Parker, *La politique de la famille en Grande-Bretagne et sa dimension idéologique*; Eliane Viennot, *Des Stratégies et des femmes*; Jeanne Siweck, *A quoi servent les partis politiques*.

Revue d'histoire moderne et contemporaine juillet-septembre 1984

Jacques Gélis, *La mort et le salut spirituel du nouveau-né. Essai d'analyse et d'interprétation du « sanctuaire à répit » (XV^e-XIX^e s.)*

Un'analisi della pratica religiosa che consisteva nel portare i bambini nati morti in determinati santuari dove grazie all'intercessione della Vergine o di alcuni santi potevano apparire quei « segni di vita » che consentivano di battezzare il neonato. Quest'uso è analizzato e spiegato sullo sfondo sia delle attitudini della Chiesa nei confronti del battesimo sia di pratiche anteriori alla cristianizzazione presenti nella campagna francese.

Lucia Bergamasco, *La naissance et la petite enfance en Nouvelle Angleterre à l'époque coloniale, 1630-1750*

Nel quadro di uno studio più ampio dei rapporti madre-bambino e sullo sfondo dell'analisi della condizione dell'infanzia l'a. indaga attraverso lettere e diari di contemporanei i sentimenti degli adulti nei confronti dei bambini. Ancora una volta la ricerca deve fare i conti con i silenzi e le omissioni delle fonti: della vita concreta dei bambini nella sua quotidianità e normalità si riesce a sapere molto poco. Incidenti, morti e malattie sono l'elemento che incentiva la presa di parola intorno all'infanzia che in questo caso è esclusivamente maschile. La presenza femminile, in mancanza di testimonianze dirette, si coglie sullo sfondo e tra le righe.

Revue historique 550, avril-juin 1984

Gilles Bollenot, *L'adoption au XIX^e siècle: « La Fortune de Gaspard » de la comtesse de Ségur*

Il significato dell'adozione nella Francia dell'800 attraverso l'analisi di un romanzo della comtesse de Ségur la cui opera narrativa è considerata una straordinaria testimonianza della vita sociale del Secondo Impero. La regolamentazione di questo istituto dal Codice civile ai giorni nostri ne allarga o ne restringe il funzionamento concreto secondo norme che riflettono la ambiguità nei confronti di una pratica che interroga continuamente famiglia e società sulla loro natura e sulla loro coesione.

Comparative Studies in Society and History

1, 1985

Mary Elisabeth Perry, *Deviant Insiders: legalized Prostitutes and a consciousness of Women in Early Modern Seville.*

Lo sviluppo della legalizzazione della prostituzione nella Siviglia cinquecentesca analizzata a partire dalla normativa e dal punto di vista delle paure e ansie dell'opinione pubblica maschile. La tesi dell'a. è che si sviluppò una prostituzione legalizzata non solo come risposta ai problemi socio-economici di una città portuale ma anche come espressione di una nuova consapevolezza della sessualità femminile.

Leslie Page Moch-Louise Tilly, *Joining the Urban World: Occupation, Family and Migration in the Three French Cities*

I rapporti tra emigrazione, strategie familiari ed occupazione in tre economie urbane francesi (Roubaix, Nimes, Amiens), diversamente caratterizzate all'inizio del '900. Il confronto che programmaticamente si prefigge di allargare il campo di osservazione anche alle economie urbane non segnate da un polo industriale di larghe dimensioni ha al suo centro come negli altri studi della Tilly la stratificazione della forza lavoro in rapporto al sesso, alla posizione nella struttura familiare e al ciclo emigrativo. Alcune delle acquisizioni dell'a.: la conferma di una spinta migrativa come esperienza dell'intera famiglia che non si traduce a Nimes e Roubaix nell'essere occupati insieme. Ma anche nei casi in cui la domanda di lavoro spinge i membri della famiglia verso occupazioni diverse è prevalente la strategia di unificazione delle entrate come misura di controllo sul proprio modo di vivere in un ambiente diverso.

ed inoltre un interessante articolo di Paul Thompson, *Women in the Fishing: The roots of Power between the Sexes*

Journal of Social History

autunno 1984

Margo Horn, *The Moral Message of Child Guidance, 1925-1945*

Sulla base delle cartelle cliniche e di commenti specializzati, l'a. guarda da vicino all'interazione tra operatori sociali, in gran parte donne, e madri che ricorrevano

alle cliniche per l'assistenza all'infanzia dopo la loro istituzione. Il caso preso in esame è quello di Philadelphia per un totale di 240 terapie. Attraverso alcune esemplificazioni l'a. distingue tre tipi di intervento da parte degli operatori sociali: uno predittivo e correttivo specifico dei primi anni di funzionamento di questo servizio, uno di supporto dell'identità materna e uno infine psico-dinamico, che si delinea soprattutto a partire dagli anni '30 in concomitanza con lo sviluppo della professionalizzazione degli operatori sociali. Una critica in sostanza ad alcune ipotesi (Lasch, Ehenreich-English) che vedono una crisi di autorità attraversata dalla famiglia media americana in seguito alla diffusione dei tecnici della famiglia.

Feministische Studien

n. 1, maggio 1984

Il numero è dedicato alla corrente « radicale » nel movimento emancipazionista di fine secolo. Articoli di: Heide Schlüpmann, Ulla Wischermann, Rose Rauther, Ute Gerhard, Gabriele Braun-Schwarzenstein; Gisela Brinker-Gabler; Marion Kaplan; Marlis Dürker.

Kursbuch

n. 79, febbraio 1985

« Un pullover bucato dalle tarme rende nervoso il piccolo-borghese » o, meglio, lo Spiesser, così come è intraducibilmente definito in tedesco il *tipico* rappresentante della – da noi più citata – « moral Majority ». Ma non certo gli « eroi » contemporanei che su questo numero della rivista si cimentano su di un importante anche se fin qui clandestino terreno di sviluppo del *comptentus mundi* della sinistra tedesca: il buon gusto.

I collaboratori della rivista riescono ancora una volta a colpire nel segno: centrare cioè l'arduo bersaglio di dilatare una lente critica storicamente assai determinata – la generazione cresciuta alla « coscienza » negli anni '60 – fino ai più stemperati confini della mentalità degli '80. Sfogliare i contributi di questo fascicolo significa, dunque ripercorrere l'attualizzazione di riti di passaggio già « d'epoca »: come ci si veste ad esempio, per un incontro che non prelude né ad un matrimonio, né ad un fidanzamento, né ad un'unione tra « com-

pagni » (Joseph von Westphalen)? Come ci si comporta di fronte ad una « Punkstar » (George Tabori)? Come si convive con gli spettacolari « veleni » che plasticamente colorano, movimentano, danno gusto, avvelenano le nostre giornate (Lothar Baier)? Come veniamo a capo della noia

infinita che ormai ci comunica Parigi: la mela morsicata, di cui ci parla Karl Markus Michel?

Lo spoglio delle riviste è stato curato da Gabriella Bornacchi, Marina D'Amelia, Angela Groppi, Margherita Pelaja.

quaderni storici

nuova serie

n. 59, anno XX, fascicolo 2, agosto 1985

forme protoindustriali

C.P., Premessa

F. Mendels, I rapporti tra artigianato e rivoluzione industriale nelle Fiandre

J. Schlumbohm, Proprietà fondiaria e produzione di tele nelle campagne di Osnabrück e Bielefeld all'inizio del XIX secolo

W. Panciera, Articolazione della produzione e livelli tecnologici delle manifatture laniere di Schio nella seconda metà del XVIII secolo

R. Sabbatini, La formazione di un centro cartario: Villa Basilica

M. Calegari, Mercanti imprenditori e maestri paperai nella manifattura genovese della carta (sec. XVI-XVII)

Ch. A. Bayly, Le origini dello swadeshi (industria nazionale). Il tessuto e la società indiana dal 1600

S. Ciriaco, La protoindustria rivisitata: The first Workshop of Warwick University

C. Agriantoni, M.-C. Chatzioannou, Le città della Grecia moderna e il caso di un'industrializzazione effimera

ricerche

P. Redondi, Atomi, indivisibili e dogma

discussioni e letture

Sulla storia delle donne, interventi di A. Caracciolo e J. Revel

V. Rieser, L'ombra del Professore ed il suo allievo

storie d'oggi

M. Scardozi, Gli insegnamenti di storia nell'Università italiana (1951-1983): tra immobilismo e frammentazione

il mulino, Bologna

libri ricevuti

- Accoucheur de campagne sous le roi soleil*, Le traité d'accouchement de G. Mauquest de la Motte, présenté par Jacques Gélis, Paris, Privat, 1979.
- Calvi Giulia, *Storie di un anno di peste*, comportamenti sociali e immaginario nella Firenze barocca, Milano, Bompiani, 1984.
- Cammarota Antonella, *Donna, identità, lavoro*, Il movimento femminista di fronte alla complessità sociale, Milano, Giuffrè, 1984.
- Colombo Grazia - Pizzini Franca - Regalia Anita, *Mettere al mondo*, La produzione sociale del parto, Milano, Angeli, 1985.
- Coordinamento delle Organizzazioni per il Servizio Volontario, *Donna Terzo Mondo*, Per un'educazione allo sviluppo al femminile, Atti del Convegno Internazionale, Milano, novembre 1983, Roma, s.e., 1984.
- Egan Susanna, *Patterns of Experience in Autobiography*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984.
- Eisenstein Sarah, *Give us bread but give us roses*, Working women's consciousness in the United States, 1890 to the First World War, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Une famille nombreuse au XVIII^e siècle*, le livre de raison d'Antoine-Alexandre Barbier, notaire et vigneron bisontin (1762-1776), présenté par Maurice Gresset, Paris, Privat, 1981.
- Une femme d'affaires au XVIII^e siècle*, la correspondance de Madame de Maraise, collaboratrice d'Oberkampf, présenté par Serge Chassagne, Paris, Privat, 1981.
- Fraisse Geneviève, *Clémence Royer*, Philosophe et femme de sciences, Paris, Editions La Découverte, 1985.
- Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Le journal intime de Caroline B.*, Enquête de Michelle Perrot et Georges Ribeill, Paris, Montalba, 1985.
- 1789 le corps médical et le changement*, les cahiers de doléances des médecins, chirurgiens et apothicaires, présenté par Jean-Pierre Goubert et Dominique Lorillot, Paris, Privat, 1984.
- Paleario Aonio, *Dell'economia o vero del governo della casa*, Testo, introduzione e commento a cura di Salvatore Caponetto, Firenze, Olschki, 1983.
- Pigliapoco Rossella, *Primofiglio*, Ancona, Il lavoro editoriale, 1985.
- Rivera Annamaria, *Vita di Amelia*, un'autobiografia tra oralità e scrittura, San Marco in Lamis, Lacaita Editore, 1984.
- Rossi Emma, *Pensione Paradiso (già Porospenia)*, Ancona, Il lavoro editoriale, 1984.
- Rossi Rosa, *L'ultimo capitolo*, Roma, Lucarini Editore, 1984.
- Schiavo Myrthia, *Italiane in Belgio*, Le emigrate raccontano, Napoli, Tullio Pironti editore, 1984.
- Verdini Angelo, *Alibi e latitanze*, Ancona, Il lavoro editoriale, 1985.
- AA.VV., *Giochi di equilibrio*, Tra lavoro e famiglia, le donne della cooperazione nel modello emiliano, Milano, Angeli, 1985.



05687

movimento operaio e socialista

rivista trimestrale, n. 2/85

saggi

Aart Heering, Immigrazione italiana nell'Olanda preindustriale: il caso di Gronyngen
Maddalena Tirabassi, The American Pie. L'americanizzazione degli immigrati e la nascita della società dei consumi

Flavio Fiorani, Lo Stato di fronte alla questione sociale: la legislazione del lavoro in Argentina, 1904-1922

Chiara Vangelista, São Paulo, 1934-1940: una fabbrica di cartone negli anni del cambiamento (analisi di un archivio di fabbrica)

fonti

Gianni Oliva, Un'iniziativa antimilitarista alla vigilia della Grande Guerra: la « Cassa per il soldo del soldato »

Corrado Malandrino, L'« Archivio Pannekoek » dell'Istituto Internazionale di Storia Sociale di Amsterdam

note e discussioni

Valeria Camporesi, Dal kilt scozzese al cow-boy americano: una ricerca sulla « tradizione inventata »

Paola Di Cori, Piero Camporesi e la cultura delle classi subalterne

Alessandro Pastore, Sulle trasformazioni del ruolo del medico nell'Italia dell'Ottocento. A proposito di Malattia e medicina (Annali della Storia d'Italia, Einaudi, 7)

Aurelio Alaimo, L'innovazione nelle città europee. Note su un convegno internazionale di storia urbana

Franco Livorsi, Ancora su Filippo Turati: una replica
