

donne insieme
i gruppi degli anni ottanta

memoria

rivista di storia delle donne, numero 13



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.
- 10-12. **Vestire**, Simbolismo ed economia dell'abbigliamento.

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, Bnefpapier, 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 (13, 14, 15): 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 1986".



02257

memoria

1985

rivista di storia delle donne

numero 13

sommario

il tema

interpretazioni

- 5 Lia Migale, Donna di quadri. Potere e valori nei gruppi professionali
13 Anna Maria Guadagni, Nuove facce dell'Udi
31 Michi Staderini, Prostituzione e nuovo femminismo
39 Costanza Fanelli, Donatella Ronci, Solidarietà e mercato. Le cooperative
50 Michela De Giorgio, Cattoliche della *seconda fase*
57 Paola Masi, Come vive un'istituzione. Il Centro culturale Virginia Woolf
63 Franca Chiaromonte, Autonomia in uno spazio misto. L'ArciDonna
72 Bianca Pomeranzi, Differenza lesbica e lesbofemminismo
79 Gabriella Turnaturi, In nome degli affetti familiari. Le madri di Primavalle
91 Elisabetta Addis, Nicoletta Tiliacos, Un piccolo gruppo per una grande utopia
Le pacifiste del « 10 marzo »
103 Piera Egidi, Cronaca di una città. Torino

interventi

- 117 Laura Balbo, Lettura di un *puzzle*
122 Marina d'Amelia, Dalla differenza alla differenziazione. Le difficili innovazioni dei gruppi

riletture

- 132 Elsa Sormani, Il corpo dell'idolo. Da Cleopatra a Marilyn

i materiali del presente

- 137 discussioni e dibattiti: Laura Balestrini, Patrizia Maria Costa, Dal presente prende a parlare il passato
141 i libri: recensioni a cura di Valeria Boccia, Maria Teresa Chialant, Andreina de Clementi, Paola di Cori, Michela Pereira
152 le riviste: recensioni a cura di Gabriella Bonacchi

Errata Corrige

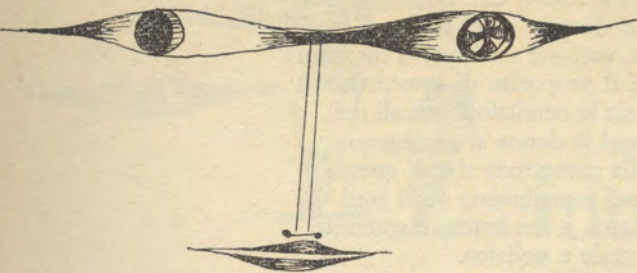
Nel n. 11-12, per una svista, non è stato precisato che l'articolo di Diane Owen Hughes, *La moda proibita. La legislazione suntuaria nell'Italia rinascimentale* è stato pubblicato in inglese in J. Bossy (ed.) *Disputes and settlements: law and human relations in the West*, Cambridge, 1983.

L'articolo di Annette B. Weiner, *Più prezioso dell'oro. Relazioni e scambi tra uomini e donne nelle società di Oceania*, è stato pubblicato in « *Annales* », 2, mars-avril 1982.

Inoltre, per motivi tecnici non è stato possibile inserire le tavole anatomiche a cui fa riferimento il testo di Londa Schiebinger, *Politica sessuale; le prime rappresentazioni dello scheletro femminile nell'anatomia del XVIII secolo*.

Ci scusiamo con i lettori e con le autrici.

La redazione



Il titolo di questo numero è evocativo, ma impreciso. Il sottotitolo – più esattamente – preannuncia un orizzonte di contenuti definito: si vogliono analizzare, enumerare, ritagliare, classificare le aggregazioni femminili degli anni '80. Questo è ciò che volevamo mostrare. Ma, forse, perché queste realtà sociali si potessero manifestare in modo più limpido, avremmo dovuto con più accanimento decidere ciò di cui avremmo voluto dissertare.

Per esempio, della categoria dell'*eredità culturale*, o piuttosto della *genealogia del « personale politico »* delle nuove aggregazioni – femministe degli anni '70 « professionalizzate », o debuttanti organizzatrici sociali delle donne (non immemori di femminismo), o attori sociali completamente nuovi dal punto di vista dell'azione sociale femminile, o ancora donne con un'intensa percezione di appartenenza al *continuum* del movimento.

L'enumerazione di queste mancanze è giustificata, in qualche modo, dal titolo del numero. Perché l'espressione – culturale, politica, psicologica – « donne insieme » (« insieme » in modo formale, evidentemente) – ha stretti rapporti con quelle realtà sociali, precisate per statuti, determinate nei compiti culturali, limitate nelle funzioni, che sono, per l'appunto le aggregazioni femminili degli anni '80. « Donne insieme » non è quindi un contenitore fittizio. Questo numero di « Memoria » è nato proprio con l'intendimento di riconoscere nelle realtà contemporanee della socialità femminile, le applicazioni di quella funzione fondatrice di politica, che è stata « donne insieme » pre-esiste alla situazione attuale dei gruppi di donne degli anni '80?

Non abbiamo voluto seguire l'andatura di una rete di ramificazioni che parte da un ceppo originario; cioè trascrivere le dipendenze genealogiche dei gruppi rispetto al femminismo. In verità non abbiamo potuto farlo perché quasi mai le ramificazioni sono biforcazioni; quasi sempre soluzioni più complesse.

Va detto che la complessità del dispiegarsi del femminismo in realtà aggregative femminili così diverse – nel senso di modelli culturali, delle immagini sociali, ecc. – è cresciuta a dismisura per una precisa ragione. Perché il proposito di interpretare quelle che potremmo chiamare sia le condizioni attuali del femminismo sia i modi in cui oggi le donne si aggregano socialmente – è stato affidato alla percezione che di queste realtà hanno alcune donne che nel femminismo degli anni '70 sono state appassionate partecipanti, e che hanno mantenuto una continuità di impegno culturale e politico.

Di certo non per abilità mediatrice hanno osservato alcune delle aggregazioni di oggi, evitando di porre la domanda:

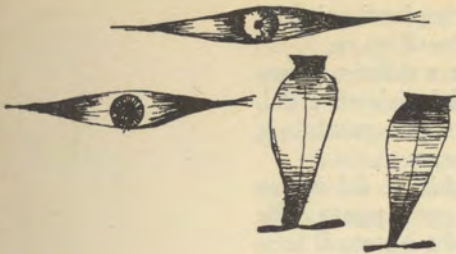
« Femministe? Come? Quanto? Ancora? »

Pensiamo che che attorno al femminismo sia esistita ed esista una affinità femminile diffusa. Una ridefinizione dell'azione collettiva – che sia vicina al cuore delle domande personali delle donne e che tenga stretto anche il suo orientamento alla trasformazione sociale del mondo femminile – è forse non immediatamente accessibile. Ma esistono, oltre alle donne che dicono « noi », riferendosi alle donne del movimento, anche quelle che dicono: « non sono femminista, ma... ».

Molti e diversi separatismi negli anni '80. Quello che si richiama al « giuramento teorico », alla saldezza ideologica del femminismo delle origini (Centro culturale Virginia Woolf, una parte dell'Udi). Quello più pragmatico che conserva e difende una tradizione di lavoro fra donne (D.W.F., « Noi Donne », « Memoria »). Quello più numeroso che nasce in spazi misti e che sistematicamente confronta la propria autonomia con gli uomini delle organizzazioni (cooperative, Arcidonna, pacifiste).

In queste forme il separatismo non è analizzato né teorizzato dai testi che presentiamo. Le diverse posizioni sono però riconoscibili – oltre che nella tradizione dei gruppi – in alcuni degli articoli che pubblichiamo.

Per passione politica di vecchia data e più recente responsabilità di interpretazione culturale abbiamo cercato di guardare ad un panorama che potremmo definire sia il femminismo di oggi (in alcune sue forme) sia, in termini differenti, la realtà delle aggregazioni delle donne. Laura Balbo e Marina d'Amelia propongono alcune riflessioni iniziali, in forma di commento.



interpretazioni

Lia Migale

Donna di quadri

Potere e valori nei gruppi professionali femminili

Con un sol tratto si legano e si disgiungono dal femminismo: origine ed oblio dei luoghi in questione. Si tratta del Club delle Donne, di Donne in Carriera, di Progetto Donna, della « neonata » Anid. Luoghi di donne che, in qualche modo, in modi differenti, mettono al centro del loro essere la professionalità.

Ma se solo dobbiamo diventare più precise nell'identificazione di quale professionalità, entriamo in panne. Ci sono parole, aggettivi, che ruotano intorno a questo insieme e che di fatto escludono un modo tradizionale di essere nel mondo del lavoro - di lavorare per avere uno stipendio (autonomia finanziaria), di lavorare per avere un interesse esterno alla famiglia (autonomia culturale) -. Aggettivi quali: vincente, moderno, aggressivo; parole quali carriera, affari, dirigenza. Ecco, questi luoghi di donne hanno questo intorno, cercano di fare uno spazio dentro questo spazio. E questi spazi producono un'immagine di loro stessi che è prima « femminile » - sono di fatto esclusivi per donne -, poi « maschile » - ogni donna che si associa è brava tanto quanto un uomo -, poi ancora femminile - ma sono vere donne, che hanno famiglia, che si truccano, che amano vestirsi da donne -.

Un'immagine asincronica che mi riporta immediatamente al sogno della mia adolescenza, ai miei quattordici anni, che rappresentano l'età della mia emancipazione. Il divenire adulta nell'età e nella volontà, quando espressi il primo atto di incosciente maturità, al di là dell'autorità del padre, dichiarando che il mio lavoro futuro (e da lì l'orientamento dei miei studi economici) sarebbe stato quello del manager. « Perché - perché dicevo io - è il lavoro più maschile che ci sia ».

Di anni ne sono passati una marea. Di rimpianti sui miei studi economici e non altri ne ho sempre in testa. Eppure.

Eppure penso che avessi realmente ragione a definire il manager, inteso quale espressione significativa del dirigere e dell'organizzare il lavoro altrui come il lavoro « più maschile », come diretta utilizzazione della leva del potere.

Naturalmente questa scelta del « più maschile », del nuovo livello di emancipazione si è scontrata, ad un certo punto della mia vita, con quella ricerca di identità-donna che è stato il femminismo, lasciandomi ad un guado, incerta della possibilità stessa di lanciare i dadi. Mai più, *alea iacta est*.

La grande contraddizione che vede da un lato un'espressione dell'essere donna formarsi intorno ad un modello che è la sostanza e la purezza del dominio del maschile e, dall'altro, cercare l'espressione della forza nell'organizzarsi in quanto donne è ciò che fa di questi gruppi un « interessante », un luogo centrale della contraddizione uomo/donna, un'ipotesi reale e concreta di cosa può essere il femminismo degli anni '80.

Ed è proprio la forza di tale contraddizione (e della forza dell'inerzia che ne può derivare) che rende necessaria una riflessione su questa attualità della creazione di spazi di sperimentazione sulla questione donne e carriera/denaro/potere.

L'origine

Nessuna data di nascita dei gruppi in questione è anteriore al 1980. Gli anni settanta, i grandi movimenti sociali sono alle spalle, ed ognuno di questi luoghi può aver dimenticato il femminismo degli anni settanta. Eppure tutti questi luoghi hanno origine proprio da lì, dall'idea stessa che è possibile una cultura ed una civiltà diversa, dove è presente anche la donna. Infatti, essi nascono certamente più dall'idea che sono possibili altri valori che non dal concetto emancipatorio che le donne possono fare tutto « come gli uomini ».

Ma, come dicevo, è anche da un atto di dimenticanza che riescono a formarsi come gruppo. Dimenticano il femminismo. Laddove, a volte, dimenticare è l'atto necessario perché vi sia ancora posto per il nuovo: « nessun presente potrebbe esistere senza la capacità di dimenticare ».

Un presente dove le donne obliano la sessualità per vivere un lavoro. Gli scambi sociali. Un presente cronologico, ma anche un'attualità della contraddizione nello spostamento del viveri che è derivato dalla necessità di vivere.

Ma che cosa di preciso queste donne, questi gruppi hanno dimenticato? « Le prime due trecento iscrizioni erano state di donne terrorizzate dalla possibilità che il Club mascherasse un revival del femminismo. Poi, di fatto, sono state prese ed accettate tutte le idee del femminismo. Io stessa ho attualmente fatto un passo indietro rispetto a quello che pensavo nel 1982. Quando il femminismo era più silenzioso, sentivo il problema di fare aggregazione su nuovi discorsi. Ed è sul potere che noi abbiamo scelto di confrontarci. Oggi, nel 1985, accetto una critica che mi era stata mossa: il potere non basta, occorrono nuovi valori » (Anna Maria Mammoliti, Club delle Donne).

È indubbio in questo caso che ciò che occorre dimenticare era il modo stesso di stare tra donne, di darsi valore, di giudicarsi, e soprattutto ciò che di fatto aveva prodotto, una grande paura del femminismo da parte di donne e uomini, ovvero la fine dell'epoca d'oro della seduzione.

Allontanamento dallo spettro della sconfitta. È vero, queste cose sono anche dette nell'ormai famoso documento *Più donne che uomini*. Citiamo:

«Dopo dieci anni e più di movimento politico, l'esperienza dello scacco e il disagio nella ricerca di esistenza sociale restano un fatto individuale che ognuna si vede da sola, oppure con l'analista o con qualche amica personale... Nei nostri gruppi (...) si tace una parte della situazione che è la nostra voglia di vincere con i suoi scacchi, voglia che resiste attraverso i vari adattamenti e le mascherature... Tale insufficienza si riflette nel fatto che il movimento, pur suscitando in molte la volontà di cambiare la propria vita, e la voglia di vincere, ha nel tempo stesso dato copertura ai giochetti della marginalità e dell'emancipazione. I gruppi di donne rischiano di diventare il luogo di un'autenticità femminile staccata dalla frequentazione sociale e dall'implicazione nei commerci sociali».

Certo anche questo è un'allontanamento, ma dov'è la dimenticanza? Dov'è la creazione di un presente concreto? Quali sono i mezzi e gli strumenti dell'avventura nei commerci sociali? Non si accantona un po' troppo la specifica contraddizione uomodonna presente nel luogo del lavoro a favore di una misurazione (per l'affidamento) delle differenze tra donne?

Le regole del gioco

Nel dimenticare invece c'è la libertà di creare nuove regole del gioco. Non si devono fare piccoli passi, prendere accorgimenti, condurre moderati scostamenti, ma soprattutto si può fare a meno del rigore.

Il problema è quindi quello della individuazione delle regole fondamentali che questa nuova essenza del femminismo (post-modern?) si è dato. Dai colloqui avuti con Anna Maria Mammoliti, del Club delle Donne, con Luisa La Malfa di Progetto donna, con Federica Olivares di Donna in Carriera (che ringrazio per la loro gentilezza) su una traccia unica di questioni, appaiono (o mi appaiono) in tutta evidenza tre linee sulle quali rimarcare l'orizzonte ideale di questi nuovi luoghi: l'immagine, il contratto, il progetto.

Spazio ed Immagine

La domanda era: ma le vostre organizzazioni funzionano più sull'aggregazione reale o sull'immagine di forza che proiettano?

La risposta potrebbe essere definita in termini quasi matematici da un'equazione che dice: tanto meno lo spazio è reale tanto più fondamentale e concreta è l'immagine.

Ma procediamo con ordine.

Dicevamo dell'immagine che questi gruppi proiettano come di un'immagine vincente, molto maschile, ma sempre mitigata

dal rosa tenue dell'essere buone madri, sicure mogli, belle donne. Essenzialmente una successione di ruoli e di volti che, essendo appunto una successione, non pone in essere il problema dell'alterità.

O meglio, l'essere altro non è del soggetto, bensì solo del luogo. Luogo che quindi non ha peraltro bisogno di essere uno spazio utile (per riunirsi, incontrarsi), ma solo l'idea dello spazio. Come al cinema lo schermo è proiezione di immagine, immaginarsi di sé.

Ecco quindi che il luogo esce dall'essere essenzialmente spazio fisico per diventare spazio dell'immagine, e l'aggregazione non è più un ri-trovarsi insieme, ma un trovarsi (tout-court) in quell'immagine. « Ci definiamo un *network* e non un'associazione – è ad esempio l'affermazione di Federica Olivares –. Ed il *network* è una rete di scambio di opportunità e di informazione ». È un'incontro che può essere informatizzato, non è il corpo che ha dimensione, ma l'utilità eterea dell'informazione.

O, come precisa Anna Maria Mammoliti, ciò che rappresenta di più il Club delle Donne è l'immagine che esso proietta della donna più che non la reale aggregazione, che di fatto avviene solo su iniziative particolari, quali un dibattito, una festa, la presentazione di un libro.

La rappresentazione più chiara di questa immagine che genericamente può comunque essere definita come vincente, viene data da Progetto Donna, che appunto sull'immagine della donna vincente ha elaborato un progetto formativo attraverso l'intervista a cinque professioniste che hanno raggiunto alti livelli di carriera (Marisa Bellisario, Giovanna Colangelo, Emma Golinelli, Lucia Mazzufferi, Maria Grazia Randi). Attraverso tali colloqui sono stati ricostruiti, cinque itinerari *apprendibili e comunicanti*, e dai quali è stato possibile trarre tre esperienze fondamentali e comuni, ovvero: 1) la capacità di autoprogettazione, 2) uno stile di direzione innovativo, 3) l'aspetto passionale che esuli dall'ambito del privato, ma che sia rivolto ad una qualche supposta utilità esterna di tipo collettivo.

Ma, naturalmente, ognuno di questi gruppi proietta differenti rappresentazioni e differenti modi per arrivare all'essere vincente.

Dal Premio Minerva istituito dal Club delle Donne (del quale occorre precisare che è il meno formalizzato dei gruppi in analisi) che ogni anno premia le donne di successo affermando in tal modo la professionalità delle donne, al fine di far emergere un potenziale « modello femminile » a partire dalla solidarietà delle donne. « Ogni donna – come dice la Mammoliti – che sa di essere riconosciuta da altre donne migliora la sua qualità femminile. Le viene tirata fuori una forza che le consente di essere meno maschio. Perché è stata identificata da molte altre donne ».

Alla istituzione di servizi raffinati di informazione e conseguimento di opportunità (Donne in Carriera).

Alla offerta di corsi di formazione finalizzati al superamento di ostacoli ben precisi ed individuati nel percorso di carriera (Anid). Alle offerte di corsi di formazione non finalizzati ma mirati alla crescita di capacità di autoprogettazione ed autovalorizzazione (progetto Donna).

Il Contratto

Ma cosa lega queste donne a questo luogo-immagine? Cosa fa di un indefinito uno strettamente definito?

Nient'altro che un contratto. Adesione ad uno statuto, versamento di una quota, accettazione delle regole entro cui il gioco, appunto, sarà mosso. Lo esemplifica la Olivares quando specifica che definire Donne in Carriera un *network* significa dire che il contratto si esprime nel diritto-dovere allo scambio delle informazioni. E che è un contratto professionale nel senso che esso si baricentra essenzialmente sul mondo professionale, anche se non solo, perché « carriera è un concetto autodeterminato ».

Ma cosa significa in termini vitali instaurare un rapporto contrattuale?

Fare un contratto significa in primo luogo determinare le regole dell'esistenza e dello sviluppo dei rapporti tra le persone che appunto accettano quel contratto, proprio perché giuridicamente il contratto presuppone la volontà dei contraenti, la definizione fra loro di un sistema di diritti e doveri, il fatto di non essere imponibile a terzi, ed anche la durata limitata.

Attraverso un rapporto contrattuale si negano le possibilità e le minacce insite nello sviluppo « libero » dei rapporti – sviluppo che comporta anche eccessi o anche atrofizzazioni –, ma si comportamentano tali possibilità (limitandole o aiutandole a crescere) entro confini predeterminati.

Lo spazio viene circoscritto al fine di annullare i timori e le paure legate all'infinito. In tal modo, il contratto, delimitando uno spazio preciso si ritiene utile solo in quanto finalizzato all'ottenimento di un obiettivo. Non è la vita intera che può essere messa in discussione all'interno di un rapporto regolato contrattualmente, ma solo i mezzi e i modi per arrivare a definire quell'obiettivo.

Un rapporto che si sviluppa all'interno di un contratto può privarsi dei sentimenti. I sentimenti sono sempre possibili (stima, amicizia, amore...), ma mai necessari. Quindi, i sentimenti possono essere sempre altrove. Il contratto quindi si fa spazio limitato, ma definisce anche, per antinomia, uno spazio illimitato. Nel femminismo degli anni settanta « si entrava »: dallo spazio limitato della famiglia, della casa, del lavoro e della politica fatta da subalterne si entrava nell'infinito mondo del femminile-possibile. Questi luoghi, attraverso il contratto, propongono l'inverso: si fa casa dalla quale uscire per il mondo.

Ciò presuppone che il contratto abbia però funzione provvisoria, o meglio, come dice la giurisprudenza, limitata nel tempo. Il contratto può quindi estinguersi o essere generatore di legge: tra questi due poli, forse, l'esistenza di un « contratto sociale »; una contrattualità sociale del femminile con le altre aggregazioni sociali ed istituzionali.

Il fare

In parte è già stato detto, c'è una finalità più o meno precisa in questi gruppi che impone un fare. Si fa un giornale, si fa

informazione, si preparano corsi di formazione, seminari, dibattiti. Non ci si vede per parlare, ma per fare qualcosa: si è docenti o allieve di un corso, si è giudicate e premiate o si è giudici, si è redattrici o lettrici. Ma ogni volta è questione di un progetto da portare a termine. L'importanza di questo elemento è data dal fatto che segnala il legame concreto di tali aggregazioni con il femminismo degli anni '70, o meglio con la sua crisi, quando per intenderci si lanciò la parola d'ordine di « gruppi su progetto » (il « Virginia Woolf » ebbe ad esempio questa origine). Un legame con soluzione di continuità, o come dice la Olivares « di tipo carsico ». Come un fiume che compare e scompare.

Ed è questo il reale, più d'ogni altra cosa, dell'unirsi tra donne, il polo della contraddizione che si oppone, pur derivandone strettamente, all'immagine ancora legata al modello maschile. La maniera di essere forti all'interno di una debolezza.

Le prospettive

Merita qui di riprendere alcune considerazioni che faceva Luisa La Malfa, a partire dal fatto che qualsiasi discorso che cerchi di legare le donne al potere deve partire da un dato quantitativo piuttosto che qualitativo. « Il problema — dice lei — non è la mancanza di quadri dirigenziali, ma la mancanza di quadri intermedi. Occorre che si punti ad una modifica sostanziale quantitativa dei quadri intermedi ». E questo è un problema di aggregazione reale. O se vogliamo che implica anche il dato politico non più e solo come proiezione di immagine. È essere reale forza.

Ed è questo il punto sul quale si trovano oggi questi gruppi. Il giro di boa a cui sono chiamate dalla forza stessa della contraddizione.

« È necessario pensarsi come sindacato » dice ancora la La Malfa, con l'onestà di avvertire che è l'obiettivo finora mancato di Progetto Donna.

Di fatto è l'elemento nuovo intorno a cui si è costituito l'Anid: quantità e pressione. Più donne anche ai livelli intermedi, più qualità e diverso rapporto con il lavoro, più gruppo di pressione.

C'è anche Donne in Carriera che su questo punto si ripensa. « Sul piano delle prospettive e del lavoro del nostro prossimo anno si sta riproponendo il problema di esistere anche come gruppo di pressione. Sono finiti gli anni buoni quando le donne potevano fare i loro progetti. Bisogna pensare alle donne come ceti, bisogna riconoscere che certi sentieri sono bloccati. Occorre diventare un movimento d'opinione ».

Come dire che cominciano a finire gli effetti benefici che il femminismo degli anni settanta aveva prodotto sulla società. L'onda lunga si ritrae, quindi se è vero che ci sono forze nuove è l'ora di esprimerle. Di esprimere una battaglia che sia anche sui diritti civili, quindi di pensare anche alle altre donne, alle non socie.

Conclusioni

Che di conclusioni non tratta; ma solo di vedere se è possibile terminare questo viaggio dentro i nuovi gruppi legati alla professionalità nel modo che ci eravamo prefissate, e cioè tenendo costantemente un occhio, quasi fosse la nostra stella polare, sulla contraddizione denunciata all'inizio: l'amore per un modello maschile e la ricerca della forza tra donne (che non appare molto diversa da quella che si denunciava negli anni '70: l'amore per quell'uomo che si voleva combattere).

La domanda è: rispetto a questa contraddizione come si pongono questi gruppi?

È evidente che rispetto all'immagine essi la trascurano, sommando ruoli più che modificandoli. Ma ne guardiamo al modo attraverso cui si rapportano (il contratto ed il fare), qui ci troviamo di fronte alla volontà di sconfiggere la sconfitta del modo storico femminista di stare insieme. Non a caso la forma contrattuale e il fare insieme rappresentano gli elementi più dinamici ed i più possibili di evoluzione a breve respiro. Se si guardano insieme i tre aspetti si ha così un'immagine complessa che lascia vedere come questi gruppi hanno certamente un grande merito, e cioè quello di mantenere aperta la contraddizione.

Schede informative

Il Club delle donne. Si costituisce nel 1982 su iniziativa di un gruppo di donne socialiste e laiche ed aggrega donne che si riconoscono nelle esperienze del femminismo, ma anche donne che hanno un passato fortemente emancipatorio. A tutte chiede che abbiano « capacità di lavorare attivamente per la costruzione di una società più equilibrata in cui le donne possano partecipare alla gestione del potere, alla scelta delle decisioni sul piano economico, culturale e amministrativo ». Di fronte a questa richiesta/proposta di potere il Club si propone come « un punto di incontro dove discutere, confrontarsi, su questioni individuali e collettive. Non collettivi di autocoscienza, ma sedi per verificare insieme come poter essere portavoce all'esterno, attraverso le nostre proposte, i nostri studi, le nostre denunce del nostro punto di vista, su avvenimenti, problemi e questioni che di volta in volta sarà necessario trattare ». Il Club ha realizzato come primo strumento un nuovo giornale di donne: *Minerva*. In seguito istituisce un premio (il premio *Minerva*) da assegnarsi ogni anno a quelle donne che si sono distinte nella loro attività lavorativo-professionale. Nel corso della sua attività ha inoltre promosso dibattiti e manifestazioni. Offre come servizi alle socie una rassegna stampa e notiziario sull'attività del Club; una Biblioteca; consulenze legali e convenzioni commerciali. La quota associativa è di lire 50 mila annue. Attualmente conta circa tremila socie e 3 sedi, a Roma, Firenze e Bari.

Donne in carriera. Si definisce un *network*, ovvero un gruppo di sviluppo personale e professionale che riunisce giovani donne manager e professioniste, e data la sua nascita al 1980. Conta 450 socie in tutt'Italia e in particolare a Milano, Torino, Bologna, Genova, Vicenza e Roma. Il *network* « mette a disposizione delle proprie socie informazioni e servizi utili a conciliare vita professionale intensa con una vita privata soddisfacente ». Ed offre servizi su due aree specifiche: quella economico-finanziaria (con l'organizzazione di

seminari sponsorizzati da grandi banche o società finanziarie sul tema della gestione del proprio reddito e sull'approfondimento di alcune tematiche economiche; nonché con un club di investimento in collaborazione con agenti di cambio); e nel campo dell'investimento su di sé (con servizi finalizzati alla messa a fuoco della propria immagine). L'età media delle socie è di 33 anni ed hanno circa 8 anni di esperienza lavorativa. Sono fornite di laurea soprattutto in economia, giurisprudenza, scienze politiche, e spesso hanno una specializzazione. Le socie si qualificano per un 30% come dirigenti, per un altro 30% come professioniste e per il 40% come quadri intermedi-superiori e operano per il 70% nei servizi e per il 30% nell'industria.

La quota associativa annua è di lire 100.000 per le socie e di lire 70.000 per le associate.

Progetto Donna. È un centro gestito da un'associazione indipendente costituita fra donne inserite nel mondo del lavoro che si interessano di problemi di orientamento, formazione e sviluppo professionale. Nasce nel 1980 e conta circa 60 socie. Il fine di Progetto Donna è quello di promuovere una rete di supporto per l'ingresso delle donne in attività professionali qualificate e per assisterle con iniziative d'informazione, di orientamento e di formazione nello sviluppo della carriera. Le parole d'ordine del gruppo sono « autovalutazione » e « autopromozione », ovvero arrivare a far sì che le donne abbiano capacità di progettare il proprio avvenire professionale e nel contempo di raggiungere un soddisfacimento tra vita e tempi di lavoro e vita e tempi da dedicare ai rapporti familiari. L'associazione punta molto sulla formazione di tipo non finalizzato, ma legata alla ricerca della capacità di autoprogettazione. Ha sviluppato in tal senso un seminario sul mercato finanziario; ha prodotto una serie di interviste alle cosiddette « donne vincenti » al fine di individuare itinerari apprendibili ed abilità riproducibili; ha svolto un seminario sull'immagine ed un corso con il movimento femminile repubblicano sul tema « dal volontariato alla professionalità in politica »; ha in progetto per il prossimo anno un progetto con il Fondo sociale europeo. Progetto Donna lavora in collaborazione con le imprese e con gli enti locali, con i centri di formazione e di orientamento professionale, e svolge inoltre ricerche legate al lavoro delle donne.

La quota associativa è differenziata: di lire 30.000 per i singoli (100.000 sostenitori) e di lire 200.000 per enti e associazioni.

Associazione Nazionale Iniziativa Donna - Anid. Nasce agli inizi del 1985 e si presenta pubblicamente all'esterno solo nel maggio scorso. Si rivolge essenzialmente alle donne-quadro, ovvero a quante lavorano nel terziario nel settore impiegatizio e in quello dei servizi. Infatti obiettivo dell'associazione è quello di offrire formazione proprio alle donne delle fasce intermedie che più facilmente sono colpite dai cambiamenti tecnologici e dare loro gli strumenti conoscitivi e psicologici utili al processo della carriera. Le sue attività sono peraltro già cominciate: in maggio con una giornata di incontro sul tema « la donna verso la professionalità manageriale »; ed in giugno con l'avvio dei primi corsi di formazione dedicati all'analisi dei ruoli della donna nella struttura aziendale. Sono peraltro in cantiere progetti di ricerca da presentare in sede comunitaria anche per la utilizzazione di fondi ad hoc esistenti per la formazione e riqualificazione professionale delle donne. Una particolarità dell'Anid è quella di volersi avvalere all'interno dei corsi di week-end definiti di sbloccamento nei quali saranno utilizzati sociologi e psicologi dell'organizzazione che cercheranno appunto di definire e superare i comportamenti condizionanti sul lavoro.

Anna Maria Guadagni

Nuove facce dell'UDI

La vecchia amata-odiata Unione donne italiane taglia il traguardo degli anni Ottanta con un congresso, l'XI, che suscita scandalo, preoccupazione, imbarazzati silenzi e accese polemiche. Ma tutto dura lo spazio di qualche mese; l'avvenimento si inabissa come una cometa negli spazi siderali, e non se ne parla più. Eppure ci sarebbe di che parlare.

L'organizzazione storica delle donne, nata dalla Resistenza « per far confluire le ragioni dell'emancipazione nella costruzione della democrazia italiana » (« Una denuncia contro il privilegio maschile »), decide in un sol colpo di destrutturare l'organizzazione, in quanto forma politica maschile che non può esprimere l'antagonismo delle donne; mette in discussione la rappresentatività e la delega; decapita gli organismi dirigenti e tenta di superare il funzionariato; sceglie il separatismo e rivendica non solo l'autonomia della propria elaborazione – che da molti anni è realtà – ma anche la fine di ogni legittimazione esterna, che la vede parte di un più generale progetto di trasformazione della società, guidato – nella visione togliattiana – dal movimento operaio (*Laboratorio di politica delle donne*).

A rileggere oggi i documenti dell'XI Congresso se ne coglie un certo « spirito giacobino » – che in fondo appartiene alla stessa cultura dalla quale volevamo separarci – ma anche l'orgoglio femminile di affermare, con un atto radicale di volontà, un altro possibile modo di essere. Un'organizzazione che si legittima sull'antagonismo del sesso; pensata orizzontalmente come tessuto di realtà diverse che si autofinanziano e finanziano la sede nazionale, dotata di servizi e strumenti della continuità; che affida la comunicazione al giornale, *Noidonne*, ed elabora sintesi politiche, prende decisioni collettive in « assemblee autoconvocate » locali e nazionali (*La nostra proposta politica*).

Insomma, l'Udi vuole diventare « movimento organizzato » (« Udinchiesta »); contribuire con questa sua specificità – l'organizzazione come pratica e come teoria – alla soggettività politica del movimento delle donne nel suo insieme. Ma, soprattutto, l'Udi non manda all'aria con bel gesto un po' avventato una solida organizzazione, prende semplicemente atto della sua crisi irreversibile e tenta di dare una risposta in avanti. La lettura più accreditata nell'immediato sarà invece quella di uno scioglimento, di un colpo di coda del femminismo dentro un pezzo di « società comunista », da leggersi dunque in chiave anti-Pci.

Ma cosa è stato in realtà il processo che qui cataloghiamo sotto l'etichetta di XI Congresso dell'Udi? Uno strano impasto di giacobinismo e di femminismo? Il tentativo di arrivare alla quadratura del cerchio, con la sperimentazione di forme organizzate capaci di esprimere una politica di liberazione? Difficile una risposta non convenzionale. A tre anni di distanza, però,

si può pensare di proporre alcune ipotesi di lettura, un punto di vista tra i tanti possibili, sperando che serva non a chiudere ma ad aprire una discussione, possibilmente serena.

1. Intanto credo sia impossibile separare il Congresso dalla biografia politica delle donne che ne sono state protagoniste. Scelte così radicali sono inspiegabili se separate dalla storia di un ceto politico femminile, che esprime una così acuta e dolorosa coscienza di sé. Sono infatti le dirigenti, le funzionarie, le professioniste della politica a guidare questo processo; non a caso la stampa scrive che « è il quartier generale a sparare su se stesso », evidenzia il paradosso di un gruppo dirigente, che svolge il proprio ruolo (in senso leninista?), per poter smettere di dirigere (« L'Udi allo sbaraglio »). È significativo, in proposito, questo passaggio della proposta politica al Congresso: « La riflessione che oggi ci induce a mettere al centro dell'XI congresso il rapporto di noi donne con la politica... è nata nel momento in cui il disagio personale che è stato nostro, di noi donne, per tanti anni nelle forme di questa organizzazione, si è venuto accumulando al punto di rendere impossibile l'operazione che sempre tutte avevamo fatto. L'operazione, lo sforzo, di rendere quel disagio *compatibile* nelle forme dell'organizzazione, che restava invece in sé — in quanto organizzazione — un dato indiscusso e indiscutibile » (*La nostra proposta politica*). Come dire che non era bastato misurarsi con le tematiche del femminismo, e che aver tentato al X Congresso di mettere nelle forme tradizionali dell'organizzazione la pratica femminista del « partire da sé » aveva aperto contraddizioni insanabili (« L'Udi all'XI Congresso ripensa se stesso »).

Proviamo ad enuclearne almeno alcune.

La prima contraddizione è che alla dirigente, alla funzionaria, la logica dell'organizzazione domanda un'assenza di contraddizioni, un'assenza — in sostanza — di sesso e di corpo. « Il dovere della professionista della politica era dunque innanzitutto quello di incarnare la conciliabilità tra l'essere donne e il fare politica, che poi era la certezza che l'emancipazione fosse una conquista progressiva e indolore possibile a tutte. Riuscire a questo compito significava essere un modello... » (« ma che mestiere è »). Più che corpo di donna, un'idea di donna per le altre.

L'idea stessa della carriera politica come possibile percorso di emancipazione personale entra in conflitto con l'identità autonoma dell'Udi. « Da funzionarie dell'Udi ad assessori, da responsabili femminili di partito di nuovo a segretarie dell'Udi: dunque l'Udi area di parcheggio in assenza di ruolo politico istituzionale... » (« ma che mestiere è »). Non si accetta più, cioè, di vivere l'Udi come semplice anello di passaggio nella catena di formazione della professionalità politica di dirigente dentro la sinistra. Può una donna considerare la scoperta di sé come un « anello di passaggio »? E poi già da tempo l'Udi non è più semplicemente un segmento di « movimento democratico ». Se è così, però, la politica non può che perdere il carattere professionale, perché non ha più continuità di carriera o intercambiabilità di ruoli. E la funzionaria si trova stretta tra l'Udi

come vocazione, senza altri sbocchi, e la dipendenza dal suo partito.

E come conciliare l'elaborazione sull'identità, che scaturisce dall'autoriflessione e dal mettersi in gioco personalmente, con la rigidità del ruolo e della rappresentatività negli organismi dirigenti?

« Ognuna di noi ha scelto l'Udi, ma non ci si sceglie nell'Udi: ci si accetta, ci si confronta, ci si coopta, ci si esclude, se ne assumono la storia e le esperienze nelle sue glorie e nelle sue ambiguità, se ne continuano le lotte. Ci si crede, perfino, come una fede. Nell'Udi ci si identifica. Dal di dentro la si ama e la si odia, dal di fuori la si mitizza, la si rispetta o la si disprezza. Di Udi ci si ammala. Questi rapporti vitali, ben più complessi e più ricchi della "logica per componenti politiche" alla quale la si è voluta ridurre, hanno dato vita a una lunga storia di emancipazione che, anch'essa, è stata ben diversa dal banale "essere uguale agli uomini" » (« Gli occhi dell'albero »).

Nel 1982 non ci sono più neppure i residui delle componenti politiche – comuniste, socialiste, indipendenti – e la dialettica si muove su altri binari, alleanze e divisioni passano per altre strade, ma la rappresentatività dell'organizzazione è un imbuto troppo stretto per agire nuove dinamiche. È assai significativo che la nota della segreteria nazionale, che dà il via al dibattito congressuale, sia aperta da una premessa nella quale si dice che il documento è già un prodotto della transizione che l'Udi sta vivendo, perché rappresenta *un punto di vista* e non *il punto di vista* dell'associazione, giacché « è sempre meno prefigurabile una segreteria rappresentativa dell'associazione nella sua totalità di intenti, di attività, di prese di posizione politiche » (*nota della segreteria nazionale*). In realtà, non solo quel documento esprimeva una dichiarata parzialità – infatti, uscirono altri documenti, elaborati da altre realtà Udi, tra i quali un documento milanese, alternativo nei contenuti – ma rappresentava anche un punto di vista controverso all'interno della stessa segreteria nazionale dove, come è ovvio, vivevano anime diverse. L'alternativa si presentò in questi termini: mediare sul documento per ottenere, secondo la nota prassi, una « sintesi unitaria »; oppure lasciare al testo la sua carica provocatoria, denunciarne la parzialità, attraverso però un'assunzione di responsabilità dell'intera segreteria, per aprire una discussione non mediata a priori. La segreteria scelse all'unanimità la seconda strada, con la convinzione che non si potesse riformulare l'organizzazione senza passare attraverso una discussione limpida, cioè attraverso le differenze. Era il segno di una difficoltà concreta, che si sarebbe continuamente ripresentata nel corso del dibattito congressuale: far convivere il massimo della responsabilizzazione degli organismi dirigenti con una elaborazione politica che ne metteva in discussione la funzione.

2. La seconda ipotesi di lettura riguarda l'intreccio tra la vicenda Udi e la storia politica della sinistra di questi anni. Da questo punto di vista, la crisi della politica che l'Udi denuncia, mettendo in discussione la propria organizzazione, è paradigmatica di una più generale crisi dell'organizzazione del consenso,

della militanza, della rappresentatività negli organismi di massa. In un certo senso, vengono al pettine le asperità del rapporto movimenti-partiti, che non sono più le contraddizioni del vecchio collateralismo, ma configurano una crisi nella legittimazione reciproca.

I movimenti si sono scoperti soggetti politici, ma lo spazio per l'esercizio di questa funzione è assai risicato nel sistema dei partiti. Ed è ovvio che in questo conflitto l'occhio più preoccupato sia quello del Pci, non solo per una storica vicinanza, ma anche perché portatore di una visione delle alleanze sociali strategiche che si regge su un tessuto connettivo fatto di forme organizzative simili a quella dell'Udi. E quindi anche suscettibili di crisi ed esposte, in un certo senso, al *contagio*.

Ma vediamo alcuni dei possibili angoli visuali che sostanziano questa ipotesi.

Innanzitutto il rapporto dell'organizzazione con la realtà femminile cui vuole dare voce, dunque la sua ragione d'essere. Il punto più emblematico di questa riflessione, che precede di un anno lo svolgimento dell'XI Congresso, è la discussione sui risultati del referendum sull'aborto, nel maggio 1981. Sull'onda di un successo elettorale.

Della campagna referendaria l'Udi coglie, tra gli altri, alcuni problemi politici fondamentali per l'organizzazione: « ... Abbiamo dovuto affrontare un vero e proprio scontro politico, che ci facesse emergere nella nostra differenza tra i *nemici* i promotori dei referendum – ma anche tra gli *amici* – i partiti laici, il comitato delle donne dei partiti. Questa vicenda ci ha riproposto intera la questione del rapporto movimento-partiti. (...) Potevamo rischiare di sparire come movimento. Per non parlare poi delle nostre difficoltà interne che già apparivano chiare: lacerazioni, smagliature, disomogeneità, diversità di impostazione della campagna (l'Udi nazionale, infatti, non aderisce al « Comitato delle donne per il *no* » dei partiti laici, ma alcune realtà locali dell'associazione lo fanno *n.d.r.*). Lo scontro è stato difficile e ora abbiamo nitida di fronte a noi la domanda: *siamo riuscite a non sparire?* ». E più avanti, nella stessa relazione al Comitato nazionale dell'associazione: « Nessuna di noi si aspettava questo risultato (la vittoria di larga misura dei *no n.d.r.*). Quale la ragione del pessimismo prima del voto e dello stupore dopo? Probabilmente è prevalso in noi il pessimismo degli uomini, di coloro cioè che non hanno esperienza concreta dell'aborto, e che quindi più facilmente sono suggestionabili dalle questioni astratte, dai ragionamenti sui principi, da un concetto ideologizzato di vita... le donne invece conoscono l'aborto nella sua concretezza e questa semplice verità avrebbe dovuto farci sperare: eppure noi abbiamo avuto sfiducia nelle donne... » (*Relazione di Rosetta Stella*). Come dire: se non abbiamo più il polso della realtà femminile del paese, che associazione di massa siamo? chi rappresentiamo?

Ancora più lucidamente, in un altro intervento al Comitato nazionale: « Pur avendo ribadito fino alla nausea che il nostro unico referente politico sono le donne, nella concretezza della nostra azione restano interlocutori privilegiati i partiti e le istituzioni. Facendo uno sforzo arriviamo al massimo a considerare quello che è rimasto delle altre componenti del movimento delle

donne ». Il fatto è che « nella realtà italiana il rapporto con la politica è quasi interamente occupato dai partiti, tanto che si finisce per identificare la politica con i partiti. Non solo il movimento delle donne, ma tutti gli altri movimenti vivono nell'ambito del rapporto con i partiti. Ci sono i presupposti perché il movimento delle donne, restando movimento, trovi un proprio spazio per essere soggetto politico, oppure per esserlo realmente deve ricorrere anch'esso a una qualsiasi forma-partito? » (Intervento di Mariella Comerci).

La domanda, posta con una certa drammaticità, percorrerà tutto il dibattito congressuale. C'è chi pensa che da questa crisi di ruolo si debba uscire con un *progetto forte*, rafforzando l'identità dell'organizzazione: è il caso dell'Udi milanese, che nei suoi documenti mantiene fermo il principio della direzione e la necessità della professionalità politica, sia pure rinnovati (« Perché non ci ritroviamo nelle sintesi nazionali »). C'è chi intravede addirittura la necessità di pensare a una forma-partito per dare piena espressività politica al movimento: e l'idea è tutt'altro che estemporanea alla luce della strada che ha poi fatto l'ipotesi di un partito delle donne (« Il partito siamo soltanto noi »). C'è, infine, l'idea che ha ispirato prevalentemente la stesura dei documenti nazionali e della proposta politica al Congresso: quella per cui l'Udi deve cessare di essere « istituzione tra le istituzioni » e, scegliendo il separatismo, fare della « comunicazione tra donne » la propria politica (*La nostra proposta politica*).

Sulle differenze torneremo più avanti. Qui, è importante sottolineare i termini nuovi in cui si poneva il problema dell'autonomia. La necessità molto sentita di darsi una legittimazione propria, che ridefinisce il rapporto con la politica e le forme organizzative conseguenti. Nel corso del dibattito pre-congressuale fu addirittura proposto di cambiare il nome dell'associazione in *Unione delle donne*, facendo cadere l'aggettivo *italiane*, per segnare la fuoriuscita da un disegno politico generale, quello che aveva caratterizzato la nascita dell'associazione all'interno di una strategia nazionale, e sottolineare l'assunzione della « politica del sesso » come unico possibile orizzonte strategico: la proposta non ebbe seguito, presumibilmente per via del *bailamme* che tendeva ad enfatizzare fin troppo la rottura dell'Udi con la propria storia.

A proposito del *bailamme*, in gran parte incentrato sulla questione dei rapporti con il Pci, a questo punto si capirà come la questione della rinuncia a un contributo finanziario annuo del partito comunista (in ragione di cento milioni) avesse più che altro valore simbolico. Non solo simbolici furono invece altri atti politici, come quello con cui le comuniste dell'Udi non accettarono di discutere preventivamente, in sede di partito, le proposte congressuali, rompendo una prassi consolidata.

Sul Congresso Udi la rivista delle donne comuniste *Donne e Politica* aprì un dibattito a più voci. Ma alla VI Conferenza nazionale delle donne comuniste sarà quasi come se l'XI Congresso dell'Udi non fosse esistito; nelle conclusioni Enrico Berlinguer parla di « scomparsa delle più robuste organizzazioni tradizionali » del movimento femminile, accreditando la tesi dello scioglimento dell'Udi, senza mai nominarla (« Donne in rosso »).

Un atteggiamento se si esclude l'inchiesta di *Donne e Politica* – che testimonia la difficoltà del Pci – di rapportarsi al mutamento di ciò che si muove in un'area sociale e politica contigua. Come se la fine, nei fatti, di una modalità di rapporto gerarchica tra partito e organismi di massa lasciasse un vuoto difficile da colmare.

Il risultato di questo impaccio sarà una grande correttezza nei rapporti ufficiali e un senso comune molto negativo sull'Udi nel corpo del partito, che quindi pesa molto di più nelle realtà periferiche, nei rapporti con le Udi locali.

Qualunque sia il giudizio che se ne vuole dare – ma la verità è che l'impaccio appena descritto ha prodotto, per il Pci, l'impossibilità di formularlo se non in termini di negazione – resta il fatto che l'XI Congresso Udi si misura con uno snodo fondamentale nel rapporto del movimento delle donne con la politica. È uno snodo che si colloca in un singolare crocevia dove si incontrano la crisi delle forme politiche tradizionali della sinistra cominciata nel 1968; quella degli assetti istituzionali nati nel dopoguerra, e questo ce lo diranno meglio gli storici tra qualche anno; quella del movimento femminista degli anni Settanta.

3. Credo che l'XI Congresso dell'Udi si collochi politicamente, non cronologicamente, tra la crisi del movimento femminista – quello dei collettivi storici – e il *femminismo diffuso* (*Dal movimento femminista al femminismo diffuso*). Del femminismo assume il separatismo come terreno della « comunicazione tra donne »; come « conflittualità con le istituzioni e il maschio-istituzione »; come « capacità di elaborare una nostra chiave di comprensione della realtà tutta intera, inclusa quella dimensione che gli uomini hanno definito politica » (*La nostra proposta politica*). Ma lo sguardo è rivolto al *femminismo diffuso*, al *senso comune dell'oppressione di sesso*; « alle mille imprese che possono nascere dalla comunicazione tra donne e dalla capacità di trasformarla in progetti che aggrediscano facce diverse e multiformi della realtà: per esempio il nostro rapporto con il lavoro, la famiglia, la maternità, con l'uomo, con le altre donne. In queste opere, che già si moltiplicano intorno a noi, consiste il sostrato che l'accumulazione politico-ideologica del femminismo in questi anni ha lasciato dietro di sé. L'organizzazione sta nel passare dalle opere al valore antagonistico di esse: nel far emergere cioè la trasgressione, nel creare la conflittualità aperta, nel concettualizzarne il significato di liberazione » (*nota della segreteria nazionale*).

Che questo sia l'orizzonte, del resto, è conseguente a ciò che l'Udi è diventata nell'incontro-scontro col femminismo, alla realtà del suo stesso corpo, che in parte è già *femminismo diffuso*.

Due passaggi politici, in particolare, sono indicativi della natura dei rapporti con il femminismo.

La già citata questione dell'aborto, sulla quale è interessante rileggere questa visione *esterna* sul ruolo giocato dall'Udi: « L'Udi era già di fatto, ma non dichiaratamente un'organizzazione separatista, che praticava nel fare politica i rapporti tra donne, quindi ricca di *sapere materiale femminile* che si realizza lì dove c'è separatismo. Ma l'Udi era anche istituzione,

quindi aveva il potere di trattare da pari con le istituzioni (...). Quando sull'aborto l'Udi ha assunto una posizione di netto contrasto con i partiti, è stato chiaro che si sarebbe aperto un varco alla soluzione istituzionale del problema aborto. Perché quella dell'Udi era l'unica posizione in grado di mediare politicamente senza essere piattamente rivendicativa: il solo averla presa apriva infatti contraddizioni profonde in ogni donna dell'Udi. Sulla questione dell'aborto è iniziata così una lotta per l'identità, fatta da donne con origine culturale e politica diversa dalle femministe, ma con un vissuto di socialità e di rapporti affettivi tra donne molto simile. Ed è qui che femministe e donne dell'Udi si sono incontrate... L'Udi che esce dall'XI Congresso non è una *nuova Udi*, è solo un'Udi che ha formalizzato il disfacimento di se stessa come organizzazione-istituzione... » (*intervento a Rosso di sera*).

La campagna per la legge d'iniziativa popolare contro la violenza sessuale diventa poi il passaggio di piena legittimazione dell'Udi nel movimento. Ma il giudizio su questa esperienza è molto problematico nei documenti congressuali: « *Finalmente* l'Udi ha ottenuto un riconoscimento dalle altre, proprio in virtù dell'essere struttura organizzata, e questo riconoscimento ha congelato il suo travaglio sull'organizzazione iniziato al X Congresso » (*Idee per un congresso*). Un giudizio che risente molto di un *complesso* politico: quello di essere vissute dalle altre, le femministe, come « le donne di fatica del movimento », di cui si apprezza e si utilizza più che altro la vocazione organizzativa.

È un fatto però che in tutte e due le vicende l'Udi trova un ruolo politico grazie alla ambiguità che fa valere, e che tuttavia è insieme costretta a mettere in discussione.

Quanto al *corpo* dell'Udi, è fatto di realtà vecchie e nuove, tra loro disomogenee.

Realtà nuove, soprattutto del Centro-Sud e delle grandi città, gruppi di recente formazione (seconda metà degli anni Settanta) e Udi storiche, come quella dell'Emilia Romagna, con un vero insediamento di massa. E insieme gruppi informali, spesso non solo Udi, centri di servizio e di consulenza, cooperative, spazi di vario genere. « Donne giovani, non giovanissime, che della storia dell'Udi, della sua complessità, non sanno quasi nulla che vada al di là della presenza politica più recente (...). E insieme tante vecchie compagne che delegano volentieri alle più giovani, alle più femministe, la loro mai dismessa radicalità; ma anche tante compagne alle quali quelle parole sembrano estreme perché astratte (...). E donne che nell'Udi spendono tempo e passione, idee e soldi, ma che non accettano la tessera, che sono insofferenti alla struttura organizzativa troppo rigida, oppure alcune che invece vorrebbero un'Udi più strutturata e rigida » (« Il vero antagonismo è la comunicazione tra donne »).

Insomma, una vera stratificazione di realtà. *Noidonne* ne fotografa la parte più sommersa attraverso un censimento, lanciato nell'aprile del 1982 sulle pagine del giornale. Rispondono 124 gruppi, in prevalenza del Centro-Nord. Moltissimi, la maggioranza, sono di piccole e medie città, anche paesi. Le motivazioni dello stare insieme sono però omogenee al Sud e al Nord, nei piccoli centri e nelle grandi città. Dalle più generiche: « per discutere insieme, per affinità affettive e ideologiche, per

migliorare i rapporti interpersonali e quindi la qualità della vita, per il piacere di incontrarci », che testimoniano di una diffusa socialità, cui si attribuisce molto valore, del fatto che « le donne sono diventate punto di riferimento per le donne ». Alle motivazioni più specifiche e concrete: gestione o autogestione di un consultorio, salute, ginnastica, alimentazione; sui temi della pace e della non violenza; su attività culturali di vario tipo, dalle librerie ai gruppi di teatro, arte, cinema. Non mancano gruppi legati ad attività territoriali, cooperative, centri di servizio, soprattutto consulenza legale, gruppi lesbici. Una variegata realtà « che del femminismo storico mantiene tracce nel linguaggio, nelle pratiche, nella specifica cultura » ma che è già post-femminismo, popolata di donne dell'Udi e non, che comunque non sta già più, se non parzialmente, nella forma-Udi con la sua struttura parallela di circoli, comitati provinciali ecc. (« Censimento antiriflusso »).

Questa contraddizione troverà sbocco nella formulazione della *Carta degli intenti*, il documento sostitutivo dello statuto dell'associazione, di cui si cominciò a discutere al Congresso proseguendo in successive autoconvocazioni, fino alla stesura definitiva approvata nel febbraio 1983.

La *Carta* delinea un tessuto orizzontale dove « le forme, le strutture, i metodi di organizzazione sono quelli che di volta in volta scaturiscono dalle esigenze delle donne » che animano l'arcipelago dei gruppi, nati « di propria iniziativa sul territorio ». Luogo di sintesi e di decisioni collettive sono le assemblee territoriali « autoconvocate e annunciate pubblicamente con ampio margine di tempo ». Inoltre, « l'Udi realizza il momento di incontro delle aggregazioni locali e delle infinite varietà di tutto ciò che vive nel movimento e si riconosce in questa Carta degli intenti, con la forma dell'Assemblea generale che si autoconvoca periodicamente in modo programmato e annunciato pubblicamente. L'Assemblea generale è la sola sede legittima di sintesi politica e decisionale a livello nazionale. Partecipano all'autoconvocazione tutte le donne che si riconoscono nella Carta degli intenti ». Si prevede un « atto di adesione » alla *Carta*, rinnovato periodicamente, che è una delle forme di identità collettiva e di autofinanziamento. Le finanze e la rappresentanza legale dell'associazione sono affidate a un « comitato di garanti » nominato ogni anno. La continuità si realizza attraverso il giornale, *Noidonne*, gestito dalla Cooperativa Libera Stampa; l'archivio dei documenti, memoria storica dell'Udi; alcuni servizi tra i quali la sede centrale, a Roma, supporto delle attività a carattere nazionale (*Carta degli intenti*).

Come si vede, una forma organizzativa strutturata il meno possibile, che dovrebbe favorire la libera iniziativa e il protagonismo di ciò che prima stava stretto nelle maglie dell'organizzazione tradizionale. In cui la struttura è pensata solo come servizio, separato ma funzionale alla decisionalità politica; e la sintesi si affida alla dialettica reale tra ciò che è vivo e si muove. Come dicevamo, movimento organizzato e non più organizzazione.

Le forme mutate, però, non cancellano certo la *cultura dell'organizzazione*, con la quale si aprono numerose e spesso paralizzanti contraddizioni.

4. Una lettura politologica della vicenda congressuale, ma soprattutto del dopo-congresso, ci riporta al vecchio nodo per cui in democrazia si possono accelerare i processi politici, ma non prendere scorciatoie che superino la necessità di costruire il consenso. Resta poi sempre valido il vecchio assunto per cui in politica, come in fisica, nulla si crea e nulla si distrugge e le sedimentazioni culturali, le stratificazioni dei livelli di coscienza si trovano riproposte, magari in forme diverse.

In definitiva, la contraddizione apertasi nell'Udi alla fine degli anni Settanta tra il sé donna e le ragioni dell'organizzazione è ancora da dipanare; e forse si richiede l'innocenza di un'altra generazione per rimescolare vitalmente le carte e cogliere i frutti — ché ce ne sono — di questa stagione.

Ma la storia di questo gruppo così ramificato — l'Udi — continua naturalmente ad essere storia delle sue militanti, dunque storia di sentimenti che vivono nella politica tra donne, dove anch'io credo che « le crisi politiche si traducono in crisi personali. I progetti, le speranze, le attese non si fondano su una *linea esterna*: si fondono con l'affettività, lo scambio, le emozioni delle singole militanti; esprimono in definitiva una forma di amore reciproco. Le delusioni diventano così *tradimenti* e nel ricordare le tappe di un itinerario politico, si ripercorrono, quasi di necessità, i sentimenti più che i fatti oggettivi » (« Donne perbene bimbe di malaffare »).

Per un'organizzazione di donne non credo si possa parlare astrattamente di evoluzione, o di mancata evoluzione, delle forme politiche solo con l'uso di categorie politologiche. Perché l'analisi si rivelerebbe molto superficiale, e soprattutto non ci consentirebbe di rilevare granché di diverso.

Eppure qui mi è quasi impossibile dire dei sentimenti. Cercherò di cogliere il filo che mi sembra possa legare alcuni fatti. Intanto le conclusioni del congresso stesso, con un esito poco limpido. Il voto quasi unanime (14 contrarie, 23 astenute) sulla proposta politica e le sintesi prodotte dai dieci gruppi di lavoro in tre giorni di dibattito, assunti e votati insieme come documenti conclusivi. Come dire tutto e il contrario di tutto, perché contengono su questioni dirimenti — come il funzionariato, la delega, la formazione dei gruppi dirigenti — punti di vista assai diversi (« Che congresso questo congresso! »). Più che un voto su scelte precise, insomma, un auspicio, un atto di responsabilità collettiva nel senso di consentire la prosecuzione del dibattito congressuale in un processo necessariamente più lungo, e con molti snodi, nel corso del quale sarebbero state formulate le sintesi che non erano state possibili in sede di congresso nazionale. Di quel percorso si fissava il primo appuntamento per arrivare alla formulazione della Carta degli intenti. Le ragioni di questa difficoltà, oltretutto nella complessità dei problemi e dei dissensi, che pure avrebbero dovuto precisarsi, vanno ricercate più a fondo.

Nel femminismo l'elaborazione politica è stata — prima di diventare slogan — frutto della pratica di collettivi o di gruppi omogenei riconoscibili; nell'organizzazione scaturisce da sintesi prodotte attraverso regole istituzionali — il centralismo democratico o la formazione di mozioni contrapposte che raccolgono maggioranze e minoranze. L'Udi si è trovata stretta tra le diffe-

renze, che si evidenziavano e premevano senza potersi incanalare, per esempio in mozioni contrapposte, e il bisogno di « sintesi unitaria » proprio della sua cultura politica. Tra la necessaria titolarità delle posizioni e il bisogno di identità collettiva. Entrambi inconciliati.

Ne è risultato – in una prima fase – un processo di selezione naturale attorno alla costruzione della Carta degli intenti. L'Udi di La Spezia, ad esempio (al congresso la delegazione si era astenuta nella votazione finale), scrive in un proprio documento inviato all'assemblea nazionale: « La Carta degli intenti è riduttiva rispetto alla complessità, all'articolazione del dibattito e delle diverse posizioni presenti nei gruppi del congresso e nelle relative sintesi ». Perciò vi si « rivela un'Udi che, monopolizzando un nome vecchio (e glorioso) si sente autorizzata a estromettere quante donne in essa non si riconoscono, anche se continua a parlare di una Udi in cui dovrebbero riconoscersi le infinite varietà di gruppi di donne e di movimento ». Ne consegue che « ci sentiamo legittimate a essere gruppo Udi, senza per questo dover aderire o riconoscerci nella Carta degli intenti » (« non ci riconosciamo nella Carta degli intenti »).

È una fase di lacerazioni dolorose, ma molto viva e partecipata; consente di affrontare i problemi della transizione (la gestione economica, il funzionariato) senza separarli dall'elaborazione. « In Emilia Romagna, dove l'Udi è ancora molto strutturata nelle forme della vecchia organizzazione, è più traumatico smantellare la piramide gerarchica. Si sconvolge il sistema di contatti fin qui praticati tra le compagnie che fanno parte degli organismi dirigenti Udi e il proprio partito. La costruzione di un'organizzazione orizzontale cambia la qualità dei rapporti tra partito e Udi molto più di quanto potessero fare le parole e le intenzioni manifestate fin dal X Congresso: costringe a un rapporto tra soggetti, superando rapporti personali e, in qualche modo, *interni* (al sistema di potere della sinistra, *n.d.r.*). Ora che la scelta nazionale di non avere più segreteria né funzionarie politiche è stata fatta, per la nostra regione diventa uno dei nodi più importanti, non solo per capire di quale organizzazione abbiamo bisogno, ma anche con quali finalità; perché in Emilia Romagna ridefinire con chiarezza il movimento di liberazione, le sue motivazioni, è un problema di fondo. Forse è addirittura il problema della nascita di un movimento di liberazione, che in questa regione non è mai esistito fino in fondo come tale... Perciò vanno discussi fin da subito i tempi e i modi delle dimissioni delle funzionarie e, contemporaneamente, quali servizi – sedi, centri culturali, di consulenza legale ecc. – pensiamo siano indispensabili; come riteniamo di finanziarli, come ci collegheremo tra di noi e quali strumenti di comunicazione useremo ».

Finita la stesura della Carta degli intenti inizierà non più sostenuta dalla spinta iniziale, una battaglia estenuante con i problemi del bilancio nazionale. Riguardano la chiusura della gestione precedente al congresso – che è stato completamente finanziato con i contributi delle Udi locali e la vendita di cartoline di adesione – e le spese per il funzionamento della sede nazionale.

I debiti vengono suddivisi tra le Udi locali, che dovranno impegnarsi a coprirne una parte. Non tutte però rispondono

all'appello: «La nostra difficoltà a trasmettere il senso della delicatezza e della gravità della situazione economica – riflettono le garanti alla fine del 1983 – si unisce al silenzio, al non-detto, al rinvio della discussione e del confronto, che hanno senza dubbio il sapore di un ostacolo più profondo, non solo finanziario ma politico... Dopo la formulazione della Carta degli intenti si è aperto, in molte zone dell'Udi, un vuoto che non siamo riuscite a colmare. Di discussione, di analisi, di ragionamento» («Lunga e breve storia della rifondazione»). E non c'è dubbio che le resistenze siano politiche: quando, nel corso del 1984, si aprirà la sottoscrizione per salvare *noidonne* molti circoli dell'Udi che non hanno risposto all'appello delle garanti per risanare il bilancio dell'associazione contribuiranno generosamente. Il finanziamento della sede nazionale viene ripartito tra le realtà locali; alla sede nazionale viene versata una quota dell'autofinanziamento attraverso le carte di adesione; rimane poi la tradizionale iniziativa finanziaria nazionale della vendita del calendario: per avere un'idea, nel 1984 ne sono stati distribuiti 70.000.

Anche dopo il congresso però si ripropone la vecchia contraddizione per cui l'Udi che più contribuisce al finanziamento delle attività è quella meno convinta e più critica sul processo in corso. Non riesce però ad esprimere elaborazioni e proposte di indirizzo alternativo, che vadano oltre l'aggiustamento organizzativo. È un'Udi nostalgica più che un'associazione con una visione pragmatica e moderna dell'organizzazione.

Completano il quadro le vicende legate alle scelte sul funzionariato. In Emilia Romagna, nelle province dove l'associazione è più articolata, l'Udi riesce a mantenere – in luogo del funzionariato politico – una struttura di servizio base: una responsabile del funzionamento della sede, della diffusione di *Noidonne*, dell'amministrazione dove è necessario. Ma anche il capitolo funzionario si chiude con molti traumi: quelli che seguono le lacerazioni, quelli che nascono dalla povertà e dalla difficoltà di garantire almeno un equo trattamento di fine lavoro a donne che per anni hanno lavorato per un'organizzazione.

Tutto questo definisce una fase di assestamento durissima, molto lunga – almeno due anni – e per questo stremante. La crisi di *Noidonne*, apertasi alla fine del 1983, contribuisce ad appesantire la situazione. Il giornale, che nel corso di questi primi due anni si è retto su un fragile equilibrio tra politica e mercato, è nell'occhio del ciclone. Da un lato, per sottrazione di risorse: le entrate pubblicitarie crollano del novanta per cento, *Noidonne* è la prima vittima della ristrutturazione Sipra e si capisce che, ai reali sconvolgimenti di mercato, si aggiunge la mancanza di coperture politiche, che agevola l'emarginazione della testata. Da un altro, e non meno importante versante, la natura delle strutture diffusionali: il giornale è in mezzo al guado, si regge ancora sulla diffusione militante – che pure è in crisi da anni – e insieme patisce le difficoltà di misurarsi artigianalmente con la distribuzione di mercato. La crisi contribuisce anche ad accelerare la fine della mediazione politica su cui il giornale si è assestato, negli anni della transizione: in equilibrio tra l'essere giornale dell'Udi e di movimento, tra le differenze nel movimento, tra movimento e collocazione di mercato.

Non può stupire, credo, nel corso di questo terremoto – mentre si frantuma la vecchia identità Udi e cominciano, tortuosamente, a prendere corpo le differenze tra donne e tra gruppi – che per chi ha retto la transizione il movimento sia diventato, « prima ancora che una priorità politica, una priorità di vita. Nel senso che coincide *materialmente* con gran parte della nostra vita e del nostro tempo. E questo investimento è una scelta personale e *gratuita*: non solo e non tanto nel senso di non remunerata, ma perché costituisce una finalità in sé, che ciascuna vive con una gamma vastissima di sentimenti. Questo dato contiene, *in positivo*, la caduta delle legittimazioni esterne; *in negativo*, la durezza della *testimonianza di vita*, che non è attraente per le donne che non vivono questa priorità ed è poco attraente persino per quelle che l'hanno scelta, perché in questa fase la sentiamo non propulsiva... » (*nota di discussione all'autoconvocazione*).

I nodi intorno ai quali ci si arrovella nelle assemblee nazionali sono l'identità dell'associazione, la natura e la rispondenza reale degli strumenti politici che si è data, la destinazione della sede nazionale.

Nei primi due anni la battaglia si attesta intorno alla riflessione sulla rispondenza politica delle autoconvocazioni. A un anno dal congresso, vi si esprimono sostanzialmente due diversi punti di vista, naturalmente ricchi di sfumature, che per necessità sono costretti a schematizzare.

C'è chi pone subito l'esigenza di riformulare gli strumenti: « ... Abbiamo ritenuto che l'unico contenuto che valesse la pena (e che era permesso) discutere fossero le nostre forme e solo lì abbiamo cercato la fonte del disagio delle donne. Accogliendo il concetto di disagio, non abbiamo cercato le vie dell'agio nel nostro modo peculiare – che non è di un singolo collettivo – e abbiamo scartato una idea di progettualità che non fosse parziale, abbiamo liquidato il “viaggio nel potere” accogliendone la concezione maschile. Così la nostra assemblea è muta e disarmata rispetto alla stessa ricerca che avviene in altri gruppi che hanno mantenuto intatti forme e metodi di analisi... » (« Perché la nostra assemblea è muta »).

C'è chi pone più che altro l'accento sulla vischiosità della cultura politica dell'organizzazione: essa resiste a dispetto delle forme e paralizza la dialettica politica reale, che invece continua a passare – proprio come avveniva nell'Udi istituzione – attraverso altri canali. La domanda, insomma è perché, mentre l'assemblea nazionale si impoverisce, le pagine di *noidonne-supplemento*, nei primi due anni dopo il congresso, sono ricche di presenze che possono dire molto sulla realtà che si muove intorno all'Udi, non tutti i gruppi che hanno fatto riferimento al giornale, infatti, sono Udi. Il campione disegna una geografia fatta per metà di filiazioni dirette dell'Udi (realtà provinciali, circoli di piccoli paesi). Per metà di gruppi di altra provenienza o di gruppi e coordinamenti « misti », cioè aggregazioni di donne, dell'Udi e non, che si sono moltiplicate, in genere a partire da uno specifico interesse. Penso al Coordinamento nazionale sui consultori, alle evoluzioni del Comitato promotore della legge contro la violenza sessuale, al gruppo torinese che nel 1983 ha organizzato il convegno « Produrre e riprodurre »; ma

anche a realtà che si rapportano su esigenze più complessive: il coordinamento regionale toscano; oppure lavori di ricerca di respiro più generale: il « Progetto patriarcato » un'indagine sul rapporto donne-potere-istituzioni nel « modello emiliano », o realtà singolari come la Casa della donna di Ancona, con un gruppo di più di cento donne. Ci sono anche imprese cooperative, come la Casa Matta di Milano, gruppi che autogestiscono servizi: consultori, consulenza legale, centri culturali. In questa evoluzione delle forme diventa sempre più complicato stabilire dove comincia e dove finisce l'Udi. Un problema che nel dibattito avrà una duplice eco: *in negativo*, come perdita d'identità, sottrazione di risorse all'associazione: *in positivo*, come scambio di linguaggi e crescita di movimento. Ma anche nei gruppi solo Udi sono avvenute trasformazioni profonde. Per darne conto, mi sembrano significative due testimonianze.

Una Udi del profondo Sud, Catania, alla fine del 1983 descrive così le fasi della sua transizione: « Il dibattito che ha preceduto il congresso ci ha visto perplesse, confuse, ma nel complesso incuriosite e ricche di tensioni nuove... Il congresso, legittimando la nuova identità dell'Udi, ha posto fine a quel dibattito, ma in modo traumatico, favorendo l'esodo di alcune compagne che facevano parte del nucleo originario dell'Udi catanese. Pensiamo che in pochi altri luoghi come in questa nostra città l'immagine esterna del movimento delle donne ha influenzato altrettanto fortemente le sue dinamiche interne. Per capirne i motivi bisogna tener conto della visione semplicistica, e in molti casi anche sclerotica, che da noi si ha della vita politica e soprattutto del rapporto movimenti-partiti, in un contesto in cui la sinistra è così debole e arretrata culturalmente... L'accusa manifesta è quella di "lasciarsi travolgere" da miti poco realistici per questa realtà socio-culturale. Frasi di questo tipo: come si fa a pensare alla sessualità in una città che manca dei più elementari servizi? (...) Dobbiamo riconoscere che la mancanza di chiarezza e di lucidità tra di noi ci ha coinvolte personalmente, provocando una *impasse*, ha rallentato e spesso bloccato la nostra voglia di fare... Ora stiamo tagliando corto con le polemiche, cercando di ridimensionarle e di superarle, raccontandoci realisticamente quello che siamo, e tentando di saldare le nostre esigenze con le carenze più macroscopiche della città. È ovvio che partiamo dai consultori... » (« Tra l'incudine e il martello »).

Una Udi del profondo Nord, Genova: « Abbiamo vissuto momenti molto travagliati, già dopo il X Congresso, e il travaglio è stato tale che, quando siamo arrivati all'XI, e subito dopo, dell'Udi non c'era quasi più niente. A questo punto le poche compagne rimaste si sono chieste se sciogliere l'Udi, chiudere la sede, tornarsene a casa, fare altre cose. Si è deciso di rimanere insieme, perché se a quel punto eravamo arrivate insieme, voleva dire che avevamo delle cose che ci univano. Per questo abbiamo deciso di formare il gruppo Demetra. Non eravamo più in piazza, non eravamo più con le altre donne, abbiamo detto: facciamo qualcosa che ci piaccia. Dalla nostra attività culturale è nato un seminario cui hanno partecipato 150-200 donne. È stata una grande soddisfazione... Noi non siamo più l'Udi di prima, ma non siamo ancora l'Udi che vorremmo essere... » (« Il separatismo dell'Udi »).

Una caratteristica mi sembra comune a ciò che si esprime – tra il 1982 e il 1984 – sia sulle pagine di *noidonne-supplemento* che nelle autoconvocazioni. La differenza tra gruppi che mettono al centro del loro lavoro e del loro interesse il problema dell'*identità* (cioè dei contenuti del separatismo e della comunicazione tra donne) e gruppi che sentono maggiormente il problema della *visibilità* (cioè della contrattualità politica, del rapporto con le istituzioni, ma anche con le altre donne).

Il problema è storia vecchia del femminismo. *Di diverso* c'è l'attenzione alle modalità organizzative del fare, ai rapporti che determinano, che sono motivo di riflessione: nelle pagine autogestite su *Noidonne* « anche nel trattare i temi culturali (quelli dei seminari e dei convegni) i problemi organizzativi non vengono elusi, ma affrontati come nodi importanti » (« Un anno in autogestione »). *Di intrigante*, data la storia dell'Udi, ci sono i problemi che rimandano all'*identità*: « La nostra storia, remota e recente, è legata a un'organizzazione strutturata, verticale, a gruppi dirigenti, a una linea unificante ma anche omologante, al rapporto con le istituzioni, a una visibilità fatta di rappresentanza garantita per tutte... Proprio questo, ciò che abbiamo rifiutato al Congresso, era, in parte, una identità... » (« Il separatismo dell'Udi »).

Come dire che *identità* e *visibilità* sono indissolubili nella storia dell'Udi, che ovviamente non è solo questo, è anche trama di rapporti tra donne. Legittimata, però, dalla *visibilità* esterna. Al punto – e sembra un gioco di parole perverso – che la ricerca di una nuova identità, aperta con l'XI Congresso, ha prodotto un inabissamento dell'Udi, dal punto di vista della *visibilità*. E, viceversa, l'assenza di *visibilità* ha aperto problemi e vuoti d'*identità* difficili da colmare.

Lo si vede nelle autoconvocazioni, dove « un limite di fondo è costituito dalla mancanza di riflessione sul nucleo di politicità delle varie attività, delle iniziative e delle esperienze delle realtà Udi... Questo produce disagio, il *disagio della parzialità*, ci impedisce di cogliere e di comunicare la peculiarità del nostro contributo alla continuità del movimento delle donne » (*nota all'autoconvocazione nazionale*).

Si torna al problema del progetto: « A lungo si è ragionato sull'aggregazione che nasce per affinità di intenzione politica, per costruzione di rapporti non impersonali, non sporadici e sulla aggregazione che nasce invece per proporsi il raggiungimento di condivisi obiettivi esterni. Entrambe le modalità di rapporto tra donne si inscrivono nel progetto di "fondazione di un ordine simbolico fra le donne" che rimanda a progetti finalizzati, determinati, circoscritti e anche assai diversi, e accettati per mediazione organizzata, cioè cosciente, esplicita, formalizzata » (« Occhio alla differenza sessuale »).

Il richiamo è al rigore, alla chiarezza per dare senso alla articolazione della parola politica tra donne. Da questo punto di vista, l'incontro nazionale dell'Udi sul separatismo (Bologna, aprile 1984) e il convegno « Le donne con le donne possono » (Roma, maggio 1984) costituiscono uno spartiacque.

A Bologna prenderanno finalmente corpo le differenze di fondo sulla concezione del separatismo.

Separatismo come imperativo etico totalizzante: « Vivo in una società maschile, devo rapportarmi per il lavoro, la famiglia, se sono iscritta a un partito, e devo mediare; però sono cosciente che sto mediando e mi sto contaminando. La contaminazione è necessaria, a volte obbligata, però so che ogni volta quella contaminazione mi chiude la comunicazione con le donne. Per questo il separatismo l'ho scelto nella mia testa ».

Separatismo come autonomia: « In Emilia Romagna la non accettazione del separatismo è, schematicamente, il problema del rapporto non risolto con un patriarcato illuminato, disposto a concedere gratificazioni alle donne che in questa "dipendenza emancipata" per tanti anni ci sono state anche bene... Le scelte dell'Udi dopo il congresso non sono state accettate, e hanno già provocato tanti abbandoni, perché volevano dire voltare risolutamente la schiena a meccanismi, rapporti sui quali ciascuno donna vive le proprie sicurezze ».

Separatismo come strumento politico: « Mi pare di leggere una sostituzione del separatismo ad altri dogmi, cioè esso in sostanza diventa un fine, non più uno strumento per fare politica, non solo come dover essere ma come espressione di contrattualità e di potere ».

Separatismo come controllo politico: « È vero che il separatismo è un atteggiamento mentale, ma non mi basta se non trae da questo una coerenza di comportamento. Chiamo sede politica di donne quella in cui ci raccontiamo e valutiamo delle coerenze, ma anche delle non coerenze e delle contraddizioni. Perché se non esercitiamo tra noi questo controllo politico, movimento delle donne è tutto e niente ».

Separatismo... *sui generis*: « Abbiamo fatto una ricerca sull'affettività, è stato un lavoro splendido perché ci ha dato la misura di quello che cercavamo; avevamo anche due giovani maschi nel gruppo... Ci troviamo d'accordo sul separatismo, questo è fuor di dubbio » (*Il separatismo dell'Udi*).

La differenza più curiosa e significativa tra l'incontro bolognese e il convegno romano – molte delle stesse donne parteciparono a entrambi, nati sul medesimo bisogno di verificare il separatismo – è il silenzio dell'Udi sul lesbismo.

La questione è troppo vistosa per essere taciuta. Perché il convegno romano si è dipanato attorno alla presenza politica delle lesbiche: sul filo dell'*esorcismo*, per paura delle spaccature tra donne; dell'*equivoco*, in fondo tutte abbiamo forme di vissuto lesbico; del *timore* che le lesbiche prendessero la leadership del movimento. Perché anche la storia dell'Udi è segnata – come quella di altri gruppi – dall'emergere, alla fine degli anni Settanta, del femminismo lesbico. Solo che l'Udi non se lo dice mai: non ne discute, non è sede esplicita di riconoscimento tra lesbiche. Eppure ci sono donne dell'Udi che sono lesbiche, hanno fatto parte di gruppi lesbici, hanno contribuito a rendere possibile il riconoscimento di quella « geografia interna del lesbismo che pone a tutte problemi politici di grande interesse: per esempio l'esistenza di un lesbismo non separatista, di un lesbismo separatista a-femminista e di un lesbismo separatista femminista » (« Le donne con le donne possono »).

A portare la questione del lesbismo nel dibattito dell'XI Congresso era stato il giornale, *Noidonne*, con un'inchiesta cui seguì

un lungo, appassionato, feroce dibattito tra le lettrici. La discussione andò avanti per più di due anni sulle colonne delle lettere in redazione, provocando un terremoto: lettrici che disdicono l'abbonamento (indignate per l'indecenza); testimonianze di donne lesbiche (che si dichiarano, che chiedono aiuto); tormentose discussioni sul rapporto tra lesbiche ed eterosessuali (nel movimento) (« Lei ama lei »). Eppure questo discutere correrà parallelo al dibattito Udi, senza incontrarlo mai: è un rimosso troppo grande, per un'associazione che sta facendo i conti con la propria identità e che non sa riconoscere al proprio interno la peculiarità della cultura politica del femminismo lesbico. Tanto grande da aggiungere un notevole peso di conflittualità inespressa, latente, e perciò non produttiva, ai non-detti che per più di due anni paralizzano il dibattito politico.

Alla fine del 1984 l'Udi che partecipa alle assemblee nazionali comincia a tirare le somme. Fa bilanci politici che probabilmente la porteranno a un nuovo congresso o a un'assise nazionale. Se ci sarà, sarebbe bello farne la sede di un confronto maturo non solo tra le militanti che a prezzo di enormi sacrifici hanno assicurato la continuità di questi anni, ma anche verificando i percorsi dei rivoli che hanno preso altre strade.

Troppo presto per anticipare qui il senso di questo dibattito. È possibile, però, dal filo che qui abbiamo proposto trarre alcune considerazioni.

Il bilancio economico dell'Udi a fine '84 è in attivo di quattro milioni: i debiti sono stati pagati, il finanziamento della sede assicurato (*Relazione delle garanti*). *Noidonne* è tornato in edicola con una nuova edizione, in un anno sono stati raccolti per il giornale - dall'Udi in gran parte - più di duecentocinquanta milioni. Sono dati di fatto davvero straordinari, a conclusione di questa tormentata vicenda.

Sul filo della resistenza, però, raramente ci si arricchisce, facilmente ci si ideologizza e ci si chiude religiosamente per necessità di sostenere un grande sforzo. Io penso sia successo anche all'Udi.

Con la proposta presentata alla autoconvocazione nazionale del 6 ottobre 1984 si è finalmente formalizzata in proposte l'idea di una riforma organizzativa che ripristini forme di coordinamento nazionale e di rappresentanza. Si è altrettanto chiaramente formalizzato, su questo, un dissenso che le considera come indicazioni organizzative funzionali a una concezione dell'associazione come « comitato per l'emancipazione » (*Documenti e interventi autoconvocazione nazionale*). Il dibattito dei prossimi mesi avrà almeno il vantaggio, rispetto al passato, di partire su posizioni chiare. Ma il prezzo di questa chiarezza è stato davvero molto alto. Quasi incomprensibile fuori dalla cultura delle « sintesi unitarie » propria della vecchia organizzazione, e se avulsa da quell'intrigo di sentimenti del quale bisognerà fare la storia.

Eppure, a mio parere, il frutto migliore di questa stagione è che il rimescolamento di carte prodotto dalla frantumazione dei vecchi gruppi e delle vecchie sigle ha aperto la strada a una possibile articolazione interna della parola politica delle donne, non piattamente subalterna a logiche esterne. Quindici anni fa

questa articolazione corrispondeva, più o meno, alla geografia della sinistra. Oggi non è più così, per fortuna.

La domanda è se siamo – tutte – abbastanza laiche e abbastanza generose per cominciare a trarne le conseguenze.

Bibliografia, fonti e documenti

- M. Repetto, *Congressi di ieri*, 1945.
- S. Neonato, « Una denuncia contro il privilegio maschile », in *Noidonne-settimana*, 16-4-1982.
- M. Michetti, M. Repetto, L. Viviani, *L'Udi: laboratorio di politica delle donne*, Roma, edizioni Cooperativa Libera Stampa, 1984.
- La nostra proposta politica, XI Congresso nazionale dell'Udi, Roma, 20-21-22-23 maggio 1982.
- V. Tola, in Udinchiesta, *Donne e politica*, maggio-agosto 1982.
- F. Fossati, L'Udi allo sbaraglio, in *Lotta continua*, 28-4-1982.
- S. Giorgi e A. Guadagni, Che congresso questo congresso!, in *Noidonne*, giugno 1982.
- M. L. Boccia, L'Udi all'XI congresso ripensa se stessa, *Rinascita* n. 18 del 14 maggio 1982.
- S. Artioli, Ma che mestiere è, *Quaderni di Noidonne*, numero unico, giugno 1982.
- V. Chiurlotto, Gli occhi dell'albero, *Quaderni di Noidonne*, numero unico, giugno 1982.
- Nota della segreteria nazionale dell'Udi in preparazione dell'XI Congresso. Relazione di Rosetta Stella al Comitato nazionale dell'Udi, Roma, 23-24 maggio 1981.
- Intervento di Mariella Comerci al Comitato nazionale dell'Udi, Roma, 23-24 maggio 1981.
- Perché non ci ritroviamo nelle sintesi nazionali, documento precongressuale dell'Udi, di Milano.
- Sintesi degli incontri in preparazione dell'XI Congresso-Seminario provinciale, Milano, 24-25 aprile 1982.
- L. Cerchia in Il partito siamo soltanto noi, *Panorama*, 29-3-1982.
- R. Tatafiore, Donne in rosso, *Noidonne*, aprile 1984.
- A. R. Calabrò, L. Grasso, Dal movimento femminista al femminismo diffuso, Milano, Franco Angeli, 1985.
- R. Tatafiore, intervento a Rosso di Sera, giugno 1982.
- Riflessioni della segreteria nazionale dell'Udi, in Idee per un congresso, Seminario nazionale, Roma, 29-30-21 gennaio 1982.
- V. Chiurlotto in Il vero antagonismo è la comunicazione tra donne, *l'Orsaminore*, maggio 1982.
- Censimento antiriflusso, *Noidonne-supplemento*, maggio 1983.
- Viaggio nel post femminismo di I. Dominijanni, *ibidem*.
- Carta degli intenti. Atti dell'XI Congresso nazionale dell'Udi, Roma, 21-22-23 maggio 1982.
- A. R. Buttafuoco, Donne perbene bimbe di malaffare, *Noidonne*, dicembre 1984.
- Che congresso questo congresso!, *Noidonne*, dicembre 1984.
- Non ci riconosciamo nella carta degli intenti, documento del gruppo Udi di La Spezia, *Noidonne-supplemento*, giugno 1983.
- Paola Bosi in *Noidonne-settimana*, 18 giugno 1982.
- A. Perri e L. Randi, Lunga e breve storia della rifondazione, *Noidonne-supplemento*, novembre 1983.
- Nota di discussione all'autoconvocazione nazionale, di P. Bosi, A. Guadagni, A. Longo, A. Pasquali, R. Tatafiore, Roma, 3-4 dicembre 1983.
- A. Pasquali, Perché la nostra assemblea è muta, *Noidonne-supplemento*, luglio 1983.
- Tra l'incudine e il martello, intervento dell'Udi di Catania, *Noidonne-supplemento*, novembre 1983.
- M. Ferro in Il separatismo dell'Udi, di P. Bosi e G. Zavatti, *Noidonne-supplemento*, giugno 1984.
- M. Comerci, Un anno in autogestione, *Noidonne-supplemento*, gennaio 1984.

- Occhio alla differenza sessuale, sintesi del seminario S. Fortunato-Assisi, 14-15-16 dicembre 1984, *Noidonne-supplemento*, gennaio 1985.
- M. Cucchi, V. Chiurlo, G. Pala per il convegno omonimo, *Le donne con le donne possono*, Roma, 11-12-13 maggio 1984, in *Noidonne-supplemento*, marzo 1984.
- S. Giorgi e S. Onofri, *Lei ama lei*, *Noidonne*, luglio 1981.
- Lettere sul lesbismo, a cura di M. Comerci, *Noidonne-supplemento*, settembre 1983.
- Relazione delle garanti, autoconvocazione nazionale, Roma, 6 ottobre 1984, in *Noidonne-supplemento*, novembre 1984.
- Documenti e interventi autoconvocazione nazionale, Roma, 6 ottobre 1984, *ibidem*.

I documenti dell'Udi sono reperibili presso l'Archivio nazionale, via Colonna Antonina 41, Roma.

Michi Staderini

Prostituzione e nuovo femminismo

Prostituta: È prostituta la persona che fa del soddisfacimento della concupiscenza di altre persone, sia dello stesso sesso che del sesso opposto, la propria professione.

Puttana: La donna che si sottomette a indiscriminati rapporti sessuali, con o senza compenso, per proprio piacere.

(Per quale curiosa contraddizione si dà della « puttana » a una donna che ama e ricerca il sesso con frequenza e varietà per il proprio piacere, quando tale termine è sinonimo di prostituta, cioè colei che pratica il sesso per il piacere altrui in cambio di denaro, e che è disprezzata proprio perché non ne ricava piacere anche lei?)

Il Comitato dei Diritti Civili delle prostitute è stato fondato nel novembre 1982 a Pordenone. Presidente e segretaria sono due prostitute che diverranno ben presto famose, Carla Corso e Pia Covre, ma al comitato possono aderire tutti coloro che pagano la quota di iscrizione: uomini e donne. All'inizio ne faranno parte per appoggiarlo alcune radicali e poi delle socialiste. Volutamente il Comitato non è separatista né si propone come organizzazione sindacale delle prostitute, ma cerca adesioni in tutta l'area democratica.

La sua prima azione è un convegno pubblico, che si tiene nel novembre 1982 a Pordenone, intitolato: « Prostituzione anni 80: marginalità o questione sociale? ». Al convegno sono invitati i parlamentari dello schieramento costituzionale, sociologi, intellettuali, femministe. Qui viene spiegata la principale rivendicazione delle prostitute, autodefinitesi « lucciole », cioè la revisione della legge Merlin, in particolare la abolizione dei reati di adescamento e di favoreggiamento che contraddicono in pratica il principio che la prostituzione è libera. Oltre alla revisione della legge, le prostitute dichiarano la volontà di dialogare col mondo cosiddetto « normale » per far conoscere la condizione e la realtà della prostituzione e per analizzare insieme il loro ruolo sociale.

Sono andata al Convegno entusiasta del fatto che finalmente si mettessero a parlare le prostitute di cui tanto si era discusso nel movimento femminista degli anni '70. Tali discussioni avevano come premessa l'idea che un rapporto con le prostitute poteva iniziare solo quando loro avessero voluto farlo, partendo dai loro bisogni: il femminismo invitava le donne a partire da se stesse ed era contrario a interventi esterni.

Sono andata anche con l'idea che forse si sarebbero finalmente potuti chiarire alcuni nodi sul problema del rapporto sessuale fra uomo e donna, problema che a mio avviso il femminismo non era riuscito a chiarire, come dimostravano molti errori com-

messi e alcuni dei fallimenti degli anni '70 sui temi dello stupro e della pornografia; innanzitutto il caso Caputi (sul nodo donne e prostituzione), che fu a dir poco insabbiato; le azioni, quindi, e i dibattiti sui film a luci rosse (sul nodo censura e prostituzione) contraddistinti da confusione e richiesta di censura, talmente ambigui da arrivare a non sostenere il film televisivo « AAA offresi ».

Sono andata infine con l'idea che il movimento delle prostitute fosse un prolungamento del femminismo degli anni '70, il seguito della ipotizzata espansione « a macchia d'olio » che arrivava finalmente a toccare gli strati più emarginati delle donne, il portato della sua « onda lunga ». Mi sono ricreduta su tutti e tre i punti, a cominciare dall'ultimo.

È certo che il nascere del comitato, come di altre aggregazioni di donne degli anni '80, è una conseguenza del femminismo degli anni '70. Le stesse prostitute lo dichiarano. Ma non è un portato dell'onda lunga, bensì un femminismo di tipo nuovo. Nasce sì da una lezione che il femminismo ha trasmesso a tutte le donne nel periodo della sua visibilità politica: e cioè che l'associazionismo paga a livello di emancipazione, che le donne emancipate, se si associano, possono ottenere di più e più in fretta che nella quotidiana lotta individuale per l'emancipazione.

Tale lezione però, funziona, e può funzionare, solo per le donne già emancipate, e non per quelle che non sono riuscite o non hanno voluto, in questi anni, trovare il modo di diventarlo.

Tutti i gruppi nati negli anni '80, dalle cooperative culturali alle organizzazioni professionali, sono il progetto di donne emancipate, e anche le prostitute lo sono; sono donne emancipate economicamente, cioè nel senso classico del termine emancipazione.

Sono, certo, emarginate socialmente o comunque ghettizzate, e in questo senso esistono molte forme di emarginazione sociale per le donne, anche se quella delle prostitute è la forma più estrema: dalle donne sole a quelle senza figli, a seconda della cultura del gruppo sociale in cui vivono.

Se noi adottiamo questa ottica, il movimento italiano delle prostitute è espressione non di un'onda lunga del primo femminismo, con il quale ha poco in comune, ma è espressione, insieme ad altri gruppi, del nuovo associazionismo delle donne emancipate degli anni '80.

Il femminismo degli anni '70, come rivoluzione culturale, ha suscitato una partecipazione emotiva nella società, paragonabile solo ad altre rivoluzioni politiche e sociali.

Utilizzando quanto dice Foucault sulla rivoluzione francese, possiamo dire che, della rivoluzione femminista, l'importante non è stato l'esito o i risultati ottenuti, ma ciò che è accaduto nella testa di chi non vi ha preso parte o non vi ha giocato un ruolo di primo piano. « Importante è il rapporto che con essa hanno instaurato proprio coloro che non ne sono stati i principali attori ».

I gruppi nati negli anni '80, cioè quando il femminismo ha esaurito la sua capacità di essere spettacolo visibile e dominante della scena sociale, rappresentano proprio l'espressione di quanto importante è stato e di quale partecipazione ha suscitato il fem-

minismo, proprio in quelle donne che non ne sono state le principali attrici.

Se il femminismo ha esaurito il ruolo di spettacolo dominante per cause interne o perché in Italia la situazione politica è stata stravolta dalla violenza (movimenti dell'Autonomia), dal terrorismo, e dalle istituzioni repressive (carceri e tribunali), è discussione ancora aperta e difficile.

Importante è chiarire che quel ruolo del femminismo, di essere movimento visibile che crea entusiasmo e partecipazione a livello sociale anche in coloro che non ne sono attori, si è concluso.

A questo ruolo importantissimo, che ha spostato in avanti la contraddizione uomo/donna, a questo progresso nella cultura e nel costume, sta facendo seguito qualche altra *cosa*. Anche su questo punto le opinioni sono molte. A mio avviso quest'altra *cosa* consiste nella volontà delle donne di prendersi gli spazi aperti dallo spostamento in avanti della contraddizione uomo/donna, il che è diverso dal portare più a fondo tale contraddizione. Affermare dei diritti, fare delle nuove leggi, non significa ancora che tali diritti sono vissuti in pieno né che tali leggi sono applicate. Tutto ciò implica anche esigenze diverse e diversi livelli di consapevolezza. I nuovi gruppi sono espressione di queste nuove esigenze e della diversa consapevolezza politica delle donne emancipate degli anni '80.

Di queste fanno parte anche le prostitute.

Il comitato infatti non nasce da una situazione di autocoscienza né da un collettivo di donne come negli anni passati. Nasce dalla volontà espressa da alcune donne di non sopportare più alcune ingiustizie, e quindi dalla constatazione che si possono e si debbono affermare i propri diritti.

Nell'ottobre del 1982 infatti le prostitute di Pordenone, stufe di essere oggetto di insulti e di violenze da parte dei militari della vicina base Nato, si riuniscono, e dopo aver chiesto consiglio ad alcune deputate, decidono di scrivere una lettera ai giornali in cui si denuncia la situazione. La lettera, firmata da una deputata radicale con nome e cognome, è sottoscritta collettivamente « le prostitute pordenonesi », ed ha grande risonanza sui giornali.

Le prostitute acquistano coraggio e decidono di fondare il comitato per i diritti civili. Inoltre fanno un salto di qualità: passano dalla richiesta « di non essere angariate da giovanotti ubriachi e violenti » alla richiesta « di riconoscimento della dignità personale », come diranno nel 1° Convegno Nazionale.

Il comitato delle prostitute, come tutti gli altri gruppi esistenti negli anni '80, si differenzia dai collettivi femministi per avere abbandonato, o addirittura capovolto, alcuni criteri che il primo femminismo aveva considerato fondamentali:

1) sì alla delega. Questo criterio è il contrario di quanto era considerato fondamentale nel « nuovo modo di far politica » dei collettivi femministi. Vuoi fosse un criterio originale delle donne, vuoi fosse in realtà un criterio ereditato dal movimento degli studenti, questo rifiuto della delega aveva caratterizzato i collettivi delle femministe;

2) sì al rapporto con le istituzioni. Il rapporto con i partiti o con le amministrazioni locali, all'inizio rifiutato, caratterizza tutti

i nuovi gruppi. Eppure anche i discorsi antiistituzionali erano stati un cavallo di battaglia del « nuovo modo di far politica »;

— 3) i fini del gruppo sono sempre obiettivi precisi e parziali. Sulla base degli obiettivi si possono aggregare donne, ma l'aggregazione di altre donne non è mai un fine del gruppo stesso. Le donne che si aggregano sono o fruitrici, se il gruppo gestisce un servizio, o sono aderenti in quanto approvano gli obiettivi proposti dal gruppo; ma non entrano mai alla pari come gestrici del gruppo stesso se non per cooptazione. I collettivi femministi, seppure in modo confuso, dichiaravano il diritto di tutte le donne che entravano nel collettivo a gestire il collettivo stesso;

4) no al separatismo. Gli uomini se vogliono possono partecipare a dibattiti e a manifestazioni del gruppo, o, come nel caso delle prostitute, addirittura far parte del gruppo stesso come aderenti. Si parla ancora di problemi di donne e per le donne, ma si considera importante dialogare anche con gli uomini;

5) l'autocoscienza non è il metodo privilegiato della comunicazione fra donne. Le donne parlano di sé e dei loro problemi senza ricorrere a metodi particolari come sostenevano i collettivi femministi;

6) l'emancipazione è considerata solo come valore da conquistare e da ampliare. Si ignorano o si tralasciano le sofisticate analisi sugli aspetti negativi e contraddittori dell'emancipazione fatte dai collettivi femministi. Dalla critica alla emancipazione come imitazione del modello maschile, come modello di donna obbligata a snaturarsi per riuscire a far carriera in una società patriarcale, si arriva in certi casi a presentare la figura di donna emancipata come modello vincente, incarnazione della nuova femminilità; la contraddizione dichiarata dalle femministe tra casa e lavoro è ignorata e la nuova emancipata è la donna senza contraddizioni: brava in casa come fuori casa.

Questo capovolgimento di valori è avvenuto in modo impercettibile anche in molti gruppi ancora esistenti del femminismo storico, ed è il segno di spinte reali della società: esigenze della nuova emancipazione delle donne.

Un gruppo del femminismo storico tra i più attenti politicamente — il gruppo della Libreria di Milano — non solo se ne è accorto tra i primi, ma ha tentato, prendendo atto delle nuove esigenze delle donne, di incanalarle in qualche modo nella visione femminista degli anni '70. Mi riferisco al documento « Più donne che uomini », che con la teoria dell'affidamento nei « commerci sociali », ha reintrodotto il concetto di emancipazione, indirizzandolo verso la ricerca e la costruzione di un « mondo comune delle donne ».

Tale documento però è stato interpretato come una rivalutazione, da parte delle femministe storiche, dell'emancipazione, e non come un tentativo di analisi della nuova emancipazione degli anni '80. Tale analisi, a mio avviso, coglieva solo in modo parziale le nuove esigenze delle donne, e non ha influenzato i nuovi gruppi.

Dunque i nuovi gruppi sono un prodotto dei cambiamenti provocati dal femminismo, ma non sono in rapporto diretto con esso.

I gruppi storici infatti, o sono cambiati, rispetto ai punti da me elencati, nella stessa direzione dei nuovi e lavorano auto-

mamente su obiettivi precisi, con pochi rapporti sia tra di loro che con i nuovi gruppi; oppure mantengono posizioni rigidamente ideologiche, spesso ottuse e col fine dell'autoconservazione.

I nuovi gruppi, d'altronde, non cercano rapporti diretti, e per il momento preferiscono concentrarsi sugli obiettivi prefissati. Il dialogo quindi è molto arduo se non impossibile.

Questo è a maggior ragione vero per il Comitato delle prostitute, il quale, oltre ad aprire un discorso di obiettivi precisi, come la revisione della legge Merlin (e in questo hanno l'appoggio formale delle femministe storiche), apre anche un discorso sulla loro professione che rimette in discussione uno dei cavalli di battaglia del femminismo: il ruolo della donna come oggetto sessuale. « La prostituta è l'incarnazione di questo ruolo, la sua manifestazione visibile e quindi l'esempio di massimo assoggettamento al patriarcato. La più antica professione è il segno di quanto sia storica e antica l'oppressione della donna, il segno massimo della sua degradazione, la dimostrazione dell'egoismo maschile nella ricerca del piacere sessuale... ». Queste opinioni, che circolano a livello di senso comune mai discusso nella società e qualche volta anche tra le femministe, sono difficili da discutere a causa del ruolo che gioca nelle fantasie sessuali sia maschili che femminili l'immagine della prostituta in assenza di un rapporto reale con essa.

Non è solo in Italia che ci sono state difficoltà nel dialogo fra prostitute e femministe. Lo stesso è avvenuto in America già nel 1971, nel primo convegno sulla prostituzione che, come disse Kate Millet, si rivelò un vero disastro.

Lo stesso avvenne in Francia, dove si arrivò, per motivi troppo complessi per essere spiegati qui, al ricorso al tribunale per un litigio fra prostitute e libreria delle donne.

In Italia è andata meglio, forse perché l'incontro è avvenuto quando il femminismo era ormai nella sua fase calante, e aveva meno energie per reagire.

In sintesi, nel dibattito fra femministe e prostitute è emersa la richiesta da parte delle femministe che le prostitute accettino l'idea della futura necessità di una « eliminazione della figura della prostituta ». Le femministe possono appoggiare la richiesta dei diritti civili, la lotta contro l'emarginazione sociale, purché le prostitute non vengano a dire che la loro « è una professione come un'altra », purché ammettano di fare un mestiere avvilente, forse « schifoso » e comunque al servizio del potere maschile, e soprattutto che non vengano a dire che nel farlo c'è stata anche una scelta!

Da parte loro, le prostitute, pur soddisfatte dell'appoggio per la richiesta dei diritti civili, non la considerano sufficiente. Non pretendono, come dicono nella relazione al I° Convegno sulla prostituzione, di essere loro sole a definire la funzione e il ruolo della prostituta nella società moderna, ma pretendono di essere ascoltate e che si tenga conto delle opinioni di coloro che ne sono le protagoniste. Sostengono che in « una società sessualmente libera la prostituzione non esisterebbe, come non esisterebbero la violenza, la droga, il terrorismo » ma che questo è ben diverso dalla eliminazione della prostituta intesa come autoeliminazione unilaterale e volontaria della prostituta stessa. Si

tratta, casomai, di eliminare il ruolo di oggetto sessuale della donna, ruolo che coinvolge quindi tutte le donne, sia in quanto casalinghe, sia in tutte le manifestazioni della femminilità come seduzione e attrazione del maschio, che in un modo o nell'altro sono praticate da tutte le donne, escluse forse solo le suore! Inoltre affermano che la prostituzione, come tutti i mestieri, ha anche una parte di scelta (determinata soprattutto dalla volontà di guadagnare molto) che non è possibile ignorare. Infine sostengono che, se è vero che è l'uomo che ha creato il mestiere di prostituta, perché è la domanda che crea l'offerta, e la prostituzione è indubbiamente un servizio che va a suo vantaggio, questo servizio non può essere eliminato se non insieme ad altri servizi ai quali è complementare e che sono anche essi un prodotto della domanda maschile, quali il lavoro domestico e l'allevamento dei bambini, servizi altrettanto pesanti e sicuramente peggio retribuiti, che nella divisione sessuale del lavoro sono affidati alle donne.

La prostituta, in conclusione, suscita un mare di discussioni appena si mette a discutere del suo mestiere e va oltre i due livelli della lamentela per l'emarginazione e della richiesta di riconoscimento di diritti civili.

Per superare i numerosi equivoci e le incomprensioni riguardanti la figura della prostituta c'è ancora molta strada da fare sia in campo teorico che nella ricerca storica.

Da un punto di vista teorico occorre riformulare le domande in modo nuovo, cercando di superare i pregiudizi sul « mestiere più antico del mondo » e affrontando le domande « come è possibile la prostituzione? »; « Quali condizioni sociali, culturali o economiche la favoriscono? »; « In quali epoche storiche o in quali società non è esistita questa professione? »; « Quali sono le sue manifestazioni e condizioni di esistenza nelle diverse epoche e nelle diverse classi? ».

Dal punto di vista storico la ricerca è scarsa e con tagli spesso poco scientifici: a volte aneddótica, a volte universalistica (dalle società primitive ai giorni nostri), come affermano tutti gli storici che negli ultimi anni hanno affrontato questo problema. Questo non deriva solo da uno scarso interesse al problema, dimostrato dagli storici, ma anche da un loro frequente equivoco. L'equivoco cioè, che la prostituta in sé deve rivelare non solo un problema sociale, ma anche « la verità sulla intimità sessuale » addirittura la verità sulla sessualità di un'epoca.

Dietro questo equivoco c'è, come sempre, una contraddizione da svelare. Contraddizione racchiusa nel « Mito della Prostituta come Esperta della Sessualità », come a me piace chiamarlo.

Il Mito ha come contropartita infatti, l'emarginazione sociale e il disprezzo verso la prostituta.

Il mito della Esperta della sessualità, infatti, da una parte attribuisce alla prostituta un potere che non ha, quello di essere colei che gestisce il piacere sessuale, che ne ha esperienza e conoscenza; dall'altra è colei che viene così ad assumere su di sé tutti gli aspetti inquietanti della sessualità, legati all'istinto o, come dice la psicoanalisi, alla sessualità infantile rimossa.

Figura attraente e inquietante allo stesso tempo.

Per abbattere questo Mito, occorre che la società moderna chiarisca la sua concezione della sessualità. Chiarimento non facile, aggravato dalla confusione linguistica e dall'uso che del termine si fa in discipline differenti oltre che nel linguaggio comune.

Io vorrei proporre intanto di distinguere i due termini di sessualità e di attività sessuale.

Intendendo con sessualità il fatto mentale, che in ognuno di noi ha le sue radici profonde nella identità personale, che è determinata dalle esperienze individuali di ciascuno, che influisce su tutte le relazioni con gli altri e sulla capacità di godimento o di ricerca del piacere che ogni individuo riesce a sviluppare nella sua vita.

Intendendo invece per attività sessuale il modo in cui una certa cultura regola, favorendo o proibendo, alcuni comportamenti nella ricerca del piacere sessuale, favorendo o scoraggiando le possibilità di conoscenza o di esperienze in questo campo.

Solo nella seconda accezione le prostitute possono essere considerate esperte. Esperte dell'attività sessuale dell'uomo, del modo in cui aiutarlo a raggiungere il suo piacere.

Nella prima accezione invece, non esistono esperti, se non nel senso che l'Altro (chiunque Altro) può aiutarci a intraprendere una ricerca su noi stessi; ricerca che ognuno può fare se ha la voglia e la possibilità di andare più a fondo in se stesso nella ricerca del piacere e della capacità di godere, godimento in senso lato ma nel quale il piacere sessuale è forse il più importante.

La ricerca sulla sessualità intesa in questo modo, che il femminismo aveva iniziato, dovrebbe andare avanti, e per far questo anche le prostitute, in quanto donne, dovrebbero contribuire parlando del loro privato, e non solo del loro mestiere, come avevano cominciato a fare le femministe. Discorso d'altronde che si è interrotto anche nel femminismo, e che ci vorrà molto tempo perché ricominci.

Se si sgombra allora il campo dal Mito della prostituta come esperta della sessualità, si può riconoscere che il mestiere della prostituta è una delle prime forme di emancipazione della donna. Un'emancipazione che, come ho già detto, il femminismo non ha considerato perché legato alla concezione della emancipazione moderna come imitazione del modello maschile, come inserimento della donna nel mondo del lavoro dell'uomo. L'emancipazione della prostituta consiste invece nell'uso del proprio corpo di donna per fare soldi, e non ha nessun modello maschile a cui riferirsi, salvo quello, peraltro fondamentale, della potenza del denaro come mezzo principale per la ricerca della propria autonomia e indipendenza.

La emarginazione sociale delle prostitute inoltre contribuisce a offuscare tale emancipazione, il Mito della Esperta Sessuale contribuisce a confonderla e fino ad oggi nessun forte interesse sociale è riuscito a coagularsi per imporre una ricerca che tenti di fare chiarezza.

Né si può pretendere che tale chiarimento gravi sulle sole prostitute, che per ora stanno facendo molto, facendo conoscere i problemi reali del loro mestiere e raccontando ciò che è legato con la attività sessuale a pagamento di cui sono esperte.

Occorre però che gli altri riconoscano che esiste una sessualità individuale e quindi un privato di ogni prostituta, con problemi simili a quelli delle altre donne; e inoltre che la società, cosiddetta, « normale », affronti insieme al problema della attività sessuale a pagamento, anche il resto della attività sessuale moderna, dalla coppia, agli omosessuali, alla attività sessuale degli adolescenti a quella dei bambini, dagli scambi fra coppie alle avventure saltuarie, dalla masturbazione alla promiscuità. Attività sessuali che hanno una loro storia e una loro specificità nella nostra società, non ancora indagata.

Discorso non facile perché, nonostante la libertà di costumi della nostra società, la propria attività sessuale è difesa come la unica intimità rimasta da difendere, anche giustamente, perché in una società competitiva come la nostra, essa tende a essere misurata sul numero di prestazioni ottenute e non rispetto alle esigenze che ciascuno ha in base alla propria sessualità personale.

Costanza Fanelli, Donatella Ronci

Solidarietà e mercato

Le cooperative

Post-industriale e « terza dimensione » femminile

Quando nel 1844 i « Probi Pionieri » di Rochdale fondavano quella cooperativa di consumo i cui principi costitutivi dovevano restare di base per tutta la successiva esperienza cooperativa, il capitalismo consolidava accumulazione e regole attraverso un processo di sfruttamento che, nel suo successo, pareva inarrestabile.

Non meraviglia quindi che di quella esperienza, e delle altre che seguiranno, anche in Italia, si sottolinei, nel tempo, il valore sociale, il contributo alla liberazione dei lavoratori che essa significa, il senso politico che esprime.

L'appartenenza prioritaria del movimento cooperativo al mondo della politica ha sempre fortemente caratterizzato la storia anche delle singole imprese, nella quale diventano secondari, fino ad un certo punto, l'indagine sui processi di organizzazione e di gestione aziendale e l'incontro dell'impresa stessa col mercato.

Malgrado principi di organizzazione di impresa siano già nell'esperienza di Rochdale, occorrerà attendere gli anni '80 perché si ponga attenzione alla formulazione di una « teoria dell'impresa cooperativa » che tenga presente, in un processo circolare: 1) i principi di solidarietà e mutualità propri del patrimonio originario della cooperazione; 2) l'obiettivo politico-economico che guida sul mercato la razionalità dell'imprenditore collettivo; 3) la formulazione dei criteri di una imprenditorialità efficiente da un punto di vista aziendale ma anche programmatica da un punto di vista sociale e politico.

La presenza della cooperazione nel mondo dell'economia è oggi, tenuto conto degli elementi che delineano la sua identità e quantificano, in termini monetari, la sua dimensione, sicuramente rilevante, ma ancora più significativa si scorge la sua proposizione sul mercato del futuro e nel rapporto con i processi di modernizzazione.

Se è difficile, infatti, nella alta turbolenza che caratterizza le società contemporanee, fare previsioni sull'evoluzione delle variabili politiche, sociali ed economiche, è sicuramente possibile, a partire dai « segnali » del presente delineare delle linee di tendenza che orientino l'analisi dei futuri scenari.

Come è stato osservato da più parti, nelle sedi scientifiche come in quelle politiche – malgrado l'indulgere della riflessione nelle « vecchie » forme sociali in cui la struttura culturale consolidata si muove maggiormente a suo agio – il rinnovamento dei processi di sviluppo sta invadendo aree sempre più vaste dell'esistente. La « trasformazione morfologica » (Hoffe, 1977),

pur se avanzando, in contesti come quello italiano, in progressione frammentata e non lineare, purtuttavia ha interessato già strutture e soggetti.

Dell'economia, innanzi tutto. La struttura produttiva si muove verso uno sviluppo crescente del settore del terziario avanzato, mentre nel settore secondario si consolida il trattamento automatico della produzione di beni.

La natura stessa della tecnologia, velocemente obsoleta, e la struttura del mercato del lavoro e della produzione sembrano orientati non più tanto alla creazione di grossi impianti industriali quanto alla costituzione di una zona « elastica » (rispetto a tipo di produzione, capitali, risorse umane e tecniche) che consenta una flessibilità produttiva aderente alla domanda e alle contingenze economiche.

Ciò significa per i lavoratori, dal punto di vista della percezione del lavoro, un nuovo modo di vivere il rapporto con uno spazio della propria organizzazione quotidiana svuotato in gran parte dei contenuti non direttamente economici ed implica, di conseguenza, un nuovo equilibrio tra tempo del lavoro e tempo libero.

Senza dilungarci su quanto è stato detto a questo proposito sull'emergere dei « bisogni post-materialisti », ricordiamo solo che di qui procede non solo una nuova struttura di classe (che crea linee di solidarietà diverse nell'organizzazione) ma anche una ristrutturazione di interessi e conflitti, spostati dal politico al civile, dalla quantità alla qualità (o meglio dalla quantità di « beni » alla qualità di « vita »).

Entra in questo orizzonte la critica al *welfare state* così come esso è formalizzato, critica da « destra » e da « sinistra » che va a conciliarsi con le difficoltà oggettive che lo stato assistenziale incontra nei limiti della spesa pubblica.

Come si intersecano, in questo contesto, le donne e la cooperazione e come interagiscono con esso?

Malgrado il veloce rinnovamento sociale ed economico cui abbiamo accennato non c'è dubbio che ampi settori del lavoro femminile non solo non risentono dell'innovazione, ma sono ancora legati alle tradizionali discriminazioni proprie del mercato del lavoro delle donne.

Più ancora della forza-lavoro maschile di aree e settori arretrati, le donne pagano, proprio in quanto donne, contraddizioni sedimentate del vecchio meccanismo di sviluppo, funzionale ad un ordine politico ed economico non ancora del tutto superato. In maniera più consistente del lavoro maschile, quindi, il lavoro femminile ha bisogno di essere promosso ed incentivato, assistito non nella sua ragion d'essere ma nelle sue fasi di impianto.

Il « senso » del lavoro, inoltre, pur se appare rinnovato ad una lettura attenta dei processi sociali ancora in fieri, non può non nascondere, per ciò che riguarda le donne, una duplice realtà.

La realtà, in primo luogo, di un benessere economico sicuramente generalizzato ma, proprio per questo, fondato nella maggior parte dei casi su un reddito familiare costituito dalla duplice entrata finanziaria del lavoro dipendente maschile e femminile. Di qui il fatto che quest'ultimo non risponde, dal punto di vista del reddito, alla soddisfazione di bisogni superflui quan-

to alla essenzialità dei bisogni connaturati all'evoluzione della società stessa.

Il secondo aspetto che, al di là di quel nuovo « senso » del lavoro, non va dimenticato è legato alla ancora recente acquisizione dell'emancipazione femminile attraverso l'attività sul mercato. Il lavoro per le donne è ancora un modo per uscire dalla dimensione familiare, per acquisire diritti di cittadinanza, per percorrere le tappe della creazione del sé come individuo creativo e non solo espressivo. Ciò è tanto più vero nel momento in cui faticosamente si cerca di conquistare luoghi più qualificati del lavoro stesso, più ricchi di professionalità e di contenuti, sperimentando fino in fondo (e velocemente rispetto al parallelo processo maschile avvenuto nel passato) il raggiungimento progressivo di diritti e doveri professionali. Lavoro rispettivamente come necessità e come realizzazione, dunque, ma in ogni caso momenti costitutivi dell'esistenza femminile.

Abbiamo detto che la società contemporanea sembra orientata ad una diversa valutazione della « razionalità » del lavoro così come esso è stato fino ad oggi inteso, al recupero del non-valore in termini di valori alternativi, alla contrattualità non reificata dell'individuo. Le spinte all'associazionismo, al volontarismo che surrogano gli interventi istituzionali (o si pongono in contrapposizione ad essi) sono un segno della tendenza a contrastare la pervasività con cui questi tendono a configurarsi.

Le donne non sono solo, per l'organizzazione della struttura dei ruoli, storicamente più distanti dal tradizionale ancoraggio del « valore » al « potere », dall'equivalenza « quantità » e « realizzazione », ma hanno indubbiamente connaturata (certo anche per quella distanza) una diversità di espressione rispetto al maschile, una differente proposizione rispetto all'« altro » (natura, cultura o prossimo che sia).

Se questa diversità è fino ad ora rimasta compressa nel « femminile » (in senso negativo o nel senso solo tradizionalmente positivo) ora la maggiore disponibilità alla vita sociale, alla flessibilità del razionale, al non-istituzionale, all'emotivo le conferisce diversa dignità e soprattutto diversa potenzialità sociale (tanto da far propendere, anche in sede di teoria scientifica, ad una società « più femminile ») (Napoleoni, 1985).

Le donne quindi sembrano rappresentare più di altri soggetti, in questa fase, un momento significativo delle questioni del dibattito.

Ma anche la cooperazione (e con essa l'autogestione) in questo senso ha qualche cosa da dire.

L'uscita dalla crisi dello stato assistenziale è stata fino ad ora proposta con modalità che privilegiano gli aspetti comunicativi e simbolici tra gli attori, fondando anche il progetto politico sull'area della solidarietà. Senza restare schiacciati sulla dimensione volontaristica, all'interno di questa ottica di rifondazione del *welfare state* esiste, a nostro avviso, una possibilità di collocazione tra stato e mercato che eviti la duplice polarizzazione dell'espressivismo e dell'economicismo (pur tenendo il debito conto dell'espressività e dell'economia).

La tendenza alla riconsiderazione in termini nuovi dei canoni del benessere, del rapporto cittadini (persone) - istituzioni, della partecipazione non burocratizzata a meccanismi politici, so-

ciali ed economici trova nella cooperazione un suo sbocco naturale, un medium logico tra esigenze vitali ed esigenze di mercato.

La cooperazione femminile in particolare potrebbe avere il massimo di potenzialità per assumere una funzione programmatica rispetto ad una ipotesi di rinnovamento sociale. Si esprimerebbero così compiutamente i fondamenti di quella «diversità come progetto» (Ravaioli, 1982) che sembrano cominciare ad essere rivalorizzati anche nel «maschile».

La questione si pone diversamente e con accenti di differente intensità per i vari tipi di cooperazione: servizi, produzione, consumo hanno sicuramente ruoli differenziati per i singoli e per la collettività e si collocano in maniera diversa, come «terza dimensione», in un processo di revisione dei momenti di aggregazione sociale.

In particolare, senza spingersi nell'utopia, ci sembra possa esistere una correlazione positiva tra modernizzazione, trasformazione sociale e produzione femminile. Questa correlazione, come si accennava, deve tenere conto degli elementi della realtà economica e produttiva e quindi risolvere, pur all'interno di un progetto, i problemi dovuti alle dimensioni (troppo modeste o troppo ampie) delle imprese, allo sviluppo tecnologico, alla carenza di una managerialità femminile generale e specifica (relativa quindi a progetti nuovi), all'emarginazione tradizionale (spesso anche nelle aziende cooperative) del lavoro delle donne.

Per il futuro l'attivazione di meccanismi che favoriscano, nell'ambito delle caratteristiche della cooperazione, un ruolo protagonista ed autopropulsivo delle donne è una sfida e una scommessa, anche perché si deve fondare, a nostro avviso, su *categorie di indagine e di intervento non appiattite sulla «fotografia»* della realtà, su una rilevazione «diagrammatica», ma piuttosto su una considerazione delle donne (e del lavoro) che ne consideri le variabili caratterizzanti in maniera complessa, tridimensionale.

Cooperazione femminile come mutualismo e solidarietà, dunque, come razionalizzazione imprenditoriale ma soprattutto come risposta «specificamente» connotata alle nuove domande sociali.

L'esperienza delle cooperative di donne e le linee di tendenza

L'approccio teorico complessivo fin qui tracciato trova conferme e in che misura nelle esperienze più recenti della cooperazione femminile? Come si è configurata in concreto in questi anni l'esperienza delle donne nella cooperazione, in rapporto sia allo sviluppo del movimento cooperativo che al percorso delle donne?

È utile, forse, fare prima alcune considerazioni. Il movimento cooperativo italiano nella sua lunga storia ha avuto costantemente una significativa presenza femminile, anche se spesso concentrata in pochi settori, come riflesso della presenza produttiva ma anche della divisione sessuale dei ruoli sociali (vedi la grande presenza nel settore del consumo).

Soprattutto in momenti di crisi e di difficoltà sociali ed economiche la forma cooperativa ha rappresentato spesso anche per settori di donne di classi e appartenenze sociali operaie e emarginate un modo di unire forze e debolezze, in una visione solidaristica, nel tentativo di garantirsi un'attività produttiva, un reddito, oppure di partecipare alla difesa del reddito familiare più complessivo.

In questa visione tradizionale di tutela e di solidarismo grande rilievo ha avuto anche per le donne la forte radice politica e ideale del movimento cooperativo italiano. Anche attraverso la cooperazione si rafforzava il legame di appartenenza a un sistema complesso di organizzazioni politiche, economiche e sociali del movimento operaio. In tale logica bisogni e problemi specifici delle donne emergevano raramente o come piccole isole marginali.

Tutto ciò, come si è detto precedentemente, è negli ultimi anni profondamente cambiato. Il movimento cooperativo ha perso moltissimi dei suoi connotati difensivi per accentuare il carattere di soggetto economico che porta e organizza sul mercato interessi, soggetti imprenditivi nuovi o tradizionali, perseguendo obiettivi di utilità sociale complessiva. La base sociale della cooperazione è oggi così ampia e articolata da esprimere un po' tutta la complessità di una società moderna, nelle sue diverse dimensioni di produttori, lavoratori, professionisti, utenti o richiedenti di vecchi e nuovi beni e servizi.

C'è da chiedersi se e in che misura in questa evoluzione si è accentuata una presenza-espressione diretta delle donne, in coincidenza o in relazione con la loro crescita di espressività e soggettività, partendo dal presupposto che sia pure in modi differenziati e mediati la cooperazione è di per sé uno spazio di autogestione di soggetti. Ciò che intendiamo sottolineare è che l'analisi della esperienza femminile nella cooperazione può fare emergere più di altri spazi « occupati » in questi anni alcuni livelli della ricerca delle donne di relazionarsi e gestire « la realtà » in uno dei suoi punti più complessi: il rapporto con la dimensione economica. Riteniamo che la natura di organizzazione complessa, sociale ed economica della cooperazione abbia favorito percorsi specifici in cui l'essere delle donne (quello più tradizionale ma anche quello più innovativo) si è misurato immediatamente con il « fare », il « volere » o il sapere come conoscenza (da quello tradizionale a quello più innovativo) con minori mediazioni rispetto a problemi di immediata rappresentazione politica o istituzionale.

Il movimento cooperativo ha registrato in questi anni in modo attivo la forte proiezione delle donne verso il mondo dell'economia di mercato, insieme alle nuove aspirazioni professionali e di partecipazione femminile nel lavoro. Ma forse, più di altri (occorrerebbe una analisi non empirica su questo) ha espresso un fare economico diretto delle donne, di segno complesso.

In modo convenzionale si potrebbe parlare di una duplicità delle esperienze femminili più recenti nel mondo della cooperazione. Da un lato una maturazione di condizioni, nuove anche per il movimento cooperativo, per l'emergere di figure femminili in ruoli dirigenziali e legati all'area della managerialità nelle

cooperative, come derivazione sia di percorsi femminili (e anche « storie » di donne) all'interno della cooperazione sia della maggiore immissione di figure femminili professionalizzate.

Dall'altro lato una più massiccia e diretta partecipazione delle donne alla creazione di cooperative.

Le due esperienze appaiono a prima vista non avere un rapporto diretto, anzi sembrano correre per lungo tempo in parallelo. La prima segnata da una accumulazione individuale ma certo favorita dalla filosofia dell'autogestione e da un contesto molto socializzante e collaborativo; la seconda, più facilmente leggibile in una chiave di fenomeno collettivo, anche perché presente in situazioni anche molto diverse tra loro: in aree dove più grave è il problema dell'occupazione femminile, in realtà dove esiste una dinamica economica e sociale più avanzata (aree settentrionali e urbane).

E su questa esperienza in particolare ci concentriamo, pur sapendo che rispetto al fenomeno più complessivo dell'emergere di una cultura e una capacità di gestione economica e aziendale delle donne questa rappresenta, anche nella cooperazione, una parzialità. Così come rappresenta un corpo limitato rispetto alla più vasta presenza femminile di lavoro nella cooperazione.

Uno dei dati che colpisce chi intende leggere i percorsi femminili nuovi nella cooperazione è l'improvviso emergere dai primi anni 70 di numerose cooperative che hanno una indubbia impronta femminile: nella composizione della base sociale, nelle caratteristiche dei gruppi promotori e dirigenti, nei tipi di professionalità espressi e di attività intraprese.

Dietro però a una comune caratteristica femminile ci sono storie, percorsi, motivazioni, appartenenze sociali e politiche assai differenziate. Si va dalla pura ricerca di un lavoro, alla ricerca di una migliore valorizzazione della propria professionalità, alla ricerca di un lavoro più autonomo, più partecipato e di soddisfazione, alla messa in atto di un progetto economico, sociale, culturale, politico.

Dietro a queste diversità ci sono diversi gradi di bisogni femminili, diverse capacità di risposta a tali bisogni, diversi usi e concezioni della stessa cooperazione, ma c'è (ed è questo il dato comune da rilevare) un simile difficile rapportarsi al problema della gestione della propria attività, al rapporto tra il fare e il denaro, tra un progetto (sia personale che di gruppo) e la capacità imprenditoriale, cioè la capacità di organizzare fattori e risorse per ottenere un risultato che si regge con logiche di mercato.

Il fenomeno non è solo italiano ma forse italiana è la scelta di preferenzialità verso la forma cooperativa. Va detto infatti che in alcuni paesi (specie Usa o Francia) la creazione di « imprese » di donne ha assunto forme e modalità più esplicitamente di piccola imprenditorialità, con connotati più individualistici e minori collegamenti con realtà sociali e economiche preesistenti. Rispetto alla complessa realtà della nuova cooperazione femminile si potrebbero fare diverse operazioni di classificazione. Ognuna delle quali potrebbe peccare di qualche apriorismo o di forti schematismi. La più semplice suddivisione è quella in base alla natura della motivazione (politica, professionale, bisogno di lavoro) e al legame esplicito con progetti politici delle donne.

Suddivisione utile per definire alcuni connotati di partenza e anche diverse peculiarità della scelta di fare una cooperativa tra donne o da parte di donne, ma che da sola impoverirebbe la ricerca di una chiave di lettura più generalizzabile e valida nel tempo di un fenomeno che ha certo un mix di contenuti politici, sociali, culturali, economici diversamente distribuito a seconda dei casi ma che ha spesso finito con l'assumere, nel tempo, dinamiche, bisogni, aspirazioni tanto simili da potere essere confrontate sulla base di comuni « passaggi » o stadi.

È per questo motivo che nella descrizione e nella analisi verranno accentuate contemporaneamente diversità e uguaglianze.

Nel caso delle cooperative create da movimenti e gruppi di donne per dotarsi di strutture, servizi, attività legate alla nuova presenza politica e culturale femminile (giornali, riviste, librerie, centri di ricerca e documentazione, centri culturali e ricreativi) la cooperazione è l'approdo di un percorso tutto politico. Politico è il prodotto, politico è il fine e la cooperativa è la forma societaria forse più omogenea a quel prodotto, che rende visibile all'esterno anche la natura collettiva di un metodo di organizzazione e di produzione. Dietro alla scelta cooperativa c'è la mancanza o la carenza di capitali (fare una cooperativa a differenza di una azienda privata non comporta la necessità di forti somme iniziali) e c'è l'idea (fortemente radicata nei progetti politici delle donne di quegli anni) che sia automaticamente possibile trasferire sul piano dell'organizzazione di una attività la uguaglianza e la solidarietà tra donne, con una conseguente forte resistenza al riconoscimento e alla valorizzazione di diversità e competenze specifiche.

Ma con tutto ciò la cooperativa è stata il punto di partenza di un percorso, spesso non previsto nei suoi connotati successivi: il passaggio da un genere di scambio politico ad un genere di scambio che si avvicina sempre più alla natura degli « scambi » di mercato. A falsificare o nascondere per lungo tempo questo passaggio c'è la forte e prevalente componente di lavoro volontario che ha permesso per lunghe fasi il perdurare di piccole imprese che non si sarebbero potute reggere altrimenti.

Ciò che colpisce è che, a differenza di altri tipi di esperienze femminili del passato, la scelta delle donne della forma cooperativa anche in questo *caso politico* non nasce da bisogni di puro solidarismo interno ai gruppi stessi, ma come bisogno-scelta di « entrare » in forma solidale nei giochi più complessi degli scambi economici di prodotti e servizi attraverso specializzazioni di mercato (in questo caso le donne) e di prodotti (informazione, ricerca, cultura, tempo libero).

Diversi certo sono motivazioni e percorsi che hanno dato luogo alle numerose cooperative prevalentemente femminili che hanno cercato e sperimentato direttamente un concreto sbocco lavorativo e di mercato mettendo in campo capacità professionali, capitali, idee, capacità organizzative e di rapporto con la realtà. In questo caso ci troviamo in presenza di un intreccio complesso tra esperienze che rappresentano una prosecuzione in forma cooperativa di lavori, professioni e collocazioni tradizionalmente femminili e forme di presenza innovativa sul piano professionale o organizzativo. Così a tradizionali attività nel campo tessile e abbigliamento o delle pulizie si affiancano negli

anni '70 esperienze in settori che definiremmo di servizio qualificato: traduzione e interpretariato, servizi congressuali, turismo, attività culturali, restauro, ricerca, consulenza, pubblicità, servizi socio assistenziali e sociali in senso lato.

È interessante notare che alla cooperazione arrivano sia donne che hanno bisogno di « inventarsi » per la prima volta un lavoro sia donne che intendono gestire in forma autonoma attività prestate precedentemente in forma subordinata o che intendono cambiare lavoro.

Necessità e soggettività si intrecciano, squilibri e mancate risposte da parte del mercato del lavoro si incontrano con nuove aspirazioni, bisogni, progettualità delle donne.

Non si vuole naturalmente appiattire in questo secondo gruppo le differenze: diverso è il progetto di salvare una attività che ha dato per anni un reddito, dal progetto di rivolgere in proprio una professionalità, da quello di organizzare un servizio di immediata utilità sociale. Ciò che però accomuna queste esperienze è una spiccata tendenza di autodirezione delle donne anche rispetto a contesti familiari o sociali, e il collocare la propria attività di lavoro in una prospettiva di gestione e responsabilità diretta. Ma c'è anche spesso un senso del valore « sociale » dell'attività che si vuole intraprendere. Particolarmente significativa appare l'esperienza delle numerose cooperative nel campo dei servizi sociali. Qui più che mai una presenza professionale tipicamente femminile ha dato luogo, non appena è avvenuto il distacco da concezioni « garantiste » o assistite del proprio lavoro (tipiche del lavoro pubblico) a attività che propongono modalità organizzative, contenuti professionali, capacità gestionali nuovi che hanno indubbi segni femminili. La professionalità da fatto di pura affermazione carrieristica e individuale, assumendo una forma di attività autonoma ha teso a divenire elemento che si proietta in piccoli e medi progetti di gestione di soluzione a problemi sociali.

In questi processi di emersione di idee e voglie di produrre la forma cooperativa è apparsa (e continua ad apparire) la forma più accessibile di impresa. Accessibile perché il rischio tipico di ogni attività imprenditiva appare in qualche modo ripartito tra molte e gestito da molte. (Anche in questo secondo tipo di imprese femminili, accanto alla ricerca di un rapporto diretto con il mercato emerge il bisogno di forme in qualche modo solidali!)

Accessibile perché caratterizzata primariamente da ciò che le donne possono « unire » e mettere a disposizione più facilmente: il lavoro e la professionalità.

È qui la grande potenzialità e insieme la contraddizione della imprenditorialità femminile cooperativa sorta in questi anni. Deriva da qui anche la sua elevata caratterizzazione di marginalità economica, da cui sono riuscite a uscire solo una minoranza di esperienze.

La cooperazione cioè è stata in questi anni un contenitore attivo delle nuove aspirazioni imprenditive e di autonomia delle donne, ma anche un laboratorio dove si sono venute sperimentando, con una grande dose di spontaneismo e improvvisazione, nuove idee e capacità ma anche vecchi vincoli delle donne nei confronti della dimensione più propriamente imprenditiva del lavoro.

E qui vanno sottolineati alcuni dei « passaggi critici » attraversati un po' da tutte le diverse esperienze di cooperazione femminile, considerando anche questo un patrimonio in qualche modo collettivo delle donne, sia quando queste fasi sono state superate sia quando si sono tradotte in fattori di crisi e fallimento di esperienze.

Anche se la carenza di capitali è stato e rimane spesso uno dei vincoli più pesanti per una proiezione efficace (l'investimento) della propria attività, momento critico costante è quello del passaggio da una concezione di produzione di reddito da lavoro alla concezione e gestione di un meccanismo di accumulazione, attraverso il reperimento e la gestione di fattori e risorse interne ed esterne. E questo non perché manchi in queste esperienze un marcato senso del sacrificio; tutt'altro. È più facile normalmente che le donne attivino meccanismi di risparmio fondati su sacrifici interni che meccanismi di rischio, fondati sull'accredito della propria attività, secondo regole e rapporti di forza « esterni ».

Dietro questa debolezza c'è prima di tutto una barriera derivata dall'ambiente spesso ostile alle donne, una carenza diffusa di tecniche di gestione (finanziaria, di marketing) ma c'è crediamo una cultura del proprio lavoro orientata alla produzione in sé piuttosto che al mercato: passaggio questo obbligato per aprire anche processi di investimento.

Un secondo punto critico e dialettico insieme che ha toccato quasi tutte le esperienze di cooperazione femminile riguarda il difficile rapporto tra un modello partecipativo di decisionalità proprio (anche per problemi di maggiore « insicurezza » delle donne) e le crescenti e stringenti necessità di rapidità decisionale e di delega che si evidenziano man mano che una impresa, anche la più piccola, si avvia sul mercato.

Qui si aprono alcune riflessioni. Nel guardare al percorso di molte cooperative prevalentemente femminili colpisce la coesistenza (non molto pacifica) tra la presenza frequente di figure decisamente « leader » (in genere la presidente e la vicepresidente) e un atteggiamento diffuso di forte resistenza alla delega, una continua richiesta di discussione collettiva. Molto più che nelle altre cooperative miste o maschili le presidenti sono chiamate ad avere un ruolo importantissimo di gestione delle dinamiche e dell'equilibrio interni.

Vedendo il fenomeno da un punto di vista imprenditoriale il tempo ha fatto emergere spesso in queste realtà una duplicità di visione della cooperativa: chi si vive come imprenditrice e chi è portatrice di visioni e istanze più da semplice prestatore d'opera, anche se in una visione di autogestione della propria impresa.

Tutto ciò sta mettendo in luce una ricerca complessa di un nuovo equilibrio tra la scoperta della dimensione imprenditiva della propria impresa e la dimensione sociale interna della stessa cooperativa.

Tutto ciò fa capire come queste esperienze siano oggi in grande evoluzione. Ci si è chiesti negli ultimi anni se le donne abbiano espresso in esse delle diversità specifiche. Ci si è chiesti anche se la diversità fosse racchiusa nel tipo di impresa che si voleva avviare, cioè nei suoi rapporti interni (collegialità, divi-

sione del lavoro più flessibile, che tenesse conto dei bisogni e dei tempi delle donne, partecipazione) o piuttosto nel tipo di attività e di prodotti (una professionalità spesa diversamente, un prodotto o, un servizio che risponda a bisogni nuovi e specifici dettati dall'esperienza di donna).

L'esperienza di questi anni ha certo dato luogo ad una sperimentazione e ad una ricerca che vanno in tutte e due le direzioni.

La natura sociale e autogestita della impresa cooperativa è stata rivisitata dal bisogno di solidarismo delle donne, caratteristico di una lunga fase del movimento delle donne. Le idee di imprese femminili sono partite spesso da letture originali di bisogni individuali e sociali. Bisogni di accesso libero e individualizzato per soggetti alla cultura, all'animazione fisica e culturale, alla salute. Bisogni di diversa organizzazione della vita familiare e sociale.

Oggi però appare più difficile di qualche tempo fa definire i caratteri e i motivi di diversità di molte imprese cooperative avviate e gestite in prevalenza da donne. All'egualitarismo prevalente delle esperienze iniziali sta succedendo una ricerca intensa di migliore definizione del valore della professionalità, anche di quella individuale, e dell'apporto differenziato rispetto agli obiettivi della cooperativa. Si percepisce sempre più il problema che aldilà dell'apporto di lavoro c'è un problema di gestione di tutte le risorse, interne ed esterne. Alla attenzione prevalente ai problemi interni è subentrata una crescente attenzione ai problemi della competizione con il mercato esterno. Rispetto alla progettualità culturale e sociale emergono bisogni di affermazione professionale e di convalide di mercato. E questo vale anche per molte cooperative nate dai movimenti femministi e femminili.

Sono questi segni di una « integrazione » nel mondo dei valori consolidati del modo maschile di produrre oppure segnali di una fase nuova della ricerca delle donne di proporsi e « vincere » come soggetti della produzione per il mercato?

È indubbio che le esperienze di cooperative femminili avviate in questi anni stanno attraversando una fase di passaggio dagli esiti non certi e che può anche tradursi in una forte selezione in rapporto alle forze e alle dinamiche del mercato.

Ma è un passaggio carico di possibili novità. C'è un potenziale di esperienza e conoscenza di gestione che è entrato comunque nel mondo delle donne, aldilà dell'ambito ristretto della tradizionale imprenditorialità femminile (soprattutto di origine familiare). C'è una conoscenza meno « antagonistica » e più disincantata delle regole del gioco. C'è un maggiore riconoscimento del valore della accumulazione di capacità e esperienze, anche sul piano professionale e della economia di mercato, che sta creando, dentro e fuori dal movimento cooperativo, un interesse nuovo tra le donne a comunicare esperienze e conoscenze acquisite sul piano della professionalità e della gestione aziendale. Intorno ai problemi della imprenditorialità femminile si sente il bisogno di creare reti di sostegno, a prescindere spesso dalla forma di impresa prescelta (cooperativa, artigiana, privata ecc.).

Contemporaneamente l'idea di creare cooperative continua a riprodursi, per scelta o per necessità, nella testa di molte donne, spesso con le stesse aspettative e le stesse scarse consapevolezze di un tempo, ma spesso anche con una spinta iniziale maggiormente caratterizzata sul piano professionale e imprenditivo rispetto a qualche anno fa. Si sta facendo avanti cioè, anche tra le donne, una visione più realistica della cooperativa, scelta quando appare la forma più conveniente di impresa in rapporto ad altre.

Chi ha vissuto la ricca esperienza di questi anni, che ha prodotto centinaia di cooperative, lasciandone anche molte sul campo, si interroga oggi se esiste davvero o si possa parlare di una categoria di imprenditorialità collettiva delle donne espressa attraverso la forma cooperativa. Se l'autogestione economica è un rifugio, una necessità o fa parte di un progetto collettivo delle donne come proiezione in grande del bisogno di autodeterminazione che ogni donna ha. Oppure se l'esperienza di tante cooperative create da donne faccia parte di una più generale emersione di capacità e voglie imprenditive delle donne che esprime un passaggio nuovo tra identità e produzione femminile, aprendo nuovi rapporti tra processi di emancipazione individuale e liberazione delle donne.

In questo senso si può facilmente prevedere che aumenterà la tendenza a liberare diversità e capacità anche individuali delle donne sul piano professionale e imprenditivo, ma crescerà man mano la necessità di ritrovare, a livelli più complessivi, punti comuni di riferimento per una progettualità femminile sul terreno economico, quale risposta non di puro adeguamento alle pressioni della modernizzazione e della innovazione tecnologica, ma di anticipazione di proprie proposte rispetto ai trend di sviluppo economico e sociale.

D. De Masi (a cura di), *L'avvento post-industriale*, Milano, Angeli, 1985.

P. Donati, *Risposte alla crisi dello stato sociale*, Milano, Angeli, 1984.

C. Hoffe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Milano, Etas Libri, 1977.

C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Torino, Boringhieri, 1985.

C. Ravaioli, *Il quanto e il quale*, Bari, Laterza, 1982.

« Rivista della cooperazione », numero speciale *Capitale e lavoro nell'impresa cooperativa*, ottobre-dicembre, 1984.

C. Stroppa (a cura di), *La cooperazione per un progetto della società italiana*, Milano, Angeli, 1984.

AA.VV., *Desiderio d'impresa*, Bari, Dedalo, 1983.

AA.VV., *L'impresa cooperativa negli anni '80*, Bari, De Donato, 1982.

Michela De Giorgio

Cattoliche della seconda fase

Dove c'è *prestito e rifiuto* si possono individuare fenomeni di frontiera. Detti, braudelianoamente, aree di transito, se lo scambio è frequente e consapevole. È una *semi*-definizione che viene in soccorso di fronte alle molte risposte poste da un quesito non nuovo. Di questo si tratta: quale rapporto stabilire tra una forma di spiritualità – il femminismo cristiano – e le strutture socio-culturali, la dinamica sociale in cui questo vive? Ma forse questo, molto più che un antico quesito del laico è un assillo preliminare paralizzante. Ho davanti la raccolta – quasi completa – di *Progetto donna* – rivista bimestrale di cultura e attualità, nata a Brescia nel marzo del 1982.

Dei testi, quindi. Non delle persone, delle donne. Ho parlato al telefono con Tina Leonzi, direttrice di *Progetto donna*, che mi ha fornito con gentilezza e sollecitudine i numeri della rivista. Da lei ho saputo che il gruppo fondatore di *Progetto donna* (costituito da venticinque fondatrici) si è formato su una conoscenza non diretta e personale, ma attraverso il tramite del quindicinale *Madre*, storica rivista bresciana diretta da Don Mario Pasini (ben 110.000 abbonati) a cui collaborava più o meno stabilmente il gruppo fondatore di *Progetto donna*.

La redazione di *Progetto donna* – « alcune amiche più vicine, con le quali ci vediamo più spesso... » – è composta da M. Teresa Bellenzier, Gianna Campanini, Maria Dutto, Elisabetta Fiorentini, Carla Guglielmi, Vilma Preti. Per alcune di loro ci sono militanze plurime: Maria Dutto fa parte del Gruppo per la Promozione della donna di Milano, Tina Leonzi ha fondato (nel novembre '82) il Mo.i.ca (Movimento Italiano Casalinghe) che oggi ha in tutta Italia più di quaranta gruppi.

Progetto donna è distribuito attraverso abbonamento; attualmente gli abbonati sono tremila. Troppi, o troppo pochi, per dipanare quel groviglio di difficoltà di cui è seminata la strada che attraverso un'opera, porta alla conoscenza di un ambiente. Dove *ambiente* sta vaporosamente per porzione di classe sociale. Quindi, luogo degli abiti di pensiero, dei valori « naturali », dei tabù impliciti, degli interessi materiali di un gruppo.

Così – più di necessità che d'autorità – si impone una solida norma della storia delle idee: lo studio diretto delle idee, nelle relazioni, nei conflitti, nel movimento deve precedere ogni esperimento di interpretazione sociologica.

Le relazioni: una « Madre » reale.

Madre, il quindicinale che ha consentito la pubblicazione di *Progetto donna*, fu fondato nel 1888 da Marietta Bianchini, insegnante elementare bresciana, madre di cinque figli. All'epoca della fondazione era una modestissima rivista locale di sedici

pagine. La Bianchini, la diresse fino all'anno della sua morte, il 1914. Il nome originario della rivista era *La madre cattolica*, che si mantenne identico nel passaggio di madre in figlia. Fu infatti Angela Bianchini, figlia di Marietta, maestra a sua volta, ad ereditare la direzione del giornale, anch'essa fino alla morte, nel 1926. Non è fluttuante questa presenza di gestioni familistiche, nell'editoria femminile dell'inizio del secolo. Ci furono casi laici ben noti, come *Cordelia*. Il vissuto mentale di due generazioni femminili dedite alla stessa non comune impresa ci è sconosciuto e il rapporto di madre in figlia nella gestione de *La Madre cattolica* non è particolarmente utile per dipanare queste opacità. La narrazione delle vicende quasi secolari della rivista fornita da *Progetto donna* è semplicemente una narrazione, i cui passaggi sono nient'altro che una concatenazione di singoli episodi di politica culturale che rimandano ad avvenimenti della storia italiana – storia sociale e religiosa –. Nel 1926 *La madre cattolica* venne rilevata da Don Peppini Tedeschi che chiamò alla direzione della rivista Adele Fasser Gabelloni. Ma la redazione « lunga e faticosa, per oltre trent'anni sarà comunque appannaggio quasi esclusivo del sacerdote ». Nel 1946, la rivista cambia nome: diventa *La madre* ed è quindicinale. Dalla fine del 1948 ne è direttrice Vittoria De Toni, vedova dell'avvocato Andrea Trebeschi, deportato in Germania e morto a Mathausen. È nel novembre del 1960 che *La Madre* assume l'attuale testata *Madre*.

Comincia la direzione editoriale di don Mario Pasini, che continua fino ad oggi. « La donna e i suoi problemi (i suoi ruoli) nella famiglia e nella casa (la sua casalinghità, per esempio); nel lavoro (la sua partecipazione); nella vita pubblica (la sua presenza politica) sono solo aspetti esemplificativi di quella promozione e di quella liberazione che la rivista incessantemente attua. « Progetto Donna » non ne è che l'ultimo, il più consequenziale, il più avanzato dei propositi e delle realizzazioni » (« Progetto Donna » a. III, n. 1, 1984, p. 21).

Le relazioni: un discorso ideale?

Si sa che ogni discorso – il discorso politico vi è compreso a pieno titolo – può ricorrere alla necessità di prendere a prestito i propri concetti « dal contesto di un'eredità ». Così si realizza un *bricolage* obbligato, talvolta cosciente, infine provvisto di risorse autonome. *Les moyens du bord*, come Lévi-Strauss ama definirli, sono gli strumenti che si trovano a disposizione di fronte a sé, « che già si trovano sul posto ». Attraverso i quali si producono accostamenti insoliti, affinità impreviste, che poi si saldano in altri discorsi. *Promozione e liberazione* sono incaricati nel discorso di *Progetto donna* di funzioni essenziali. Rinserrati nello spazio ideologico della questione femminile o del femminismo ci sono tre grandi temi, con diversi gradi di legittimità: *emancipazione, liberazione, promozione*. Prima di constatare che il discorso politico di *Progetto donna* trova la sua coerenza nella netta predilezione per il terzo tema – la *promozione*, – vorrei far osservare che anche se i tre temi non sono disposti in una scala genealogica progressiva, – in cui la *promozione* svolge funzione

di figlia teorica di emancipazione e liberazione – in realtà questa figura teorica appare affrancata dai loro limiti, già sperimentati, ed è resa più duttile e forte dagli esiti di quelle esperienze. Quindi è indubbio che il posto preminente assegnato alla *promozione* è il derivato non solo di un proprio statuto originario (quasi uno stato civile cattolico autonomissimo), ma soprattutto del posto assegnatole nella configurazione generale che racchiude le tre figure teoriche fondamentali. Non ci sono grandi novità nei desideri di accedere a terze vie in cui la coppia ostinatamente antagonista *emancipazione-liberazione* sarà finalmente superata. Nell'anno 1982, anno primo di *Progetto donna*, la moda culturale del ruolo (madre, sposa) è in declino, e la vitalità dei modelli femminili (almeno dei più visibili) sembra essere quella dei rivolgimenti (da un ruolo all'altro, in realtà) infiniti e infinitamente possibili, donde il ben noto « Le donne, con le donne possono... ». Confinata nelle parole le teorie politiche perdono forza nell'alternanza obbligata fra speranza e delusione. Così capitolano ugualmente anche se per cause diverse *emancipazione e liberazione*. Eppure la *promozione* non è inebriata della loro disfatta, né categorica nell'assumersi funzioni ereditate da altri quadri teorici.

Va detto, e lo dicono le redattrici di *Progetto donna*, che il femminismo non è per il gruppo di donne cattoliche di Brescia solo un tema di dissertazione. Chi ha voluto la nascita della rivista è un gruppo di « scrittrici e giornaliste cattoliche convinte che la questione femminile è un argomento da assumere anche dai cattolici e proprio in quanto cristiani. Non molte certamente che, al di là dall'indifferenza o, della perplessità di larga parte del mondo cattolico, sostenevano che – « con il femminismo e con la sua ideologia, la si giudicasse positivamente o negativamente, occorreva confrontarsi e fare chiarezza » (*Progetto donna*, a. II, n. 5, 1983, p. 4).

Il « manifesto » *Essere donna oggi* è nella prima pagina del primo numero di *Progetto donna*. È scritto da Vilma Preti, ma tutta la redazione ci si riconosce. Prima frase: « Essere donna oggi è vivere una condizione priva di referenti ». Perché sono finite le definizioni che dell'identità femminile davano le visioni del mondo dominanti, i modelli culturali prescrittivi (o creativi) trasmessi di madre in figlia. « Nulla di tutto ciò oggi », e di seguito: « L'eredità più immediata dell'essere donna oggi, per chi ha meno di trent'anni, è la teorizzazione della sconfitta storica e la rabbia del neofemminismo; di contro l'ottimismo di una facile conciliazione tra compiti femminili tradizionali e nuove aspirazioni alla realizzazione personale egualitaria della cultura dei *mass-media*. Complessivamente, un'impotenza e una bugia. Alle spalle – remota – l'età della dolcezza e della passività, del silenzio e dell'accoglienza ».

Ogni manifesto di debutto deve (spesso precocemente) rispettare un inevitabile rito battesimale. Separa il *suo* presente dal passato. Ripete, con o senza crucci, il gesto del taglio cronologico. Seguendo turni prevedibili, ogni gruppo innovatore inventa un tempo *nuovo* che dà luogo ad un discorso che tratta come « morto » ciò che veniva prima, e che è altro da ciò che resta – meno intrattabile, più maneggevole: un *passato* -. « La frattura – dice de Certeau – è dunque il postulato dell'interpre-

tazione (che si costruisce da un presente) e ne è l'oggetto (delle divisioni organizzano le rappresentazioni da reinterpretare). Il lavoro determinato da questa frattura è *volontaristico*. Nel passato da cui si distingue, esso opera una cernita tra ciò che può essere *compreso* e ciò che deve essere *dimenticato* per ottenere la rappresentazione di un'intelligibilità presente ».

Dobbiamo ricordare che *Progetto donna* nasce nell'universo politico poco ardente, molto parcellizzato del femminismo dei primi anni '80. Di questo rivela l'affanno con toni poco protettivi « ... neppure l'8 marzo, giornata della donna, riesce a produrre un vitale rigurgito del "movimento". Anche dove la presenza si fa sentire, assume la caratteristica di un rantolo disordinato e scomposto, che si spegne in un totale silenzio » (*Progetto donna*, a. II, n. 1, 1983). Il femminismo declina in compagnia di una crisi editoriale acorata: « La stessa ultima uscita di *Quotidiano donna*... pare la pietra sepolcrale di un movimento che, svuotato al suo interno e rifiutato all'esterno, si tace per carenza di contenuti, per mancanza di obbiettivi, fra l'indifferenza generale. Non solo crisi dell'editoria, ma piuttosto dell'ideologia femminista: certamente dell'approccio con cui *Quotidiano donna*, *Effe*, *L'Orsa Minore* affrontano la « questione ».

La *questione*, la questione femminile, si ripartisce nei « tre filoni ideali di impostazione » di cui abbiamo parlato. Il manifesto di fondazione di *Progetto donna* li definisce in ordine progressivo: « 1) Emancipazione: storicamente richiama la condizione di servitù e minorità. Si emancipano il servo e il minore, e il loro modello di riscatto è il padrone, nella fattispecie il maschio, padre e tutore. In tal quadro parve – e fu a suo modo – emancipante ogni riproduzione di atteggiamenti maschili, dal linguaggio sboccato e aggressivo all'abiura di ogni pudore. 2) Liberazione: storicamente echeggia la condizione del popolo colonizzato alla riconquista della sua identità perduta. Ma per il popolo delle donne la liberazione è stata solo un bla-bla ideologico, l'ultimo rigurgito prima del tramonto delle ideologie. 3) Promozione: ha la carica evocativa e dirompente della speranza, e l'immediatezza della realtà che ancora non esistono. È un divenire senza un obiettivo definito che non sia il valore umano, una ricerca che si promette senza fine, un esodo felice ma privo di garanzie ».

Quel tanto di iperbolico che i manifesti contengono comprende spesso più sentenze temibili che domande inquiete. Il bell'ordine di un progresso teorico non può farsi promulgatore delle interferenze del dubbio. Perché sia pensabile una nuova identità – *la promozione* – le altre identità devono risultare impensabili. Ma è singolare che l'esperienza del femminismo sia raccontata essenzialmente come un'impresa tumultuosa e poco costumata. Che si creda in questa mortificazione delle teorie femministe di un decennio non è stupefacente. Né è sorprendente che il gioco del sistema del *nuovo* (periodizzato, con scansioni cronologiche precise) possieda una sua interna *sistematicità*. Il femminismo è messo in disarmo con due operazioni: in primo luogo con un taglio, una netta scansione; in secondo luogo, rimandando continuamente l'esposizione definitiva all'imprecisa scansione temporale.

La dottrina della *promozione* non ci sembra meno vaga e dilatoria di molte dottrine attorno alla *liberazione*, non meno densa di imprecise offerte, non meno superba. Siamo così introdotte – attraverso la *promozione* – in una scena non nuova. Senza discrezione, con poca modestia le profetesse dei movimenti detronizzano le scienziate sociali degli stessi, ed è questa una permanenza che si installa nei più diversi femminismi. Benché rimandi incessantemente ad una società reale, colta nelle sue persone e nei suoi avvenimenti, tuttavia questa società è per *Progetto donna* colta soprattutto nella sua sostanza morale. È proprio per questo motivo che è più difficile rompere l'incerto equilibrio tra distanza e identità che regola il rapporto di *Progetto donna* con il neofemminismo. Li unisce la predilezione etica, o meglio la dedizione alla funzione ideale di una nuova etica femminile. Le conseguenze sono di gran peso: puntando sull'etica, facendo di essa il fuoco di ogni osservazione, i temi più specifici della trattazione teorica del femminile, vengono relegati in ranghi secondari, di cui si parla solo incidentalmente.

Non si colgono permanenze durevoli (fondamentali da conoscere, magari su un altro piano o dal proprio punto di vista) nei vasti campi teorici già dissodati dal neofemminismo. Oppure, se si colgono si tratta quasi di incontri accidentali. Mentre potrebbero essere più meditati e fecondi. Ancora una citazione dal manifesto costitutivo di *Progetto donna*: « Ora, ricostruire un'identità non è questione di ingegneria sociale, né di compromesso storico, o di produttività capitalistica. È questione di produttività di "senso": distillato prezioso di azione collettiva, filtro lungo e severo sul vissuto, portato di intelligenza e di esperienza. Portato di ragione critica e di storia ». Forse ci imbattiamo qui semplicemente in un'immaginaria ripartizione di attributi di senso – di differente senso – dei vissuti e delle esperienze. Ma l'immaginazione di una chiusura provoca soprattutto la certezza della diversa sostanza di cui è composto il *dentro* e il *fuori*. In realtà quale differenza – se non nella delimitazione di una rispettiva proprietà teorica – fra l'autocoscienza e il « buttar l'anima oltre l'ostacolo » di cui parla *Progetto donna*?

C'è l'entusiasmo di un gruppo sociale politicamente non deluso, ansioso di utilizzare parole pure, leggere, incontaminate, al di sopra del triste computo della menzogna delle ideologie. Le ideologie, invenzioni partigiane, caduche, cadono sotto la condanna severa della cultura (che non pensa mai di sé stessa di essere, in fin dei conti, un'ideologia).

Ci sentiamo incapaci di distinguere – nelle appassionate ambizioni del femminismo della *seconda fase* di *Progetto donna* – gli atteggiamenti eccessivamente ansiosi di rifondazione da una nobiltà di intendimenti che certo esiste. « ... Un'umanità che quando dice "donna" non intenda una pura estensione analogica di significato, né faccia una omologazione della "diversità" in un dato indifferenziato amorfo: ma abbia conosciuto la ricchezza del dono della donna e ne abbia fatto un fattore della creatività della storia ». Forse è proprio questa ostinata e candida fede (si tratta della frase conclusiva del manifesto di fondazione di *Progetto donna*) in un'idea preliminare della Donna che si va compiendo in una vicinanza probabile, perfino concreta, che ci rende leggibile quella strana mescolanza fra le buone,

nuove immagini della creatività femminile della storia e i segni meno spettacolari delle concrete vicende del loro operare, intellettuale e teorico.

Se potessimo costruire un libro contabile delle certezze e delle incertezze del femminismo della « seconda fase » di *Progetto donna* vedremmo che nelle certezze c'è la fisionomia chiara, perfino imperativa, degli avvenimenti politici. L'apparenza delle incertezze è come al solito meno consistente. Alcuni esempi riguardanti la consacrazione al successo di avvenimenti politici affini: « La seconda fase segna l'inizio della speranza, ma sarebbe una condizione sterile se non fosse sorretta da un impegno politico a tutti i livelli: culturale, associativo, politico. Un impegno che le donne democristiane hanno dimostrato anche in questa qualificata assemblea (si tratta del Congresso delle donne democristiane del novembre 1982, *n.d.r.*)... un bel congresso all'insegna di un protagonismo nuovo e di una recuperata sicurezza. La seconda fase è iniziata anche nel sindacato... Anche il « nuovo corso » del coordinamento nazionale della Cisl (Roma, 5 novembre 1982) è un « segnale » da non sottovalutare. Senza dubbio si può considerare conclusa la « prima fase » che aveva visto attestarsi qui le superstiti ma tenaci postazioni del neofemminismo ormai morente. Nel rifiuto a costituirsi come « collettivi del sindacato », i coordinamenti assumono la corretta fisionomia di organismi operativi all'interno dell'organizzazione sindacale, con metodologie, tempi, temi, finalità ben chiare e costruttive » (*Progetto donna*, a. II, n. 1). Da questa scena piuttosto trionfale sfuggono, beninteso, quegli elementi non perfettamente acquisiti, forse anche un po' minacciati dalla somma finale di atti politici solidi e giusti. Si tratta, presumiamo, della appartenenza (anche se poco complice) di *Progetto donna* ad una statuto comune al nostro, poco prestigioso, molto *femminile* – si può chiamare (non lamentosamente), il *destino di una mancanza...* – Qua e là ne scopriamo segni puntuali: « ... al di là dei risultati raggiunti, *Progetto donna* è importante per il fatto stesso di esistere... ».

Le condotte di adattamento ad uno schema culturale sono anche, interamente, condotte di riconoscimento: *Progetto donna* assume con passione il suo statuto di discorso politico, come primo e fondamentale: « Abbiamo fatto una scelta; abbiamo deciso di rivolgerci ai quadri dirigenti politici, sindacali, associativi; a operatrici del campo della cultura, della scuola; il livello dei contributi e il linguaggio, scelti di conseguenza » (*Progetto donna*, a. II, n. 5). Questa scelta di campo ci fa vedere più preciso e definito il contenuto universale (talvolta mitico?), dell'essere « donne politiche ». È difficile invece intravedere l' indefinito, il particolare, di un « carattere femminile cattolico ». Perché ogni descrizione di questo carattere coincide con il sentimento di un'identità politica – che non pensiamo che nasconda, né mascheri – ma che semplicemente spiazzi altri aspetti dell'identità femminile, con gesti e parole da *prima-donna*. Se questa identità sia poi certa o incerta, non sta a noi stabilirlo: le regole che condizionano il rapporto fra identità femminile, ruolo sociale delle donne e rispettive rappresentazioni sono determinate non solo da diversi gradi di lucidità dell'analisi (e dell'auto-

analisi), ma anche da predilezioni particolari che si saldano nel nome, meno ambiguo, di esistenza individuale.

Non è una disinvolta giustificazione per non aver voluto trattare un tema *politico* con i riconosciuti sistemi interpretativi della politica. Non ho voluto ricorrere alla ripartizione, e di lì alla contrapposizione. Ho osservato solo alcuni luoghi di un *nuovo* discorso delle donne cattoliche che appartengono al lungo, antico, *sistematico* discorso della Politica.

Paola Masi

Come vive un'istituzione

Il Centro Culturale Virginia Woolf

Il Centro Culturale Virginia Woolf (CcVW) è arrivato al suo settimo anno di vita. In uno degli incontri di chiusura dei corsi di quest'anno una delle organizzatrici ironizzava proprio su questa data: secondo un luogo comune infatti il settimo anno è quello in cui i matrimoni vacillano, rischiano le grandi crisi e le rotture definitive. In questi anni l'immagine ed il ruolo del CcVW hanno subito notevoli mutamenti, accompagnati talvolta da litigi e contrasti, proprio forse come in ogni matrimonio e sicuramente come in ogni gruppo politico. Accanto agli elementi di variazione ci sono almeno tre caratteristiche costanti che individuano il Centro e che lo rendono singolare nella geografia politica delle iniziative realizzate da donne negli anni ottanta. Le tre costanti sono: essere un luogo separatista, essere aperto a tutte le donne, svolgere un'attività di riflessione e d'incontro su dei prodotti - oggetti - culturali. L'affermazione teorica e politica di queste tre scelte fondanti non è stata certamente facile. Lo testimoniano da una parte le lunghe trattative con gli enti locali per ottenere una sede pubblica e qualche supporto finanziario alle attività svolte, e dall'altra le numerose discussioni nel gruppo responsabile, e più in generale tra le donne che lo frequentano, sulla struttura e sul lavoro del Centro. Le discussioni naturalmente continuano.

Volendo ricostruire la storia del Centro in questi anni l'ostacolo maggiore che ho incontrato è stato quello di una scarsità relativa di documenti e pubblicazioni, insomma di materiale comunemente accessibile che costituisce la fonte su cui, di solito, mi piace lavorare. Oltre che ad una preferenza personale, la scelta di descrivere il CcVW attraverso la sua documentazione ufficiale risponde alla volontà d'indagarne l'aspetto istituzionale-organizzativo. Questa prospettiva istituzionale consente l'individuazione di alcune tematiche (metodo di lavoro, organizzazione interna, verifica degli obiettivi dichiarati, ecc.) che possono essere utili per ulteriori ricerche che intendano confrontare iniziative diverse accomunate dalla stessa tradizione politica femminista (per esempio riviste, librerie, centri di documentazione, cooperative di ricerca). La fertilità politica e culturale di questo approccio giustifica, a mio parere, il sacrificio di alcune osservazioni immediate, da « occhio interno », che avrei potuto trarre dalla mia partecipazione alle attività del Centro negli ultimi due anni.

Rispetto ai sei anni di lavoro del CcVW possono individuarsi due periodi distinti come obiettivi e metodo di lavoro, usando per criterio di periodizzazione l'adozione del c.d. tema unico di riflessione, proposto per ogni anno a partire dal 1981.

L'idea che portò alla nascita del Centro ebbe origine, secondo i documenti programmatici, da alcune donne del movimento femminista come risposta alla domanda « ciò che manca o è mancato nei collettivi ». Nella pratica dei collettivi si sono occultate, non si sono dette, le proprie passioni culturali ed il piacere nel rapporto con la cultura. Il Centro nasce per colmare quel vuoto, ma anche per svelare « la nudità del re... per dire che la cultura non è neutra... per riattraversarla criticamente... per costruire un punto di vista critico delle donne... per non studiare da sole ». La struttura istituzionale adottata si basa sul principio « dell'imitazione consapevole », principio con cui le organizzatrici intendono assumere e riprodurre nella forma l'organizzazione scolastica tradizionale. Da questo consegue che nel Centro ci siano: le docenti - scelte in base alle loro professionalità -; le utenti - che si vorrebbero studentesse, donne in cerca di occupazione, donne in cerca di informazioni, donne con la voglia di studiare -; le discipline - identificate e separate -; gli incontri per categoria - docenti con docenti, utenti con utenti, ecc. -; le attività distinte secondo le funzioni - gruppi chiusi di ricerca, gruppi di lettura di un solo testo, seminari di riflessione, conferenze, ecc. -. La preoccupazione che le organizzatrici esprimano è quella di scongiurare il pericolo di « una cultura alternativa », volendo creare invece « uno spazio di dialogo con le istituzioni culturali ufficiali, anzi addirittura imitarle, ponendosi rispetto ad esse come scenario critico ». La prevalenza dei corsi proposti ha come contenuto lo specifico femminile nelle diverse discipline, benché l'oggetto femminile non sia requisito essenziale nella scelta degli argomenti da affrontare; in particolare ciò che sembra connotare politicamente l'attività del Centro è lo svolgere studio e riflessione tra donne.

Complessivamente il progetto ed i programmi di lavoro del Centro sembrano condensare molti propositi a scapito di una chiarezza negli obiettivi e nel metodo. Occorre subito notare la commistione di concetti e realtà quali cultura, istituzioni culturali, mercato culturale, di cui si danno per scontate le definizioni e le relazioni, laddove non lo sono affatto neanche nei sistemi educativi e nelle organizzazioni scolastiche tradizionali. Il significato politico che si attribuisce alla creazione del Centro è inoltre difficilmente individuabile, anche solo per grandi linee, vista la compresenza nei documenti per lo meno di due progetti: uno per la cultura (costruzione del punto di vista critico delle donne) e uno per le istituzioni culturali (ipotesi di una scuola popolare separatista, un servizio e centro di promozione per lavori e professionalità femminili). Nel merito dell'approccio istituzionale che qui interessa, è opportuno riprendere tre aspetti qualificanti del programma del Centro approfondendone criticamente il senso. Questi tre aspetti sono:

1) *l'imitazione consapevole*. Si è già visto che questo principio comporta l'adozione del rapporto pedagogico, delle discipline e dei ruoli propri della istituzione scolastica così come sono dati dalla consuetudine culturale nazionale. Che l'imitazione di questa forma di rapporto finisca per incidere sui tipi e sui modi della circolazione del sapere sembra un problema secondario, da

risolvere caso per caso secondo la sensibilità e la tradizione politica della docente. Siamo negli anni '79 e '80 e nell'imitazione è compresa anche quella della contestazione del rapporto docente-utente: il fatto che l'attività dei seminari si svolga tra donne sembra facilitare, ma non chiarire la messa in discussione dei ruoli tra chi sa ed insegna e chi impara e sa di altri argomenti;

2) *i rapporti tra le organizzatrici*. L'esplicitazione delle competenze e l'attribuzione dei compiti tra le donne del Centro è dichiarata con grande enfasi nei documenti, tradendo esigenze che vanno ben oltre i normali problemi organizzativi, quasi che la chiarezza di attribuzioni dovesse scongiurare gli effetti o semplicemente le complicazioni, che ruoli e potere generano a prescindere dalle intenzioni. Le preoccupazioni delle organizzatrici sull'effettivo funzionamento del Centro sembrano inoltre anteporsi alla comprensione di quei « disturbi di efficienza » che pure tradizionalmente costituiscono materiale fecondo della riflessione politica delle donne. L'entusiasmo nel « fare con le donne » privo di un'analisi comune sulle relazioni rischia di riprodurre ben note illusioni emancipazioniste. Non ultima quella di un potere reso buono e capace di produrre affetti e conoscenza per il solo fatto d'indirizzarsi a fini « migliori »;

3) *il punto di vista critico sulla cultura*. Il bisogno di riattraversare la cultura dal proprio punto di vista e di non nascondere il proprio piacere non si accompagna, nei documenti, ad alcuna riflessione sulla propria domanda. Eppure negli stessi si legge che il rapporto delle donne con la cultura è prevalentemente di esclusione, emarginazione, subordinazione. Ciò spiega il perché si avverta, rispetto alle culture, più il sapore di una rivendicazione che quello di una ricerca, dove ciò che motiva la prima è la denuncia di una condizione costringente ed ingiusta, mentre ciò che motiva la seconda è la voglia di uscirne.

Fatto singolare è inoltre che la critica alla cultura che si vuole produrre a partire dalla propria consapevolezza di genere, corrisponde ad un concetto di cultura come sistema astratto, nel senso che esclude la riflessione sul concreto del lavoro intellettuale, sulla professionalità e sul principio d'autorità che li accredita ai propri occhi, tra donne e nel sociale.

Una precisazione di alcuni degli aspetti trattati, soprattutto per quanto riguarda le scelte di politica culturale, comincia ad essere rintracciabile a partire dall'adozione del tema-guida annuale proposto dopo il primo biennio.

Gli anni del tema unico

Dal 1982 il Centro decide di « darsi un'immagine » più definita. Cambia l'oggetto delle proprie attività. I seminari ed i corsi si orientano intorno ad un tema unico per ogni anno (« L'ambiguo materno », « L'indecente differenza », « L'eccesso femminile », « Il limite »). In questa nuova ottica le vecchie discipline vengono messe tra parentesi (letteralmente: nel programma 1983 le discipline compaiono dentro parentesi dopo l'argomento specifico di ogni corso). Nel frattempo si individuano le caratteristiche socio-economiche delle frequentanti: l'iscritta media, se così si può dire, risulta essere impiegata o

insegnante in una fascia di età compresa tra i 25 ed i 40 anni. L'età delle frequentanti tende inoltre a spostarsi in avanti: aumentano le iscritte dai cinquanta in su, diminuiscono quelle dai venticinque in giù. Anche l'organizzazione interna registra delle novità. Nel programma 1984 si dichiara ufficialmente aperto un processo di ridiscussione dei modi di gestione delle attività: si allenta soprattutto la rigida separazione del rapporto docente-utente proponendo corsi con più docenti ed invitando docenti ed organizzatrici a « farsi utenti ».

Il nuovo senso da attribuire all'individuazione del punto di vista critico sulla cultura è quello che implicitamente si deduce dalla proposta dei temi unici. Non si tratta più di rintracciare lo specifico femminile in ogni disciplina o semplicemente di essere donne che si scambiano loro interessi culturali; si tratta ora d'individuare gli attributi dell'essere donna (materno, differenza sessuale, ecc.) e da quelli partire per predicazioni libere, secondo specifici percorsi o proprie storie. Questa nuova impostazione si rivela ricca di risposdenze: i temi annuali del CcVW costituiscono materiale di riflessione non solo all'interno del Centro, ma attivano dibattiti e discussioni altrove, compresi alcuni organi d'informazione. Il Centro acquista maggiore notorietà e maggiore identificazione politico-culturale, offrendo a molte donne la possibilità di confrontare e di discutere con le altre le proprie ricerche ed i propri interessi che s'inseriscano nell'obiettivo comune e vasto del « dire » il soggetto-donna.

Al cambiamento d'immagine del Centro corrisponde anche un significativo ricambio nel gruppo organizzatore. Delle dieci iniziali sei se ne vanno tra il secondo ed il quarto anno, per essere sostituite solo in parte. Le nuove donne chiamate a condividere la gestione del Centro appartengono alla stessa generazione politica di quella del gruppo originario. È il femminismo dei collettivi e dell'autocoscienza che produce il « personale politico » necessario ad alimentare anche le nuove formule aggregative degli anni ottanta. Le motivazioni che portarono all'allontanamento di alcune fondatrici non sono documentate negli scritti ufficiali del Centro. La coincidenza tra cambiamento d'immagine e ricambio di persone fa presupporre tuttavia una modalità di confronto di posizioni differenti che tende a polarizzarsi, a definire un tradizionale consenso e dissenso, piuttosto che sperimentare nuove forme di convivenza d'intelligenze. È d'altra parte vero che molte iniziative simili al CcVW per storia politica, hanno conosciuto problemi analoghi: quelli di una riflessione ed una pratica strette tra la rilevanza delle relazioni affettive e fiduciarie nel lavorare tra donne e la difficoltà di rappresentare posizioni critiche non etichettabili come tradimenti, abbandoni, distruttività, rifiuti ed atti autoritari.

Nonostante la conquista di uno spazio fisico e metaforico, restano tuttora senza chiarimenti molti dei nodi critici rilevati per il primo biennio. Tanto più che le riflessioni sul lavoro del Centro, in tutta la loro complessità, rimangono patrimonio di chi lo frequenta, come se la formalizzazione di alcune analisi sul metodo e l'organizzazione, nonché un bilancio « interno » da parte del gruppo responsabile fossero ancora prematuri. Sarebbe utile al contrario attestare dei risultati o testimoniare dei chiarimenti interni. Per esempio chiedendosi quanto la domanda di

utenza da parte delle frequentanti sia effettivamente una domanda di cultura prodotta « al femminile » e quanto invece sia una domanda di relazione e di socialità tra donne; oppure quanto il Centro sia interessato alla produzione o alla diffusione di ricerche di donne; o ancora riflettendo sul rapporto tra conduttrici-proponenti dei corsi e le loro frequentanti, visto che i soggetti dello scambio sono qui materia di riflessione politica e visto che ormai tutte hanno imparato che la vera relazione d'insegnamento avviene in realtà solo tra insegnanti. Particolarmente carente per un centro culturale appare inoltre la mancanza di un'analisi sulle possibili caratteristiche e diversità nel modo di fare ricerca da parte delle donne.

Come volevasi dimostrare

Le occasioni pubbliche in cui è possibile discutere e confrontarsi sul lavoro del Centro sono di solito gli incontri di chiusura di ogni anno. In quelli relativi al programma 1985, che aveva come tema unico « Il limite », le osservazioni, i suggerimenti e le testimonianze sono state numerose. Si è detto che il Centro ha prodotto uno « stile », un livello di conoscenze medio-alto nelle sue frequentatrici abituali, la capacità di leggere e decodificare i messaggi « neutri » di molti discorsi, la voglia di frequentarlo ed anche varie ideologie. Più che parlare d'ideologie sarebbe stato più appropriato dire che il Centro, nelle sue autoriflessioni, elabora talvolta qualche « cattiva misura », un po' come le illusioni monetarie in tempi d'inflazione: accade così che alcuni valori reali siano mal valutati rispetto a quelli nominali. Per esempio tra i fatti rilevanti che il Centro ha prodotto (significatività della presenza istituzionale delle donne nella struttura urbana, apertura ad un confronto allargato sulla produzione teorica legata all'analisi della differenza sessuale, occasione per la costruzione di socialità tra donne) occorrerebbe aggiungere per lo meno uno: l'aver abituato ad un rapporto tra donne dove gli oggetti di studio e d'interesse comuni sono dei testi, vale a dire oggetti che conservano la loro autonomia al di là degli strumenti interpretativi con cui li si tratta. Una specie di preziosa abitudine a distinguere ed individuare il soggetto e l'oggetto della conoscenza, a rispettarne le diversità.

Una docente molto seguita raccontando delle sue esperienze pluriennali al Centro, sottolineava come i suoi corsi non fossero mai finiti con il fatidico « come volevasi dimostrare ». Credo che intendesse indicare che i risultati più utili non provengono dalla sola dimostrazione di plausibilità di alcuni ragionamenti ed intuizioni, ma anche dall'individuazione di tutto quello che, dati gli strumenti, esula, fa ostacolo alla dimostrazione. Singolarmente l'area che le era risultata poco traversabile e più difficile da piegare all'interpretazione era la sessualità.

Centro Culturale Virginio Woolf. Il Centro Culturale V. Woolf nasce a Roma nel 1979. La sua sede attuale è in via del Buon Pastore, nei locali comunali che divide con altre organizzazioni separatiste. Delle fondatrici del Centro sono tuttora appartenenti al gruppo responsabile quattro donne (A. Bocchetti, M. Fiorelli, S. Menechini, F. Molfino) insieme ad altre tre (G. Frabotta, A. Rossi-Doria, B. Sarasini) che hanno sostituito nel tempo l'allontanamento di alcune fondatrici (S. Begnoni, A. Buttafuoco, P. Candinas, M. G. Minetti, R. Tatafiore, M. Staderini).

Il Centro promuove ed organizza annualmente corsi, seminari, conferenze, workshop ed altre attività tenute da donne e per donne su argomenti specifici che vengono decisi, o concertati, con il gruppo responsabile. Per frequentare le attività del Centro si paga un'iscrizione annuale più una quota variabile per ogni corso o altra iniziativa, cui s'intende partecipare. Complessivamente il Centro si autofinanzia pur ricevendo dei contributi ai costi di gestione delle attività organizzative e didattiche da parte degli enti locali.

Nei sei anni di attività sono stati svolti in media 20 corsi l'anno – più attività specifiche variabili da periodo a periodo – con un'iscrizione annuale media di 380 frequentanti e con un numero d'iscritte per docenti pari a 13 sui dati aggregati per l'intero periodo. Nel numero complessivo del primo quinquennio la qualificazione professionale delle iscritte risulta avere la seguente composizione: impiegate 47%, insegnanti 30%, professioniste 9%, studentesse 6%, casalinghe 5%, disoccupate o precarie 2%, commercianti 1%.

Presso la segreteria del Centro sono disponibili: i rendiconti finanziari annuali, tutti i documenti ufficiali, un archivio di nastri magnetici che raccoglie le registrazioni di parte delle attività svolte in questi anni e di cui si è avviato il complesso lavoro di trascrizione.

Le Edizioni del Centro Culturale Virginia Woolf hanno pubblicato: sei programmi annuali di attività a partire dal 1979/80; due « Quaderni » (M. L. Astaldi, G. Bompiani, N. Fusini, *Virginia Woolf, lettere*, Roma, 1981; I. Bonato, O. Cioni, C. Cotti, G. Della Rocca, P. Farina, E. Manciatì, M. Nicoletti, P. Soggia, S. Vulterini, *Punto a capo*, Roma, 1982); due saggi critici (A. Bocchetti, *Discorso sulla guerra e sulle donne*, Roma, 1984; N. Fusini, *Pensieri di pace e di guerra*, Roma, 1984).

Franca Chiaromonte

Autonomia in uno spazio misto

L'Arci Donna

L'Arci è un'associazione che, pur esistendo da molto tempo, ha avuto momenti di grande espansione negli ultimi anni. Non che prima non avesse iscritti, anzi. Il fatto è che oggi il milione e duecentomila iscrizioni ha a che fare con la capacità dimostrata da questa associazione di collegare la sua proposta culturale e la sua stessa esistenza a una serie di soggetti e di questioni problematiche emerse negli anni '70.

Questo discorso non si riferisce soltanto al tipo di iniziative di cui l'Arci si è fatta promotrice (concerti rock, ecc.) ma anche, e forse soprattutto, al sorgere di nuovi settori di intervento e di organizzazione. È il caso dei kids (giovani), dei gay, della lega ambiente. È il caso delle donne. Non è mai bello assimilare le donne ad altri soggetti specie quando lo si faccia per dimostrare l'«apertura» (o la «chiusura») alla società di questo o quel gruppo, di questo o quel partito. Ma stiamo parlando dell'organizzazione *mista* Arci: dal suo punto di vista, quello di un'associazione che negli ultimi anni ha visto aumentare in quantità e qualità il numero di persone che si iscrivevano a partire da propri interessi specifici non negati ma anzi rivendicati, le donne sono state una delle specificità cui aprirsi.

Specificità è termine ambiguo per le donne: lo «specifico» femminile è contrapposto spesso al «generale» che è maschile ma di cui non si nomina il sesso. Di storia di specifico femminile sono pieni i partiti. «Apporto specifico da portare a questioni generali» ecc. Questo linguaggio è tanto entrato a far parte della politica che è stato assunto spesso negli anni '70 anche dalle stesse donne quando si sono poste il problema di far parlare la loro differenza dentro organizzazioni e strutture miste.

Forse tale modo di definire il proprio sesso ha molto a che fare con il fatto di vivere dentro strutture nelle quali ci si mette insieme a partire dal fatto di condividere obiettivi e fini «generali» che travalicano gli individui. Non è da escludere che questo tipo di immagine del contratto che si stipula aderendo per esempio a un partito c'entri con la sottolineatura per le donne del fatto che quando si parla del proprio sesso si stia parlando di qualcosa di specifico, appunto.

L'Arci non è un partito ma un'associazione ricreativa e culturale; chi vi si iscrive sa di non entrare a far parte di un gruppo di persone che condividono fini ultimi. Qui è l'organizzazione del proprio tempo attuale a essere in gioco, il proprio quotidiano, anche se, naturalmente, le idee sul quotidiano significano anche idee sugli individui, sul loro modo di organizzarsi e dunque, in

ultima istanza, sulle aspettative che si hanno rispetto all'organizzazione stessa di cui si fa parte.

In un'associazione siffatta parlare di specifico femminile assume il significato di un'adesione resa tanto più possibile quanto più sia consentito mettere in gioco la propria esperienza concreta, culturale, associativa, sportiva. Si legge nella bozza programmatica di *Arci Donna*, dell'ottobre '83: « Il Coordinamento delle donne dell'Arci, dopo iniziative, riflessioni, e dibattiti, l'8 settembre 1984 ha deciso di costituirsi in Associazione nazionale Arci Donna.

L'Associazione *Arci Donna* nasce per dare concretezza alle esigenze che le donne sono andate esprimendo nel corso del nostro lavoro. Bisogni di tempo libero, di cultura, di vacanza, di servizi, di informazione che il Coordinamento donne in quanto tale non può trasformare in realtà organizzative, associative e di servizio.

Con l'Associazione *Arci Donna* invece, si rendono possibili quelle condizioni di parità rispetto alle leghe e unioni che nell'Arci organizzano da tempo interessi consolidati degli uomini.

La fase del coordinamento, durata due anni e mezzo, è stata ricca di indicazioni e di dialoghi con le donne. Ha corrisposto a una ricerca che ha dato la possibilità di individuare il senso di un settore specifico all'interno dell'Arci. Esso si ricollegava alla possibilità di dare spazi, servizi e occasioni di scambio ».

Emerge da tale documento la coscienza di come non abbia senso per le donne rinunciare a una forma di organizzazione che si ponga in condizioni di parità rispetto alle altre, tanto più in un'organizzazione nella quale gli interessi culturali e di settore hanno dignità e valore, costituendo anzi uno degli aspetti significanti e fondanti della nuova Arci.

« Valutando di volta in volta le possibilità costruttive, il coordinamento ha manifestato nello stesso tempo il carattere precario e discutibilmente spontaneo di questo modo di lavorare, non congeniale allo sviluppo e al rispetto degli impegni che si assumono. Nella realtà si finisce per delegare a questa o a quella donna i compiti più pesanti dell'organizzazione, le decisioni e i rapporti con le istituzioni. In questo modo anche il volontariato perde il suo valore e il coordinamento diventa esso stesso un servizio. L'associazione *Arci Donna* con un suo statuto e i suoi organi dirigenti è il modo più naturale per essere presenti all'interno di un'associazione così ampia e di massa come l'Arci ».

Il Coordinamento delle donne era nato per dare corpo alla ricerca di un modo di stare nell'Arci a partire dal proprio specifico. Si può dire forse con una qualche forzatura, ma non tanta, che l'associazione si pone del tutto su un altro terreno, quello della ricerca di fatti che valorizzino la differenza sessuale non rinunciando però per questo a condizioni di parità con le associazioni « maschili », portatrici cioè di interessi in altro modo specifici. Forse un passo in più nella coscienza dell'anomalia di essere struttura separata in un'organizzazione mista.

Ma che cosa significa lavorare in un'associazione mista? Dove si evidenzia il conflitto e come? Dove i punti di incontro? Quali i vantaggi?

« L'Arci è l'associazione di tutti i lavoratori, i giovani, le donne, i cittadini che intendono vivere insieme le loro espe-

rienze di cultura, di sport, di svago e lottare contro ogni forma di sfruttamento, di ignoranza, di ingiustizia, di discriminazione, di solitudine ed emarginazione » recita l'art. 2 dello statuto dell'associazione.

L'Arci significa servizi, soldi, organizzazione. In questo senso essere alla pari con le altre strutture dell'organizzazione significa per le donne avere gli stessi soldi, gli stessi servizi delle altre associazioni e leghe che aderiscono all'Arci.

Dunque una struttura di supporto, la garanzia di non soccombere alla durezza del mercato della cultura e della politica che tende sempre più a eliminare i soggetti deboli, quelli senza "managers" o press agent? Nel leggere i documenti prodotti nell'ultimo periodo da *Arci Donna* si direbbe che questo tema delle possibilità concrete che si danno per l'agire delle donne sia molto presente. È qui il senso del passaggio dalla forma di organizzazione del coordinamento a quella dell'associazione.

Tale passaggio comporta anche l'accettazione di un rischio. Vediamo in che senso: finché le donne si sono riunite in coordinamento, in una struttura che non si proponeva di competere alla pari con le altre strutture dell'Arci, il loro esistere era, per così dire, garantito in tutto e per tutto dall'associazione nel suo complesso. Il coordinamento dava infatti corpo all'esigenza di donne già iscritte o funzionarie di incontrarsi, organizzare iniziative, produrre pensiero di donne.

Vi era insomma nell'Arci, come in altre organizzazioni, una sorta di tutela delle donne che derivava dal clima politico degli anni '70 che aveva fatto sì che per molte organizzazioni di sinistra la presenza femminile divenisse un punto qualificante, da tutelare, appunto, anche a prescindere da quello che tali presenze producevano sul piano culturale o politico o propagandistico.

Ma il coordinamento non aveva potere. Qui c'è un punto di contraddizione forse ineliminabile in una struttura mista. In una parola: ci si dà una struttura che sulla carta compete con le altre ma che, proprio in virtù di tale competizione, perde la tutela dell'Associazione. E così può succedere che l'attività dell'associazione *Arci Donna* sia giudicata e valutata dalla segreteria dell'Arci in base a criteri di mercato. Che cosa significa questo in termini di potere delle donne nell'Arci? Un rischio, si diceva prima, la possibilità di non ricevere finanziamenti, appoggi, supporto dall'Arci in un momento in cui la « questione femminile » non « tiri ». Che cosa accadrà quando tale rischio investirà direttamente le carriere politiche delle donne nell'Arci e quindi la possibilità concreta per molte di perdere il lavoro? Che cosa succederà quando le dirigenti di *Arci Donna* verranno selezionate, come è successo di fatto al congresso costitutivo, dalle donne e solo dalle donne in base a criteri che riguardino in primo luogo l'attività svolta con le donne? Oggi è l'Arci a pagare i suoi e le sue funzionarie. Come si organizzeranno le donne in relazione a tale contraddizione? Oggi *Arci Donna* ha una sola funzionaria pagata, la presidente. Le altre sono volontarie. È presto per dire come andrà. Certo il problema dell'autonomia finanziaria è difficilmente eludibile se si pensa al peso che le donne dovranno avere nell'Arci ogni volta che si tratterà di stanziare fondi per un'iniziativa, per un manifesto, per uno sti-

pendio. E così si direbbe che, almeno da questo punto di vista, la scelta di costituirsi in associazione sia un'operazione in perdita. E i guadagni? Dove sono?

A volte si ha l'impressione che per molte un'organizzazione di donne inserita in una struttura mista sia stata una forma di garanzia, una motivazione in più all'iscrizione.

Sono molte le donne dell'Arci che sottolineano di non aver avuto nessuna forma di rapporto diretto con il femminismo degli anni '70: l'età media è di 23 anni, dunque si tratta di donne che non potevano mettersi a 13 anni a fare piccoli gruppi di autocoscienza o pratica dell'inconscio. Del femminismo hanno conosciuto una fase opaca, dicono, quella « ideologica », quella che a questa generazione forse non ha recato molti visibili vantaggi. Molte di loro hanno anche visto il fallimento delle rivendicazioni che le donne hanno portato avanti nelle organizzazioni della politica. Ma dove si fondano l'esigenza, la pratica, e soprattutto la teoria di questo separatismo interno all'Arci? « Dalla constatazione – dicono alcune – che con gli uomini emerge la mediocrità delle donne ».

È evidente come in questa affermazione vi sia la lettura del documento milanese *Più donne che uomini*, del *Sottosopra* verde. Soprattutto circola l'idea che la rivendicazione di gruppo verso l'uomo non paghi, non comporti per le donne alcun guadagno. Ma torniamo a questa forma di separatismo. Dunque non si tratta di gruppi ma di forme di organizzazione che servono alle donne per portare avanti progetti particolari dentro l'Arci, dunque dentro un'organizzazione mista nella quale cioè si compete e si combatte con gli uomini.

La lettura del documento milanese è denunciata, esplicitata, così come le forme di rapporto con il movimento degli anni '70. Irene è la responsabile dell'*Archi Donna* di Bologna, ha 24 anni e viene dalla Federazione giovanile comunista. Dice di se stessa di essere « anche il frutto del movimento degli anni '70 pure se, per età, non ha mai fatto parte del movimento femminista ». A proposito del separatismo, dell'organizzazione separata delle donne, dice che per lei si è trattato di constatare che aveva bisogno di comunicare e di fare delle cose con altre donne. « Ci sono delle cose che obbiettivamente con gli uomini non si possono né fare né comunicare; per esempio c'è ormai, specie nella sinistra, una differenza culturale: non leggiamo gli stessi libri, o meglio io più o meno quelli che leggono loro li conosco mentre loro non sanno ancora nulla della produzione culturale femminile. E lo stesso si può dire per il cinema o altro ». Ma perché l'*Archi Donna* può convivere con il resto dell'associazione? « Perché è proprio dell'Arci – risponde Irene – essere la sede nella quale si riconoscono associazioni diverse fra loro. Questo è il terreno di comunicazione con gli uomini, quello dei “nuovi soggetti”, è quello che capiscono ed è quello che noi abbiamo sfruttato finora. Mi spiego: noi abbiamo sempre pensato di porre questioni di altro ordine rispetto a quelle poste dai cosiddetti nuovi soggetti, abbiamo sempre pensato cioè che la contraddizione sessuale vivesse anche in assenza di soggetti nuovi e che peraltro attraversasse anche gli stessi nuovi soggetti. Ma questo discorso non è ancora passato dentro l'Arci. Tanto è vero che non appena la piazza delle donne si va facendo più vuota,

meno visibile, ecco diminuire i finanziamenti e gli appoggi ».

Ma in che senso l'essere dentro una struttura mista garantisce alcune donne nel loro iscriversi ad *Arci Donna*?

« Nel senso – dice Anna che è la presidente – che per molte ragazze il gruppo di donne che non ha contatti con il mondo misto rappresenta un fantasma depressivo, autopunitivo, una sorta di rinuncia a vincere nel mondo, una ricerca di un'isola ». Il separatismo statico. E Irene: « Non ci interessa avere una funzione rivendicativa di gruppo. Sappiamo che abbiamo bisogno di alcuni veicoli di rapporto con l'organizzazione che siano anche veicoli di rivendicazioni per esempio economiche. Ma questo è un aspetto che riguarda la nostra sopravvivenza, la possibilità concreta di portare avanti i nostri progetti dentro l'organizzazione. Poi esiste però il problema, che ognuna di noi vive anche individualmente, di essere brava nel mondo, di trovare strumenti tali che non emerga solo la mediocrità delle donne ma la loro voglia di vincere. Per questo non vogliamo viverci come gruppi ma come luogo nel quale emergano le diverse competenze, desideri e progetti delle singole donne ».

Danis, responsabile del Veneto, aggiunge che se dovesse rispondere alla domanda sul perché *Arci Donna*, anzi quando si trova a dover rispondere dice: « Perché esiste *Arci Uomo*, perché l'*Arci* è *Arci Uomo*. Quello che mi interessa quindi è evidenziare anche dentro l'*Arci* la contraddizione di sesso, la sessualità. Per questo non sopporto di essere messa fra gli altri soggetti: le donne sullo stesso piano dei diritti civili che poi in periferia vuol dire che le diverse disgrazie del genere umano si mettono insieme per rivendicare un'esistenza migliore ».

« Ho pensato a creare un circolo di *Arci Donna* – dice Maria Grazia di Foggia – sulla spinta del *Sottosopra* verde. Quel documento mi aveva convinto e sull'ipotesi di quella pratica ho cominciato a organizzare a Foggia un centro di documentazione femminile. Questo lavoro ho cominciato a farlo insieme a un'altra donna e molte altre si sono affidate a me e a quest'altra. Da qui si è formata un'esperienza di un gruppo di donne che preleva da ognuna le sue competenze per fare qualcosa che valorizzi la cultura femminile che ne faccia un modello forte e che non parli un linguaggio di minoranza, misero, non competitivo nel mondo ». Questo centro di documentazione non dipende direttamente dall'*Arci* ma ha con *Arci Donna* un rapporto di scambio continuo. Maria Grazia partecipa alle riunioni del coordinamento, ora è nella segreteria dell'associazione ma non ha mai voluto entrare nel direttivo dell'*Arci* a rappresentare la sua esperienza.

« L'energia che dovrei mettere in un rapporto con gli uomini dell'organizzazione sento che mi depaupererebbe, preferisco investirla nel fare cose che mi interessano. Inoltre so che c'è chi mi può rappresentare lì dentro e anche questa è una forma di affidamento ».

Gabriella è di Roma, ha una storia politica di appartenenza alla sinistra ma non è mai stata iscritta a partiti. Si definisce una fiancheggiatrice del movimento femminista degli anni '70. Fa l'insegnante, lavora con i bambini e ricopre un ruolo dirigente nella scuola perché « sa avere rapporti con le persone: questa capacità gli uomini sembrano averla molto meno e questo fa sì

che a loro siano delegate le parti burocratiche del lavoro. Con l'Arci ha un rapporto « laico ». « Mi diverto, porto avanti dei progetti con le donne e questo mi piace e mi diverte, per quanto riguarda la politica dell'*Arci Donna* un po' contribuisco a formarla un po' mi affido a chi ha questo compito riconoscendole un di più, una bravura che non ho. Tutto ciò con la consapevolezza che non si tratta di un rapporto a vita, che me ne andrò quando non mi riconoscerò più in questa organizzazione ».

Divertimento, valorizzazione di sé, scelte sulla base di interessi particolari di singole donne che si associano su progetti precisi. « Ognuna ha un campo in cui riesce meglio ed è su quello che le si deve dare valore » dice una ragazza di Roma.

Non è possibile dare il dato delle donne iscritte all'Arci: fino a qualche mese fa non c'era una tessera né un bollino specifico per le donne e sono molte quelle che hanno rifiutato l'idea di iscriversi all'Arci per avere sconti nei cinema o in alcuni negozi considerandola invece una scelta politica. Possiamo solo dire che da quando questa tessera c'è, da quando cioè *Arci Donna* è stata riconosciuta come associazione, vi si sono iscritte più di tremila donne.

L'*Arci Donna* significa cose diverse a seconda delle città in cui si forma. Così se a Palermo la sede dell'Arci è il luogo di incontro di un coordinamento di giornaliste, a Crotone si organizzano una cooperativa di donne sarte nonché dibattiti sulle nuove forme di emarginazione delle donne; a Foggia abbiamo parlato del centro di documentazione, a Firenze il circolo « Oltre la bisca » organizza conferenze su « Il femminile e il potere », a Perugia la « Casa balena » un centro di formazione alternativa della donna per le energie dolci e l'alimentazione naturale si è affiliata ad *Arci Donna*. « Metà del cielo » è il nome del primo circolo Arci di Bologna nel quale le donne intendono promuovere incontri sull'immaginario maschile e femminile, ricerche sull'alimentazione.

È difficile trovare una « linea culturale » unitaria in queste iniziative. Se guardiamo per esempio ai nomi degli invitati e delle invitate ai vari seminari, feste, campeggi, ci si accorge di come questi provengano dai mondi più vari: femminismo vecchio e nuovo, politica, cultura, sport, donne in carriera ecc. Questa frammentarietà non vuol dire che non si siano prodotte alcune iniziative nazionali che hanno coinvolto tutti i circoli di *Arci Donna*. Le donne dell'Arci hanno organizzato dibattiti sulla violenza sessuale e hanno contribuito alla nascita del giornale *Lucciola*, per un periodo hanno pensato alla realizzazione di una biennale delle donne.

Ma le occasioni più interessanti sono state quelle dell'organizzazione di alcune vacanze: momenti di divertimento, di vacanza appunto e insieme di dibattito, di seminario su temi specifici di ricerca. In questa formula c'è naturalmente l'eredità del femminismo, dello stare fra donne, del campeggio come occasione di riflessione. Ma c'è senza dubbio anche qualcosa di molto inserito nella logica dell'Arci tutta, un'organizzazione che vuole occuparsi di organizzare il tempo cosiddetto libero non pensandolo semplicemente come evasione.

Nel 1982 il Coordinamento delle donne dell'Arci organizza una vacanza a Principina a mare durante la quale si svolge un

seminario su « Le donne e il cibo » i cui atti sono usciti poi da Dedalo; l'anno dopo al parco del Conero, ad Ancona si discuterà di « Maschile e femminile » (anche di questo seminario gli atti sono stati pubblicati da Dedalo).

« Attraverso la ricerca del genuino, del semplice o delle tradizioni – scrive Anna Corciulo nel presentare il libro – il cibo diviene un ricercatore delle proprie origini e radici, per ritrovare una socialità perduta. Rispetto all'annientamento della personalità umana c'è qui la possibilità per un recupero di essa ». E aggiunge: « Escludiamo che tutto possa risolversi riconducendo la donna al vecchio ruolo di risparmiatrice e di moderatrice dei consumi familiari ma soprattutto suoi propri. È necessaria una cosa del tutto diversa: una maggiore consapevolezza delle donne e una capacità di intervenire autonomamente, anche a costo di farlo da sole. In sostanza un nuovo potere di gestione quale risultato di un travagliato ma irrinunciabile processo di crescita culturale.

Quando si parla di cibo e di alimentazione vogliamo riscoprire gli alimenti necessari al nostro organismo e operare attraverso questi una diversa domanda di alimenti e di consumi: questo può essere un obiettivo raggiungibile ».

E così il seminario affronta i messaggi pubblicitari (Marina Ceravolo), il rapporto fra le donne e il cibo nelle società primitive (Maria Ariotti) le relazioni che si istituiscono fra il cibo, la natura, il corpo di donna (Emilia Costa) ecc.

Non si stabilisce nel libro un rapporto diretto fra l'elaborazione delle donne e l'assunzione delle tematiche legate all'alimentazione naturale: il rapporto è inteso, si potrebbe dire, come « nei fatti » e fra i fatti c'è l'appartenenza di queste donne a un'organizzazione che negli ultimi anni ha fatto proprie tematiche di questo tipo. Così come va nel senso di un'adesione ai temi dell'organizzazione e nello stesso tempo alla voglia di sessualizzarli al femminile laddove questo si renda possibile, l'inchiesta avviata in preparazione del congresso di *Arci Donna* sul tempo libero, o meglio sull'organizzazione sociale del tempo. Un'indagine nelle principali città italiane sulla quantità e la qualità del tempo libero delle donne. « Tenendo conto del processo di ristrutturazione in atto nel mondo del lavoro e delle trasformazioni dei ruoli sociali, parlando di tempo libero delle donne, non possiamo non misurarci con questioni come il part-time, le nuove tecnologie, l'espansione del terziario; anzi tutte queste questioni se analizzate partendo dal nostro punto di vista fanno emergere nuovi problemi e contraddizioni che il « sistema maschile » tende a minimizzare, a soffocare. In questo senso il nostro interesse per il tempo libero delle donne non è solo culturale, è scientifico e di lotta politica ». Si legge sul documento che introduce l'iniziativa congressuale sul « Tempo per vivere ».

Ma il rapporto con l'elaborazione culturale e politica del femminismo si rende più evidente nell'altro opuscolo, quello dedicato al maschile e femminile, ovvero (sottotitolo) « dell'identità e del confondersi ».

Leggiamo nell'introduzione, scritta da Anna Corciulo a Maria Grazia Napolitano, che « nonostante una maggiore coscienza di sé che indubbiamente le donne hanno acquisito, oggi si percepisce uno stato di disagio e di reale difficoltà a comunicare fra

donne. Eppure tanto è stato detto sul miracolo della loro comunicazione, sul loro passaggio di sapere e questa è stata in effetti una reale conquista di una pratica di femminismo che portava le donne a riconoscersi le une con le altre. Questo riconoscimento reciproco però avveniva nel parlare soprattutto la propria sofferenza. Ma oggi le donne vogliono riconoscersi e trovarsi oltre la dimensione della sofferenza e dell'estraneazione, scoprono che quella modalità di comunicazione che tanto ha dato è inadeguata e non basta più. Le donne sanno con chiarezza che i percorsi di emancipazione a cui sono chiamate o che hanno scelto sono ancora necessariamente dei percorsi solitari, vissuti in una perfetta scissione: tra un'insopprimibile esigenza di esistere laddove si svolge una parte fondamentale della vita, e una tenace volontà di non adeguarsi al modello maschile, che troppa parte di sé taglia fuori; tra un reale desiderio di conoscere i sistemi, le tecniche, i meccanismi che regolano il « mondo » e l'altrettanto reale difficoltà di usarli. Oggi è questo desiderio di stare al mondo che ha bisogno di essere parlato. È questo desiderio che chiede di uscire da una dimensione solitaria ».

Questa introduzione è stata scritta alla fine del 1983: è evidente anche qui l'influenza del documento milanese per quanto riguarda la contraddizione fra estraneità e voglia di vincere.

La proposta del seminario: partire dall'oggettivo « confondersi » di maschile e femminile per quanto riguarda ruoli e funzioni per cercare di indagare la possibilità che questo confondersi sia produttivo per le donne, significhi valorizzare la differenza sessuale al di là dei ruoli sociali.

La possibilità che la differenza sessuale si renda conoscibile e il difficile confine fra identità e differenza (Maria Luisa Boccia); il senso della confusione fra maschile e femminile (Giuliana Chiarretti); il rapporto fra identità individuale e identità collettiva (Anna Rossi Doria) e quello fra identità e emancipazione (Mariuccia Giacomini). Di questo e di altro si sono occupate le donne dell'Archi al parco del Conero.

I seminari hanno luogo in posti piacevoli: al mare, in un parco naturale. Questo non vuol dire che i temi svolgano una pura funzione di pretesto per uno stare insieme fra donne che sia innanzitutto piacevole. No, dei temi si discute, si parla, si scrive. Eppure non basta guardare alla selezione dei temi per capire perché e come questi incontri costituiscano momenti così importanti per l'autoidentificazione delle donne di *Archi Donna*. Lo stare bene, il divertirsi costituisce infatti un punto di incontro non indifferente fra le donne e il resto dell'Archi che del resto è un'associazione ricreativa e culturale.

Ma questi seminari sono stati seguiti da tutte le donne dell'Archi? Tutte le donne dell'Archi? Certo non tutte ma quelle che c'erano si può dire fossero in sintonia con le altre, le organizzatrici del corso di fotografia o di informatica di questa o quella città. Ed ecco infatti un'altra funzione che *Archi Donna* denuncia di voler svolgere, quella di assicurare un rapporto di comunicazione fra le diverse realtà, fra centro e periferia. È un discorso che vale in due sensi. Il primo riguarda il rapporto con l'elaborazione femminista del « centro », per esempio di Milano. Si tratta di un problema molto sentito.

Dice Irene di Bologna: « Da Milano viene il documento e poi la proposta dell'affidamento. Ne discutiamo, ci convince teoricamente ma abbiamo difficoltà a metterla in pratica e spesso questo attiene alla difficoltà di far vivere dentro la nostra esperienza e pratica proposte che nascono fra donne che hanno esperienze di vita e di lavoro del tutto diverse dalle nostre ».

Molto spesso poi le proposte non arrivano neppure, o per lo meno non arriva il dibattito politico che le accompagna. E l'obiettivo di mettere in comunicazione diverse esperienze, prima di tutto le punte alte dell'elaborazione delle donne con il resto dell'Italia è obiettivo denunciato. Che sia anche in parte praticato si avverte per esempio dall'omogeneità di linguaggio fra le diverse donne dell'Arci nonché dalla sintonia di questo con i termini usati dall'elaborazione femminista: pensiamo ai termini « voglia di vincere », « estraneità », « affidamento » attraverso cui viene letta anche la vicenda, personale o di gruppo, dentro l'associazione.

Ma c'è un altro aspetto del rapporto fra centro e periferia e riguarda proprio il modo di organizzarsi delle donne nell'Arci.

Abbiamo detto della relativa omogeneità di linguaggio e di obiettivi fra le donne dell'Arci. Abbiamo parlato all'inizio delle difficoltà e delle ambivalenze che comporta stare dentro un'organizzazione mista. Si può dire che il passaggio dal Coordinamento all'Associazione abbia a che fare anche con la necessità di dare un ordine ai diversi aspetti del fare delle donne nell'Arci: l'idea di un centro con degli organismi dirigenti cui le diverse realtà facciano riferimento. Tutto ciò significa essere alla pari in una struttura mista, preconditione dell'esistenza, e questo forse passa per l'assumerne a pieno il rischio, nonché la battaglia o le battaglie che questo comporta. Per dirla con le parole del documento che prepara il congresso di formazione: « Il trasferimento della comunicazione nei luoghi associativi come nuova forma di confronto è di per sé un mutamento della cultura che si rende possibile se convive con l'affermazione di un punto di vista delle donne. L'*Archi Donna* ha individuato nel fare uno strumento per la produzione di nuova cultura. La ricerca non produce mutamento se non si confronta con il mondo esterno e con la cultura ufficiale ».

Bianca Maria Pomeranzi

Differenza lesbica e lesbofemminismo

Premessa

Con le brevi note che seguono non intendo affatto dare un quadro esaustivo di ciò che è stato il movimento lesbico in Italia negli ultimi venti anni, ma soltanto sottolineare alcune caratteristiche di un nuovo modo di aggregazione che si è andato definendo negli anni ottanta.

La lettura di questi avvenimenti non è facile poiché si intreccia con la storia del separatismo femminista e con la pratica di molti collettivi.

La difficoltà di reperire i testi più interessanti e il generale disinteresse che finora si è registrato da parte di alcuni settori più « accademici » degli studi del e sul femminismo, hanno impedito il formarsi di un vero e proprio dibattito sulle origini della aggregazione lesbica in Italia e, in molti casi, rendono difficile una lettura nazionale di esso. Nella mia esposizione quindi ho utilizzato insieme alle « cronologie » anche le mie personali « memorie » di militante, presente per un certo periodo agli « avvenimenti » che hanno segnato il sorgere della aggregazione lesbica. Tutto ciò darà forse alla mia interpretazione una soggettività maggiore di quella che avrei voluto e sin da ora prevedo che non riuscirò a dare la giusta luce al lavoro di molte singole o di molti gruppi che hanno operato negli ultimi anni per far crescere il lavoro e la visibilità del lesbismo.

Mi sembra comunque importante citare alcuni lavori ed alcune cronologie che sono apparse sotto forma di ciclostilati e che tentano di porre un po' di ordine negli avvenimenti più recenti della storia del lesbismo in Italia:

Rina Macrelli, articolo su « Quotidiano Donna » del luglio 1981;

Rosetta Froncillo, ciclostilato del Cli (Collegamento Lesbiche Italiane) per l'8 marzo 1982;

Rina Macrelli e Giovanna Pala, opuscolo ciclostilato dal titolo *Lesbismo e femminismo*, gennaio 1983, che ricostruisce la nascita del lesbismo politico all'interno del collettivo femminista romano « Pompeo Magno » negli anni tra il 1971 e il 1981;

Rina Macrelli, *Per un calendarietto del lesbofemminismo italiano*, ciclostilato preparato per il 4° Convegno Lesbico Nazionale, Roma, 1985.

Sebbene tutti questi documenti (alla cui lettura rimando coloro che sono interessate ad avere un panorama più articolato sulle origini), inizino le loro datazioni dal 1971, preferisco collocare la mia analisi tra la fine degli anni settanta e i primi anni ottanta, poiché durante questo periodo prendono forma nuovi

modi di aggregazione, i cui risultati qualitativi e quantitativi sono stati evidenti nel recente convegno tenutosi il 1-2-3 novembre al Centro Femminista Separatista di Roma.

La comparsa dell'associazionismo lesbico, 1979-1981

La prima manifestazione « visibile », all'interno del movimento delle donne, dell'associazionismo lesbico, fu la comparsa di due striscioni lesbici nella manifestazione romana dell'8 marzo 1979: « Artemide, - gruppo di donne lesbiche in rivolta » e « Zanzibar, solo per donne solo con le donne ». Questo episodio fu il punto di arrivo di un percorso molto tormentato iniziato all'interno dei collettivi femministi, dove per tutti gli anni settanta molte lesbiche avevano militato sugli obiettivi e sulle analisi del femminismo.

Il processo di diversificazione era iniziato nel 1977 e fu indubbiamente favorito dal clima politico di quegli anni in cui le trasformazioni all'interno delle strutture, più o meno informali, del movimento delle donne raggiunsero il culmine.

È importante comunque sottolineare che, sebbene la nascita dei primi gruppi lesbici abbia portato ad un processo di scissione dal femminismo, il termine « separatista » viene assunto da questi gruppi come distinzione dall'operato del Fuori (il Fronte italiano per la rivoluzione omosessuale). Non è infatti un caso che a Torino si formi un gruppo lesbico: le brigate Saffo, staccatosi da Lamda (organizzazione parallela del Fuori), proprio per esigenze di separazione dalla comune politica omosessuale.

Il dibattito sul separatismo presente in quegli anni aveva dunque coinvolto soggetti diversi dalle militanti femministe e aveva innestato un processo di aggregazione che potremo definire « intermedio » tra il movimento delle donne e il movimento omosessuale.

Proprio le caratteristiche di mediazione tra due modi così diversi del fare politica suscitarono un tormentato dibattito tra questi nuovi gruppi e i collettivi femministi ancora operanti. Probabilmente le lesbiche femministe avevano l'impressione che questi processi, invece che costituire una nuova aggregazione, costituissero una forma di disgregazione dei contenuti e del patrimonio del femminismo.

Dobbiamo ricordare infatti che proprio in quegli anni uscivano in Italia le traduzioni sulla nascita del movimento lesbico negli Stati Uniti e sulle conseguenze che esso aveva avuto all'interno del movimento femminista.

Nello stesso periodo si erano inoltre determinati alcuni cambiamenti nella pratica politica che acuivano il senso di questa disgregazione e che motivavano la paura di una dissoluzione in mille rivoli del movimento delle donne. È ancora un'analisi tutta da fare sul come il terrorismo diffuso abbia modificato le forme del femminismo e su quanto abbia influito nell'accelerare il processo di lavoro teorico sull'analisi delle differenze.

Certamente quel processo, congiunto con le teorizzazioni sul separatismo, costituì il tessuto connettivo di questa nuova aggregazione lesbica, che agli inizi si differenziava in due filoni distinti. Da una parte vi erano coloro che attaccavano il movi-

mento femminista per l'occultamento della condizione sociale delle lesbiche, mentre dall'altra, per lo più all'interno del femminismo, si tentava di analizzare la differenza costituita dalla pratica lesbica all'interno dei collettivi in cui erano presenti anche le donne eterosessuali. Schematizzando si può dire che quei primi anni della aggregazione lesbica furono contrassegnati da due filoni: uno, esterno e immediatamente visibile, esclusivamente lesbico; l'altro, interno e tutto di analisi teorica, di carattere lesbo-femminista. La caratteristica di questo secondo filone rende difficile quantificare le aggregazioni di quegli anni che ancora hanno un carattere per lo più metropolitano e sono contraddistinti dalla nascita di gruppi « chiusi ».

Occorre arrivare alla fine del 1979 per avere alcune manifestazioni « esterne » quali ad esempio un concerto di cantanti lesbiche tedesche e americane alla Casa della Donna di Roma nell'ottobre del 1979 o l'inizio di una pagina lesbica con testimonianze di singole e di gruppi su *Quotidiano Donna* a partire dal settembre 1979.

Nel 1980 non ci sono episodi che direttamente interessano la aggregazione lesbica se si eccettua la pubblicazione da parte della Felina Editrice del libro « E la madre tra l'altro è una pittrice » di Matilde Finocchi, Rosetta Froncillo e Alice Valentini. Il libro, che è una raccolta di interviste a donne lesbiche, segna una apertura nei confronti del tema del lesbismo, separato dalla generica omosessualità, sulla stampa nazionale e viene recensito da Ida Magli sulle pagine di *Repubblica*. Vi è comunque anche in quell'anno lo snodarsi degli incontri e dei dibattiti sul tema del lesbismo, tra femministe e donne del Fuori, tra i gruppi metropolitani che iniziano a parlare della possibilità di un convegno lesbico nazionale.

Molto più interessante mi sembra, per ciò che riguarda gli anni tra l'80 e l'81, citare un episodio della storia recente del femminismo che ha avuto indirettamente delle conseguenze sulle modalità dell'aggregazione lesbica: la presentazione della Legge di iniziativa popolare sui reati di violenza sessuale da parte dell'Udi e di alcuni collettivi femministi. Altre analisi proprio all'interno di questo numero avranno forse citato le conseguenze di questo incontro per l'Udi, io vorrei invece sottolineare come l'incontro di altre realtà di donne da parte di collettivi in cui il dibattito sul lesbismo era tanto avanzato ha modificato l'operato dei collettivi stessi, e in particolare di Pompeo Magno, su questo problema. Il risultato più evidente della modificazione si determina durante la prima metà del 1981 con la convocazione alla Casa della Donna di Roma del I° Incontro nazionale sul lesbismo, da parte del collettivo di Pompeo Magno nel suo insieme.

In quell'occasione si comincia ad individuare la geografia del lesbismo in Italia poiché delle circa quattrocento donne intervenute, solo una parte appartengono a gruppi o vivono nelle grandi città.

Le modalità dell'incontro, che tra l'altro ormai è ricordato come il primo convegno lesbico nazionale, sono quelle della « testimonianza » e non della elaborazione; qualcosa di molto simile a ciò che accadeva nei primi incontri femministi, solo che, in questo caso, il senso di timore nel rompere il silenzio su al-

cuni aspetti, che molte percepiscono come pericolosi, della propria vita rende tutto più complicato, doloroso e viscerale.

L'immagine di queste vite lesbiche viene fuori attraverso la negatività a volte anche nei confronti del femminismo; forse per questo il successivo convegno, convocato a Roma nel dicembre del 1981 viene preparato non dal collettivo Pompeo Magno nel suo insieme, ma solo da una parte di esso, il gruppo lesbico che assume il nome di Vivere Lesbica e che lavora per la preparazione insieme a donne provenienti da esperienze differenti.

L'importanza dei convegni nella prima fase dell'aggregazione lesbica è indubbia. Essi hanno la possibilità di mettere in comunicazione donne isolate, che vengono da esperienze differenti e che dimostrano interesse per un tipo di pratica politica più legata alla quotidianità che alla militanza.

Non è un caso che, nel periodo di sei mesi tra i due convegni romani, si dia vita al Cli (Collegamento tra lesbiche italiane) la struttura che meglio sintetizza le caratteristiche di questa nuova aggregazione poiché si rivolge non ai gruppi, ma alle singole donne. Mi sembra che in un breve annuncio apparso su Quotidiano Donna del 20 novembre 1981, le fondatrici abbiano espresso in maniera chiara la sostanza della loro diversità:

« Abbiamo deciso di fare il Cli in tre: Giovanna, Leila, Tonia, tutte già state, più o meno a lungo, in collettivi femministi e di autocoscienza. Volevamo una struttura organizzativa e al tempo stesso di riflessione-incontro per stare tra lesbiche in un modo che desse spazio alle iniziative, che fosse piacevole e che consentisse l'approfondimento della nostra identità lesbica.

La cosa più urgente era di collegarci con tutte le altre lesbiche che sapevamo isolate.

Diversi gruppi intanto si erano formati (Phoenix a Milano, il Tiaso a Bologna, Linea lesbica Fiorentina a Firenze), molte iniziative di donne - lesbiche e non - stavano prendendo forma e sempre più arrivavano notizie dall'estero. Distribuire tutte queste informazioni e far così circolare le nostre energie, poter dare indirizzi utili a chi vuole andare fuori d'Italia, scambiarsi riviste, bollettini, filmati e proposte ci è sembrato un punto di partenza. È tutto da fare: il Cli si svilupperà e si muoverà in modo per ora imprevedibile a seconda delle proposte che le iscritte faranno e delle esigenze che sentiremo. Questo bollettino, che sarà mensile a partire dal prossimo gennaio è un primo momento di collegamento e di incontro, poi vedremo ».

In questa dichiarazione di intenzioni da parte delle fondatrici si intravede il filone della linea lesbica e non lesbofemminista. Innanzitutto la formula della struttura « di servizio » risente dell'influsso di analoghe strutture all'interno dei movimenti Gay internazionali, poi l'accento all'identità lesbica si pone in maniera polemica con le elaborazioni femministe di quegli anni che non avevano mai accettato, pur nel dibattito sulle differenze, di scindersi in donne e lesbiche a livello teorico.

Il dibattito, non più soltanto polemico, tra la linea lesbica e quella lesbofemminista inizia, a mio parere, soltanto nel convegno di dicembre del 1981, durante il quale, accanto alle testimonianze individuali compaiono le prime elaborazioni scritte dei gruppi lesbici. Lo stesso articolarsi del convegno in giornate su vari temi preparati con un'elaborazione precedente, rende possi-

bile l'articolazione di un discorso legato ai problemi esistenziali delle donne lesbiche: le paure, la sessualità, l'identità e le identità.

Il numero 12 di *Differenze*, pubblicato a cura del collettivo « Vivere Lesbica » nel maggio 1982, riporta il dibattito che si svolse in quei giorni e rimane una delle prime testimonianze dirette sul prendere forma di questa nuova aggregazione. Infatti, a parte i lavori di ricostruzione cronologica, molto poco è stato prodotto negli anni tra il 1981 e il 1985. Lo stesso bollettino del *Cli*, che è stato l'unico elemento di continuità nella vita di questa associazione, molto spesso si è trovato a fare da specchio ad una realtà di tanti piccoli gruppi interessati a promuovere iniziative collettive come i campeggi, gli incontri, i fogli di informazione e le iniziative editoriali piuttosto che la presa di coscienza. Negli ultimi anni i momenti di maggiore produzione teorica sono stati i convegni o i seminari mentre nella pratica politica le nuove aggregazioni lesbiche si sono sempre più integrate con le nuove reti territoriali delle associazioni femministe.

Dalla differenza lesbica alla crescita del lesbofemminismo (1982-1985)

Sono proprio gli ultimi tre anni i più difficili da analizzare per avere la dimensione qualitativa e quantitativa di questa nuova forma di associazionismo. Indubbiamente il restringersi degli spazi di donne, le trattative con gli enti locali, non solo a Roma, ma anche nel resto del paese, creano nuove forme di solidarietà tra lesbiche e femministe, tutte vissute all'interno della logica del separatismo. Le polemiche si attenuano e diventano un alternarsi di discussioni sulle produzioni culturali più note del femminismo. Ciò è reso possibile anche dal fatto che in tutti questi anni non sono stati messi in luce obiettivi politici separati o lotte specifiche delle lesbiche. Se si eccettua la manifestazione dell'ottobre 1981 a Roma per la scarcerazione di due donne di Agrigento (condannate per oltraggio a pubblico ufficiale e per atti osceni in luogo pubblico poiché erano state sorprese a baciarsi in un giardino) non si trovano altre manifestazioni di protesta organizzata nel panorama del lesbismo italiano.

Già dal 2° Convegno Nazionale di Roma dell'81 era possibile prevedere questa tendenza poiché alcune proposte di obiettivi politici fatte in quella sede, furono rifiutate dall'insieme dei gruppi con la motivazione che occorreva un lungo periodo di preparazione delle coscienze e di analisi degli argomenti specifici prima di dar vita ad una lotta che poteva emarginare quelle che ancora si sentivano ricattabili socialmente. Di fatto anche nel rapporto con le istituzioni si è preferito darsi degli obiettivi diversi da quelli della rivendicazione del diritto civile e procedere con richieste specifiche di luoghi e di finanziamenti per le attività culturali. Il terzo convegno lesbico nazionale, che si tenne a Bologna nel gennaio 1983, fu infatti finanziato in parte dal Comune di quella città e il gruppo *Le Papesse* di Catania ha iniziato dal 1983 un lavoro di collaborazione con il Comune di Siracusa per il finanziamento di mostre e seminari.

Le motivazioni di queste scelte sono legate alla crescita del filone lesbofemminista ed al particolare momento storico attraversato dalla politica italiana negli ultimi anni. A questo si può forse aggiungere il fatto che in alcune realtà non metropolitane la dichiarazione di lesbismo fatta individualmente o per piccoli gruppi può avere conseguenze negative nei confronti dell'inserimento lavorativo. In molti casi infatti le lesbiche militanti appartengono a quelle classi medie che hanno qualcosa da perdere nella manifestazione sociale della loro diversità. Altro motivo fondamentale è che, diversamente da quanto è accaduto negli altri paesi europei e negli Stati Uniti, la pratica del separatismo politico e la sua teorizzazione all'interno del movimento femminista, hanno aumentato la distanza dalle altre formazioni politiche e dai partiti che avrebbero potuto garantire le necessarie « coperture » ad una lotta istituzionale. Alla luce di questo separatismo è facilmente spiegabile l'assenza di candidature lesbiche nelle elezioni più recenti che hanno invece visto una presenza nelle liste della sinistra degli omosessuali.

La tendenza separatista è facilmente riconoscibile all'interno dello stesso Cli nel corso degli ultimi anni. Infatti questa associazione ha partecipato alla lotta per l'ottenimento del Centro Femminista Separatista di cui fa parte. Ma ancora di più è riconoscibile negli scritti riportati nel bollettino di quella associazione. Infatti, soprattutto dal 1983 ad oggi, le analisi si sono soffermate sui temi del dibattito femminista. Una pubblicazione specifica dal titolo: « Il nostro mondo comune » pubblicata dalla Felina Editrice nel 1983, si configura come un contributo del Cli al dibattito aperto dal documento milanese « più donne che uomini » in occasione di un seminario di incontro con il gruppo 4 della Libreria delle donne di Milano, promosso dal Virginia Woolf nel maggio del 1983. Nella prefazione di quel libro sono presenti ancora accenti di polemica nei confronti della nondicibilità dell'esperienza lesbica all'interno del femminismo e, come sempre, nella vita del Cli, vi è il rifiuto di adottare le forme del collettivo poiché le autrici si definiscono un « gruppo di pensiero ». Al documento milanese si rimprovera di avallare l'ambiguità della società eterosessuale: « ... tacendo il fatto che Adrienne Rich è una donna lesbica e affermando comunque l'inesistenza di un mondo comune delle donne, che implicitamente sancirebbe l'assenza di qualsiasi possibilità di sottrarsi al mondo comune degli uomini e ai suoi valori ». Da quel periodo in poi però le polemiche di questo tipo tendono a scomparire quasi del tutto. Infatti nel dibattito precedente al 4° Convegno Lesbico del novembre 1985, le discussioni sul tema dell'affidamento non assumono la caratteristica della rivendicazione della diversità lesbica, ma piuttosto di un contributo alla tematica, con citazioni da autrici come la Irigaray, che costituiscono un patrimonio culturale comune sia al lesbismo che al femminismo.

Lo stesso titolo scelto per il convegno « Etica e politica dei rapporti tra donne » rimanda ad un linguaggio tipico del femminismo ed alla volontà di inserire la differenziazione da esso non in termini teorici, ma attraverso l'analisi della pratica.

Ancora una volta il convegno ha dato un'immagine dello stato della aggregazione lesbica in Italia. Su circa trecento donne presenti un buon 30% erano giovani al di sotto dei trent'anni; solo

una metà circa delle presenti erano collegate ad una precedente storia del femminismo e una buona parte proveniva da centri non metropolitani.

Per la prima volta nella storia dei convegni lesbici, le testimonianze hanno ceduto il posto alle elaborazioni ed agli interventi scritti, le polemiche alle analisi. Il termine lesbofemminismo più volte ripetuto nel corso del dibattito non ha suscitato reazioni nell'assemblea, ma ha invece riscosso consensi. La nuova aggregazione lesbica sembra aver assunto una fisionomia precisa da trasmettere attraverso i canali che non sono solo quelli tipici del femminismo, ma che ad esso si ricollegano.

Gabriella Turnaturi

In nome degli affetti familiari

Le madri di Primavalle

1. Succede a volte nella società che alcuni avvenimenti, soprattutto quelli più innovativi, non riescano, né possano essere subito racchiusi in categorie, etichettati da definizioni, compresi in sistema. Accadono e basta. Tutt'al più possono essere scrupolosamente registrati, osservati, se ne possono cogliere suggestioni, intuire implicazioni, se ne può rintracciare qualche lontana origine, intravedere qualche rassomiglianza; esserne colpiti per il loro lato innovativo e perché nello stesso tempo ci richiamano alla mente qualcosa... Tutto questo si può, ovviamente, quindi non spiegare, ma raccontare.

Ed è quello che qui proverò a fare. Racconterò di nuove associazioni (quelle dei familiari) che pur non essendo esclusivamente femminili, pur non avendo nulla a che fare per obiettivi, strategie e coscienza col movimento delle donne e con il femminismo, portano dentro di sé tracce vistose, di un passaggio profondo e sotterraneo, forse perciò così netto, di una cultura delle donne.

Racconterò di tracce, scie ritrovate in luoghi sociali e in generazioni molto lontane. Racconterò di come la cultura e la pratica politica delle donne abbia acquistato forza ed efficacia proprio una volta allontanata dai ceti e dai luoghi dove fu elaborata, e sia divenuta patrimonio di vita più che esperienza intellettuale. Racconterò in definitiva di come quel « Il personale è politico » sia diventato un segno d'innovazione sociale e venga effettivamente usato, *pur senza saperlo*, effettivamente come la più sottile arma politica.

La cronaca degli ultimi anni ha registrato drammatici eventi. Stragi, attentati, processi politici, dilagare delle droghe pesanti. Ma accanto a questi eventi la cronaca ha anche registrato sempre la presenza ostinata di familiari colpiti negli affetti privati e nelle coscienze pubbliche. Familiari alla ricerca di giustizia, chiarezza e verità, della difesa dei propri diritti civili. Familiari che impongono all'attenzione pubblica reti privatissime di solidarietà insieme a impegno e tensione, per imporsi e partecipare ad una sfera pubblica che non si vuole più né estranea né autoregolata, senza alcun controllo. Familiari, che pur parlando ed agendo perché costretti da circostanze e coinvolgimenti affettivi e parentali, hanno rotto con il vecchio familismo, con l'antica pratica di vivere le proprie vicende segretamente, di « lavare i propri panni in famiglia », e con l'antica pratica di delega ad un pubblico estraneo ed estraniato.

Il rapporto fra sfera del pubblico e famiglia è stato sinora un rapporto fra istituzioni. Un rapporto fra un'istituzione pri-

vata, la famiglia, seppur attraversata da funzioni ed interferenze del pubblico (Balbo) ed una sfera pubblica rappresentata solo dallo Stato e dai suoi apparati e mai nella sua forma di arena sociale, arena collettiva di partecipazione. Accade così che la famiglia deleghi all'istituzione del politico la rappresentanza, la protezione e la difesa di sé in quanto istituzione, mentre la sfera pubblica delega a sua volta alcune delle sue funzioni istituzionali (servizi e realizzazione di bisogni) alla istituzione famiglia, o interviene nella vita familiare assumendo su di sé alcune delle funzioni della famiglia. Tutto sempre quindi da istituzione ad istituzione. Oggi invece si assiste sempre più nei casi di tossicodipendenza, di malattia mentale, di condanne carcerarie, di stragi, all'apparire di forme di mobilitazione e di organizzazione di familiari che però non rappresentano l'*istituzione famiglia* bensì se stessi. Ovvero a scendere in campo non è l'istituzione, ma la rete di solidarietà, di affettività, di emotività esistente fra singoli membri di questa o quella famiglia. Insomma lo scopo del mobilitarsi dei familiari ed il loro motore primo è esterno alla tenuta della famiglia stessa, ma interno alla rete di comunicazione e di empatia e simpatia che può circolare fra alcuni membri di una famiglia ad esempio e non fra altri. Si assiste così in molti casi al rinsaldarsi di legami affettivi fra alcuni membri e contemporaneamente alla rottura/frattura dell'insieme famiglia. In alcuni casi di tossicodipendenze ad esempio l'impegno e la mobilitazione delle madri nella lotta contro lo spaccio di droga, e nel ricercare forme di aiuto e solidarietà concrete e collettive verso i propri figli ha condotto via via alla scomparsa della figura paterna, quasi espulsa o rifiutata.

« Mio marito l'ho dovuto sempre costringere a fare con noi l'occupazione della palestra a muoversi per questi ragazzi, ho minacciato più volte di lasciarlo se non si fosse impegnato di più - dichiara una madre del gruppo delle madri di Primavalle - oggi dopo quattro anni lui non vuole più far niente ed io ho preso il nostro figlio più piccolo, ho sistemato l'altro in una comunità, mi sono trovata un lavoro come domestica e me ne sono andata. Certamente questo mio impegno contro la droga ha distrutto la mia famiglia, ma lo rifarei. Sti figli li abbiamo fatti insieme o no? ». Comportamento questo che si ripete spesso anche nei casi di malattia mentale. C'è sempre un familiare, e non necessariamente la madre ad avere un legame più forte, privilegiato, con l'elemento colpito della propria famiglia. E quindi sorelle mobilitate per l'applicazione della legge 180, fratelli che smettono di lavorare e si dedicano esclusivamente a fare opera di controinformazione e di pubblicizzazione dei processi politici. Padri che da soli volantinano e si impegnano per l'approvazione della legge sulla dissociazione (vedi il padre di Roberto Sandalo). Insomma non è il blocco familiare che interviene, ma l'affettività, l'emotività, e la solidarietà, che si fanno valori etici e non più sentimenti protettivamente soffocanti. Questi familiari rivendicano dei diritti, impongono richieste, esplicitano bisogni in quanto cittadini, soggetti sociali, e non in quanto istituzione.

Emerge un atipico soggetto sociale, « il familiare cittadino » ovvero quello che è spinto dalle proprie emozioni a gridare, a prendere la parola per sé e per altri con i suoi stessi problemi,

a partecipare, protestare invece che a chiudere se stesso e il proprio familiare più debole fra le mura domestiche.

« Per tre o quattro mesi ho vissuto con le serrande chiuse, senza mai rispondere al telefono e senza mai uscire di casa – dice la madre di un giovane tossicodipendente – poi ho capito insieme ad altre amiche nelle mie stesse condizioni che non c'era niente da vergognarsi, che se volevamo salvare i nostri e tanti altri ragazzi dovevamo uscire e invitare pure tutti gli altri familiari a scendere in strada ». Superamento della vergogna, rottura dell'isolamento, discussione con altri colpiti dallo stesso problema, in una sorta di autocoscienza, percezione di sé quindi non come vittime di fatalità individuali o colpevoli e responsabili di quella situazione, ma come membri di una collettività più vasta che chiede risposte pubbliche e sociali a problemi che non sono né privati, né individuali. Queste le tappe che sempre portano all'associarsi fra familiari pur in diverse situazioni e contesti. Tappe quasi obbligate che conducono innanzitutto ad un rapporto diverso con il proprio sé e poi ad un diverso rapporto con il mondo. Tappe nelle quali i singoli soggetti imparano ad autorappresentarsi, a rendersi evidenti, a ritagliare la propria sagoma individuale e sociale (quella del cittadino) dallo sfondo dell'istituzione famiglia, dove tutto è confuso sotto l'etichetta *privato*. Rottura del silenzio familiare e familistico dunque, rottura dell'omertà, e rottura delle diffidenze, invidie, gelosie che hanno sempre impedito che fra famiglie si prendessero iniziative comuni. Si assiste così alla rappresentazione di nuove individualità e di nuovi momenti collettivi.

Come avvenga questo passaggio dal privato al pubblico è fenomeno tutto da studiare, perché le motivazioni e le sollecitazioni che conducono a questo salto sono senz'altro molteplici. Come resta da spiegare questa « smania associativa » che sembra pervadere l'Italia degli anni ottanta, un paese dove la cultura associativa e la cultura del *self help* non hanno alcuna tradizione. Ovviamente le circostanze e le motivazioni che hanno spinto i familiari delle vittime per stragi ad associarsi sono certamente diverse da quelle che hanno mosso i familiari dei detenuti politici, o le vedove della mafia o i familiari dei malati mentali.

Eppure la voglia di contare, di far sentire la propria voce e la propria presenza, di partecipare ad una gestione della società che non si vuole più né estranea né estraniata è comune a tutti. Come comune a tutti sembra essere una maggiore coscienza di sé come cittadino, come parte di un sistema sociale, come persona. L'impressione è che nell'ultimo decennio si sia diffusa una maggiore coscienza dei propri diritti, soprattutto dei diritti che riguardano la persona, e una maggiore conoscenza degli strumenti più adatti a tutelarli.

Paradossalmente si assiste ad un agire, ad un organizzarsi prepolitico, assolutamente e volutamente al di fuori delle organizzazioni politiche ma che è come un segnale di una diffusa politicizzazione, se questo termine vuol dire essere capaci di stabilire dei nessi fra le proprie vicende individuali ed il resto della società. I familiari organizzandosi fra loro con tempi e modi propri, fuori dalla tradizionale arena politica, affermano tutta la loro autonomia e in questa senz'altro risiede la loro forza ed il loro carattere innovativo; eppure s'impongono come un feno-

meno politico di grande rilevanza. Il segnale sembra essere quello di un mutamento di costume nell'affrontare problemi finora considerati falsamente personali come problemi collettivi. Colpisce infatti in tutte queste associazioni non solo il cercare soluzioni e risposte ai propri problemi tramite l'associarsi con altri, ma anche il rivendicare interventi, l'avanzare richieste alle controparti sociali ed istituzionali. Ciò significa un rapporto più diretto fra popolazione e istituzioni, e organismi dello Stato, ma anche un allargamento della partecipazione che si manifesta attraverso il superamento della delega. E qui per partecipazione s'intende l'affermare la propria presenza sociale, il proprio essere *parte* del resto della società. Insomma chiedendo la tutela dei propri diritti per sé e per gli altri toccati dagli stessi problemi s'innesca una mobilitazione ed una richiesta di migliore e diverso funzionamento di servizi, enti, istituzioni. Questo senz'altro segna un'allargamento della coscienza civile. È da notare, data la composizione sociale delle varie associazioni ed organizzazioni dei familiari, come questo allargamento tocchi ceti diversissimi, fasce d'età molteplici ed in egual misura uomini e donne. Anche se nella maggior parte di queste associazioni la componente femminile è la più forte. Quasi a significare che in questo fenomeno di mutamento di costume e culturale, di diversa percezione di sé e dei propri diritti le donne non solo non sono escluse, ma anzi costituiscono il motore.

2. Il caso delle madri di Primavalle, proprio per essere poi divenuto quasi un simbolo, un punto di riferimento, merita forse di essere raccontato sin dai suoi primordi. Inoltre pur essendo la storia di quest'associazione abbastanza singolare, essa contiene in sé molti elementi comuni ad altri momenti associativi fra familiari.

La storia ha inizio nel 1981, quando alcuni genitori del quartiere romano di Primavalle, un quartiere periferico abbastanza desolato e noto per essere un luogo di alto consumo e spazio di droga, decidono insieme ai propri figli tutti tossicodipendenti di occupare una palestra del quartiere.

All'inizio l'obiettivo, per quanto arduo da raggiungere, è limitato: si tratta di aiutare i propri figli a disintossicarsi. Così per molte settimane padri e madri s'improvvisano psicologi, medici, e senza l'aiuto di nessuno né di alcun farmaco, dormendo in terra, facendo i turni, riescono a far superare le prime terribili crisi d'astinenza. Intanto si sparge la voce nel quartiere e fuori, e mentre affluiscono altri ragazzi che chiedono di essere aiutati, si presentano anche alcuni medici, rappresentanti del comune, lo stesso sindaco. L'iniziativa di Primavalle è su tutti i giornali e fioccano le promesse di aiuto e di un sollecito intervento. Poi l'azione dei genitori si diversifica e soprattutto le madri decidono di iniziare anche una vera e propria caccia agli spacciatori. Attraverso denunce anonime si individuano i maggiori spacciatori e « le madri di Primavalle » ottengono, anche aiutate dal commissario di zona, che nel quartiere non si veda più uno spacciatore.

Intanto ci si rende conto che da soli i genitori di Primavalle non possono farcela, dato anche l'affluire continuo di ragazzi, e si chiede al comune di mettere a disposizione una vera e propria

comunità. Primavalle ottiene così l'apertura della comunità di Città della Pieve. Questa però verrà subito contestata dai genitori per inadeguatezza e soprattutto perché il personale inviato dal comune non sembra affrontare in modo soddisfacente il problema della droga. Da allora il gruppo, che verrà chiamato delle « madri di Primavalle » per la forte presenza femminile e per la straordinaria combattività delle madri, crescerà e sarà presente in tutte le altre iniziative di quartiere contro la droga che si verificheranno a Roma. Saranno loro a tenere i contatti con la stampa, con le istituzioni, con le comunità esistenti. Naturalmente l'associazione non conosce mai una formalizzazione e resta un gruppo spontaneo, fatto da vicini, amiche.

Nascono però fra le donne dei rapporti privilegiati, dei forti legami di solidarietà, e di amicizia, che stimolano sempre più alla mobilitazione, all'intervento. La leadership del gruppo viene così riconosciuta alle madri, anche se queste continuano a rifiutare questo ruolo e soprattutto ogni delega. Oggi il gruppo è di dimensioni più ridotte, e « le madri di Primavalle » paradossalmente intervengono più all'esterno in altri quartieri e in altre città, raccontando la propria esperienza, portando la propria solidarietà. Dal particolare del proprio familiare si è passati al momento collettivo dell'aggregazione di quartiere, e poi da questo ad affrontare il problema della droga nei suoi termini più generali. Si sono stabiliti nessi fra la tossicodipendenza e la condizione giovanile, fra droga e politica dei servizi, comunità e assistenza sanitaria. Insomma a partire dalla famiglia si è arrivati molto più in là. Ma come sono arrivati i singoli genitori e in particolare le madri, per la gran parte casalinghe, ad una così precisa articolazione e difesa dei propri interessi? Ad individuare la propria controparte? A sapersi destreggiare fra politici, giornalisti, magistrati? A quella diversa coscienza di sé cui si accennava prima, alla percezione dei propri diritti?

La via deve essere stata lunga, tortuosa e sotterranea. E proprio nel momento della caduta dei grandi movimenti collettivi degli scorsi decenni, e di un'apparente spolitizzazione, si è andata forse affermando una politicizzazione diffusa, una cultura della partecipazione e del *self help* del tutto nuova. Ai tradizionali meccanismi di delega si è andato sostituendo un rappresentarsi da sé che ha portato alla ribalta nell'arena sociale e politica nuovi attori. È probabile che ciò sia avvenuto per i canali più diversi, come quelli di una più diffusa scolarizzazione, di una maggiore attenzione ai *media* che sono andati registrando eventi e problemi del sociale, come appunto droga e malattia mentale, con un occhio sempre più rivolto al privato. Eventi drammatici ad esempio sono stati spesso ulteriormente drammatizzati esibendo, svelando dolori, difficoltà, emotività dei singoli soggetti coinvolti, dei familiari dell'ucciso, del prigioniero politico, del ragazzo tossicodipendente e così via. Ciò ha provocato un atteggiamento voyeuristico e morboso verso il lato privato, intimo di vicende pubbliche, ma ha anche messo allo scoperto indignazioni, prese di posizioni, iniziative di singoli e poi di gruppi fuori dai tradizionali canali di mobilitazione, come i partiti politici o le organizzazioni tradizionali. Ma forse anche l'esposizione ai servizi sociali, e ciò è significativo soprattutto per le donne, il contatto diretto con gli « agenti del Welfare », assistenti sociali,

impiegati, esperti, ha creato una pratica quotidiana di rapporti con il pubblico, con le istituzioni, con gli altri utenti dei servizi, che ha sua volta ha provocato una più larga possibilità di contatto con gli altri e di confronto delle singole esperienze. Come dire che il rapporto fra privato e pubblico si è fatto più stretto, con un movimento a doppio senso, ed il passaggio dall'una all'altra sfera più rapido e più accessibile.

A questa possibilità e capacità di stabilire nessi fra privato e pubblico, esperienza singola e esperienze collettive forse non è stata estranea la partecipazione ai vari organismi consultivi affermatasi negli anni passati, come i consigli scolastici ad esempio, e questa è un'altra area che ha consentito soprattutto alle donne di avere più relazioni con gli altri, di confrontarsi ed in un certo senso emanciparsi. Tutto ciò potrebbe far pensare ad un grosso mutamento della società italiana. Mutamento che si realizza soprattutto attraverso l'esperire personale, del singolo, in una conquistata o inaspettata autonomia dal politico. Mutamento che porta con sé una spinta all'affermazione dei propri diritti, all'autorganizzarsi, all'associarsi per obiettivi concreti, ad un nuovo protagonismo individuale diffuso in aree sociali sempre più vaste. Ed è un mutamento dal quale le donne non sono escluse, forse anche perché tocca il sociale, la sfera del quotidiano, e perché in parte esso è anche frutto di una cultura della persona, del sé, del « il personale è politico » che si è andata diffondendo soprattutto grazie al movimento delle donne ed ai gruppi femministi.

Ma qualcosa di nuovo s'intravede anche in quel contatto fra personale e politico. Negli anni settanta si è assistito ad una invasione del politico nella sfera privata e personale, dalla sfera sessuale a quella dei rapporti interpersonali. Una vera irruzione della politica. Oggi invece accade che il movimento segua un senso inverso e che sia il personale, il privato ad irrompere nella sfera pubblica e nell'arena politica. Privato e pubblico, personale e politico dopo queste reciproche incursioni non sono però più definibili con le vecchie categorie interpretative. Perché ci troviamo dinanzi ad un'area di confine, intermedia, tra pubblico e privato. Dove il privato perde il suo carattere di separazione-opposizione al pubblico, e si fa affermazione di una « individualità sociale »; e il pubblico diviene la *res publica*, zona di espressione e di partecipazione per i singoli. È importante però insistere su questa novità, per non interpretare l'emergere di questi nuovi attori sociali né come il prodotto di una cultura arcaica, e quindi come il residuo di qualcosa che è tramontato per sempre (ad esempio la famiglia), né come qualcosa di nuovo che si aggiunge all'esistente. Ovvero non esiste una sfera privata e una pubblica, e in aggiunta una zona di confine fra le due, bensì la zona intermedia è essa stessa la rifondazione e del privato e del pubblico.

Il privato si fa pubblico e il caso personale da segreto si fa collettivo, sociale. E il familiare si associa ad altri familiari sulla base di comuni e concretissimi problemi. Chi sceglie l'isolamento o vi è costretto da un contesto psicologico o sociale ancora soffocato e soffocante, è destinato quasi sempre a soccombere, a perdere schiacciato dalla propria privatezza, da una gestione-rimozione solitaria ed isolata del proprio caso personale, schiacciato

dal senso di colpa, dall'impotenza, inchiodato ad una cattiva ed onnipotente immagine di sé che renda responsabile di tutto (atteggiamento questo particolarmente diffuso fra le donne). Il caso della madre di tre figli tossicodipendenti che a Grumo Nevano si toglie la vita è la storia esemplare di una donna tutta sola, una storia che poi diviene termine di paragone per esperienze successive. Alcuni mesi dopo infatti, a Napoli, si forma un gruppo di quattrocento madri contro gli spacciatori di droga. Il loro associarsi, forse in parte strumentalizzato politicamente e giocato da diverse fazioni della criminalità, assume, accanto all'obiettivo immediato e concreto di ripulire il proprio quartiere dagli spacciatori, un significato simbolico, esorcistico: « Non vogliamo fare la fine di quella poveretta di Grumo Nevano che per la disperazione si è buttata dalla finestra » dichiara una delle madri napoletane.

Ed il tenersi insieme, il mostrarsi unite, l'esporsi pubblicamente delle madri di Primavalle è diventato negli anni un punto di riferimento concreto; ma anche il simbolo di un nuovo modo di associarsi fuori da ideologismi e da schieramenti partitici, per un fine comune: particolare ed universalistico insieme, fatto prevalentemente di donne non per una scelta aprioristica, ma perché così è successo. In quasi tutte le nuove associazioni di familiari la maggioranza è costituita da donne. Perché? E perché in queste associazioni certamente non separatiste o esclusivamente femminili sono sempre le donne ad imporsi sulla scena pubblica, a scendere nell'arena politica rappresentandosi da sé senza deleghe né da dare, né da ricevere? E perché l'agire pubblico, il manifestarsi di queste associazioni, la struttura del loro comunicare fatta di drammatizzazione, di imposizione di gesti, di esposizioni, hanno un sapore, un colore, un suono che si sentono venire dalla cultura e dal mondo delle donne, anche lì dove sono presenti gli uomini, padri, fratelli, figli?

Ho intitolato alcune riflessioni avviate su questo tema su « Il Manifesto » (24-4-'85) *Associati per amore*, forse proprio per suggerire il senso di una mobilitazione nata su spinte emotive e affettive, ma che si tramuta poi in *ethos*. Un associarsi nato dalla accettazione, dal riconoscimento delle proprie emozioni e dei propri sentimenti, dal rifiuto della loro rimozione e dalla ricerca di una partecipazione collettiva a quanto era sembrato finora solo faccende personali. Ed il dolore di una madre, la sofferenza di un padre o di un fratello per un proprio caro è una faccenda personale. Ma ciò che la causa non lo è affatto. Da questa intuizione si passa al distacco da una privatezza e segretezza che possono travolgere e soffocare tutti. L'emozione si fa allora parola. E la parola è pubblica, è rappresentazione. La parola nasce sempre da altre parole: « Quello che abbiamo fatto, lo abbiamo fatto perché tenevamo il dolore qui nel petto » (una madre di tossicodipendente, Primavalle); « Eravamo prima solo delle conoscenti, poi a poco a poco intuendo, senza confessarlo apertamente, abbiamo capito di essere afflitte tutte dallo stesso problema. Così abbiamo cominciato a parlarne. E parla oggi, parla domani ti accorgi che l'altra ti capisce. L'intesa che c'è oggi fra noi non esiste con nessun altro » (madre di Primavalle).

Affermazione del problema, affermazione di sé, della propria individualità, particolarità e specificità, ed affermazione della universalità del proprio caso. Come? Attraverso una pratica, sia pur non riconosciuta come tale, di autocoscienza, di lenta astrazione dalla propria situazione personale per riaffermarsi come soggetto cosciente di un problema generale. Individuando insieme agli altri/altre elementi comuni, possibilità di socializzazione del proprio problema, fantasie e strategie per superarlo. Affermazione di sé come soggetto attivo, di sé come soggetto sociale, e come unico possibile portatore, attore e rappresentante del proprio caso concreto. Per chi si riconosce come soggetto attivo e soggetto collettivo non ci sono possibilità di mediazioni, di deleghe e di rappresentanze. E questo è forse uno dei principali elementi che avvicinano questo tipo di associazioni di familiari ad una cultura delle donne, che fanno sospettare di un femminismo (inteso come cultura) diffuso. Di una pratica culturale che si è andata insinuando in luoghi nascosti ed impensati, spesso in luoghi irti di roccaforti e di postazioni antifemministe. Affermazione di sé e della propria emotività, trasformazione del privato in politico si stanno sempre più affermando in ceti e generazioni che non hanno certamente partecipato come protagonisti né al movimento delle donne, né a quello studentesco, anzi spesso ne sono stati, se non oppositori, certamente beffardi schernitori. Eppure.

Eppure la progressiva erosione e perdita di senso della tradizionale partecipazione politica attraverso deleghe, il consolidarsi della società civile, il diffondersi di una cultura di partecipazione in prima persona, la necessità di trovare da sé soluzioni a vicende verso le quali le istituzioni sembrano impotenti o perlomeno inefficienti hanno contribuito al diffondersi di una cultura e di una pratica della comunicazione intersoggettiva e di una cultura e di una pratica del *self help*. Uscire fuori dall'armadio, parlarne con gli altri, individuare l'obiettivo e le possibili risoluzioni, organizzarsi da sé. Tutto questo non è solo, ma anche, « femminismo diffuso ». È nata infatti fra il movimento delle donne e nelle elaborazioni del femminismo, una cultura di rappresentazione del soggetto. Quell'ansia di manifestarsi e di imporsi come soggetto, di ribaltare il ruolo di vittime in quello di accusatori, di pubblico passivo in attori. Successi e sconfitte si sono certamente avvicinati su questa strada. Spesso dai buoni proponimenti e dalle ottime intuizioni si è passate a meravigliose paralisi riflessive. Ma questo qui non conta, fa parte delle contraddizioni interne alla storia del femminismo, alla dinamica dei suoi gruppi. Ciò che importa qui è il dilagare di un pensare, di un agire, di un provocare delle donne proprio sui temi della partecipazione, del silenzio e della parola, del privato e del pubblico. Eppure, parla oggi e parla domani.

Le donne lo hanno sempre fatto; in questo tipo di comunicazione, che è il primo motore delle nuove associazioni, c'è certamente qualcosa di antico, di tradizionalmente donnesco. Le donne parlano e si confidano. Qualcosa di antico, e qualcosa di nuovo. Basta stare a sentire di cosa parlano e come parlano.

Innanzitutto il parlare non è segreto ma è immediatamente pubblico: nasce per essere portato fuori dal gruppo delle amiche del quartiere, dei genitori di una determinata zona; nasce quasi

come prova, come un ragionare intorno a cose e avvenimenti di cui si andrà a chiedere conto. Qualcosa di antico. È un comunicare ricco di piccole informazioni, granelli di conoscenza, sentiti dire, comunicazione di esperienze, piccoli tasselli per ricostruire. Un rapporto collettivo quasi « comaresco », in cui ognuna dice la sua, porta il suo pezzo di storia per capire come è andata. Qualcosa di nuovo. Pezzetti d'informazione, di conoscenze, di esperienze vengono messe in comune questa volta per sapere ed agire, per riconoscere compiti e doveri delle istituzioni pubbliche, acquisire conoscenze sui propri diritti, sulla propria possibilità di intervenire, per riconoscere il proprio spazio sociale e politico. E quel parla oggi, parla domani si fa da segreto, pubblico; da sfogo, azione politica.

Qualcosa di antico, l'appello a valori antichi e il richiamo di parole ormai retorico: dolore, giustizia, verità, diritto alla vita, rispetto della persona. Qualcosa di nuovo. Queste parole se usate dalle associazioni dei familiari lo sono sempre sotto forma di rappresentazione del vero senso in esse riposto. È un comunicare analogico. La sofferenza è rappresentata, il rispetto della persona e il diritto alla vita mostrato, indicato. Portando in piazza non il diritto astratto ma quel caso personale di un ragazzo morto per una dose tagliata male, o di quell'altro vagante da un centro di igiene mentale all'altro; o mostrando i risvolti concreti, drammatici, gli effetti che ha sull'individuo l'applicazione di norme giuridiche astratte. Parla oggi e parla domani diventa un: fai vedere, mostra e mostrati, non usare le parole degli altri ma sii tu stesso la parola.

La comunicazione interpersonale finisce così col far risaltare le concrete individualità che quella comunicazione tengono in vita. Ovvero non è un comunicare che esalta i ruoli e chiude ancora più fortemente nella gerarchia familiare. Non si parla in nome della propria famiglia, né in quanto madre o sorella, padre o fratello. Si è mossi da un affetto familiare, ma non in rappresentanza della famiglia. Si cerca di tutelare e di difendere il proprio caro, ma fuori dal ruolo; ed allontanandosi da questo si difende innanzitutto il proprio essere fra gli altri, la propria persona nella rappresentazione sociale. La famiglia stessa si riempie così di concrete individualità, di persone. Da qui crisi e contraddizioni. L'emergere di questo atipico soggetto sociale, « il familiare cittadino », è in parte forse dovuto anche alle profonde trasformazioni che hanno toccato la famiglia e la dinamica dei rapporti familiari negli ultimi decenni. E fra contraddizioni e problemi, i rapporti familiari sono divenuti più comunicativi anche se non per questo meno tesi. Frutto in parte anche di una cultura, amplificata soprattutto dalle donne e dai giovani, del coinvolgimento personale, del rifiuto dell'estraneazione o delle vuote formalità nei rapporti interpersonali. Oggi, nel momento in cui il familiare scende nell'arena politica scende come cittadino e il rifiuto del ruolo, o perlomeno il rifiuto di un azzerramento da parte dello Stato, del resto della società, del pubblico sotto quell'etichetta di genitori, fratelli, sorelle sembra diventare generalizzato. Le vedove della mafia rifiutano di essere trattate od ascoltate solo in veste di mogli dolenti perché attraverso il pianto precise, asciutte e nette sono le denunce che vogliono fare: « Il ruolo di vedova lo rifiuto categoricamente. Né lutti esteriori, né sim-

boli del martirio. Lavorare, questo sì. Io ho deciso di tornare a lavorare dopo l'omicidio Dalla Chiesa. Non si può restare a guardare senza far nulla » (Giuseppina La Torre, moglie di Pio La Torre assassinato nel 1981). I genitori degli imputati del processo del sette aprile hanno più volte rifiutato di essere ascoltati semplicemente in quanto genitori, quasi complici dei propri figli o parenti. Molti di loro hanno lavorato, si sono impegnati per garantire giustizia e correttezza nei processi, per tutelare diritti civili e non per coprire il proprio figlio.

Da qui un mettere tutto in discussione, e non riconoscersi spesso più l'uno con l'altro in famiglia, ognuno impegnato sul proprio fronte. E nuove solidarietà, nuovi legami affettivi nascono tra familiari impegnati sullo stesso obiettivo, spesso distaccandosi dal resto del nucleo familiare. Come sempre è avvenuto, del resto, quando si sceglie l'arena pubblica, si preferisce il teatro politico alla rappresentazione fra le mura domestiche. Contraddittoriamente così si rinsaldano alcuni legami familiari, e si rompe la famiglia. Si afferma un agire politico e si formano legami e rapporti sociali non affidati né affidabili alla politica. Ciò che è in gioco sono interessi concreti, particolari, che sebbene si rivestano di un carattere universalistico (lotta alla droga, applicazione delle leggi, diritti civili) non possono essere rappresentati o gestiti in un programma e in un agire politico complessivo. La rivendicazione della specificità si fa più audace e più pressante. È questo un nuovo modo di far politica? O un vecchio e nuovo modo di rapportarsi delle donne sia al politico che al sociale?

Cosa portano le donne in questo nuovo atteggiamento verso sé e verso la società, verso il politico? E come cambiano loro stesse in questo nuovo protagonismo del sociale?

La gran parte delle associazioni di familiari nascono e si formano intorno a problemi che hanno origine nella sfera del quotidiano e che proprio questa sfera colpiscono più duramente. Ciò è particolarmente vero per il caso delle tossicodipendenze e delle malattie mentali.

In questi casi è proprio la vita di ogni giorno e la vita delle donne che tradizionalmente l'amministrano ad essere investita. Ma se le donne hanno sempre svolto il ruolo di infermiere-carceriere verso la componente più debole della propria famiglia, in situazioni di forte complicità e copertura, ora accade sempre più che pur restando ferma una certa dose di complicità, questa non rafforza più segretezza e privacy, ma agisce invece da molla per imporre pubblicamente il proprio problema. Forse perché proprio il privato, il domestico, la sfera dell'intimo è stata in questi ultimi anni caricata di attenzione da parte dei canali d'informazione, è diventata oggetto di ricerca e di elaborazione, è assunta ad una rilevanza politica (questo grazie al femminismo), è divenuta luogo privilegiato di scelte personali e politiche, in poche parole ha conosciuto una pubblicità ed una pubblicizzazione mai verificatesi prima. Paradossalmente proprio nel momento in cui maggiormente si esalta il privato questo diviene pubblico, e mura domestiche, segreti familiari vengono infranti. E le donne invece che esserne schiacciate conoscono un protagonismo, un'attenzione nuova. Ciò che avviene nella società le tocca profondamente, le coinvolge. Sono loro stesse soggetti ed

oggetti di una grande trasformazione socioculturale. Protagoniste da sempre di un privato segreto, sono le prime a divenire protagoniste di un privato che si fa pubblico. A partire dai loro problemi familiari le donne iniziano a condividere delle esperienze di massa. Nel momento in cui la droga, la malattia mentale, la giustizia divengono oggetto di dibattito e di esperienza comune loro stesse imparano nuovi linguaggi, acquisiscono nuovi comportamenti e nuove esperienze. Basta sentire il linguaggio tecnico e specifico che molte donne con scarsa istruzione e poca frequentazione del mondo usano. Ricorrono espressioni come « nevrosi avanzate », « garantismo », « rota », « operatore culturale » ecc.

Nel caso delle madri di Primavalle, ad esempio, è sorprendente l'abilità con cui queste donne si sono destreggiate fra leggi, assistenza sanitaria, problemi di disintossicazione e reinserimento. Hanno imparato tutto in un solo giorno? O tutto faceva già parte di un patrimonio culturale e di esperienze che però non era stato ancora elaborato, e coniugato in prima persona? Quanto questo nuovo associazionismo delle donne, che pur non si svolge solo fra donne, questo nuovo attivismo è figlio di una cultura del « il personale è politico » nata fra le donne stesse, e quanto è figlio della nuova pubblicizzazione del privato?

Certo è che le donne che sono passate attraverso queste esperienze di associazionismo e di mobilitazione cambiano, si servono sia pur inconsapevolmente di questa esperienza per emanciparsi, rappresentarsi in un mondo più vasto, in un palcoscenico fuori dal teatro domestico.

Storia di Anna, una delle madri di Primavalle. « Da quando mi sono messa insieme agli altri familiari è come se mi fossi svegliata. Ho imparato ad essere autosufficiente, attiva. Viaggio, vado in giro a parlare sulla nostra esperienza, a fare dibattiti, insieme alle altre incontro personalità politiche, parliamo con i giornalisti. A quell'avvocato là in televisione alla trasmissione di Costanzo l'ho chiamato magnaccia dei drogati. Certo parlo come so parlare io. Ma parlo. Anche al giudice gliene ho dette ». Oggi Anna lavora, fa la domestica; è la sua prima esperienza di lavoro, fa la spola su e giù con San Patrignano, dove ha un figlio. Instancabile e quasi ironicamente distaccata da tutto quello che ha sofferto in questi anni, è riuscita persino a raccontare tappe ed episodi della sua odissea ridendo, mostrandomi il lato paradossale ed ironico delle cose. Oggi dice di sé: « Questa mobilitazione contro la droga, l'impegno per i nostri figli mi ha dato un'esperienza unica. A quarant'anni mi sono emancipata ».

Ed un'altra madre: « Ci siamo pure divertite, siamo andate da tutte le parti. E prima chi usciva da sola? Non facevo niente senza mio marito ». Ed un'altra ancora: « Ho scoperto in me forza e decisione, sono sempre stata un tipo sveglio, ma non facevo mai niente da sola fuori casa ».

Contatti con politici, avvocati, magistrati, mezzi d'informazione, altre persone, altre esperienze, altri luoghi geografici, luoghi altri dalla casa. Il mondo si è fatto più largo, più vasto e queste donne si sono emancipate. Hanno in un certo senso professionalizzato il loro ruolo di gestrici del quotidiano, di

assistenti sociali, e da carceriere infermiere di sé stesse e del proprio familiare se ne sono fatte liberatrici. Si sono riconosciute ed hanno preso le distanze da sé. Partite come madri e sorelle si sono poi ritrovate persone. Schiacciate dal quotidiano oggi ne fanno un punto di forza, lo usano come leva per saltare fuori dalla propria particolarità e diventare quindi soggetto sociale. Vivono e si guardano vivere. Con forza e con ironia, coinvolgimento e distacco.

Tutto questo per affermare che esistono dei nuovi soggetti che, lancia in resta, stanno a poco a poco, in nome degli affetti familiari, liberando se stessi e rifondando la società? Niente affatto, perché le ambiguità, le contraddizioni danno a questi familiari più di una faccia e più di un ruolo. Ed il loro apparire più che stimolare pacifici ottimismo incita ad interrogativi non poco inquietanti. Perché rimettono in discussione problemi etici, politici, interpretativi e costringono al confronto con una realtà in mutamento.

Elisabetta Addis, Nicoletta Tiliacos

Piccolo gruppo per una grande utopia

Le pacifiste del « 10 marzo »

Il 10 marzo 1983 una corte inglese condannava tre donne del campo pacifista di Greenham Common a non parlare più in pubblico di pace e di guerra. La pena singolare, resa possibile dalla *common law* britannica, colpiva un reato e persone altrettanto peculiari: le pacifiste inglesi infatti si erano rese responsabili di azioni *nonviolente* di protesta contro l'installazione dei missili Cruise. E la legge nel prendere atto della forma particolare di azione politica, ha esplicitato appieno su cosa si era prodotto il conflitto, rinunciando ad ogni paludamento: convincere attivamente altri che le armi, specie nucleari, non difendono, ma minacciano, è punito, è condannato al silenzio.

È per l'alto valore simbolico di questo episodio che il gruppo pacifista, attivo a Roma e Perugia dal 1984, ha voluto conservare nel proprio nome il riferimento alla data della condanna già scelta per la propria iniziativa. Primo atto politico del « gruppo 10 marzo » fu infatti l'organizzazione di una manifestazione nazionale di donne, il 10 marzo 1984 a Roma, sui temi della pace.

Nascere promuovendo una manifestazione di piazza, per di più nazionale e dunque di raccolta di tutte le più disparate forme di presenza, attività ed interesse che fino a quel momento si sono espresse sul tema è senza dubbio uno strano avvio nel lavoro di un gruppo; specie se di donne. È una forma molto « politica », ma anche molto « spontanea », che forza le regole, le sigle, l'esistente. Questa duplice anima, politica – e dunque soggettivamente pensata, perseguita, voluta, valutata perfino nei rischi e nei vantaggi – e spontanea – effetto, sbocco, sedimentazione di risorse e disponibilità preesistenti, che sfuggono al controllo del gruppo, ed anzi sono di esso più forti – è stata un vero e proprio marchio di origine del gruppo di considerevole significato, non solo per ciò che dice della sua esperienza, ma perché contribuisce a mettere a fuoco le motivazioni e le modalità che sorreggono un'autonoma ricerca ed iniziativa delle donne sui temi della pace.

Da subito, la stessa possibilità e legittimità di dar vita ad un pacifismo autonomo, di donne, è stata ampiamente oggetto di polemica. Alle obiezioni il gruppo ha sempre reagito, non negandone il senso, né rifugiandosi in una legittimazione « di fatto » (esservi donne che su questo volevano ritrovarsi insieme) ma al contrario, facendo dell'esplorazione della terra di confine tra femminismo e pacifismo, la propria originale funzione.

Tra i gruppi di donne che in questi anni hanno affrontato i problemi della pace si possono infatti distinguere due diversi approcci: il primo è quello del pacifismo nonviolento che, particolarmente forte in Gran Bretagna, è stato in Italia riproposto dal gruppo « La ragnatela », molto attivo nel campo di Comiso; il secondo è più direttamente femminista e può essere rappresentato, in via esemplificativa, dall'esperienza del gruppo « Donne contro le armi ». « La ragnatela » nasce quasi per germinazione dalla vicenda politica dei gruppi del movimento per la pace che, dando vita al campo di Comiso, hanno praticato e sostenuto, anche rispetto ad altre tendenze, forme di lotta che privilegiano l'azione diretta, la disobbedienza civile, il pieno coinvolgimento individuale, la rete di comunicazione tra singoli o tra piccoli nuclei, il rapporto « di vita » e non solo « politico » con le popolazioni dei comuni più interessati (come per l'Italia è Comiso). Gruppi « femministi », qual è « Donne contro le armi », hanno invece privilegiato un lavoro politico e di riflessione sui nessi tra patriarcato e militarismo, e dunque sulle zone della vita sociale che, seppure non fanno direttamente parte della sfera militare, ne costituiscono importanti gangli di diffusione e consolidamento. In questa seconda impostazione il rapporto con il movimento per la pace, o il coinvolgimento in esperienze comuni non solo politiche, ma culturali, con gruppi pacifisti « misti » è pressoché escluso, proprio perché il movimento per la pace è ritenuto subire « gli orizzonti limitati delle politiche dei blocchi e delle alleanze strategico-militari » (da un documento del gruppo « Donne contro le armi », 1984). Mentre « La ragnatela » si separa dal resto delle aggregazioni « miste » presenti a Comiso, per dare vita con il campo di sole donne, ad una ricerca di forme di vita, di azioni dimostrative, di linguaggi comunicativi che, proprio perché attingono alla differenza sessuale, arricchiscono il patrimonio del movimento e, insieme, corrispondono meglio alle identità ed esigenze concrete delle persone che vi partecipano, andando così più in profondità; il gruppo femminista si presuppone invece « separato » dal movimento, fino a non ritenere di dover privilegiare tra i propri obiettivi l'opposizione al nucleare (e dunque all'installazione dei missili).

Abbiamo fatto ricorso a queste due realtà non solo perché sono indicative di due tendenze che segnano più o meno l'intera mappa delle aggregazioni femminili sulla pace, ma anche perché entrambi i gruppi hanno partecipato all'organizzazione della manifestazione nazionale del 10 marzo, contribuendo quindi, nel suo nascere all'elaborazione del gruppo.

Rispetto alle due tendenze ora descritte il « 10 marzo » appare atipico, in primo luogo per la sua composizione: vi partecipano donne del movimento per la pace che, nel vivo di questa esperienza politica, hanno maturato l'esigenza di una pratica e riflessione tra donne; donne appartenenti ad organizzazioni politiche e sindacali; femministe che, proprio con l'emergere di temi quali la pace, vivono un ritorno alla politica ma conservano una pregiudiziale separatista. Proprio il modo in cui il gruppo nasce e le donne vi si ritrovano, spiega perché esse siano per lo più donne che provengono da organizzazioni ed esperienze politiche. Tuttavia le differenze tra loro sono grandi per età, lavoro,

cultura, poiché ad unirle è un contenuto « universale », poco specifico, qual è la pace. Tutte credono alla necessità, seppure senza illusioni, di compiere « atti concreti » e politici; tutte ricercano, gustano, la riflessione, l'elaborazione di idee, la discussione. Quello che per tutte rappresenta un carattere distintivo del lavoro da fare – che sia un'azione politica o un convegno – è l'alta qualità esemplare e simbolica; in altre parole la scelta e il giudizio sulla efficacia di una iniziativa, non sono determinati sul criterio dell'influenza (« incidere e contare »), ma su quelli della pregnanza e significanza. Non perché si voglia eludere il problema del potere da esercitare, ma perché si ritiene premessa dell'esercizio « la riappropriazione » e prima forma di questa è dotare di propri significati e forme le idee e le azioni che si scelgono. Per alcune questa consapevolezza viene dall'esperienza pacifista, per altre, all'opposto, dal femminismo; per tutte è il frutto di percorsi in larga misura amari, costosi anche soggettivamente, in cui si è dovuto misurare costantemente « lo scarto » tra possibilità, risorse, poteri, ed esigenze, volontà, aspettative. Non farsi schiacciare da questo scarto è forse il sentimento vero che dà identità collettiva al gruppo.

Quando il « 10 marzo » nasce, il movimento pacifista è al culmine: è ancora prossima e viva la manifestazione del 22 ottobre 1983, in cui « il popolo della pace » si misurò in numeri per la piazza fino ad allora impensabili: un milione, scrisse la stampa. Ma oltre le cifre, si moltiplicarono in quei mesi azioni ed aggregazioni, tra loro disperate, ma che sembravano trovare un centro, un fulcro forte e più denso nel « movimento dei comitati » che ha Comiso e l'opposizione all'installazione dei missili come primario obiettivo. Questa stagione si conclude di fatto con l'installazione dei missili Cruise, resa operativa il 1 marzo del 1984.

Quando sette intellettuali nel febbraio '84 lanciano una lettera appello alle donne perché manifestino insieme il rifiuto della guerra e del nucleare, siamo quindi in pieno passaggio di fase segnato dall'installazione dei missili. L'iniziativa è insomma frutto insieme della espansione ed esplosione della questione, e della prima secca battuta d'arresto del movimento. È interessante notare che questa particolarità del momento non sfugge alla consapevolezza delle donne che la promuovono. Ci si interrogò infatti, sulle ragioni che potevano aver portato a pensare necessaria una espressione politica di donne: sentimento « di colpa » per la separatezza vissuta da tante; responsabilità massima ed estrema, da donne appunto, che non si sottraggono di fronte al profilarsi della sconfitta; passione per le cause perse; o, più politicamente, bisogno dei gruppi di donne già impegnati nel movimento pacifista di allargare consenso e partecipazione, tirando dentro « le altre ». Forse un po' di tutto questo.

Ma più convincente di altre motivazioni è la constatazione che nel momento in cui dentro il movimento per la pace si apre una situazione non tenibile solo con la concentrazione di forze ed idee sul no ai missili, le pacifiste si scoprono depositarie di contenuti e bisogni che hanno le loro radici nel femminismo. Sono infatti le donne dei comitati per la pace a percepire con più evidenza i limiti ed i pericoli che si profilano nel movimento con il chiudersi della fase ascendente. Primi tra tutti quelli legati

al modo stesso di far politica, di stabilizzare l'organizzazione, gli strumenti, l'attività ed il confronto dentro il movimento. L'esigenza di stabilità, e quella di elaborare un « che fare », più complesso del « no ai missili », riproducono meccanismi di funzionamento a piramide, dove forme come coordinamenti, segreterie, commissioni ristrette, ecc., vedono progressivamente ridursi la presenza femminile a vantaggio degli uomini. Anche se molte pacifiste non hanno alle spalle l'esperienza femminista, in primo luogo per età, non è loro difficile ragionare su questo fenomeno andando oltre il piano elementare dell'esclusione di marchio « maschilista ». Se le donne fisicamente nei coordinamenti scompaiono è perché in essi scompare la dimensione politica che le ha viste invece pienamente partecipanti nei comitati. Al prevalere di logiche competitive, degli equilibri tra componenti, delle mediazioni, del parziale occultamento nel dibattito dei criteri di decisione e di scelta, le donne del movimento sono meno interessate. La riflessione su questo « disinteresse » è aperta, e tutt'altro che univoca. Quello che si nota facilmente, già in questa prima fase, è che il disinteresse è sorretto da un giudizio politico: essere quelle logiche perdenti perlomeno per un soggetto a forma movimento, e che soffre di una costitutiva carenza di potere rispetto al raggiungimento del proprio obiettivo qual è, appunto, il movimento per la pace che deve misurare la propria capacità di influenza su scelte e contenuti rispetto ai quali gli stessi poteri dei parlamenti e dei governi nazionali sono messi in questione.

L'originalità del movimento per la pace prodottasi proprio per lo stimolo dato alla sua iniziativa da questa connaturata « impotenza », sembra appannarsi quando l'impotenza risulterebbe appieno tale, portando il movimento ad una « sconfitta ». È cioè al momento in cui la riflessione critica sul potere andava appieno messa alla prova che il movimento ripiega e subisce un effetto di trascinarsi verso le sfere e le modalità politiche tradizionali, non solo sul piano della sua iniziativa (il suo crescente riferirsi a partiti ed istituzioni), ma anche del suo funzionamento interno.

Non può stupire che l'aprirsi di queste tendenze sia percepito tempestivamente e lucidamente in primo luogo da militanti donne. Né che su questo si determini una reazione che porta a recuperare forme di separatismo, non per occuparsi di altro, ma per approfondire gli stessi contenuti politicamente più innovativi del movimento per la pace.

I valori di cui questo movimento si è fatto espressione prevedono infatti una revisione profonda di concetti quali « lotta », « conflitto », « vittoria », « nemico », « sicurezza »: in definitiva del rapporto da costruire con il diverso, con « l'altro da sé ». È qui che la cultura femminista si rivela come una risorsa.

È in questa situazione che l'appello delle sette intellettuali cade. Non meraviglia quindi che le reazioni critiche siano venute prevalentemente dall'area femminista.

Due le critiche essenziali. La prima è politica: una manifestazione di donne sulla pace offre il fianco alla strumentalizzazione; come in altri momenti storici la mobilitazione femminile è usata per rafforzare schieramenti e forze che non promuovono in sé il protagonismo delle donne. La seconda è sul merito del tema

«pace». Si obietta che la storica estraneità delle donne alla guerra chiede oggi che esse facciano semmai pesare intero il loro silenzio, il loro sottrarsi alla presa di posizione. Si diffida di un recupero «attivo» di questa estraneità, di un ricorso alla responsabilità «materna» verso i destini della specie.

Nelle riunioni tenute a Roma sull'appello, esce un orientamento favorevole alla manifestazione, ma che riconoscendo un giusto rilievo delle critiche, decide di farla seguire da un convegno di riflessione sulle questioni emerse. Il gruppo «10 marzo» è quello che gestirà la preparazione del convegno, scegliendo i temi, creando dei gruppi di elaborazione dei testi che serviranno da traccia nella discussione, stabilendo i contatti con altri gruppi.

Alla preparazione della manifestazione parteciperà invece un numero più largo di donne, alcune delle quali resteranno in rapporto più flessibile con il «10 marzo», altre saranno riasorbite dalle loro strutture politiche. Alla manifestazione di Roma parteciparono circa 10.000 donne, la maggioranza delle quali lavorava nel movimento per la pace. Scarsa, e pressoché ristretta ai collettivi «femministi-pacifisti», la partecipazione di femministe; più ampia quella di donne militanti della sinistra, in particolare di comuniste. L'iniziativa politica ha insomma successo, ma ne esce confermata la necessità di un approfondimento tematico e di uno scavo sulle esperienze diverse dei gruppi.

Il seminario si tiene a Santa Severa alla fine di maggio (28, 29, 30) con la partecipazione di circa 100 donne provenienti da tutta Italia. Nei due mesi che dividono le due iniziative il «10 marzo» lavora su filoni di interesse che poi costituiranno altrettanti gruppi di lavoro nel seminario: femminismo, conflittualità, conflitto, violenza e nonviolenza; forme di lotta ed azioni esemplari; pacifiste per paura o per utopia; il nucleare nel quotidiano.

Il primo nucleo tematico è quello che si rivelerà più fecondo per una discussione che intreccia idee del femminismo e idee del pacifismo. La conflittualità è stata valorizzata dal femminismo nel momento stesso in cui ha posto in evidenza la contraddizione tra i sessi, ma proprio il carattere del tutto peculiare di questo rapporto antagonistico, ha indotto una riflessione sulla natura del conflitto. Il conflitto è visto come produttivo solo se sfugge alla logica dell'annientamento reciproco, dell'affermazione di sé tramite distruzione dell'altro; dunque se si sottrae all'idea del «nemico». La violenza, allora, appare la vera negazione del conflitto, sia nella vita delle persone che in quella dei popoli e delle nazioni. Ed è proprio il nucleare ad evidenziarlo, perché costringe ad interrogarsi sulla riduzione della vita a sopravvivenza: «che rapporto c'è tra la conflittualità di cui abbiamo voglia/bisogno per vivere e non sopravvivere ed il conflitto tra le superpotenze, fra i blocchi, che oggi (non in un possibile futuro) è già entrato nelle nostre vite e segue e delimita gli spazi della nostra stessa azione politica. Il conflitto nell'era nucleare è un conflitto che per certi versi ha un carattere paradossale, visto che in presenza dell'arma nucleare, non si può vincere senza distruggere l'altro, ma non si può distruggere l'altro senza di-

struggere se stessi» (dal documento preparatorio per Santa Severa).

Nel femminismo si è rapidamente scoperto che la ricerca di identità sessuale che ognuna e molte avviavano provocava instabilità, minacciava ordini prestabiliti di esistenze, di rapporti sociali, politici, istituzionali. Minacciava anche il bisogno rassicurante per le donne di ritrovarsi in « appartenenze » comuni all'uomo, di non dover misurare e affrontare lo spessore delle differenze, tra « noi e loro ». Il rifiuto di scegliere tra una pratica confusiva (di assimilazione all'altro, o dell'altro a sé) e una distruttiva, è stato il filo su cui le donne hanno sperimentato la loro conflittualità di sesso in questi anni. Questo filo torna utile a capire i limiti di una logica della sicurezza che poggia sulla deterrenza, poiché sostanziale a questa logica è che c'è sempre un altro che è nemico e il nemico deve essere minacciato di distruzione, altrimenti si perde identità, si rischia di non più riconoscersi, di non più distinguersi: insomma la pace, la volontà di non distruggere, aprirebbero il rischio di una confusività, di un affievolirsi del valore della conflittualità, sostituita dalla pacificazione tra diversi. Lo sforzo nel gruppo « 10 marzo » e nel seminario di Santa Severa è stato appunto quello di verificare che è vero esattamente l'opposto, che le differenze possono davvero esprimersi solo in una pratica conflittuale sì, ma non di opposizione irriducibile tra amico e nemico.

Oltre che dal bisogno dell'identità, e dunque della sicurezza, la resistenza ad affrontare il nucleare viene dalla difficoltà di pensarlo. Il gruppo che ha lavorato sulla paura, ha cercato di capire perché la paura in luogo di stimolare un rifiuto attivo, produce forme tacite di consenso. Intanto si è scoperto che la paura della sopravvivenza al nucleare è più forte della paura della morte: l'idea del giorno dopo è più insopportabile di quella di finire. Dunque la catastrofe è ancora impensabile. Rimuoverla, ridurne la minaccia sembra inevitabile. Anche perché con le paure rispetto a cui non si conoscono misure efficaci di reazione, si convive male. È possibile, invece, rivalutare il sentimento della paura, imparare a riconoscere dentro di esso, ciò che è già conoscenza, individuazione del pericolo? Le donne sono abituate ad accettare, o meglio ad accettarsi, nelle condizioni di paura. La paura che esse conoscono è insieme profonda, perché viene dalla loro storica subordinazione, e quotidiana, intrecciata ai momenti più concreti e definiti della vita. Di recente hanno provato a fare di questo sentimento, uno stimolo all'affermazione del diritto a non avere più paura, e quindi a pensare l'utopia di un mondo senza paure. Altro approccio al nesso femminismo/pacifismo è stato quello del corpo, della vita, della natura. È l'essere portatrice di vita che condiziona l'atteggiamento della donna nei confronti della guerra? Cosa significa rispetto alla comprensione « razionale » del bisogno di sicurezza e di difesa, che le donne facciano esperienza corporea, prima che mentale, dell'altro, attraverso la gravidanza e la maternità? Nasce da qui la loro estraneità, ed è poi vero che questa estraneità è tale per cui le donne non solo la guerra nucleare non avrebbero mai potuto pensarla, ma — come afferma Alessandra Bocchetti — « esse sono estranee all'immaginario che ha permesso la sua eventualità »? (Bocchetti, *Discorso sulla guerra e sulle donne*, 1984).

A Santa Severa di estraneità si è discusso in altri termini. Se è vero che esiste una posizione di corpo/pensiero della donna rispetto alla guerra « estranea », nel senso che non è sulla sua identità che poggia la figura della guerra e del guerriero, questo non ha mai determinato una possibilità di sottrazione per le donne né alla realtà, né all'immaginario della guerra. Tanto meno ciò è possibile in una epoca, qual è questa moderna, in cui la guerra non è più guerra di trincee e di eserciti ma investe appieno la vita quotidiana civile.

Tanto è vero questo che lo stesso tema della violenza non è quasi più scindibile, a seconda delle sue forme, in scenari e soggetti militari e non. Poiché il nucleare è in mani di pochi, tanto pochi da non essere nemmeno comprensivi degli stati maggiori degli eserciti nazionali; ma il suo potenziale violento è tale che nessuno può sottrarsi agli interrogativi che pone il puro fatto che sia stato prodotto e accumulato.

Se il movimento pacifista si è potuto autodefinire un movimento « femminilizzato », è proprio perché larga parte di esso ha affrontato questo aspetto del nucleare con la cultura e la pratica della nonviolenza. Per la prima volta in paesi occidentali il tema della nonviolenza cessa di essere contributo e testimonianza di ristrette minoranze, e acquista piena legittimità e dignità in un movimento di massa.

Ma la parola che meglio riassume la comune ricerca tra femminismo e pacifismo è quella dell'*autodeterminazione*. Il senso di sé che le donne hanno affermato dentro un processo di valorizzazione individuale e collettivo, acquista nuovo significato di fronte alla negazione della volontà e delle scelte singole e collettive che il nucleare comporta.

Con l'autodeterminazione si espunge intanto ogni possibile traccia di passività nel bisogno di pace e nella cultura della nonviolenza. La nonviolenza è piuttosto da intendere come un insieme di idee e di azioni che danno forma al processo di mutamento sociale profondo. Non solo c'è qui un abbozzo di risposte ad una pratica non distruttiva del conflitto, ma c'è un'attiva ricerca del conflitto, inteso come « scontro », come antagonismo con il potere. « È nel ruolo centrale dell'individuo che ritroviamo uno degli aspetti della nonviolenza che più ci interessano (...) l'idea che ciascuno è responsabile – a modo suo – del mondo in cui viviamo e può contribuire – a modo suo – a modificarlo ».

Nel luglio 1984 si tiene a Perugia la III convenzione europea per il disarmo nucleare. In quella occasione si costituisce, per la prima volta, un gruppo di lavoro di sole donne. È lì che le idee elaborate a Santa Severa trovano modo di esprimersi. A Perugia l'intera convenzione ruota intorno ad un nodo politico essenziale: il rapporto con i paesi dell'Est, ed in particolare con i due « pacifismi » dell'Est, quello dei comitati per la pace ufficiali, ovvero legali ed istituzionali; e quello dei gruppi autonomi, spesso costituiti da militanti del dissenso, spesso malvisti, o colpiti dai regimi. Esponenti di entrambi i movimenti sono presenti a Perugia solo per l'Ungheria; tutti gli altri Stati dell'Est hanno negato ai dissidenti il visto di uscita. Quale rapporto tenere con l'Est e quali interlocutori privilegiare è dunque questione al centro delle polemiche. Nel gruppo di affinità delle donne pacifiste questo problema è affrontato a partire dalla messa in di-

scussione della logica « amico/nemico », e dei concetti di « auto-determinazione e conflittualità nonviolenta ». Ma alla necessità di elaborare una politica che attraversa i blocchi il gruppo di donne dà una espressione concreta: sarà il solo gruppo a proporre che nell'assemblea conclusiva della convenzione l'intervento da pronunciare « a nome delle donne », sia tenuto da una pacifista dell'Est, della Ddr.

La Convenzione di Perugia apre un nuovo capitolo nella vita del « 10 marzo ». Mentre fino a quella data il gruppo aveva sostanzialmente lavorato a individuare e agire politicamente i contenuti di un pacifismo femminista, motivando su questo la propria esistenza, la propria struttura separatista, e la forma di partecipazione alle iniziative del movimento per la pace (ad esempio la convenzione), l'asse dell'interesse e del lavoro si sposta, dopo Perugia, sui temi della « distensione dal basso », e di una ricerca di canali di comunicazione e di rapporto politico con altri gruppi europei, all'Ovest, ma anche, e soprattutto, all'Est.

È da sottolineare che, muovendo da una elaborazione propria, il gruppo arriva a proporsi temi e tipi di iniziativa che risultano assolutamente avanzati rispetto allo stesso terreno su cui si muove il movimento per la pace. Questo per la particolare linea di lettura che la visuale femminista porta al tema pace; ma anche perché il gruppo fruisce di modalità di comportamento politico, del tutto peculiari. Prima tra tutte l'assoluta autonomia da logiche politiche di appartenenze e di schieramenti; senza rinunciare però a tenere, usare e stimolare rapporti con altri soggetti politici.

Primi tra tutti gli altri gruppi di donne che lavorano sulla pace. Sono rapporti che hanno il loro massimo sviluppo attorno alle due iniziative nazionali, la manifestazione ed il seminario, ma che continuano con contatti, partecipazione a dibattiti, coordinamento tra donne in occasione di iniziative miste (oltre a Perugia, le assemblee nazionali del comitato per la pace che si tengono ad Ariccia, ed il convegno sulla sicurezza in Europa che si tiene a Roma nell'ottobre '84). Il rischio è però che il gruppo venga vissuto come una superistanza di movimento delle donne per la pace, una sorta di gruppo « nazionale », che serve da coordinatore, da concentrazione di esperte, da interlocutore e immagine collettiva verso altri referenti (che siano il coordinamento dei comitati, cioè una istanza di movimento, o i giornali). Sono tendenze a forme di delega e di « direzione indiretta » che già il movimento delle donne ha conosciuto negli anni '70. La necessità di non favorirle comporta un inevitabile indebolimento di rapporti, poiché non si riescono a trovare forme più limpide e semplici di comunicazione orizzontale. D'altra parte non c'è dubbio che il gruppo funziona non a misura « locale », dato il tipo di attività che svolge, tutta a dimensione nazionale o sovranazionale. Questa resta una atipicità da sottolineare e di cui è difficile valutare la portata ed il peso. È questa atipicità comunque a consentire al « 10 marzo » di fruire di una serie di altri rapporti politici: con le istanze femminili di organizzazioni di massa (commissioni femminili del Pci, coordinamenti femminili dei sindacati, circoli Arci-donna, circoli Fgci) con partiti, gruppi parlamentari, giornali, insomma soggetti istituzionali

e pubblici. Questo secondo ambito di rapporti è ricercato a fini diretti di realizzazione, diffusione e finanziamento delle iniziative che il gruppo promuove. Insomma di volta in volta fa parte del lavoro del gruppo, la definizione dei mezzi, delle forme di realizzazione, della campagna di informazione, oltre ovviamente che dell'area di adesione e di comunicazione. Da questo punto di vista si deve dire che il gruppo ha rivelato buone capacità organizzative e promozionali. Se si tiene conto che il « 10 marzo » conta su un nucleo stabile di circa 20 donne, e che le iniziative da esso assunte hanno comportato tutte un considerevole impiego di risorse tecniche, finanziarie, politiche ed umane, si rileva una consistente capacità promozionale, di affermazione e di attrazione dell'interesse. Segno probabilmente di due fattori: uno, il prodursi di un certo accumulo di competenza « politico-gestionale » in esperienze di militanza dentro i movimenti che normalmente viene disperso o sacrificato, perché è costretto rapidamente ad uniformarsi alla competenza politica tradizionale (di partiti o istituzionale); secondo, la forza comunicativa di contenuti politici che il gruppo affronta: è difficile insomma opporre indifferenza, o indisponibilità attiva, ad uno stimolo diretto su temi quali la pace, specie se agiti fuori da canali tradizionali. Ciò non toglie che silenzi, riduttivismi, scetticismi operino fortemente, ma non riescono ad evitare che il gruppo trovi comunque canali di accesso, parziali, sempre difficili, mai stabili, ma tuttavia sufficienti a realizzare le iniziative scelte e a dotarle della necessaria *audience* pubblica.

Nell'ottobre '84 si tiene a Roma la conferenza dell'Ueo (Unione europea occidentale) sui temi della difesa. In corrispondenza dell'incontro ufficiale tra governi, i movimenti pacifisti organizzano un convegno sulle politiche di sicurezza anti-nucleari. È la prima volta che il movimento entra direttamente nel merito di un ragionamento che distingue tra politiche militari e sistemi di difesa, accettando in una qualche misura la logica della sicurezza armata, sia pure con armi convenzionali. L'idea sostanzialmente è quella di favorire sistemi di « difesa difensiva ».

Il convegno è anche una occasione per riprendere le questioni dei rapporti con l'Est postesi a Perugia. Ed è in questa situazione che comincia a prendere corpo nel gruppo « 10 marzo » l'idea di ricercare l'incontro con le donne al di là del muro, di togliere loro e togliersi la maschera del nemico imposta dalla logica dei blocchi: « la militarizzazione della società si accompagna infatti a scelte politiche basate sulla frammentazione dei soggetti l'uno contro l'altro, in una rottura dei rapporti interni di solidarietà, anche fra le donne in un clima di ciascuno contro tutti; e in parallelo alla rottura della solidarietà interna alla società si sviluppa la necessità di fingersi un nemico comune contro cui far fronte all'esterno, un nemico che deve essere dipinto quanto più brutto e portatore di paura possibile (*Bisogno di sicurezza*, cicl. 1984).

Condizione per uscire dall'alternativa « o mi difendo o sono aggredito » è scomporre l'immaginario del nemico, prodotto tramite messaggi insieme di paura e di rassicurazione. In realtà il nucleare rovescia il gioco di specchi tra paure e rassicurazioni: l'insicurezza, di fronte allo spettro dell'olocausto, è data dal-

l'escalation degli armamenti che dovrebbero difendere; e poco importa che le armi siano « nostre » o « loro ».

La riunione dei ministri europei attorno ad una « ipotetica » difesa europea, costringe i pacifisti, e le donne tra loro, a ragionare sull'identità europea dello stesso movimento, su « quale Europa » costituisce eventualmente la dimensione di una comune appartenenza e di comuni interessi. Sul concetto di identità le donne hanno molto lavorato nel femminismo, ed anche in questo caso si avvalgono di quella esperienza per affrontare « il grottesco parallelo tra i modelli di sicurezza che ci vengono proposti, in quanto donne, dalle strutture del potere maschile e in quanto cittadine dell'Europa occidentale, dai governi e dagli apparati militari Nato » (*Bisogno di sicurezza*, cit.).

Il legame è posto con la legge sulla violenza sessuale e con l'idea di soggetto « debole » che sorregge la tutela dell'integrità sessuale. Come alla donna viene offerta una emancipazione ed un ingresso nella società in cui non trova spazio l'interesse della sua identità, poiché il corpo subisce una cancellazione, « quando si parla di Europa ritornano stranamente mistificazioni e modelli molto simili... o un'Europa chiusa dentro la casa Nato, che delega necessariamente al più forte la propria difesa... oppure un'Europa autonoma ed "emancipata" che organizza il proprio sistema di difesa, che sgomita per avere un posto nel mondo (ma è un mondo dominato sempre dalle stesse regole, dallo stesso sistema di valori) ».

È possibile trovare forza nella relazione con l'altro? È possibile realizzare una sicurezza reciproca di sé e del nemico?

Le donne del « 10 marzo » hanno dato concretezza a questo interrogativo, individuando delle interlocutrici in due paesi dell'Est: le donne di « Charta 77 » in Cecoslovacchia, il gruppo « *Fraune für den Frieden* » in Ddr. Nel primo caso sono militanti della più importante organizzazione politica del dissenso, e dunque donne che operano insieme ad uomini, estranee e perfino diffidenti verso forme di iniziativa politica separatiste; nel secondo si tratta invece di un gruppo di pacifiste separatista, che da anni lavora sui temi della pace, impegnandosi in particolare sull'educazione al militarismo e le altre forme di diffusione della cultura militarista nella società. Da un primo incontro a Berlino nasce il testo di una « Lettera aperta delle donne dell'Est e dell'Ovest a tutti i cittadini d'Europa per la distensione dal basso, per una Europa denuclearizzata ». Il testo, poi portato a Praga e quindi a Parigi in un incontro tra pacifiste occidentali, è stato nella versione definitiva, costruito pezzo a pezzo nei diversi incontri. Sarà diffuso l'8 marzo nei cinque paesi europei dove sono stati installati missili americani e sovietici ed in altri paesi dell'Europa occidentale in cui l'installazione non è stata ancora approvata dai governi (Spagna e Olanda).

L'intesa e la comunicazione risultano in questi mesi di incontri – difficili anche solo da pensare e organizzare – molto forti con le donne che, ad Est o ad Ovest, hanno alle spalle una lunga pratica di lavoro separatista; più complesse invece con donne, quali le militanti di « Charta 77 », che muovono dalle preoccupazioni di non frantumare o dividere il fronte dell'opposizione e del dissenso verso i governi del Patto di Varsavia. C'è oltretutto nei paesi socialisti una prassi ufficiale di organizzazione

politica delle donne, anche sulla pace, che pone il problema di non essere assimilate a quel tipo di tradizione politica femminile. Saranno le donne di « Charta 77 » a richiedere: che la lettera si rivolga « a tutti i cittadini d'Europa » senza distinzioni di sesso; che contenga un esplicito richiamo agli uomini a mettere in discussione anche essi la divisione dei ruoli; e infine, a voler nominare tra i fini che uniscono le firmatarie quello di lottare « contro la cultura della guerra, del militarismo che educa i nostri figli al ruolo di soldati ».

L'idea centrale della lettera è quella di opporre alla politica dei vertici la politica dell'autodeterminazione: « Di nuovo trattative su come condurre le trattative [il riferimento è alla decisione di aprire nuovi negoziati a Ginevra, *n.d.r.*] dovrebbero farci credere che è possibile una soluzione dei problemi dall'alto. Noi invece scegliamo la strada delle iniziative autodeterminate dal basso: questa strada non passa né per la militarizzazione della società, né per le rampe dei missili né per la distruzione della natura e dei rapporti tra le persone (...) vogliamo finalmente cominciare a conoscerci, capirci, incontrarci, al di là del muro che divide non solo i confini dei nostri paesi ma troppo spesso i nostri pensieri e i nostri sentimenti » (*Lettera*, cit.).

La lettera ha un buon successo di adesioni nei diversi paesi, ma riesce a produrre una iniziativa pubblica solo in Italia, dove il 25 maggio si tiene a Roma un incontro nazionale, a piazza Navona, organizzato in forma di sit-in, con animazioni, rappresentazioni, momenti di dibattito. Ma il fatto più significativo prodotto, restano gli incontri avuti nei due paesi dell'Est, proprio per il loro carattere concreto, ma altamente simbolico, di incontri « tra persone », tra individui, che attribuiscono però al loro gesto comunicativo un valore politico.

La lettera, e più in generale la scelta di compiere atti politici di donne, che coinvolgono militanti dell'Est sarà oggetto di discussione e anche di polemiche. Havel, un importante esponente di « Charta 77 », ne parlerà nella lettera che invierà come contributo alla IV convenzione europea per il disarmo, che si tiene ad Amsterdam nel luglio '85. E ad Amsterdam l'iniziativa del « 10 marzo » sarà oggetto di ulteriore discussione sia in un gruppo di lavoro di sole donne, sia nell'assemblea plenaria, poiché è il solo tentativo fatto di trovare rispetto all'Est un terreno comune di lavoro e non solo di stabilire « alleanze », o di ospitare posizioni « dell'altra parte » nelle sedi occidentali.

Possiamo dire che su questa iniziativa il gruppo « 10 marzo » ha misurato insieme il massimo delle sue possibilità ed il massimo dei suoi limiti, rispetto all'asse di fondo del suo lavoro: elaborare una cultura ed una pratica per la pace femminista, e farlo agendo contemporaneamente i due piani del separatismo e della partecipazione alle sedi politiche « miste ». Ad Amsterdam, in un contesto europeo, il gruppo ha registrato una positiva acquisizione sia dei contenuti che insieme ad altri gruppi europei era venuto elaborando (la lettera), sia dell'esistenza di uno spazio politico autonomo delle donne, poiché molti sono stati i gruppi di lavoro per sole donne, e molti i gruppi « misti » su temi proposti dai gruppi pacifisti femminili e coordinati da donne. Si è insomma ottenuto un riconoscimento di *cittadinanza politica* nel movimento, e per suo tramite nella più ampia

arena politica che impegna una pluralità di soggetti sulla pace. Ma di tutte le vicende che in questa hanno veicolato l'elaborazione e l'azione delle donne sul terreno della cittadinanza politica, il gruppo « 10 marzo », e più in generale il pacifismo femminista, ha conosciuto anche i limiti. Innanzitutto si conferma che una volta conquistato l'accesso salvaguardando l'autonomia, ma senza aver modificato, o intaccato più robustamente regole, comportamenti e logiche della politica e dei suoi soggetti tradizionali (istituzioni, partiti e movimenti), si torna a proporsi la vecchia alternativa. O spingere sempre più a fondo la propria autonomia, puntando essenzialmente a un lavoro di invenzione, e di riappropriazione di significati in esperienze tra donne e quindi scontando che, anche quando il separatismo non diviene sottrazione ed estraneità dai luoghi « misti », di fatto si vive la politica « in parallelo ». O porsi più nettamente e seccamente il problema dei poteri, dei mezzi con cui incidere e mutare; e quindi rendere il separatismo più esplicitamente funzionale (forse andrebbe detto strumentale) a questo scopo. La crisi del movimento per la pace rende meno pressante la scelta, ma forse proprio perché vi si può ragionare sopra, senza dover tradurre in atti immediati le posizioni, si può guardare al problema in modo più freddo e libero. È in questa posizione più riflessiva, quasi di bilancio della propria stessa esperienza, che lasciamo il gruppo di cui abbiamo fin qui seguito il percorso.

Piera Egidi

Cronaca di una città

Torino

Che cosa sta succedendo a Torino, nel rapporto con la città e le sue istituzioni, con il movimento operaio, con i luoghi e le tradizioni della cultura, al movimento delle donne?

È una domanda difficile, come è difficile comprendere il senso di tante frammentate, magari contrapposte e contraddittorie sollecitazioni che la attraversano e la percorrono tutta questa, giustamente definita, « città-laboratorio ».

Aggiungerei che è difficile anche viverle, agitati come siamo continuamente da tanti influssi che percepiamo e non riusciamo magari a fermare, che ci toccano e subito si allontanano, che sembrano scomparire e invece talora più in là si cristallizzano. Ed è anche la particolare difficoltà qui a trasmettere la memoria storica: tutto è continuamente sopravanzato e travolto, tutto muta incessantemente e a velocità prodigiosa, e se alcune grandi coordinate sembrano rimanere le stesse, improvvisamente non colgono più: la vita scorre sotto, ai lati, comunque fuori.

Una città di trasformazione

Che cosa è successo dunque, dalle soglie degli anni '80, il cui intreccio ha segnato uno stacco, un incrocio tale da far titolare a *La Stampa* — ormai incontrastata univa voce — una bella inchiesta in terza di Lietta Tornabuoni « Torino, mai più come prima »? (*La Stampa*, 21 aprile 1985).

Quella che è stata chiamata la « terza rivoluzione industriale » si sta svolgendo nei luoghi, nei ritmi, nei modi d'essere della gente con piglio vorticoso. La città che, in poco più di un secolo, dopo aver guidato l'unificazione italiana, ha dato vita alla più grande industria automobilistica, poi multinazionale e diramata in molteplici direzioni, di conseguenza creando la più grande e compatta classe operaia, con varie ondate di trasformazione (da un'aristocrazia operaia qualificata e specializzata, prima torinese e poi piemontese, via via fino all'operaio-massa della grande immigrazione — gli anni del boom economico — e delle grandi lotte, fino alla sconfitta degli anni '80, alla espulsione di migliaia dalla fabbrica, alla cassa integrazione, alla intensa robotizzazione, alla imponente riconversione produttiva in atto), la città nel suo insieme ne è squassata. Sono oltre 5.000.000 i metriquadri di aree industriali abbandonate e da riutilizzare: l'esempio più clamoroso è il Lingotto, ma nella cintura può capitare di assistere al recupero « creativo » di fabbricati e capannoni con le loro ossature deserte e i vetri infranti per iniziative teatrali di avanguardia, come a Settimo nelle notti estive di « Assedio » (nome dell'iniziativa che stringe dintorno la città).

Come il grande capitale li aveva chiamati alla fine degli anni '50, i più poveri di tutte le regioni del sud, quelli che non avevano niente da perdere a immigrare, a migliaia, prima da soli, poi con le loro famiglie, e la città, sonnacchiosa provincia di confine ne era stata stravolta, lavorando decenni le forze migliori all'integrazione, così adesso per ragioni proprie e diverse il grande capitale li abbandona: 57.000 disoccupati iscritti al collocamento, con un ulteriore aumento rispetto all'84; 32.000 lavoratori in cassa integrazione a zero ore su scala provinciale; complessivamente, si tratta del 17% della forza lavoro, un primato nazionale quest'anno, superiore anche a Napoli; la città, subitaneamente raddoppiata, ora perde abitanti al ritmo di 20-30.000 all'anno, le nascite sono dimezzate. E di nuovo il volto della città muta.

Alla fine degli anni '60, e nel decennio seguente, all'epoca delle grandi speranze e delle grandi lotte, era esperienza quotidiana dalle vie lunghe e diritte vedersi svolgere le sfilate in corteo, vivaci, colorate, inventive e chiassose, con sventolio di striscioni rossi e di bandiere, dai quattro punti di concentrazione cittadino.

Spesso ho pensato che la storia di Torino – e di molte cose in Italia – si sarebbe potuta fare scrivendo la storia delle manifestazioni in piazza San Carlo, cuore politico e centro cittadino. Come la storia della sinistra italiana si sarebbe potuta percorrere attraverso la descrizione e l'analisi di quel momento particolarissimo e densissimo che è il corteo del 1 maggio: l'unità sindacale, l'intercategoriale-donne che conquista la parola dopo che dal '71 i movimenti femministi sfilano anch'essi, gli anni delle tensioni con l'ultrasinistra, gli anni della lotta al terrorismo, il tentativo estremo nell'84 di tenere un'unità tanto duramente conquistata (significativamente il corteo sfilò al contrario, da piazza San Carlo a piazza Vittorio, come a dire che bisognava ricominciare a tessere daccapo), la Cgil sola, nell'85, in un corteo affollato e polemico...

Una città in silenzio

Ma adesso è il momento della mutazione e del silenzio. La sinistra rumina tra i denti la serie di colpi subiti: l'espulsione dalla fabbrica, l'espulsione dal governo della città, il silenzio ufficiale calato da quando tutte le voci locali « alternative » si sono spente (la centenaria *Gazzetta del popolo*, il quindicinale *Nuovasocietà* fondato da Novelli, le pagine piemontesi de *L'Unità*): puoi gridare finché vuoi, nelle convulsioni della mutazione, tanto è staccata la corrente, e nessuno ti può sentire.

Ma nessuno qui scompostamente grida: l'abitudine montanara alla silenziosa cocciutaggine si è cementata con la pazienza secolare del sud: si percepisce tra la gente, per le strade, sui tram – gente povera, scalcagnata, è ben vero che la povertà del duemila è quella delle grandi città – un'irritazione e sopportazione a nervi scoperti che rischia di diventare isolamento, rifiuto del simile. Si tira avanti a testa bassa.

Così casi infausti e sciagure hanno moltiplicato i loro effetti. L'incendio del cinema Statuto, con le sue vittime, dopo aver

per mesi gettato nell'angoscia la gente, ha determinato conseguenze a catena: tanti luoghi di vitalità culturale, creati negli anni, patrocinati dal governo delle sinistre, sono stati chiusi al pubblico per motivi di sicurezza, e molti non riapriranno, per il costo improponibile delle ristrutturazioni: dall'antico Conservatorio, al teatro Gobetti al teatro Adua, sede del gruppo della Rocca, al Movie club, tra i primi cineforum d'arte, dal Colosseo, centro di « teatro leggero », agli Infernotti e alle sale dell'Unione culturale, prestigiosa istituzione fondata tra gli altri da Franco Antonicelli, che per decenni ha dato il « la » della cultura progressista a Torino. È un'impresa trovare una sala per un'assemblea o una pubblica conferenza, gli auditorium di molte scuole superiori sono chiusi dalla commissione vigilanza, contribuendo alle difficoltà politiche dei movimenti giovanili. Forse, tra una serie di anni, quando tutto sarà ristrutturato alla lettera delle leggi con pignoleria sabauda, Torino sarà all'avanguardia – ma in quale deserto – delle norme antinfortunistiche europee. E intanto nel resto d'Italia si continua spensieratamente a riunirsi, a poter fare cultura; qui sembrano resistere egregiamente solo i cinema a luce rossa, di cui Torino pare essere una capitale.

O forse, viene il sospetto, dopo gli anni della partecipazione e dell'allargamento, dopo « l'ubriacatura del decennio delle sinistre », non sia concesso a noi, umili abitanti pedemontani, ai piedi del colosso, nel « cortile di casa », se non tornare agli antichi ritmi? Pochi e sommessi luoghi di ritrovo, due teatri, un Regio nuovissimo, ma all'ottavo posto nei finanziamenti statali come quando era in ricostruzione, e intanto l'anno accademico si riapre di nuovo in ermellino, e il jet set riprende senza arrossire i balli di beneficenza: come ogni anno si parlerà di trasferire nella capitale la sede della Sip e l'orchestra della Rai: che almeno ci rimanga la Sindone, anche i laici più inveterati firmerebbero un appello.

Torino magica e segreta

Ma questa è una città strana, e ben può esprimerlo il fatto che Stendhal, approdando in una notte di luna in piazza Castello e guardando la cupola guariniana della Sindone illuminata, disse che gli pareva di trovarsi in una misteriosa città indocinese. Sì, questa città militare, ortogonale, cartesiana, senza Rinascimento, dove – secondo il detto di Massimo D'Azeglio – le arti stanno come ebrei in ghetto, ispirò a De Chirico le sue piazze metafisiche dai portici deserti e dalle lunghe ombre intagliate e a Casorati gli interni assorti e le figure sole, a Pavese i viali spazzati dai venti estivi e a Gozzano e Amalia Guglielminetti ironiche borghesie; De Amicis narrò la vita della povera gente nelle mansarde dei palazzi nobiliari, dove strato su strato stavano le classi sociali, per comodità di scale, dall'aristocrazia dei primi piani alla borghesia delle professioni, agli artigiani, al proletariato delle soffitte; qui Nietzsche impazzì, ma Gramsci e Gobetti, Togliatti e Camilla Ravera vi fondarono nuove ipotesi e nuovi strumenti.

Torino è una città indubbiamente severa, contrassegnata com'è dalle culture dominanti-contrapposte di una borghesia

produttiva, solida e non appariscente e di una classe operaia organizzata; dove il cattolicesimo si tinge di giansenismo, anche per le suggestioni del protestantesimo d'oltralpe e nostrano, storicamente radicato nelle vicine valli del Pellice; in cui permangono gli influssi della cultura liberal-democratica dai grandi nomi e anche di un socialismo che – se non si appiattisce nei rischi dell'economicismo e dell'operaiamo – si nutre di tensione morale e di scienze sociali e storiche.

Ma è anche città di nuovi ceti, di nuove intraprese, di nuovi settori: feconda ma incapace spesso di trattenere, fertilissima e povera, piemontesissima e meridionale al tempo stesso (il 45% degli abitanti tuttora non è nato qui, è la seconda città meridionale d'Italia), crogiuolo di razze, tradizioni, dialetti, europea e terzomondo, sempre ai margini e al tempo stesso nel cuore, proiettata com'è nel futuro, trascinata al centro della storia – volente o nolente – città di frontiera.

Torino non si offre, bisogna cercarla; va amata e scoperta; pazientemente e tenacemente amata e scoperta. Come si scovano le viuzze del suo centro storico, i suoi assorti cortili, il lastricato delle sue vecchie strade, le sue mufte e i suoi odori, il pesante buio dorato delle sue chiese barocche, le periferie operaie e i profili delle ciminiere, la collina e il fiume: nelle sue coordinate razionali, essa è percorsa da sotterranee correnti magico-mistiche, è aperta al metafisico, ricerca incessantemente, mescolando le sue molteplicità, tenta sperimentazioni artistiche e letterarie in silenzio, propone esiti nuovi, poetici ipermanierismi.

La città delle donne

Ovvio che anche il movimento delle donne a Torino condivide le caratteristiche sperimentali e di trasformazione, frammentate e composite della città: ci si accorge spesso – *dopo* che le cose sono avvenute, e sempre nello stile in sordina tipico della torinesità, fatta di curiosità e fantasia, pragmatismo e efficienza, creatività e concretezza, ironia e spesso autosvalutazione understatement – che si era percorso di qualche anno quello che poi si sarebbe affermato in gran parte d'Italia. E questo, un po' perché la necessità aguzza l'ingegno (la necessità dello scontro, della lotta, del confronto col diverso, con le diverse culture) fondamentalmente a causa della natura così stimolante e proiettata della difficilissima realtà torinese.

Torino, come tutte le città di frontiera, penso a Trieste, per esempio, è stata tradizionalmente una città di emancipazione: le fabbriche, ma anche l'artigianato, l'impiego nei famosi « ateliers » d'inizio secolo – le sartine –, ma anche una presenza diffusa di insegnanti (la « maestrina dalla penna rossa »!): è del 1911 la più antica associazione culturale femminile torinese, la « Pro cultura femminile », fondata da insegnanti, le cui prime socie – leggo sul *Bollettino delle donne* – furono le allieve delle firmatarie, con una biblioteca ed una sala di lettura, in un periodo in cui le donne non avevano il permesso di frequentare le biblioteche pubbliche e di servirsi di quelle circolanti, per non cadere nell'insidia di « libri non adatti al sesso ».

Ma penso anche, in tempi più recenti, alla formazione dell'Intercategoriale-donne Cgil-Cisl-Uil del 1975, e alla battaglia, nel 1978, per l'applicazione della legge di parità, per effetto della quale, con l'unificazione delle liste del collocamento, le donne conquistarono improvvisamente i primi posti, e l'Intercategoriale si trovò a gestire una storica lotta per le assunzioni alla Fiat, dove le donne entrarono, anche nei posti più disagiati da cui erano tradizionalmente escluse, come le presse. È significativo che le donne mantengano anche attualmente in Piemonte una continua pressione sul mercato del lavoro, eredità anche di quelle lotte: il 64% degli iscritti agli uffici di collocamento, infatti, sono donne.

La dimensione dell'emancipazione è dunque un terreno consolidato e questo spiega anche come il tema del lavoro sia ricorrente nell'analisi e nelle lotte del movimento delle donne: occasione maggiore e più nota, il convegno internazionale delle donne dei paesi industrializzati dell'aprile '83, con il suo confronto a più voci trascritto poi in quell'interessante quaderno che sono gli atti di *Produrre e riprodurre*, ora organizzatasi in associazione culturale legalmente riconosciuta. Ma bisogna anche tener presente che le stesse caratteristiche della città a cui accennavo, la presenza fisica, tangibile delle casalinghe immigrate e delle loro famiglie, i problemi sociali della casa, delle scuole, degli asili dirompenti nella città improvvisamente raddoppiata, hanno determinato la tradizionale attenzione del movimento torinese alle cose concrete, alle strutture, alle istituzioni, alle conquiste sociali.

A parte il gruppo di « Rivolta femminile », dedicatosi fin dalla sua costituzione, nel '71, unicamente all'autocoscienza, in considerazione dei tempi lunghi e « altri » della rivoluzione femminista, tutti i gruppi del multiforme universo torinese hanno orientato la loro analisi e la loro azione anche avendo presente il problema delle « altre ». Più evidente tra tutti, l'iter del primo nucleo neofemminista, fondato alla fine del '70 e che prenderà il nome successivamente di « Alternativa femminista », che si proponeva esplicitamente un doppio impegno. All'interno, come presa di coscienza ed elaborazione culturale e politica (da questo gruppo verrà il lavoro di traduzione che Angela Miglietti coraggiosamente con qualche altra volenterosa farà del famoso *Noi e il nostro corpo*, di un collettivo di donne di Boston, portato a Torino da Maria Teresa Fenoglio); all'esterno, come continuo confronto polemico ma costruttivo con la realtà politica esistente (partiti, sindacato, comune, movimento operaio). È indicativa, ad esempio, la decisione già del '71 di partecipare al corteo del primo maggio, con un famoso volantino polemico diretto ai « compagni della sinistra ».

L'attenzione alle realizzazioni concrete segnano le varie tappe di importanti battaglie del movimento: da quella per i consultori aperta con le giunte rosse per tutto il '76, dopo l'esperienza di quelli autogestiti, all'occupazione dell'ospedale ginecologico Sant'Anna nel '78 che ottenne l'istituzione del *Day Hospital*, all'occupazione dell'ex-manicomio femminile di via Giulio per ottenere i locali della « casa delle donne ». Tutte tappe, queste, di alcuni « primati »: Torino per prima ha istituito i consultori con delibera del '76, aprendone uno in ogni quartiere; il *Day*

Hospital del Sant'Anna, il primo in Italia per le donne, venne ottenuto anche per l'impegno di Livia Donini, consigliera di amministrazione per il Pci, per piccoli interventi e l'interruzione volontaria di gravidanza; la « casa delle donne » di via Vanchiglia venne, per la prima volta ufficialmente, consegnata dal comune l'8 marzo dell'80.

Questo rapporto pragmatico e dialettico, non esente da continui scontri e polemiche, tra movimento e istituzione, segnò una importante iniziativa politica: un manifesto-appello a favore delle amministrazioni governate dalle sinistre, nelle elezioni dell'80, firmato da varie femministe dei diversi collettivi. « La vita quotidiana delle donne sarebbe assai peggiore se le giunte dovessero tornare in mano a chi in passato ha reso la città così invisibile, — affermava il manifesto —. Sappiamo che la nostra liberazione ce la dobbiamo conquistare noi stesse senza delega ad altri. Sappiamo che comunque la politica è prevalentemente in mano maschile. Tuttavia, indipendentemente dal giudizio che ciascuna di noi dà sulla linea politica dei partiti che hanno in questi anni governato comune, provincia e regione, non possiamo non riconoscere che la qualità della vita ha fatto un passo avanti ». Vengono elencate quindi una serie di realizzazioni « dalla parte delle donne », attuate sulla spinta delle lotte del movimento; oltre a quelle già citate, anche: le classi a tempo integrato, l'abolizione dei doppi turni, l'educazione sportiva e alimentare (come ad esempio, la distribuzione di latte in tutte le scuole), l'« estate ragazzi », le attività ricreative e culturali, gli asili-nido, ecc.

Una storia di lotte

L'approdo politico importante rappresentato da quel documento è evidente se si considera una fondamentale caratteristica del movimento delle donne a Torino fino alla fine degli anni '70: la sua estrema politicizzazione e partitizzazione, che lo ha più volte scisso e definito secondo singoli filoni ideologici, ferocemente contrapposti. Il neofemminismo è stato caratterizzato da un dato generazionale: l'esperienza studentesca del '68, che a Torino, proprio per la presenza di un forte movimento operaio che dai primi anni '60 aveva ripreso con incisività grandi lotte, si dovette misurare subito coi temi della lotta politica e sindacale, approfondendo il dibattito ideologico sul marxismo, sul rapporto masse-potere, che poi si tradusse in analisi dell'intervento politico in rapporto alla fabbrica e, successivamente, al territorio.

Non è un caso che in quegli anni anche il movimento cattolico si sia sviluppato a Torino con caratteristiche proprie, attraverso l'esperienza dei gruppi di base, con un intenso rapporto con il movimento operaio e con il territorio: dai preti-operai alla presenza capillare nei comitati spontanei di quartiere quale « servizio » alla collettività, che si tingeva però, nell'incontro con certo marxismo diffuso, di forti venature ideologiche. E, detto per inciso qui, questo intenso rapporto con la realtà sociale ha determinato negli anni particolari posizioni delle forze torinesi che si ispirano al cattolicesimo, in vari campi. Importante fu il dissenso delle Acli provinciali riguardo alla posizione nazionale sul referendum dell'aborto, nell'81, ma clamorosa fu la scelta

per il No alla abolizione della legge 194, da parte del « Coordinamento donne credenti » della diocesi di Torino, che raggruppava donne attive nelle parrocchie, nelle comunità di base e nelle stesse Acli, e il volantino per il « doppio No » firmato da cento sindacalisti Cisl.

Il fatto che il movimento femminista nascesse dall'esperienza del '68, significava, anche, nella città, un immediato confronto con il movimento operaio organizzato, e in particolare col Pci, la parte più forte e con più radici. In quegli anni i comunisti, e quelli torinesi più di altri, assorbiti in massima parte dalla lotta di fabbrica e tentati da ricorrenti tentazioni minoritarie ed economicistiche, non erano culturalmente e politicamente attrezzati: ci vorrà un grosso lavoro anche nel partito, sfociato nazionalmente in quel grande punto fermo e quella grande apertura che fu la VI conferenza delle donne comuniste, del febbraio 1976. Inoltre la cultura torinese era segnata da una forte tradizione democratico-azionista, di antifascismo anche liberale, ma fortemente critica o addirittura estranea (questa estraneità diventerà spesso, dal '68, per i nuovi quadri politici una estraneità « da sinistra ») al patrimonio ideale, culturale e organizzativo del nerbo sostanziale della classe operaia torinese costituito dai comunisti.

Tutto ciò portò il movimento delle donne a una ricerca di temi comuni con quella che era allora la sinistra extra-parlamentare, a partire dal dibattito portato avanti dalle femministe sull'aborto. Lo spartiacque sarà poi costituito dal referendum sul divorzio, quando il movimento si mostrerà complessivamente impreparato ad affrontare tutte le valenze politiche di questo tema: qui si elabora il concetto che i tempi delle donne sono *altri* da quelli della politica, e prende piede una interpretazione restrittiva della autonomia come estraneità alle scadenze cosiddette « esterne » al movimento, e una visione distorta della doppia militanza come un *laissez-faire* nei confronti delle singole, « al di fuori » del movimento.

Questa decisione di ripiego (che non si ripresenterà in altre scadenze fondamentali, quali il referendum sull'aborto, o la proposta di legge contro la violenza sessuale, che vedranno un reale confronto, anche con duri scontri, ma fino ad arrivare ad un comune denominatore in cui riconoscersi) segna un disorientamento del movimento femminista a Torino, e una sua frantumazione — ma al tempo stesso allargamento —: chi entra nei gruppi o nei partiti, delusa da un'esperienza che si confinava nella pratica del piccolo gruppo; chi sceglie la presa di coscienza e lo « stare insieme » fra donne; chi tenta altre esperienze di rapporto con il sociale, con l'importante avvio dei consultori autogestiti, che vedono, però, il riproporsi dei contrasti tra le femministe « storiche » e le donne dei gruppi politici.

Negli anni seguenti, la presenza delle militanti dell'area ultrasinistra si va facendo sempre più accentuata, egemonizzando il movimento, e i contrasti politici hanno maggior peso, proprio a causa della situazione politica nazionale. Se una parte delle femministe « storiche » si impegnano a creare « luoghi per le donne », con un'attività prevalentemente di tipo culturale, fondando librerie, luoghi di ritrovo ecc., oppure creando collettivi alle radio libere o esperienze di tipo giornalistico, la parte più « poli-

tica » del movimento si confronta-scontra al suo interno e all'esterno con l'ente locale (i consultori), con l'università (il corso delle 150 ore sulla salute della donna) con il sindacato (fondazione dell'Intercategoriale). Nel frattempo scendono in campo le giovanissime delle scuole superiori, che tendono però a semplificare e a schematizzare al massimo i motivi della loro militanza: le ultrafemministe da un lato, le giovani dell'autonomia (pur sempre esigua a Torino) dall'altro, che tendono a negare la specificità del loro essere donna a favore di una militanza politica totale e appiattita.

Ho avuto la ventura, in quegli anni, di partecipare agli avvenimenti torinesi e piemontesi, avendo a disposizione un osservatorio e uno spazio di intervento davvero straordinario, quale fu la rubrica « La desinenza in a » del quindicinale *Nuovasocietà*: anch'essa credo uno dei « primati » torinesi, perché primo spazio femminista completamente autogestito in una rivista della sinistra, in particolare nell'area del Pci: dal '77 all'80, anni cruciali e durissimi.

Se nel gennaio del '77 il movimento delle donne era sembrato potersi riunire nelle sue varie componenti, per un progetto comune – non a caso il tema era quello della violenza – con un grandioso corteo notturno che per la prima volta vide riunite le femministe « storiche », con le giovanissime, con l'Udi, con le donne comuniste e socialiste, con quelle dei gruppi, subito dopo, sull'onda degli avvenimenti nazionali e su un altro aspetto della violenza, quella del terrorismo che insanguina la città, nuovamente ci si scontra e ci si divide. Sono anni angosciosi e terribili.

Il movimento delle donne lotta ancora per i suoi obiettivi: dall'occupazione del Sant'Anna del '78 a quella dell'ex manicomio femminile di via Giulio del '79, di cui si è detto, pur tra grandi contrasti di linee politiche. Ma è proprio sul terrorismo che è difficile confrontarsi: una grossa parte del movimento si chiude in uno sbigottito silenzio, altre si collocano più direttamente secondo i singoli filoni politici. Un ruolo importante assumono a questo proposito le consulte, in particolar modo quella regionale, creata fin dal '76, la prima in Italia, dal consiglio regionale e della quale fanno parte donne dei partiti o dei sindacati e le rappresentanti delle varie associazioni femminili coordinate nel Caft (Comitato associazioni femminili torinesi).

L'Udi, che si va progressivamente rinnovando nei suoi metodi e nei suoi quadri, a partire dal '73, conduce anche un'importante azione di presenza nel movimento e di « cerniera » con le istituzioni; compito svolto anche, in altri e vari campi, dalle elette comuniste negli enti locali.

Il secondo decennio

Sulla violenza ci si era divise in duri scontri, a cominciare dalla fine del '76; e proprio sulla violenza si è ricominciato a parlarci, dall'autunno del '79. L'ideologismo è stato consumato, nelle tragiche vicende di sangue della città e del paese; i movimenti delle donne e dei giovani si sono trovati come dispersi, schiacciati nella loro esigenza di radicalità che non riusciva più a tradursi in una riflessione adeguata sulla propria identità e sui

propri compiti: in breve, sulla loro autonomia. Il movimento delle donne faticosamente riprende il discorso, ritrova la sua specificità, ricomincia da sé.

La battaglia sulla legge contro la violenza sessuale, forse l'ultima delle battaglie del movimento riguardo al corpo (un'appendice necessaria ma ancora tutta da cominciare è quella per l'educazione sessuale nelle scuole), pur proiettandosi fino ad oggi, conclude idealmente il « primo decennio » dei movimenti femministi, coinvolgendo le giovanissime generazioni delle adolescenti, « delle figlie ».

Anche a Torino, dove siamo sempre state « in trincea », presate dall'esigenza della lotta, della decisione, del fare, silenziosamente le donne attuano una trasformazione profonda del loro stare insieme e del modo di porsi come movimento. A qualcuno ha fatto comodo chiamarlo « riflusso », mentre è una mutazione profonda, una critica e un'autocritica dei modi tradizionali del fare politica (vedi, dov'è apparsa pubblicamente, le decisioni dell'ultimo congresso Udi), la riaffermazione che davvero i tempi delle donne sono quelli che le donne si danno. Già i modi della campagna elettorale per il referendum sull'aborto avevano evidenziato questa trasformazione in atto, con il colloquio personale, il ragionamento sommesso, il dialogo, il « telefono senza fili delle donne ». Si sente una profonda esigenza di conoscenza, di circolazione e socializzazione delle idee, e di una loro sedimentazione, in modo da non disperdere un patrimonio così prezioso e sofferto, e consegnarlo alle generazioni future.

Questo è il senso della « voglia di cultura », consolidata già da anni in alcune istituzioni (come la biblioteca circolante e centro di ritrovo « Sorelle Benso ») che si afferma più intensamente dall'83. È come se le donne, conquistato il loro corpo, conquistata un'identità, comincino ad avere consapevolezza di sé come soggetti. Ci sono stati anni furiosi dedicati alla *pars destruens*: lottando contro l'esistente, si ponevano anche le premesse di ciò che si sarebbe voluto nel futuro.

Adesso, direi, è più autonomamente iniziata una libera costruzione la cui caratteristica, al di là delle diverse accentuazioni, è l'accettazione della propria storia, delle esperienze del passato filtrate criticamente, e il desiderio di consegnarne la memoria al futuro. In un suo documento, il neocostituito « Centro sulla salute della donna "Simonetta Tosi" », ad esempio, che ha già al suo attivo un convegno internazionale sul parto, si propone di lavorare nelle seguenti due direzioni: « 1) raccolta/classificazione di materiale già esistente (la nostra memoria storica); 2) diventare un "pungolo culturale" (dibattiti, seminari, corsi...) per diffondere quelle informazioni che continuano a circolare in modo sotterraneo senza mai raggiungere la dignità di conoscenza ». Se questi sono i propositi, la « molla » è stata la rabbia: « La rabbia di vedere anni di fatiche, di elaborazioni, che si stavano disperdendo e perdendo. Pensate un attimo a che mole di informazioni, di elaborazioni, di conoscenze siamo riuscite tutte insieme a produrre in questi anni di 150 ore sulla salute della donna e piano piano stiamo perdendo tutto: il materiale è disperso nelle nostre case, accastastato, senza un criterio, non parliamo poi di classificazione » (*Bollettino delle donne*, n. 8, maggio '85).

Un'altra caratteristica dell'insieme del movimento torinese, che si collega proprio all'accettazione critica della propria storia, è il permanere, come scelta convinta, di una propria « visibilità »: la presenza al corteo del 1 maggio e il corteo dell'8 marzo sono cose che qui non si sono mai abbandonate; così il rapporto — per quanto conflittuale — con le istituzioni (tutto da vedere sarà quello con le nuove giunte pentapartite), e con il movimento operaio. Segno ne è che due tra le iniziative più strettamente « culturali » sorte nei due ultimi anni, il « Gruppo di comunicazione visiva » e l'« Associazione culturale Livia Laverani Donini » siano state ospitate, la prima da un comitato di quartiere (presieduto da una donna del Pci, Maria Ghisaura), e la seconda dalla più antica e gloriosa società operaia torinese, la centenaria « Cooperativa di mutua assistenza Borgo Po e Decoratori ». Quasi a conferma, appunto, di quel dato che percorre tutta la storia del femminismo a Torino: la necessaria alleanza, anche tumultuosamente critica, e ora più che mai sottoposta agli squassi della trasformazione (che è economica, tecnologica, politica e culturale) tra i principali soggetti politici della trasformazione: movimento operaio e movimento delle donne.

Visibilità e confronto che prendono corpo nel ruolo assunto negli ultimi anni dalla « Casa delle donne »: una quindicina sono i gruppi e i collettivi che vi fanno riferimento, essendo la casa non sede, bensì *luogo d'incontro*: dall'Udi alle « Sorelle Benso », la biblioteca circolante, al *Bollettino delle donne* (composto da dieci donne, esce due volte all'anno dal '78 con diffusione militante), il cui meritorio ruolo, in anni difficili, è stato quello di esprimere e rappresentare la molteplicità e le diverse voci del femminismo torinese; dalla cooperativa « Le mani », costituita da donne che fanno lavori di pulizia e artigianato, al « Coordinamento dei consultori »; e inoltre: le casalinghe della « Cooperativa Di Vittorio », il gruppo « Camera Women », che cura rassegne cinematografiche, il « Collettivo lavoratrici della scuola », composto da insegnanti, che hanno prodotto uno studio sulla condizione della donna nella scuola, il gruppo « Comunicazione visiva sezione Piemonte », di cui già si è accennato, e ancora, « Produrre e riprodurre », che continua sulle linee del convegno internazionale dell'83 dei paesi industrializzati il discorso sul lavoro femminile « tra economia di autoconsumo e nuove tecnologie », il « centro sulla salute delle donne » di cui si è detto, e infine il « Consultorio giuridico », che offre consulenze e difesa legale alle donne in materia di famiglia (separazione, divorzio, affidamento dei figli), sulla salute e la violenza, anche con momenti di dibattito pubblico, come il riuscitissimo convegno « Fior di violenza », nella primavera '85, o come il prossimo in preparazione sulla separazione legale. Una fitta e variegata trama, dunque, una « visibilità » questa che copre settori molto diversi, continuando ad intrecciare ricerca culturale e concrete opzioni operative.

Una cultura tra Europa e Terzo mondo

Proprio la situazione « di frontiera » della città rende più sensibili, nella ricerca culturale del movimento, ai rapporti in-

ternazionali, e questo rappresenta forse una peculiarità e una nuovissima direzione di marcia: voglia di cultura significa qui curiosità, dialogo, rapporti, internazionalismo: Torino nord e sud, Europa e Terzo mondo.

Già a livello istituzionale opera da qualche anno il Cedif (Istituto della consulta regionale femminile), con il compito di curare la raccolta e la diffusione di materiale bibliografico e di documentazione sulla condizione femminile anche in campo nazionale e internazionale e di promuovere la presentazione di studi e ricerche significativi (come ad esempio lo studio del Cnr sullo status sociale della donna in Italia, o quello della sociologa americana Alice Cook sulla condizione della madre che lavora, condotto in 9 paesi europei ed extraeuropei). Esso inoltre ha curato la documentazione e gli atti di due iniziative recenti della consulta stessa, e cioè il « II colloquio europeo delle associazioni femminili » svoltosi a Torino nel marzo '84 ed il seminario sul diritto e la giurisprudenza italiana e comunitaria in tema di parità uomo e donna, in collaborazione anche con la consulta femminile del comune, nell'ottobre '84.

Ma più specificamente come movimento, nell'85 « Produrre e riprodurre » ha aderito al coordinamento donne europee (*European Network of Women*) nato nell'83 nei paesi della Cee, che avendo come tematica principale il lavoro, segue tutta la legislazione europea sul tema delle pari opportunità. Ogni 2 mesi si riunisce un gruppo di lavoro composto da una donna per nazione; c'è un segretariato a Bruxelles e si tengono delle assemblee che hanno potere decisionale una o due volte all'anno (l'ultima è stata a Parigi nella primavera scorsa, e la prossima sarà a gennaio dell'86 ad Amsterdam). Sono state emanate infatti tre direttive-uguaglianza della Comunità europea: parità di salario, di trattamento, della sicurezza sociale (che è del '79); da allora, non vi è stata più nessuna direttiva, solo qualche « raccomandazione », che però non è vincolante. In compenso, c'è stato un programma di azione '82-'85 per la messa in atto delle « pari opportunità », cioè di politiche concrete che avviassero il passaggio per la condizione femminile dal diritto formale a quello sostanziale.

L'altro versante di lavoro, si spinge invece in direzione del Terzo mondo: in seguito al convegno « Produrre e riprodurre », alcune donne hanno posto l'esigenza di non affrontare il tema del lavoro solo in relazione ai paesi industrializzati, ma di verificarlo nei confronti dello sviluppo in generale, e quindi anche delle tematiche dei paesi in via di sviluppo. Si è quindi costituito, anche in relazione alla conferenza di Nairobi, il gruppo « Donne e sviluppo », che tiene un collegamento politico-culturale con le donne di questi paesi. Particolarmente interessante è quello con la « Associazione solidarietà donne arabe », diretta da un medico egiziano, Nawal el Saadawi, autrice di un libro ancora non tradotto da noi *La faccia nascosta di Eva*, riguardante la situazione femminile nei paesi arabi, le mutilazioni sessuali, ecc. Inoltre fecondo di sviluppi si presenta il rapporto con l'« Istituto di studi delle donne del Mediterraneo », con sede ad Atene, che si propone di mettere a confronto le culture del mediterraneo con quelle dei paesi nord-centro europei ed arabi.

« Rivendicare alle donne il diritto di farsi *sogetto conoscente* e di riflettere su se stesse come *oggetto della ricerca scientifica* » è un progetto dell'attività politico-culturale legata al movimento che affonda le proprie radici lontano: se — come testimonia il primo numero di « DWF », alla fine del '75 — troviamo questa enunciazione nella dichiarazione programmatica di questa rivista. È una ricerca che a Torino si è espressa in modo nuovo nelle iniziative di due associazioni culturali. La prima, il « gruppo comunicazione visiva » promuove da due anni la fortunatissima « Rassegna internazionale del cinema delle donne », in collaborazione con le donne di uno storico quartiere, Vanchiglia-Vanchiglietta, e col patrocinio del quartiere stesso. Questa rassegna, ripetuta per due inverni a ritmi sostenuti, anche di più sere alla settimana, ha permesso a un folto pubblico, soprattutto femminile (sono state calcolate oltre 2000 presenze) di orientarsi in una vasta produzione di registe dell'Europa occidentale, statunitensi e dei paesi dell'est, per lo più esclusa dai normali circuiti di distribuzione, tanto da spingere le organizzatrici a lavorare per costituire una casa di distribuzione delle donne.

È un'ansia ricorrente, nel movimento e nelle sue intellettuali, dicevo quella di documentare, lasciare traccia, consegnare alla storia il senso della propria battaglia, che è stato anche il significato profondo di esistere per la nostra generazione di femministe. Questo è il senso, ad esempio, della operazione culturale compiuta dall'Udi torinese, che già alla fine degli anni '70 aveva donato il suo archivio all'istituto Gramsci della città, il quale, nel '79 aveva provveduto a riordinare migliaia di documenti degli anni dal 1945 al 1969.

Ma, come osserva in un suo denso articolo Maria Luisa Boccia, *Dentro e fuori le istituzioni* (« Memoria » n. 9), è proprio nell'interscambio tra « intellettuali » e movimento che si situa la « diffusione crescente di aggregazioni ed istituzioni femminili, *separatiste*, che fanno cultura »: opera di scavo, di conservazione e al tempo stesso di giustizia, come nota Anna Rossi Doria nel medesimo numero della rivista: « compito da cui ci sentiamo investite di riscattare il loro silenzio e il loro essere morte senza aver lasciato traccia » (*Didattica e ricerca nella storia delle donne*).

Ecco infatti, chiarissima quest'esigenza nel darsi il nome il Simonetta Tosi, per il « Centro sulla salute della donna »: « Simonetta Tosi si è occupata da sempre di salute della donna. Faceva parte del Crac di Roma e poi del Centro di salute di S. Lorenzo. Faceva parte dei gruppi di aborto prima della legge, lavorava al Cnr come ricercatrice. Che poi? Come si può dire: era dura e dolce, aveva due figli. Era ordinata e stimolante, portava i capelli a crocchia senza che le uscissero fuori posto, le piacevano le camicie e a fiori e aveva due grandi occhi neri. Simonetta è morta per un tumore al seno, diagnosticato subito prima del convegno di Parigi qualche anno fa. Simonetta è morta l'altra estate » (*Bollettino delle donne*, n. 8, maggio '85).

Anche l'« Associazione culturale Livia Laverani Donini », fondata nell'83, vuole ricordare, nel nome stesso che si è data, una figura femminile per « sottrarla al silenzio »: Livia Donini

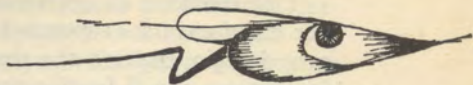
fu partigiana combattente, comunista, consigliera d'amministrazione all'ospedale ginecologico Sant'Anna: « Il ricordo della sua severa e dolce figura, della sua coerenza, della sua intelligenza e del suo impegno ci ha spinto a dare il suo nome al nostro lavorare insieme che intende, in formule nuove, portare avanti liberamente la sua opera e il suo esempio » (*Quaderni dell'« Associazione culturale Livia Laverani Donini »*, n. 1, 1984).

Il lavoro di riordino, conservazione, sintesi di un patrimonio al tempo stesso filtrato attraverso pluralità di approcci e competenze, nella consapevolezza che « siamo cresciute » e che il minimo comun denominatore dell'esser donne non ci esaurisce più, perché ciascuna ha costruito identità professionali, politiche, culturali che sono un arricchimento, se messe in luce nella solidarietà e nel confronto, ispira l'attività di questa associazione. Sia nella scelta dei *temi* da affrontare, sia nel *modo* di lavorare, sia nel *luogo* a ciò prescelto: la sede di questa antica cooperativa operaia, con i suoi ricordi storici e le gloriose bandiere, ma anche con il pergolato estivo e il giardinetto, i tavoli dove poter mangiare o sedersi a parlare e a bere: un luogo umano, integrale, che renda gradevole e non scisso dal corpo il lavoro intellettuale, un luogo di storia, un luogo aperto, noto in città a tutta la sinistra perché ci si va a mangiare, e dove anche i maschi circolano e possono sedersi e ascoltare, e dire la loro se è il caso: un luogo e un modo di lavorare e dei temi, insomma, che vogliono essere di massima apertura, di coraggio, di confronto.

Ho scritto nell'editoriale al n. 1 della rivista edita dall'associazione, e che contiene gli atti del primo seminario « La donna e il corpo » (gennaio-aprile 1984): « Non è certamente un caso che la prima iniziativa pubblica dell'associazione sia stato proprio questo seminario. L'argomento ha infatti per noi una doppia risonanza: si tratta del tema da cui sono storicamente partite le analisi e le lotte del movimento delle donne, a cui molte di noi, relatrici e organizzatrici, con modalità diverse e collocazioni diverse, hanno partecipato. In qualche modo qui, dunque, c'è traccia del percorso di un quindicennio del movimento: le voci saranno differenti e differenti gli approcci, secondo il nostro proposito e convincimento di essere, come associazione, catalizzatrici delle diversità, luogo d'incontro e di confronto di donne con esperienze, linguaggi, specializzazioni diverse, ma accomunate nel cammino dell'emancipazione e della liberazione. Ma questa è stata al tempo stesso una questione su cui Livia Donini si impegnò particolarmente, nei suoi ultimi anni, e già malata nel corpo: e fu quella che la mise in contatto con il movimento delle donne torinesi, nel confronto intelligente e talora anche — perché no — nella serrata ma pur sempre leale polemica del suo ruolo di consigliere di amministrazione dell'ospedale ginecologico Sant'Anna, dove, in seguito all'occupazione da parte del movimento femminista, si battè per istituire, e poi fondò, il *Day Hospital*, il primo in Italia per le donne ».

Così il secondo seminario « Raccontare e riflettere - Noi e le nostre storie: donne negli anni '70 » si è significativamente proposto di ripercorrere un lungo arco politico di esperienza, dagli anni '60 ad oggi, confermando quella necessità di conoscenza, chiarimento e conservazione che emerge da più parti e che a

Torino si afferma nel lavoro culturale-politico dell'insieme del movimento femminista di questa metà degli anni '80, oltre le aspre contrapposizioni degli ideologismi. L'esigenza è quella di *fare la storia* per sé e per le altre, per le generazioni del futuro, dare testimonianza di sé, dei propri percorsi, del proprio messaggio. Poiché, come scrive la storica francese Arlette Farge (*La storia senza qualità*, Essedue edizioni, 1981), siamo ben consapevoli che « parlando delle donne e della loro storia non si tratta neppure di riempire uno spazio bianco, perché non c'è nessuno spazio bianco da riempire: bisogna solo ripassare con la matita nera i segni cancellati il cui tracciato è, però, ben individuabile, di un disegno di cui nessuno si è preoccupato mai ».



Laura Balbo

Lettura di un puzzle

« Dovremo rassegnarci a consegnare l'amore ai saggi sociologici, la femminilità agli psicoanalisti, e il femminismo agli studiosi dei movimenti sociali? » (F. Bimbi, *Amore, femminismo, femminilità: ma qual è l'oggetto del desiderio?*, « Schema », 2, 1985)

E io aggiungo: la lettura dei processi di trasformazione a una sinistra imbronciata e catastrofista; le fantasie per la società degli anni duemila, che naturalmente ci riguarda, al « clan » di coloro che scrivono per Scalfari; i ritmi, i segni, i desideri delle nostre vite, alle sedi semiclandestine nelle quali ci parliamo tra noi?

Domande come queste mi sono portata dentro la lettura di questo numero di « Memoria » e nel frattempo diligentemente cercavo di porre interrogativi più semplici, per esempio, questi testi, con quali criteri li leggo, e a che cosa mi serve; e con quali intenzioni « Memoria » ce li propone? Certo è un utile contributo fare il punto oggi sulla « geografia » delle aggregazioni di donne, « diffuse », si dice generalmente, e anche (ma non sappiamo se sia davvero così) sommerse, ma radicate; sotterranee ma vitali; tra loro reciprocamente riconoscibili ma non visibili, e non viste, da fuori e dagli « altri ». Ma in realtà non questo ci si proponeva, perché per definizione è difficile ricostruire il puzzle, e in nessun caso la documentazione qui raccolta voleva essere completa ed esaustiva. Un materiale preliminare ed esplorativo, dunque; « aperto », nel senso che è così differenziato, non coordinato, eterogeneo, che ciascuno può farne l'uso che vuole? Perché no. Leggerlo e valutarlo a seconda della fase di percorso in cui siamo, dei pezzi di ricostruzione delle vicende del femminismo che ci riguardano più da vicino, dei nostri personali « nodi » irrisolti. Così ho cominciato io. Ne ho tratto spunti a cui non avevo prima pensato, illuminazioni che vengono da una frase o da un pezzo, confronti possibili. Per esempio, ho letto la ricostruzione della vicenda sul « Virginia Woolf », che ho sempre considerato una

storia « romana », e l'ho trovata ricca di rimandi alla storia del Griff, a Milano.

Due momenti di aggregazione di donne in cui si è lavorato per elaborare un « sapere » in cui trovarsi in qualche misura a proprio agio, rispetto al « sapere » di fuori, e di altri, ma molto in contatto con il fuori e con gli altri.

Mi sono riconosciuta anche in modi di esprimersi come « il fare » (« si fa un giornale, si fa informazione, si preparano corsi di formazione, seminari, dibattiti »), il « contratto » (luoghi in cui « i sentimenti sono sempre possibili – stima, amicizia, amore, – ma mai necessari. I sentimenti possono essere sempre altrove »); gli « itinerari apprendibili e comunicanti ». Espressioni che mi rendono attenta ad itinerari e formule che anche noi abbiamo sperimentato, ma magari non indagato, o non capito con piena consapevolezza.

Questo primo modo di accostarmi al materiale mi suggerisce che si possa fare anche altro: mettere in qualche modo in comunicazione un percorso (il nostro) con altri, cercando fila comuni. « Nostro » perché quel che faccio e scrivo riflette un percorso di gruppo, sebbene filtrato attraverso le mie personali predilezioni o distorsioni. Una assai soggettiva proposta, dunque, di lettura e di uso possibile di questo materiale. Arrivo così a un terzo passaggio nel mio mettermi in rapporto con ciò che qui si descrive e si analizza.

Quel che a me in questo momento sembra soprattutto interessante fare, è che ci si interroghi su come procedere, che si pensi in termini di « scelte strategiche », e che « si faccia propaganda ». Renderci visibili; entrare in contatto con altri elementi del contesto, in qualche modo rilevanti; far conoscere i nostri modi di essere divenute – e questo è fuori discussione – un « pezzo » nel quadro italiano della cultura, dei movimenti, dei soggetti. O per usare altre parole: a me interessa organizzare tutto quel che posso capire e dire rispetto alle donne, intorno a ipotesi che smuovano, che destrutturino, che destabilizzino rispetto al passato e al presente. Per dare a questa affermazione un tono meno enfatico: mi interessa che le cose restino in moto, anzi, che acquistino ritmi più rapidi. Io sono tutta spostata, nella mia attenzione, su questa prospettiva.

Ho ragioni tutte mie (e naturalmente discutibili) per motivare questo atteggiamento. Oggi sono nella « politica attiva »; per natura sono produttivista e poco paziente di approfondimenti; e mi annoia un poco ripercorrere vicende del passato o impegnarmi in dibattiti tutti interni di valutazione e contabilità, di autoriflessione e autocritica.

Ma vorrei anche porre l'interrogativo se la scelta della strategia della visibilità e della propaganda, oggi, non abbia un senso e una rilevanza oggettivi.

Eravamo, ancora poco tempo fa – quindici anni, vent'anni? – dentro una situazione immobile. Questo mi sembra importante che ce lo ricordiamo: i dati della disuguaglianza, della discriminazione, dell'oppressione di una società patriarcale, quando le donne (quasi tutte, una grandissima maggioranza) non avevano ragionevolmente nessuna aspettativa, nessuna speranza, nessuna strategia, rispetto a come poterle smuovere.

Oggi continuano a ripetersi esperienze di non riconoscimento e di invisibilità, di discriminazione attiva e di sfruttamento aperto o mascherato: in un certo senso, tanto più brucianti perché convivono con pezzi di emancipazione e di liberazione, che variamente, tutte o molte, conosciamo. Però non è più vero che la situazione complessiva sia ferma.

Allora, rispetto a questo, la cosa che mi interessa di più è far conoscere e far riconoscere questi dati, far muovere i pezzi piccoli, e i meno piccoli, di una società che comunque dentro questo processo è collocata. È una mia parziale, soggettiva, forzata lettura, mio gusto, o vezzo, o può essere una strategia?

La prospettiva che mi interessa cerca non soltanto di capire come ci stiamo noi, rispetto a questi dati, ma anche come sia la situazione « fuori ». Ed è anch'essa cambiata. È difficile leggerlo, ancora sommersi come si è dalla cultura patriarcale e dai suoi meccanismi. Questa rimane paga e tronfia, ottusa e uguale a se stessa, al punto che sfugge anche a noi spesso la comprensione oggi delle condizioni complessive per cui è possibile parlare del « moto ». Da anni ho fatto ricerca sociologica orientata da questa ipotesi, molto focalizzata sulle condizioni storiche e oggettive in cui vive la generazione delle donne oggi adulte. Abbiamo riassunto molti dati nei termini « doppia presenza » (come modo di concettualizzare l'essere nei processi produttivi e nei processi della riproduzione) e « immersione piena nella complessità » (per indicare un modo di essere in rapporto alle istituzioni dello stato e del mercato nella società di *welfare*); e abbiamo detto « intellettualità diffusa », e sottolineato che questi caratteri sono il risultato di nuovi dati strutturali e dei processi politici degli scorsi decenni (fase di accelerata, contraddittoria, sofferta presenza rispetto ai movimenti, rispetto alle sedi istituzionali della politica, rispetto alle « culture dei servizi »). C'è intelligenza diffusa, abbiamo detto; e tutto questo è una risorsa, individuale e collettiva.

Sostengo – e va provato, certo, perché non è scontato e rischia anzi di suonare ideologico – che le donne sono oggi meno periferiche che nel passato rispetto al sistema sociale e politico anzi, che sono collocate in una posizione di centralità (il che non vuol dire necessariamente meno subalterne e discriminate). E penso che in un progetto « progressista », e uso il termine nel senso più ampio possibile, ciò che le donne sono ed elaborano sia una essenziale componente di una « cultura laica dei diritti quotidiani », che ridefinisca i diritti sulle questioni di ogni giorno.

Le donne che io ho in mente (ma sono anche « vere »: le incontro in dibattiti, le scopro attraverso dati di ricerca sociologica, agiscono nel senso che a me pare plausibile sulla base di ipotesi come queste) corrispondono a quelle che trovo nei pezzi qui raccolti. In questa chiave ho letto delle donne in carriera e delle prostitute, del movimento cooperativo, delle professioniste, e delle donne più giovani. Nel loro modo di farsi raccontare e di raccontarsi mi colpiscono due tipi di esperienze dell'essere nelle istituzioni della società patriarcale. Mi interessa come stanno dentro le loro professioni (differenti: appunto dalle cooperative alla prostituzione): il piacere che traggono da quel che fanno, la consapevolezza di avere scelto, l'esprimere gusto,

gioco, passionalità rispetto al lavoro. Dimensioni che io conosco in mondi maschili (la politica, soprattutto, è straordinariamente segnata da questi tratti): la tensione, il rischio, la sconfitta però provvisoria, il rilancio, la voglia di vincere. Eccoli, finalmente dico io, tra le donne. E poi mi viene da pensare a ciò che significa, dove ci può portare, ma non necessariamente provando esitazione, incertezza, paura.

Mi interessano – e penso ai saggi sull'Udi e l'Arci Donna – i luoghi dei rapporti tra le donne e la politica, o meglio, tra le donne e il partito comunista, l'esperienza davvero unica di un partito di massa che ha « incrociato » le idee e le proposte delle donne, le ha in qualche modo fatte rimbalzare nelle sedi della politica e nel far questo – e penso non fosse voluto – le ha come immobilizzate, rese sterili, pietrificate, quasi si trattasse di uno strato di crosta terrestre, che si riconosce, che si dichiara importante, ma che non riguarda per nulla ciò che è vivo e ciò che cambia. So di dire cose provocatorie in una frase sommaria, che non fa giustizia di una vicenda assai complicata: è un pezzo di analisi che mi piacerebbe scrivere.

Mi accorgo che ho selezionato, nella lettura gli aspetti e i rapporti « misti », e peraltro il « nodo » rimane quello delle pratiche e delle sedi separate, per ciò di cui sto scrivendo, e per la riflessione che « Memoria » propone.

Arrivo così a un ultimo passaggio in questo percorso di lettura: niente più, ancora una volta, che un frammento di riflessione. Trovo dati « sociologici »: per queste donne esperienze e sedi « separate », e « miste » coesistono, portando le une e le altre elementi che si lasciano convivere e tra di loro interrelarsi. Trovo criteri di valutazione (o forse di gerarchia?). Trovo espressioni molto dense, e mi ci soffermo. Una dice: « Per molte ragazze il gruppo di donne che non ha contatti con il mondo misto rappresenta un fantasma depressivo, autopunitivo, una sorta di rinuncia a vincere nel mondo ». E un'altra usa due frasi: « essere brava nel mondo », « essere nel mondo grande », a significare la ricerca e il bisogno di spazi misti. Per segnalare un terreno di parità, per fissare una propria identità competitiva e vincente?

Ancora una citazione dagli articoli, senza indicare quale in particolare, perché non mi interessa qui essere precisa, ma acquisire i molti elementi di un discorso diversificato. Si dice, della fase attuale, che è caratterizzata da « un prendersi gli spazi aperti dallo spostamento in avanti della contraddizione uomo-donna », e la si contrappone a una fase, o a una modalità, differente, definita piuttosto dall'impegno « a portare più a fondo tale contraddizione ».

Se ho sottolineato queste frasi, è perché in questa occasione mi sono accorta di non aver mai fatto bene i conti (io, ma neppure li abbiamo fatti nelle varie possibili sedi di discussione e di scrittura, anche se vi si fa di continuo riferimento) con il documento *Più donne che uomini*. In questo scritto si suggerisce una teoria nuova di presenza separata, e si fanno scelte insieme innovative e coerenti. Questa è certo una delle ragioni dell'emozione che i due scritti milanesi, « Più donne che uomini » e sul tema dell'« affidamento » hanno suscitato, e del loro « successo ». Peraltro – anche se si guarda al materiale di

questo numero – si constata che oggi questo è uno spazio « piccolo » (per quel che può significare la « dimensione ») e un pezzo isolato, dell'insieme che stiamo provando a ricomporre.

Ci rimane, per ora, un puzzle ricostruito solo in parte, in cui alcuni dei frammenti, ricomposti, sono leggibili, altri rimangono isolati, e un po' misteriosi, dentro i confini dello spazio molto ampio che un tale puzzle richiede.

Marina d'Amelia

Dalla differenza alla differenziazione

Le difficili innovazioni dei gruppi

Se la vitalità di un campo di ricerca può essere misurata dal ritmo e dalla molteplicità di immagini e di interpretazioni che in esso vengono elaborate, la storia delle aggregazioni femminili non ha questa vitalità! Una simile affermazione appare vera e falsa nello stesso tempo. Vera se misurata sul banco di prova di una produzione scritta in cui si coagulano uno o più temi, una o più forme di immagini e si documenta nel tempo l'ampliamento dei problemi presi in esame. Falsa se pensiamo all'incalzare di interrogativi sull'operare delle donne e sulle finalità dei gruppi che la riflessione orale sta producendo in questi ultimi anni.

Chi, come me, vede con preoccupazione questo fenomeno di polarizzazione tra una trasmissione formalizzata, accessibile a tutti, quasi inesistente e una trasmissione ricca e motivata ma semipubblica, credo, non potrà non rivolgere un grande interesse a questo numero di *Memoria*. In primo luogo perché più studi convergono per la prima volta su un oggetto (il panorama attuale dei gruppi femminili) su cui si è scritto relativamente poco; in secondo luogo perché appare nel momento in cui un'immagine comune delle aggregazioni femminili si va frantumando e le vicende di ciascuna appaiono sempre meno suscettibili di traduzione reciproca.

Gli articoli presentati esemplificano questo processo di frammentazione, non solo per l'ovvio motivo che ognuno è vincolato dal suo terreno d'indagine – quel preciso gruppo di donne –, ma perché mostrano definitivamente, e coraggiosamente aggiungerei, come si sia appannato il consenso di base circa l'oggetto comune della ricerca: un'immagine unitaria dell'aggregazione femminile ereditata da un particolare momento del femminismo ed innalzata successivamente a schema generale. Basta guardare alla diversità di approcci, questioni e linguaggi che gli articoli dispiegano per capire come sia difficile confrontarli tra loro, o considerarli contributi ad un'impresa percepita comune ed inscrivibile in finalità unitarie. Proprio perché rivela una crisi di miti ed immagini, il numero contiene frammenti di novità preziosa, anche se va riconosciuto che ciò si verifica a danno di quella coesione dei discorsi che caratterizza una comunità culturale.

Tale comunità culturale – le donne femministe – non si esprime in questo momento in positivo, piuttosto affronta con coraggio di non ignorare più le sue crisi, abbandona rassicuranti e familiari approcci unificanti, si confronta con l'obsolescenza di precedenti articoli di fede.

Al di là di tutte le differenziazioni, i vari contributi rappresentano, a mio avviso, un pezzo di storia di una generazione,

quella femminista, colta in uno dei mutamenti più coinvolgenti che oggi l'attraversa, quella del confronto tra modalità espressive, paradigmi culturali, tipi di aggregazioni.

Vorrei sottolineare in questo intervento l'importanza di questo passaggio storico nella storia di una generazione femminista.

Una nuova presentazione di sé

La mia esperienza materna mi ha insegnato che non sono le cose in sé che si fanno ma il *come* si fanno ad imprimersi nell'animo del bambino e a segnare il futuro della qualità dell'interiorizzazione. È dal *come* questi articoli sono pensati e confezionati che vorrei iniziare.

La mia impressione è che nel loro insieme si fermino alla soglia della vera messa a fuoco dei problemi. Salta agli occhi una trascuratezza nell'analisi, sia nella descrizione delle forme organizzative sia nella ricostruzione dei tempi e delle fasi. Inspiegabile imperizia? I quadri che quasi tutte le autrici tracciano hanno in comune un punto di partenza fondamentale: l'attenzione (per alcune concentrazione esclusiva) sulla documentazione prodotta dalle aggregazioni stesse, sia nella presentazione di scopi e programmi che di periodiche modificazioni e bilanci del lavoro fatto nel caso di quelle di più lunga data. A mio avviso si tratta di un punto cruciale poiché si pone come ribaltamento di un caposaldo dell'approccio femminista ai problemi. Eravamo, infatti, abituate a credere alla base sicura rappresentata dalla testimonianza in prima persona.

Non è questione di decidere quale dei due metodi di approccio sia preferibile, né di ricordare ragioni e ricchezze di quella intensa stagione di testimonianze, ma di registrare come scelta significativa questa preferenza. La conseguenza più vistosa è il ridimensionamento, persino la neutralizzazione, della soggettività come connotato unico di significato del gruppo femminile. Una distrazione non innocente – non partire dal punto di vista di chi è interno ai gruppi –, mi sembra il segno di conferma a questa scelta.

L'esigenza di trovare altri piani interpretativi è dunque chiara; va riconosciuto chiaramente che non sono state altrettanto ricche le forme di utilizzazione del nuovo approccio.

Cambiare fonte nel fare storia – poiché anche di questo si tratta –, comporta cambiare temi e quindi saper modificare i punti focali e le chiavi problematiche della propria analisi.

Va riconosciuto che i temi che emergono dalle nuove fonti – organizzazione interna, scansione di spazi sociali, aggregati statistici, mantenimento o modificazione delle finalità, autonomia finanziaria – non sono stati temi molto frequentati nella letteratura femminista. Da tale metodo di approccio, che non si alimenta esclusivamente della soggettività, le autrici hanno tratto meno di quello che ci si attendeva. Il risultato è una certa opacità nella descrizione dei gruppi e soprattutto la mancanza di chiavi di riconoscimento del vissuto da parte di chi è stata attiva in quei gruppi.

Finché la ricostruzione delle aggregazioni è stata affidata al linguaggio del vissuto e della partecipazione, è stata ricca e av-

vincente, anche perché rappresentava un capitolo fondamentale della più vasta storia del risveglio di sé della mia generazione.

Nel momento in cui cerchiamo di elaborare approcci e linguaggi che tengano conto dell'azione finalizzata delle aggregazioni, la nostra acutezza visiva e di udito si appanna.

Se dopo aver sottolineato la significatività della scelta operata, ripercorro le « carenze » di questi articoli, è proprio perché credo che queste « carenze » siano la spia più evidente di un insieme di problemi alla base dell'*impasse* di fondo della mia generazione. Le « carenze » degli articoli sono altrettante coraggiose prove-limite delle nostre difficoltà di mettere a punto soddisfacenti paradigmi nel momento in cui solleviamo dubbi su quelli che un tempo erano articoli di fede.

Alla scelta di nuove modalità di presentazione di temi e fonti si ricollegano altre due questioni: come mai la cultura femminista continua a *non* essere innovativa sul piano della formulazione di un'analisi, quindi di un linguaggio di portata generale, di un linguaggio del mutamento sociale, di rappresentazioni cioè consapevolmente oggettive di esperienze vissute? Quali sono le ragioni, le forze che spingono alla ricerca di nuove interpretazioni e che rendono per esempio insufficiente la presentazione di sé delle donne che fanno parte di un gruppo?

Oggi ci siamo trasformate in cooperative, centri culturali, centri di documentazione, ci proponiamo di trovare udienza e sostegno dalle istituzioni, di comunicare con il resto della realtà femminile. Di per sé queste scelte hanno rappresentato il segno di preoccupazioni nuove, di ricerca di nuove esperienze, di sperimentazione di dimensioni non conosciute nello stare insieme, dove ci fosse spazio per le rispettive competenze, passioni culturali e confronto con donne non attive nel femminismo. Mi chiedo se insieme al riconoscimento di queste necessità non abbiano continuato ad operare reattività diverse tese a scongiurare che queste nuove determinazioni plasmassero sul serio le modalità di relazione e le finalità dell'aggregarsi.

Poiché fin qui ho parlato di cultura femminista mi sembra opportuno specificare che la riflessione che svolgerò riguarda i gruppi in diretta continuità con il femminismo. Sappiamo troppo poco delle aggregazioni più recenti per tentare una comparazione sul piano della vita interna, e molte di queste, proprio sui punti nodali che prendo in esame, hanno prodotto esplicite rotture con il femminismo.

Mi è apparsa significativa la scelta di centrare l'analisi sulla documentazione prodotta; più incerti ed esili i risultati. Per dirla con il gergo del lavoro storico: i presupposti sottesi all'analisi e la scelta e l'uso delle fonti documentarie non si sono convalidati reciprocamente. Nel numero i presupposti delle autrici (cultura della soggettività, sensibilità all'inconscio, genealogia dei modelli femminili, attenzione alle reti di relazione, separatismo), e scelta delle fonti (la documentazione prodotta per l'esterno), sono divaricati. Come mai questa scissione? Un'ipotesi mi sembra persuasiva: che questo sia avvenuto perché la scelta di nuovi approcci si basa su presupposti non elaborati.

Questo numero ci comunica più cose contemporaneamente: la ricerca di una svolta nell'approccio valutativo, la difficoltà di questa svolta e la contingente afasia dei metri di valutazione.

La svolta consiste nell'esigenza di un sapere culturale femminile teso all'integrazione di più piani valutativi del fenomeno aggregativo, nella implicita riaffermazione che interessere scambi, dialogare con la società, modificare il quadro dei rapporti di potere, è un compito naturale delle aggregazioni. La vita delle aggregazioni, una volta compiuta l'operazione di sottrazione del segno esclusivo della partecipazione individuale, mostra concretamente negli articoli: a) lo spazio consapevolmente limitato che ha avuto tutto ciò che non sia riconducibile all'espressività della testimonianza a caldo; b) collegata a questo limite, l'atrofia di chiavi di lettura che ha progressivamente corroso il nostro bagaglio interpretativo.

In questi scenari opachi, a tratti impietosi, riconosco più di un'eco delle ricadute che ha subito periodicamente lo spirito aggregativo come capacità di proporsi fini e mete di trasformazione. Forse, nel tempo, nulla ha contribuito a questo ammutolirsi della forza di incidenza sulla società quanto il fare affidamento sulla misurazione parcellizzata offerta dal resoconto individuale. Dal momento che ogni finalità generale può trovare la sua celletta (o il suo tribunale) nel senso individuale dell'esperienza, la coscienza di sé dell'aggregazione, dei suoi fini in relazione alla società e agli altri gruppi, si è persa, non può appartenere più attivamente alla singola partecipante; separandosi da ciò che ciascuna sente e fa nel gruppo, non può pronunciarsi con una voce buona per tutte.

Non è un caso, infatti, che sia così difficile trasformare, allargare i gruppi promotori delle iniziative. Non è un caso, inoltre, che il tema del carisma e della donna carismatica connoti la storia delle aggregazioni in questi ultimi anni. Al di là delle mutevoli traduzioni ideologiche che può aver avuto nei diversi gruppi, serve a conferire unità e continuità di intenti quando più spezzettato e parcellizzato si è fatto il tragitto del gruppo. Oltre, naturalmente, a supplire alla funzione che dovrebbe essere collettiva di elaborazione e di intermediazione con la società.

Poiché cerca di varcare i limiti dell'esperienza personale e dell'autorappresentazione, la nuova chiave di lettura proposta dagli articoli mi sembra giusta e condivisibile.

Ma non si tratta anche di un'ottimistica scorciatoia verso la messa a fuoco dei veri problemi di queste aggregazioni?

Una consapevole autoriflessione sulla documentazione esaminata, sia in termini qualitativi che di quantità, avrebbe sostenuto l'idea che attraverso questa si sarebbe arrivate a collocare meglio i gruppi nel loro contesto economico e sociale, a rendere meglio gli intenti comunicativi e di modificazione? Forse si è assunto il sintomo di un problema come la strada della sua soluzione. Questa documentazione, laddove esiste, mi sembra riveli molto più la persistenza di un ripiegamento del gruppo su stesso che non essere la comunicazione all'esterno dell'azione finalizzata dell'aggregazione.

Una affermazione come questa mette in discussione molte delle rappresentazioni che ci siamo date della nuova fase del femminismo. Spero che susciti molte polemiche.

In molte abbiamo un'esperienza di che cosa vuol dire far parte stabilmente o per lunghi periodi di un gruppo che trasvolge il campo della comunicazione con l'esterno sotto varie forme.

Poiché siamo noi stesse autrici dell'opacità documentata in questi articoli, val la pena di andare a fondo degli argomenti adottati a spiegazione di ciò: difficoltà finanziarie, *gap* tra esperienza e sua comunicabilità, eccesso di impegni e prestazioni nel gruppo. Si tratta di uno dei molti casi in cui la tradizione orale supplisce la mancanza di problematizzazione scritta.

Equivoci e autoinganni

Cominciamo dal dibattuto problema dello scarto tra esperienza e comunicazione. Formuliamo l'ipotesi che il fatto stesso di evitare la comunicazione – lungi dall'affliggerci in una tormentata ricerca di soluzioni –, abbia invece ai nostri occhi un risvolto positivo e sia in fondo quello di cui andiamo in cerca. Non si raggiunge forse così una segregazione vera e propria per sé di quella esperienza, l'illusione doppiamente narcisistica di unità, l'unità dei vari piani esistenziali all'interno del gruppo, l'unità del sé con tutte le altre?

Ed ancora. Centrare la causa di una mancata politica di trasmissione e trasparenza nel superlavoro che costringerebbe compagini di donne già affaticate all'eroismo quotidiano non significa prefigurare già la risposta in termini di esclusivo apprezzamento di coloro che dispongono di un *surplus* di tempo ed energie a scapito di quelle che non ne dispongono, o peggio non sono disposte a concederlo? Come non vedere che la longevità di questo tipo di giudizi di valore non solo invade la sfera dei singoli, ma minaccia la stessa formulazione di una strategia e di una realizzazione dei fini dell'aggregazione?

In realtà affrontando solo questo angolo visuale del mancato investimento delle aggregazioni nella trasparenza comunicativa nasce il sospetto che molte delle aggregazioni siano strutturate non in funzione della formazione di meccanismi razionali di elaborazione di interessi e di strategie, ma in funzione della visione idealizzante del gruppo promotore stesso. Nessuno potrebbe dipingere meglio di così le qualità di un'élite *maternale* di aggregazioni quando di sé lasciano sapere che sono volontarie, scarsamente capaci di finanziare le proprie attività e il tempo di chi ci lavora, e in cui ogni gesto e iniziativa è fatica ripagata dal piacere di stare insieme.

L'essenza della *leadership* si identifica con la capacità di imporre tali valutazioni e di agire in base ad esse, di automodellarsi e di modellare. Di tutto il resto, contrasti, tensioni che condizionano i singoli comportamenti e le scelte dell'aggregazioni, cioè l'intero processo di definizione delle decisioni, non vi è pressoché traccia. Credo che individuare seriamente i perché di questa situazione sia uno dei compiti più urgenti nella storia dei singoli gruppi.

Dietro la trasformazione istituzionale delle reti di relazione femminista si ravvisano molte reminiscenze di una tradizione. La mancata chiarezza e trasparenza del processo decisionale riunisce in sé almeno due filoni del passato: la difficoltà di un confronto tra individualità, posizioni e obiettivi diversi; la paralisi nell'affrontarla al di là di una semplice registrazione psicologica delle differenze. Il collegamento tra alcune forme istituzionali e

gruppi di donne è senz'altro nuovo, ma a me sembra che le modalità dell'interazione siano spesso di una rassicurante e paralizzante familiarità. Le nostre istituzionalità sono nello stesso tempo creatrici di una dinamicità e forza d'urto a lungo raggio e difensive di un ordine relazionale precedente: una via di mezzo tra una piccola impresa a conduzione familiare, e un collettivo in giro per il mondo.

Questi aspetti pervadono intensamente la vita dei gruppi. Da tempo alimentano quell'informale flusso di riflessione orale sulle forme aggregative e le loro finalità. Mi sembra urgente ripensarli in rapporto diretto con le provocazioni che questo numero di *Memoria* ci fornisce attraverso le scelte e i risultati ottenuti. Un collegamento che credo stimoli a chiedersi di che cosa sono fatti ed intessuti i traguardi tracciati e raggiunti in questi ultimi anni.

Come spesso ammettiamo, alcuni aspetti del nostro operare sono in così aperta contraddizione tra di loro che siamo le prime a meravigliarci di aver concluso un numero di una rivista, portato a termine un convegno, esaurito un programma. Elegante ironia, ma anche esitante consapevolezza di chi sa di essere assediata da vicino da limiti e fragilità del proprio regime di azione. Dove l'alternarsi dell'incidenza degli aspetti narcisistici ed idealizzanti e i nuovi aspetti di confronto e rapporto attivo cessano di essere espressione di una tensione che arricchisce la partecipazione e diventano una barriera alla trasformazione e al raggiungimento dei nostri scopi?

Proprio negli argomenti che ricorrono a giustificazione di questa documentazione lacunosa, censurata, in definitiva casuale (non si può non notare che ad essa è affidata traccia di noi nel futuro), mi sembra di rintracciare una possibile spia del grado di consapevolezza sulle forme del nostro fare che *noi stesse* siamo disposte ad affrontare.

Questo numero ci suggerisce anche alcune possibili ragioni di un così protratto autoinganno: un principio comune presente nella mente di tutte le donne che fanno parte attiva delle aggregazioni femministe. Lo si può definire « aspirazione all'unità e all'identificazione ». Significa pensare che in ciascuna delle aggregazioni sono rappresentati i miei bisogni come quelli di tutte le altre. Da questo punto di vista le *altre* non esistono più, né appare urgente inventare un linguaggio di comunicazione. Ovvero tutte le donne hanno, sempre e simultaneamente, stessi interessi, problemi, aspirazioni, conflitti; soprattutto hanno le stesse opinioni sul come perseguirli, condividono le stesse strategie sul come ottenerli, e via di seguito. Rinasce e si ripete l'immagine unitaria dell'aggregazione femminile di cui parlavo all'inizio. Ma è proprio questa unità che mi pare sia attualmente in crisi.

Interesse e soggettività

Il problema della trasmissione all'altro - a tutti coloro che non sono all'interno del gruppo - è la chiave di volta di una ricerca di contatto e di incidenza sulla realtà da parte delle aggregazioni. I gruppi più recenti analizzati nel numero, quali Progetto Donna, Donne in carriera, non vi è dubbio, hanno

posto sin dall'origine attenzione ai problemi di immagine, scambio, consenso. Questa attenzione è una delle forme di risposta in cui si traduce la critica al femminismo. Nel suo valore provocatorio viene colta dalle autrici quando sostengono la scelta di fondo di un approccio esterno. Mi sembra un'indicazione preziosa quella di Lia Migale che presenta il nocciolo della forma associativa di alcune nuove aggregazioni nell'idea di contratto. Nel fare ciò, non solo coglie una premessa oggettiva di un modo di far politica diverso, ma ricorda alle aggregazioni femministe la necessità di una seria analisi degli incentivi e dei perché della partecipazione ai gruppi. È un modo per non liquidare una delle componenti essenziali che è alla base di questa modalità nuova: lo sviluppo di atteggiamenti e domande differenziate da parte del mondo femminile.

Se abbandoniamo il comodo denominatore comune di « nuova emancipazione » entro il quale si sono riunificate diverse modalità aggregative, questi comportamenti assumeranno il loro pieno significato di gruppi stabilmente rappresentativi di interessi.

Anche il femminismo aveva conosciuto (e visto fallire) gruppi di giornaliste, avvocatesse, ginecologhe, ecc. I saggi non ci dicono quale è la linea di confine del nuovo rispetto a queste passate esperienze. Ho la sensazione che oggi i cambiamenti politici in senso lato (come presenza di leggi o decreti, politiche del personale e canali di accesso) abbiamo avuto all'origine un'influenza sulla proliferazione dei nuovi gruppi e un ruolo rilevante nell'influenzare il contenuto e la definizione degli interessi. Ma questi sono problemi su cui la riflessione è tutta da fare.

Ai fini della nostra analisi basti dire che siamo in presenza di un quadro articolato di ricollocazione della contraddizione uomo-donna tra i vari gruppi, e quindi di un allineamento difficile tra le aggregazioni in rapporto alle politiche pubbliche (finanziamenti, sedi, in primo luogo). Più semplicemente i gruppi femministi - logorati da anni di incertezze e contraddizioni nel rapporto con le istituzioni - si trovano a competere con gruppi che non solo hanno tratto spunto dall'evoluzione delle politiche pubbliche, ma sono in grado di precisare meglio il loro carattere di gruppi con interessi e tematiche particolari.

Il mondo femminile di queste nuove aggregazioni è un mondo di donne pragmatiche, da tempo inserite nei circuiti politici, che per la maggior parte danno poca importanza al lato ideologico della contraddizione uomo-donna. Si dedicano con ardore alla questione della subalternità femminile, ma l'oggetto dei loro entusiasmi non è tanto il regno della differenza e dell'identità quanto la reale costellazione dei rapporti di potere in situazioni e contesti dati (di volta in volta esemplificati dalla luce dei riflettori programmatici).

Questo credo sia lo scenario in cui ci muoviamo, e non mi sembra che il confronto sia completamente a sfavore delle più stagionate e « totalizzanti » aggregazioni femministe. Dico ciò non perché veda più forti quest'ultime (tutto il mio commento vuol rappresentare un campanello d'allarme perché si prendano seriamente in considerazione alcune crepe delle nostre aggregazioni) ma perché al di là dell'ostentato rifiuto del femminismo originario, i nuovi gruppi mi sembrano assai permeati della sua

storia. Come si sa quando si volta pagina troppo affrettatamente, molti sono i rischi di ripetere gli stessi errori.

Torniamo alla documentazione prodotta dai nuovi gruppi.

Se il tipo di documentazione femminista rivela anche taciute permanenze nel ripiegamento, la documentazione così intessuta di azione sociale di Progetto Donna, Donne in carriera, ripete tensioni tra pubblico e privato che ben conosciamo. Vi sono anche indizi della necessità di occulti principi comuni, promesse « integrali » che soppiantano i traguardi specifici a cui si tende. Questi aspetti mi sembrano rivelati laddove emerge un linguaggio che sfugge alla contingenza della storia. I programmi sono costellati da tali richiami alla femminilità e alla diversità che ci inducono ad intuire qualche legame tra la baldanzosità dei propositi di ascesa e le inquietudini della femminilità.

Un'eredità di questo tipo rischia di mandare all'aria, poiché è dissimulata, tutta la novità rappresentata dalla concretezza politica di alcuni obiettivi e dei modelli associativi adottati.

Dietro questi scritti mi sembra affiorino esigenze radicate di favole consolatrici sull'inezienza e di ideologia della differenza ben note alla mia generazione. Come ben nota appare l'utilizzazione in termini di modelli della soggettività delle interviste a donne di successo.

L'eredità culturale femminista di riflessione sulla soggettività mi sembra un indispensabile tramite di lettura per questa documentazione, laddove non si parla più di interessi differenziati ma dell'individuo donna alle prese con il suo tragitto di identità. Uno sguardo in profondità su quanto emerge a questo proposito in un mondo femminile che è stato diffidente o lontano dal femminismo non viene tentato dalle autrici. La mia opinione è che sarebbe stato utile misurare le nostre categorie interpretative con ciò che è al di fuori della nostra esperienza. In che misura queste stesse categorie possono esser rivolte a consapevolezze femminili – circa quello che si fa della propria esistenza e del valore che vi si conferisce – che non fanno parte dei codici e delle linee di condotta femministe? La valutazione si è soffermata invece di più sulla capacità da parte di queste aggregazioni di soddisfare modalità nuove di partecipazione. Questi sono indubbiamente gli aspetti su cui le aggregazioni femministe si trovano più spesso in difficoltà. Se mi sembra indispensabile aprire un confronto su come i gruppi sono strutturati, scelgono, orientano la loro azione, altrettanto esplicito e ricercato credo debba essere il confronto sui temi della soggettività.

Colgo in questo mancato confronto un elemento di incertezza che mi preoccupa, più degli altri aspetti su cui mi sono soffermata. Il fatto che la generazione femminista non sia oggi più l'unica rappresentante delle istanze femminili sul piano della visibilità politica e sia nel suo procedere costretta ad essere sempre più dipendente dalle alleanze istituzionali non significa in fondo altri che riconoscere che ci stiamo muovendo in terreni ed esperienze nuovi e che abbiamo bisogno di riflessione e chiarezze. Sono aspetti che fanno parte del gioco. L'ambiguità, o la rinuncia, a pronunciarsi sui punti di forza teorica del neo-femminismo (autoconoscenza, analisi delle contraddizioni, incidenza dell'ambiguità del desiderio, ecc.); mi sembra esemplifichi

un'incertezza più forte: quale è l'immagine e l'identità del femminismo da preservare?

La mia aspirazione (se ho colto giustamente il nodo di un problema) è che si possa essere più ottimiste e meno esposte al pericolo di perdita di identità. A patto però che si perseguano alcune chiarezze legate ad un quesito di fondo: il nostro obiettivo è di comunicare, scontrarci e modificare il mondo degli uomini o postulare una macroautonomia della soggettività femminile, impegnandoci ad esplorare le sue molteplici aggettivazioni?

La risposta influenza evidentemente l'importanza, direi la stessa esistenza, dei successivi punti: a) necessità di mettere a punto domande disaggregate da parte dei gruppi, favorendo all'interno una loro formulazione, precisazione e organizzazione; b) costituzione all'interno di rapporti che favoriscono questo risultato e coscienza che le forme organizzative del dibattito e delle decisioni, lungi dall'esser un adeguamento tattico alle nuove circostanze di azione sociale, sono parte decisiva del processo di definizione e differenziazione degli scopi.

Rifletto spesso su una considerazione che ho letto recentemente: «Una cultura sopravvive all'assalto che la mera possibilità le muove soltanto nella misura in cui i membri di essa apprendono, attraverso il farne parte, come restringere la gamma delle possibilità altrimenti aperte». Non si tratta di novità; nelle aggregazioni femministe sono già rappresentati un certo numero di interessi specifici. Credo però che alcuni siano più determinati di altri, più ricordati a scopi perseguibili, e che non in tutte le aggregazioni vi sia una struttura decisionale che ne soccorre il processo di definizione ed articolazione. Fino ad oggi questo processo è stato più guardato con sospetto che sostenuto. Poiché il pluralismo veniva ammesso come il prezzo da pagare per ottenere dalle politiche pubbliche il necessario alla sopravvivenza, abbiamo spesso agito come se la definizione degli interessi specifici si giustificasse solo nella pratica. La linea di separazione tra interessi, scopi dei vari gruppi e mondo comune delle donne ha continuato ad essere sfumata. Gran parte dell'attuale incertezza è il frutto di questa ambigua accettazione della differenziazione. Non passa giorno che non appaia dolorosa e difficile la rottura dell'idea di identità collettiva e di immagine unitaria ed (esistenzialmente) polifunzionale dello stare insieme. In tutto ciò vi è un'abbondanza di identità rituali. Sono convinta che rimanere in questa situazione stia diventando un segno di insicurezza, della difficoltà di mettere a fuoco modalità diverse di significato e funzionamento dei gruppi, di incertezza degli scopi.

Alla luce di quanto detto mi sembra comprensibile il successo di un documento come *Più donne che uomini*. È un autentico e brillante *tour de force* per integrare la nuova carica di azione incisiva sulla società con quanto di più immobilmente regressivo contiene l'aspirazione all'identità collettiva (il grado di fusionalità che essa esige). Il documento offre la volontaristica immagine che la ricerca può avere buon esito. Credo al contrario che tale ricerca non solo non rappresenti la soluzione all'incertezza e all'*impasse* che ci attraversa ma sia interpretabile come la sua causa.

Oggi dietro lo sforzo di enucleare gli interessi da parte dei gruppi, vi è un processo di consapevolezza di sé e dei propri desideri in mutamento iniziato da molte donne. Direi che questo cammino, singolo o di gruppi estesi, è il meno compreso di tutte le rivoluzioni della coscienza femminile. La coscienza che abbiamo espresso nel passato era di antagonismo e rifiuto ed era la reazione *anche* ad un sistema di esclusione e negazione della nostra soggettività. Un sistema che risultava in parte intoccabile poiché rappresentava un imperativo di senso, logico e morale, ad un tempo. Io credo che questo imperativo sia caduto in molte di noi come mostrano le tendenze generali che caratterizzano le nostre aggregazioni (istituzionalizzazione, dialogo con le istituzioni, confronto, ecc.). Viviamo un momento in cui è avvenuto il passaggio da una situazione in cui tutte le energie e la fantasia si incanalavano in rivolte e creatività separate, ad una situazione in cui si focalizzano desideri, scopi e azioni a partire da realtà precise. Gli interessi vengono elaborati e sviluppati *da e attraverso* la nostra soggettività, essendo gli uni espressione dell'altra. Il desiderio di incidere è in primo luogo il risultato della relazione tra conoscenza di sé e determinazione degli scopi e non solo, come si tende a fare, della relazione tra un nuovo conservatorismo e la smemorizzazione femminile. È importante che questo doppio ordine di possibilità si mantenga aperto nella nostra riflessione. Possiamo perdere o vincere nel compito di mantenere distinti questi due piani. Certamente l'esito non sarà identico nel caso prevalga la censura conservatrice sulla nostra ricerca di reale traduzione della nostra soggettività. È dal prevalere della prima o della seconda tensione che dipende il significato vero dei movimenti delle donne. I fatti psichici e i fatti storici hanno spesso la stessa morale.

Un ultimo punto: non credo che la differenziazione costituisca una minaccia alla ricostruzione della « differenza » femminile. Credo che la differenza sia una verità essenziale, calata tanto al fondo di noi stesse che non ci sia alcun bisogno di esprimerla. Che si tratti, dunque, di una cultura vera. Se così non fosse, non mi interesserebbe contribuire a farla essere una modalità del controllo, un'ideale contrappositivo di ambiguità irrisolte. Poiché non credo di ingannarmi su questo punto, quello che mi interessa sono le minute e continue traslazioni tra motivazioni private ed esperienze pubbliche. Nessuna soggettività femminile interagisce con la società circostante in modo uniforme nel tempo ed è in questo sforzo che impegno i miei talenti.

Mutamenti individuali e collettivi: torniamo alla storia delle aggregazioni e a questo numero di *Memoria*. Le autrici ci hanno dato molto, anche se con quella « mescolanza » di « estrema involontarietà e suprema intenzione » di cui parlava Benjamin a proposito di chi non vuol correggere. Tocca ora a noi che non sfugga il significato profondo di scelte, difficoltà e omissioni.



Elsa Sormani

Il corpo dell'idolo

Da Cleopatra a Marilyn

Nelle biografie di uomini famosi, un motivo ricorrente fin dagli albori del genere è il rilievo assunto dalla notazione fisiologica, che inevitabilmente si traduce in informazioni sulla loro vita intima (abitudini, debolezze, vizi). Non è sempre facile distinguere quanto sia dovuto allo scrupolo dello storico, che intende completare il ritratto delineando anche l'uomo fisico, e quanto invece all'acre soddisfazione di constatare che anche lui (o lei), ad onta del loro eccezionale destino, sono creature di carne come l'estensore della biografia e come tutti i comuni lettori. La fonte di tali informazioni non può essere che la cerchia degli « addetti alla persona », gli intimi con funzioni servili o comunque subordinate che appunto la necessità del servizio poneva in quotidiana intimità col grand'uomo.

Nelle *Vite parallele*, Plutarco ci dà un ritratto di Antonio di superba evidenza. Accanto ai suoi complicati giochi di potere rileva la sua fisica imponenza passata in proverbio, ci informa che era un soldataccio, amava sgavazzare con la truppa e gli capitava, dopo una notte di sbronza, di vomitare in pubbliche riunioni sulla toga del vicino. Cleopatra esercitò quindi su di lui una suggestione non solo erotica, ma intellettuale: conosceva varie lingue e sapeva come si offre una cena elegante. Dei loro amori Plutarco elabora una sceneggiatura così perfetta, e densa di ghiotti particolari, da ispirare con risultati diversi sia Shakespeare che l'industria hollywoodiana. Sallustio, Tacito, Svetonio e altri storici minori delle vite dei Cesari non sono da meno: ma quel che nei primi due è passione politica o indignazione civile stilisticamente controllata, in Svetonio si fa gusto dell'aneddoto pettegolo e del particolare osceno non esente da sotterranea ammirazione per una strana grandezza: quasi a preannunciare la rozza ambiguità di certa stampa scandalistica. Nulla si tace delle perversioni sessuali di Tiberio o di Nerone: ma anche il grande Augusto aveva paura dei temporali come un bambino. L'aspetto fisico, l'abbigliamento e le abitudini alimentari, gli amori, le malattie, la morte o i funerali costituiscono

ormai una rubrica fissa, destinata a perpetuarsi nel genere biografico.

Ne abbiamo conferma sfogliando, anche ad apertura di pagina, i *Mémoires* di Saint Simon: ritratto di Luigi XIV e della sua corte sfaccettato e affollato come le stampe dell'epoca, che rappresentano feste, banchetti, assemblee in un ordinato pullulare d'arnia o di formicaio. Ma vi sono anche scene d'interno meno composte, ritratti meno ufficiali: vediamo i grandi di Francia sulla seggetta, le dame di corte che si fan fare il clistere, e nulla ignoriamo sui disagi del vivere e del sopravvivere a corte fra passioni e ambizioni, sfarzo e sudiciume. È ben vero che a Versailles l'intimità dei grandi era pubblica, e la seggetta il luogo delle udienze: ma nell'attenzione alla fisiologia si coglie un taglio affilato da bisturi. La malattia e morte del re, solenne sinfonia funebre e trionfale, si conclude con l'autopsia di quel corpo rivestito della « persona », col referto anche anatomico della sua miseria e grandezza.

Quando infine è il cameriere, il segretario o comunque il dipendente ad impugnare la penna, l'indiscrezione sulla vita del grand'uomo si fa specializzazione. Nell'anonimo e tardo *Voltaire et Madame de Châtelet, révélations d'un serviteur attaché à leur personnes* (1863), vediamo la divina Urania nuda nel bagno che allarga le gambe perché l'imbarazzato cameriere possa versar l'acqua calda nella vasca, e il grande filosofo entrare negli appartamenti dell'amante senza farsi annunciare, e sorprenderla sul canapé con Saint-Lambert in una posa « à laquelle il ne s'attendait pas ». Di Napoleone sappiamo tutto, dalla sua passione per l'acqua di Colonia a quella per Joséphine. Pare che un opuscolo indiscreto sui loro amori preconiugali, attribuito a Sade, abbia causato l'internamento definitivo in manicomio del divin marchese. Le ipotesi sulla morte dell'imperatore (fu avvelenato dagli inglesi?) e gli esami di suoi residui reperti anatomici rianimano tuttora le cronache giornalistiche nei momenti di languore. È probabile che sia nato allora il detto, che non c'è grand'uomo per il suo cameriere. Bisogna essere grati ad Eckermann, che pure era un pittore mancato e specializzato in disegni sull'anatomia del corpo umano, per la sua discrezione e la sua esclusiva attenzione allo spirito nei suoi *Colloqui con Goethe*.

Altri grandi son meno fortunati, anche nell'età romantica sublimatrice del corpo, quando il testimone è un letterato minore devoto ma non privo d'invidiosa attenzione. Uno dei più esaltati e commoventi episodi dell'Ottocento, il rogo del corpo di Shelley sulla spiaggia della Versilia alla presenza di Byron, diventa nelle mani del loro fedele famulo Edward John Trelawny una faccenda grottesca con sentori di bassa cucina (*Recollections of the last days of Shelley and Byron*, 1858). Nell'intollerabile calore della pira funebre, « il cadavere si squarciò, e il cuore apparve nudo. L'osso frontale del teschio, nel punto che era stato colpito dalla zappa, si ruppe, e siccome il didietro della testa poggiava sulle sbarre arroventate del fornello, il cervello letteralmente friggeva e bolliva gorgogliando come in un paiuolo; e così durò un bel pezzo ». Il cuore del « cor cordium », sottratto alle fiamme da Trelawny a prezzo di ustioni, fu poi messo sotto spirito, consegnato a Byron e da lui alla vedova.

Indiscrezioni sul soggiorno di Foscolo a Londra vengono fornite da Giovita Scalvini, suo ospite, al Tommaseo, la peggior malalingua del nostro Ottocento (*Lettere inedite a E. De Tivaldo*, 1953). Foscolo era trascurato nella persona, si aggirava per casa in veste da camera sudicia, con la barba lunga e sempre stabaccante; conviveva con due sedicenti governanti, due giovani sorelle, che per conto loro battevano il marciapiede. L'altro nostro grande poeta, Leopardi, vien tenuto d'occhio dall'amico Antonio Ranieri (*Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*, 1880): rifiutava di lavarsi, le sue camicie e la sua biancheria erano « tempestate tutte degli orribili parassiti ». La sua ostilità alla nettezza era inversamente proporzionale alla passione per i gelati: l'ultimo, divorato quand'era già moribondo, gli fu fatale.

Quanto a D'Annunzio, il suo esibizionismo è ben noto: fomentava i pettegolezzi giornalistici, s'esponeva in opere di condimento autobiografico. Pare tuttavia sconcertante che la prima biografia postuma, ad opera del suo segretario e disinvolto scrittore in proprio Tom Antongini (*Vita segreta di D'Annunzio*, 1938) sia uscita l'anno stesso della morte del vate, presumibilmente dopo lunga giacenza nel cassetto. Fu un best-seller, seguito da altre opere aneddotiche non meno fortunate. Il primo capitolo è dedicato all'« uomo fisico », che l'Antongini aveva potuto contemplare in qualche circostanza « senza veli »: ed è la descrizione del corpo ignudo del poeta a sessant'anni, precisa nelle misure (altezza e circonferenze, inclusa quella cranica) e nel rilievo di segni, cicatrici e difformità. Rimarcevole per discrezione è invece il *Monsieur Proust* (1973) di Céleste Albarret, omaggio assai tardivo, devoto e a tratti donnescamente malizioso di una domestica impeccabile; indubbiamente manipolato dal compilatore professionista, ma non tanto da appannarne la verità di testimonianza quotidiana. I numerosi *proustiens* avranno certo posto attenzione alle pagine in cui prevale l'ottica ancillare, alle minuziose descrizioni dell'appartamento in Boulevard Haussmann e della vita che vi si conduceva, d'alto rango per le frequentazioni, i servizi e le spese ma priva delle più elementari comodità. Né potranno dimenticare quel piccolo capolavoro che è la morte di Proust, il pizzicotto al braccio della domestica, l'inavvertibile spegnersi del suo sguardo. Non per nulla il regista Adlon ne ha cavato l'unico film proustiano per ora plausibile, intitolato *Céleste*.

È quindi immaginabile quel che succede quando soggetto della biografia è un divo del cinema, e nel culto assume estrema rilevanza, a prescindere da un talento non obbligatorio, il corpo: quel corpo che la macchina da presa ha reso incorruttibile proiettandolo sullo schermo dei nostri desideri, mentre il tempo e le malattie han seguito, lenti e segreti, a corroderlo e modificarlo.

In passato la tensione verso il corpo dell'idolo e il tentativo di superarne la distanza si esprimeva soprattutto in forme feticistiche: lettere d'amore e d'ammirazione che si sperava cadesero sotto lo sguardo della star, richiesta di effetti personali, di autografi, di una fotografia firmata. In *Viale del tramonto*, apologia amara di un tipo di divismo in declino, von Stroheim cita con orgoglio il caso di un ammiratore che si impicca con le calze di seta di Norma Desmond. La fabbrica dei sogni rispondeva al desiderio adorante del pubblico circondando la vita della star di

un alone di mistero o di favola, anche se sempre più frequenti trapelavano gli scandali e le crude rivelazioni. È col prosperare della stampa scandalistica che al feticismo si sostituisce il voyeurismo: la storia di questo sottogenere letterario è tracciata nel troppo fortunato *Hollywood Babilonia* (1975) di Kenneth Anger, che al tempo stesso ne costituisce il culmine per lo stile ribaldo e l'agghiacciante documentazione fotografica.

Le « divine » di un tempo han celato per sempre la loro realtà fisica all'attimo dell'estremo fulgore (Garbo) o quando il bisturi non poteva più preservarlo (Dietrich); altre, crudelmente trasformate dalla vita, hanno mimato con aggressivo talento la loro decadenza (Gloria Swanson in *Viale del tramonto*, Bette Davis in *Baby Jane*) o han ripiegato con perfetta professionalità su ruoli di carattere. Quando poi l'età media della razza umana s'è elevata, col conseguente incremento di maturi e anziani nel pubblico cinematografico e televisivo, l'operazione nostalgia è diventata remunerativa: ed ecco il riciclaggio delle vecchie glorie nella pubblicità e nei serials televisivi, nei film commemorativi o consolatori per la terza età.

L'idolo è spesso intelligente, o almeno prende consiglio: viene ormai incontro al pubblico dandosi in pasto alla curiosità dei fedeli, esibendo rughe ed esperienze. Il culto ha compiuto una transizione definitiva, si è per così dire democratizzato; Dio è sceso anche in libreria, approdando a una sorta di mensa eucaristica. Da Lawrence Olivier a Lana Turner, da Simone Signoret ad Ales Guinness, da Mae West a Marlène, tutti hanno scritto o scrivono le proprie memorie, con più o meno spirito, garbo e sincerità. Gli « addetti alla persona », coadiuvati al momento della scrittura da giornalisti di penna scorrevole, verranno lentamente emarginati, ma possono ancora occuparsi di chi raccontarsi non sa, non vuole o non può più farlo: come Marilyn.

Queste riflessioni e citazioni necessariamente sommarie e lacunose, che meglio sarebbe definire associazioni, sono state suscite dalla lettura di *Marilyn confidential* (1979) di Lena Pepitone, napoletana, domestica della Monroe negli ultimi anni della sua vita. Si tratta di un libro di volgarità rara, e per certi aspetti affascinante, anche per l'evidente chiarezza delle sue motivazioni: il soggetto Marilyn, a un quarto di secolo dalla sua morte, vende sempre e comunque. L'immaginario collettivo, ossessionato dal binomio radiosa bellezza infelice destino, ne accetta l'immagine ossessiva, fin sugli asciugamani da spiaggia. Andy Warhol ha giocato sul suo volto, anche assimilandolo alla fisionomia di Mao; Ken Russel, in *Tommy* (1975), ha immesso nell'opera-rock la venerazione a una sua iconografia particolare, il sollevamento della gonna su una griglia della sotterranea in *Quando la moglie è in vacanza*.

La produzione letteraria su Marilyn è ormai vastissima, e copre tutti i livelli: dalla metafora teatrale di Miller (*Dopo la caduta*, 1964) alla mistificazione commerciale di Mailer (l'abborracciato *Marilyn*, 1975). Fra i ricordi delle compagne d'arte, m'è sembrato non indegno il brevissimo ritratto di Hildegard Knief (*Grazie di cuore*, 1970) per una affermazione indiscutibile: « La macchina da presa l'amava ». Gli addetti alla persona si son fatti legione: fotografi, truccatori, ex-amanti, e ciascuno ha detto e pubblicato il suo. La Pepitone, addetta al guardaroba e

saltuariamente alla cucina, s'è quasi sempre limitata ai settori di sua competenza: la vita quotidiana di una diva infelice, del tutto priva di autosufficienza. Bilanciata fra dichiarazioni d'affetto nei confronti della sua datrice di lavoro, che la pagava generosamente, e rivelazioni di sconcertante crudezza sulle confidenze che Marilyn le avrebbe elargito con altrettanta prodigalità, la cameriera offre un referto ineccepibile sul corpo della stella.

Nell'intimità del suo appartamento Marilyn si aggirava nuda, sudicia e scarmigliata; le sue lenzuola erano intrise di sudore, di mestruai, dell'untume di pasti sostanziosi consumati a letto. Non leggeva mai, né libri né giornali; dormiva fino a tardi, e passava i pomeriggi a contemplare il suo corpo allo specchio, a telefonare, ad ascoltare dischi di Sinatra, a tracannare champagne. Era sempre insicura sul suo aspetto, in ritardo agli appuntamenti, e sognava di sposare un uomo che la proteggesse. Almeno in questi tre ultimi punti, non era tanto differente dalla media delle donne comuni.

La pietà della Pepitone è ambigua, la sua devozione sostanzziata di diritti d'autore, la sua indiscrezione intrigante e attenta alla fisicità della diva prorompente anche negli aspetti più « bassi » (odori, flatulenze, deiezioni) o più intimamente dolorosi (la violenza subita, i rapporti mercenari, le maternità mancate). Su questo punto ricordiamo come la sterilità di Sophia Loren, poi brillantemente superata, abbia commosso madri mediterranee afflitte, in genere, dal problema opposto.

In questa direzione *Marilyn confidential* giunge all'ultima soglia, sciorina davanti agli occhi della casalinga esperta in detersivi la sindone di un dio-bestia, di una dea del sesso dalle piaghe sempre aperte, e morta per dissanguamento. Fa nascere in noi la nostalgia della letteratura agiografica, puntuale e straziante nei particolari sul corpo del santo ma fiduciosa nella sua trasfigurazione in sostanza incorruttibile; o anche della pietas laica del « maledetto » Villon, egualmente puntuale e straziante nel descrivere i cadaveri degli impiccati, o la decadenza fisica della Belle Heaumière, ma rispettoso dell'umano trapassare delle dee dell'amore. Il dissolversi di quelle carni bianche e soffici gli ispira una metafora giustamente famosa, giustamente interrogativa, e tale da suscitare il rispetto e la riconoscenza di chi ami la bellezza, e il buon gusto: « Mais ou sont les neiges d'antan? ».

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

Dal presente prende a parlare il passato

La Libreria delle donne di Milano ha dedicato il mese di maggio 1985 alla propaganda e alla riflessione sulla storia e storiografia femminili. L'iniziativa è partita da alcune di noi che amano leggere e scrivere la storia.

Per i nostri interessi politici e culturali, ci appassiona la storia delle donne: siamo favorite in questo dal fatto che, a partire dagli anni Settanta, sulla scia del movimento femminista, sono stati prodotti numerosi studi su donne, scritti da donne.

Leggendo e commentando i contributi più recenti, ci è parso importante fermarci a riflettere su alcune caratteristiche di questa produzione. Abbiamo cercato di interrogarci sul significato e sulle cause del nostro interesse per la storia delle donne, ci siamo chieste se è sufficiente, per scriverla, applicare ad essa criteri e metodi della storiografia ufficiale, ci siamo domandate quale dovrebbe essere il rapporto tra la donna che scrive di storia delle donne e la materia da lei trattata.

Queste domande e altre ancora sono state oggetto di quattro incontri, dedicati rispettivamente a: il concetto di protagonismo femminile, le figure delle donne eccezionali, la mitizzazione delle streghe, il modello storiografico.

L'iniziativa è stata pubblicizzata con comunicati su quotidiani e settimanali, e attraverso Radio Popolare. Prima dell'inizio del mese, sono giunte in Libreria numerose richieste di partecipazione e adesioni.

Ogni incontro è stato seguito da un centinaio di donne (età media 25-55 anni): docenti, studentesse, casalinghe, astrologhe, giornaliste, professioniste. Alcune pensavano di venire ad ascoltare una lezione di storia (ogni incontro era introdotto da una relatrice), mentre altre, in minor numero, sono intervenute rispondendo ai quesiti che si presentavano, o introducendone altri. Una di noi ha raccolto gli appunti di queste discussioni, i cui risultati sono ordinati in questo articolo.

Le protagoniste di riflesso

Nella storia universale ci sono state delle donne protagoniste di fenomeni sociali, politici, culturali: le regine, le politiche, le sante, le intellettuali, le benefattrici, e altre, che sono ricordate per le loro azioni o per i loro pensieri.

Il loro protagonismo si attua per lo più all'interno di progetti maschili dalla cui impostazione gli interessi delle donne sono esclusi o subordinati. Il fatto di questa esclusione è il punto di partenza del ragionamento di Virginia Woolf, quando, interpellata dal segretario di una organizzazione antifascista su come sia possibile prevenire la guerra, sentita come imminente nel 1938, risponde: « Come possiamo (noi, n.d.a.) comprendere un problema che è solo vostro /.../ Una vera e totale comprensione si potrebbe ottenere soltanto con la

trasfusione completa del sangue e della memoria, ma la scienza non è giunta a tanto» (Woolf, 1979, p. 25).

Per esistere socialmente, alcune si adeguano ai progetti, cancellando il loro corpo e la loro sessualità. Ma si adeguano non senza contraddizione. Queste donne stanno nella storia come protagoniste di riflesso.

Un esempio di ciò può essere Aleksandra Kollontaj. È protagonista della rivoluzione russa e fa parte del governo dei Soviet come commissario del popolo all'assistenza sociale. In queste veci la Kollontaj assolve a molti compiti, tra cui abolire l'insegnamento religioso nelle scuole femminili, ma per lei l'atto più importante è la fondazione di un centro di assistenza alla madre e al neonato. In seguito progettò e realizzò un centro per la protezione delle madri. Questo interesse per le madri in lei coincide con un preciso interesse per le donne. Infatti fondò organizzazioni femminili all'interno del partito, si occupò di insegnare alle operaie, nei suoi discorsi spesso aveva peso la liberazione della donna lavoratrice. Ma questo interesse per le donne non riuscì a trasformarsi in ragione portante della sua lotta, che rimase infatti finalizzata alla affermazione dello stato socialista. Ella disse infatti che «per tutto il periodo in cui durò la guerra, il problema della donna passò inevitabilmente in secondo piano, perché la mia unica preoccupazione, il mio unico e più alto scopo erano di lottare contro la guerra e di dar vita ad una nuova Internazionale» (Kollontaj, 1977, p. 44).

In questo modo di partecipazione alla storia, alcune donne sono intervenute con modalità specifiche di comportamento. La maniera di regnare di Elisabetta di Inghilterra o di intrigare di Agrippina ci rimandano una ricchezza riconducibile al sesso femminile, che domanda riconoscimento.

Donne eccezionali / donne comuni

La storiografia ufficiale separa le donne eccezionali dalle comuni: le prime sono accomunate ai grandi uomini e compaiono di diritto sulla scena storica. Sono definite eccezionali perché si distaccano dal monotono destino storicamente attribuito al loro sesso. Celebrate in biografie, sono in genere ricordate come figure di successo, anche se la loro affermazione fu sempre vincolata dalla fatica di appartenere ad un

sesso storicamente definito perdente e inferiore.

Una storiografia più recente, attenta alle dinamiche sociali, ricercando la partecipazione di masse popolari alla storia, ha scoperto le vicende delle donne comuni. Ricordate sempre e solo in gruppo (le lavandaie, le tessitrici, le levatrici...) queste hanno nella storiografia un destino ambiguo: sono nominate come donne, ma sono caratterizzate come classe.

Anche la storiografia femminista agli inizi degli anni Settanta ha mantenuto questa opposizione. All'interno di questi studi, scrive Arlette Farge (Farge, 1983), nascono due figure tipo: le donne eccezionali e le eroine da una parte, e il grande scenario delle mute dall'altra.

Siamo contrarie a questa storiografia che, aggravando una violenza storica, scinde il sesso femminile, cioè isola alcune e immiserisce le altre. Questa scissione non è produttiva, perché impedisce la circolazione della grandezza propria del sesso femminile.

Riconoscere la grandezza di una donna ci dà guadagno, perché mostra la misura della potenzialità del sesso femminile. Una storiografia femminile riesce a superare le opposizioni, alcune eccezionali e altre comuni, per leggere in positivo la grandezza femminile di alcune.

Consideriamo grande quella donna che lo è per sé e per le sue simili. Guglielma la Boema «con la pura forza personale si diede lei stessa consistenza umana e spessore sociale» (Muraro, 1985, p. 18) e trasmise consapevolmente la sua grandezza alle sue simili, che ebbero in lei riferimento e legittimità. In Guglielma la Boema, che diceva di essere (o tale era creduta) lo Spirito Santo, la sua seguace Maifreda da Pirovano trovò l'autorità per dichiararsi papessa di una nuova chiesa che riservava alle donne un ruolo salvifico, e altre seguaci trovarono la forza di seguirla.

Perché cada la sbarra che separa le donne cosiddette eccezionali dalle donne in genere, bisogna avere dentro di sé l'idea di una grandezza femminile e la capacità di riconoscerla nella propria simile. Suora Maifreda aveva quell'idea e questa capacità. Così come, sia pure in altro modo, ha dimostrato di averla Frances A. Yates (Yates, 1978) nei suoi studi sul regno di Elisabetta di Inghilterra, della quale ha saputo illustrare il genio femminile nell'esercizio del potere. Sesso femminile che si fa segno visibile grazie al riconoscimento da parte di un'altra donna.

Le streghe ovvero l'estraneità

All'interno della storia delle donne esiste un momento di difficile interpretazione: le streghe. La difficoltà è dovuta alla particolarità dei documenti su cui si basa la storia delle « streghe »: sono verbali di processi all'interno dei quali le testimonianze delle imputate venivano estorte e distorte dalla violenza inquisitoriale.

L'ambiguità delle voci delle donne processate ha permesso la formulazione di diverse ipotesi interpretative del fenomeno. Tra queste, negli anni di massima affermazione del femminismo, ha avuto fortuna quella della mitizzazione delle streghe, viste come modello di eversione e trasgressione femminile.

In realtà, se allontaniamo l'emozione, scopriamo, che la caccia alle streghe fu una campagna contro le levatrici e le guaritrici, fu la persecuzione di donne anziane, sole, in un certo qual modo indipendenti e non integrate nel corpo sociale. Infatti dalla lettura dei verbali vediamo che le « streghe » non avevano consapevolezza di sé, non capivano la ragione della persecuzione, non sapevano come difendersi: si denunciavano reciprocamente, non si sostenevano tra di loro, salvo casi eccezionali.

La persecuzione alle streghe è stata una persecuzione contro il sesso femminile. La caccia alle streghe è un momento della storia umana, in cui il fatto della differenza sessuale irrompe visibilmente. È un fatto quasi senza senso, fonte di angoscia per il corpo sociale, privo di elaborazione simbolica da parte delle donne. Per noi la storia delle streghe ha significato di marginalità storica del sesso femminile e di sconfitta. L'incapacità delle streghe di afferrare il processo sociale operante contro di loro corrisponde oggi al compiacersi della propria impotente differenza. Questo compiacimento fine a se stesso impedisce di rivendicare la forza della propria estraneità e di usarla a proprio vantaggio in un progetto sociale e politico.

La storia delle donne e la differenza sessuale

Se il protagonismo femminile è stato in massima parte un protagonismo di riflesso, se le donne eccezionali della storiografia ufficiale sono altro per noi, se le streghe ci rimandano estraneità, allora la storia delle donne deve essere rintracciata se-

condo nuovi criteri, per convalidare i nostri interessi al presente.

Intravediamo nella storia umana una presenza femminile che domanda di essere riconosciuta nella sua grandezza e nel suo sesso.

Siamo consapevoli della difficoltà di trovare nella storia tracce di questa presenza: la storia delle donne è frammentaria. L'occultamento operato dall'oppressione e la selezione operata dalla rappresentazione storica non sono ragioni sufficienti a spiegare la frammentarietà. C'entra anche - a nostro avviso - una incapacità sociale e culturale delle donne, una loro esitazione a simbolizzare i gesti e le parole di un'altra e l'impossibilità conseguente di serbarne la memoria. Quello che abbiamo chiamato *reticenza femminile*.

Le donne non hanno memoria della loro storia. Questa memoria si perde, non si tramanda: alimentarla equivale a trasgredire alla regola patriarcale, perché equivale a fare riferimento alla parola di una donna, come autorevole.

A noi oggi interessa che la memoria della nostra storia venga salvata. Questa memoria dà legittimità e autorità al nostro presente politico. La memoria è una memoria politica, è la storia politica delle donne: storia della lotta tra i sessi, storia della differenza sessuale.

La differenza sessuale dà luogo ad una storia politica, perché noi agiamo la differenza sessuale in un progetto di modificazione dell'esistente.

Come rintracciare questa storia nel passato? La storia politica domanda densità. Per fare storia politica delle donne allora si deve riuscire a tenere insieme due elementi paralleli, che la caratterizzano: l'estraneità delle streghe e la voglia di vincere delle intellettuali e delle protagoniste.

Al presente la nostra realtà è la realtà segnata dalla differenza sessuale: come osserva Luce Irigaray « la differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca [...] ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo » (Irigaray, 1985, p. 11).

La differenza sessuale è criterio di intelligenza e fedeltà della realtà storica. Formalizzarla produce più verità.

Si potrebbe obiettare che la storia basata sul criterio della differenza sessuale è parziale: ne siamo consapevoli. D'altra parte è parziale ignorarla.

Assumere la differenza sessuale come punto di partenza al presente per ripercorrere al passato la storia delle donne è garanzia di maggior obiettività.

Le storiche

Chi scrive di storia porta nella sua ricerca dati della sua esperienza personale. Raccontare con fedeltà la storia umana non si può senza render conto di quello che si è al presente.

La storica non può scomparire da ciò che studia e scrive, ma esserci, per costituire così un nesso tra l'oggetto di studio: le donne che hanno fatto storia, e il presente politico: le donne che vogliono fare storia. La storica deve essere fedele a sé: si prenderà come protagonista per parlare di un evento storico che la riguarda direttamente, penserà che i suoi problemi di ogni ordine e natura sono degni di essere portati alla luce suffragati da un evento storico.

Questo modo di studiare fa sì che la storica sia fedele anche alle sue simili: quelle di cui scrive e quelle per cui scrive.

La storica deve porre vincolante il suo interesse per quella donna che sta studiando e per le donne che leggeranno il suo prodotto. La storica può soddisfare la sua esigenza di rigore nel riferirsi ad un'altra storica, anche se modesta, che da quel momento diventa la sua normatrice. Avere una donna come riferimento è una misura tra sé e il mondo. In letteratura abbiamo un esempio di ciò nel caso illustre di Jane Austen, che piuttosto che leggere i grandi scrittori a lei contemporanei, ha preferito leggere le mediocri scrittrici inglesi, diventando lei grande. La grandezza di Jane Austen è diventata guadagno per tutto il sesso, come prova la ricchissima letteratura inglese.

La norma che intendiamo assumere, cercare in un'altra donna è nello specifico di ogni produzione di pensiero e più pro-

fondamente è norma simbolica strutturale: assumere la parola di una donna e assumerla come autorevole. In questo modo si garantisce la fecondità e la circolazione del pensiero e del sapere della differenza sessuale.

Ne può essere un esempio Maria Gaetana Agnesi, scienziata milanese, che nel 1748 dedica il suo libro *Istituzioni analitiche* alla Imperatrice Maria Teresa d'Austria, dicendo: « fra quanti pensieri ò io avvolto nell'animo per sollevarmi a sperare che Voi poteste, Sacra Cesarea Real Maestà, con estrema degnazione accogliere questa opera mia, che va Superba del Vostro Augustissimo Nome, e de' Vostri Fortunatissimi Auspicj, un solo mi conforta, ed è questo la considerazione del Vostro Sesso, che da Voi illustrato per bella sorte è pur mio. Questo pensiero mi à sostenuto nella fatica, e non mi à lasciato sentire il rischio dell'impresa; e veramente se in qualche tempo poteva giustificarsi l'ardimento di una donna, che tentasse seguire i rapidi voli di una Scienza che spazia mai sempre negli Infiniti, in quel tempo esser ciò doveva, nel quale regna una Donna e regna con universale ammirazione » (Tilche, 1984, p. 84).

Laura Balestrini
Patrizia Maria Costa

- A. Farge, *Pratica ed effetti della storia delle donne*, « Memoria », 9, 1983.
- L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- A. Kollontaj, *Autobiografia*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- L. Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di una eresia femminista*, Milano, Tartaruga, 1985.
- G. Tilche, *Maria Gaetana Agnesi. La scienziata santa del Settecento*, Milano, Rizzoli, 1984.
- V. Woolf, *Le tre ghinee*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- F.A. Yates, *Astrea*, Torino, Einaudi, 1978.

i libri

Sofia Boesch Gajano - Lucia Sebastiani (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, 1984.

Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale è il tema di un seminario svoltosi a Roma nel 1981, i cui atti vengono ora pubblicati. L'intenzionale continuità ideale con un primo convegno parigino, tenutosi nel 1979, dove l'agiografia era stata appaiata a culture e società, si è in questa sede specificata in una maggiore integrazione tra ricerca agiografica e « altre dimensioni della ricerca storica », squadernandosi anche lungo un arco cronologico più ampio, proiettato tra Medioevo e età moderna fino alle soglie di questo secolo.

Oltre a registrare una netta preponderanza di casi di santità femminile, il prevalere di un'ottica italiana un po' ingenerosamente autocriticata dalle rigorose curatrici, e la presenza, stimolante ma ancora tangenziale, di apporti interdisciplinari, iconologici e letterari, i motivi tematici capaci di dispiegare le potenzialità euristiche di questo approccio stentano a imporsi. La gran parte dei contributi, che risente anche di un grado diverso di elaborazione, non riesce a spingersi oltre la generica conferma dell'enunciato originario. La densità storico-sociale del culto dei santi serve più spesso a ridisegnare il perimetro della ricerca che a ispessirla.

È bene comunque chiarire che queste brevi annotazioni critiche vanno situate al margine di un giudizio di merito. Poiché un seminario è, per così dire, un genere letterario a sé, dedito all'esplorazione di nuovi campi d'indagine e di riflessione, sono questi i requisiti che ne determinano l'apprezzamento, accresciuto in questo caso dal fatto che questa raccolta di materiali fornisce l'occasione per indugiare su una recente svolta degli studi storico-religiosi che varrebbe la pena non sottacere oltre.

Si è assistito infatti, in questi ultimi anni, al delinearsi in alcuni settori della comunità degli storici, di un nuovo interesse per il ruolo svolto dalla vita religiosa e dal simbolismo nella società europea. La evidente complessità del tema mi autorizza

tuttavia a cavarmela con qualche rapido cenno.

Le innovazioni percepibili sono sostanzialmente due: a) la fuoruscita dalle conventicole degli « specialisti del sacro » con prepotente irruzione della storia religiosa in ambiti di ricerca, anche temporali, tradizionalmente impermeabili ad essa e b) la conquista della storiografia laica a queste tematiche. Si tratta, come si vede, di due momenti tra loro inscindibili, di cui gli atti di questo convegno costituiscono un'ottima esemplificazione.

A prescindere dalla corposa incidenza di eventi politico-sociali dello stesso segno è probabile che all'indebolimento di radicati pregiudizi abbiano contribuito anche, con l'enfasi sulle diversità femminili, le istanze di autonomia disciplinare della storia delle donne - si ricorderà che uno dei primi fascicoli di *Memoria* è stato dedicato a *Sacro e profano* - agevolando altresì la capacità di ricezione collettiva di questi temi presso un pubblico di lettori reso meno diffidente dalla dislocazione ideologica dei loro veicoli.

Queste considerazioni assai provvisorie, che tendono a evidenziare l'interazione tra l'emergere di un nuovo paradigma storiografico e il delinarsi di una più generale predisposizione per i suoi temi costitutivi, trovano anche un riscontro immediato nelle preoccupazioni metodologiche di uno degli autori del volume. È infatti R. Michalowski a prendere le distanze da una visione strumentale del culto dei santi che potrebbe configurare l'ultima spiaggia della cultura laicista, fattasi più attenta alla fenomenologia storico-religiosa ma parimenti propensa a sbarazzarsene dissolvendola *in toto* nelle sue coordinate socio-politiche. L'a. che verosimilmente dialoga con interlocutori più restii è indotto perciò a negare « che la religione possa essere ridotta a fenomeni puramente strumentali » e che nella fattispecie, « la venerazione rivolta ai santi dovrebbe spiegarsi con motivi economici, politici o di prestigio » (p. 123). Ed è quanto dimostra al termine della sua indagine sui santi fondatori dei monasteri tedeschi.

Per quanto un po' scarsa di mordente scientifico - Michalowski è anche l'unico a porsi il problema - un'avvertenza del genere ha il pregio di esplicitare un denominatore comune meno scontato di quanto si pensi, che iscrive l'intera somma di contributi all'interno di questa opzione metodologica.

Ma la irriducibilità del culto dei santi a parametri immediatamente politico-sociali, l'esigenza di decodificarne aspetti e linguaggi mediante una strumentazione interpretativa capace di restituirne spessore e autonomia e fargli guadagnare, anziché perdere, in identità, rende solo più complessa, perché più ricca di mediazioni e sfumature, la ricerca di nessi ed elementi di questo tipo.

La certificazione di santità è il risultato di due tipi di selezione, complementari ma asincroni, l'uno dovuto a gruppi sociali più o meno estesi e potenti, che creano e alimentano una fama di eccezionalità religiosa, l'altro proprio delle autorità ecclesiastiche cui compete decretare il culto. Essi vengono rispettivamente determinati da emozioni e inquietudini collettive più o meno sotterranee e da una politica ecclesiastica sempre più aliena da culti troppo estemporanei e lontani dagli orientamenti dottrinali consolidati.

Malgrado però la forte dimensione socio-politica che sembrerebbe, in base a queste premesse, connotare la vicenda terrena degli individui additati a intermediari col mondo soprannaturale, gli stigmi della santità appaiono una sfida al tempo storico, stereotipati e ripetitivi come sono, risultati della combinazione di una serie esigua di variabili.

Le implicazioni di ciò sono molteplici e consentono anzitutto di verificare la fissità di certe strutture mentali specificamente connesse ai fenomeni religiosi. L'idea di santità ha infatti subito nel corso dei secoli modificazioni quasi impercettibili e di riluttante acquisizione culturale. L'indissolubilità degli attributi prodigiosi e miracolistici ha cominciato a incrinarsi almeno negli orientamenti degli agiografi (Trebiliani) solo alla fine dell'800 e la stessa esperienza interiore dei soggetti in questione non ha cessato di conformarsi a modelli di ascendenza medievale.

Lungi dall'agevolare soluzioni interpretative, ciò contribuisce al contrario ad accrescere le difficoltà e a riproporre in tutta la sua inesplicabilità la selezione - un drastico sfoltimento - attuata dalla chiesa su casi dotati di un alto coefficiente di intercambiabilità, e discriminati perciò in base a criteri di assai incerta identificazione.

Alla luce di questi elementi, lo scarto tra i due livelli assume una inconfutabile centralità euristica, diventa una pista privilegiata ricca di spessori e di suggestioni, ed è quella seguita da tre tra i contributi più interessanti, dovuti a Prospero, Sall-

mann e Trebiliani. Essa costringe a un'analisi puntuale e ravvicinata di tutti quei segnali che indussero i contemporanei a inserire individui o eventi nel novero della eccezionalità religiosa, quanto di quelli ritenuti decisivi per includerli o escluderli dalla dignità liturgica.

Su questa falsariga Prospero mette a confronto due vicende coeve, verificatesi in pieno '500 in area centro-settentrionale (a Piacenza e a Faenza), dall'esito diametralmente opposto. Nel primo caso i tentativi di far edificare un nuovo santuario mariano laddove una povera donna aveva assistito ad apparizioni miracolose della Vergine vennero severamente stroncati; nell'altro si delineò invece, in circostanze non molto dissimili, l'origine storica del celebre santuario romagnolo della Madonna del fuoco. L'autore ne viene a capo attribuendo la prima frustrazione alle « tensioni di un dominio cittadino assediato da una campagna feudale mal soggetta al principe » e il quieto successo della seconda ad « una situazione di controllo pacifico della città e del territorio circostante da parte degli Estensi », e fa quindi più generalmente risalire i due casi all'« assetto stesso dello stato », alla « presenza o meno di tensioni tra città e campagna, tra potere centrale e magistrature cittadine ».

Altrettanto convincenti le congetture sulla beatificazione, tardiva per Orsola Benincasa e inaccessibile per le omologhe napoletane Giulia Di Marco, Maria Sparano e Alfonsina Rispoli. Sallmann le connette ad una mancanza di mezzi dovuta alla bassa estrazione sociale che avrebbe impedito a queste donne l'ingresso nell'unica struttura, il convento, in grado di ammortizzare, in età controriformistica, l'anticonformismo del misticismo femminile.

Sul versante infine della socio-genesi di un culto, la venerazione tardo-ottocentesca per la giovane mistica Gemma Galgani trova una spiegazione più epidermica nel suo costituire « un modello rispondente ad un bisogno di spiritualità pura distaccata da miserie e vicende quotidiane che è forse espressione di una società ormai industrializzata, tecnologica, ancorata ai beni terreni ».

Mentre dunque una metodologia comparativa di questo tipo fornisce una dotazione più idonea ad affrontare le insidie di un fenomeno dall'anatomia complessa, il territorio da esplorare non risulta per questo meno accidentato.

Andreina De Clementi

Teresa McLean, *Metal Jam*, London, Hodder and Stoughton, 1985.

«Metal jam» è la marmellata dal sapore metallico e, per estensione, il gusto che rimane in bocca a chi, come i diabetici, fa uso di dolcificanti artificiali; ma è anche la metafora di una malattia e di un intero modo di vita.

Teresa McLean, giornalista e scrittrice inglese trentaquattrenne che svolge lavoro di ricerca storica fra Oxford e Cambridge, recentemente sposata e con un figlio, scopri di essere malata di una grave forma di diabete all'età di ventun anni, di ritorno da un estenuante soggiorno di sei mesi in India, dove aveva lavorato come volontaria presso la comunità di Suor Teresa di Calcutta. Da allora la sua esistenza quotidiana e il suo approccio alla vita si sono modificati radicalmente. Di questa esperienza essa parla nella sua avvincente autobiografia, che può leggersi da varie angolazioni. Innanzitutto, da quella più particolare della specifica malattia, su cui l'autrice fornisce, con chiarezza e rigore, una serie di informazioni di carattere scientifico, che risultano di grande interesse anche per il profano.

Nel descrivere i disturbi che caratterizzano il diabete (dagli effetti prodotti da eccesso di zucchero nel sangue agli attacchi di ipoglicemia causati dalla sua mancanza), Teresa McLean osserva che il raggiungimento del perfetto equilibrio fra i due estremi è la condizione ideale a cui deve tendere il paziente, una condizione facilmente minacciata dalle più piccole irregolarità nella dieta o negli orari dei pasti, nonché da tutti quegli imprevisti di cui è fatta la nostra quotidianità. Su questi aspetti clinici l'autrice offre consigli e indicazioni con una minuzia di dettagli che solo chi ha personalmente a che fare col diabete può adeguatamente apprezzare: i cibi da consumare, gli accorgimenti pratici da adottare, gli espedienti apparentemente banali che possono evitare un coma e salvare una vita; forme di autodifesa che sono assai importanti per chi è affetto da questa disfunzione cronica ma assolutamente controllabile.

Il secondo elemento di interesse del libro è costituito dalla gestione psico-fisica della malattia da parte di una donna dotata di intelligenza, coraggio, tenacia, pazienza e senso dell'umorismo; qualità, queste, che emergono dal modo in cui essa

parla di sé nei rapporti col proprio corpo e con gli altri, nella vita privata e in quella pubblica, nella pratica dello sport e nello svolgimento del lavoro. Questo libro parla, insomma, del dominio da parte della psiche di una malattia organica con cui si può convivere e che garantisce un'esistenza «normale» seppur faticosa, e ciò non solo per i disagi e le rinunce, ma per l'inevitabile e quasi imbarazzante consapevolezza del proprio corpo a cui il diabete costringe (la costante attenzione all'esatta quantità di calorie da ingerire, la somministrazione regolare di insulina, l'accorta valutazione delle energie che si è in grado di consumare). Eppure, sebbene la malattia non permetta a chi se la porta dentro di potersene mai dimenticare e non lasci spazio all'improvvisazione e al caso, l'autrice gode nel narrare le piccole infrazioni che si concede, pagandone spesso le conseguenze, ma a cui non intende rinunciare perché sono esse la sua garanzia a nonIVERSI come perenne invalida. Pause dalla disciplina, tregue dalla lotta quotidiana, queste trasgressioni sono insieme una sfida alla «bestia» – così l'autrice chiama l'angoscia fatta di mancati, allucinazioni e terrori che l'assalgono quando è colta da un attacco grave di ipoglicemia – e un'affermazione di libero arbitrio, che si esplica sia nel tenere a bada la malattia con farmaci, diete e prudenza, sia nel rinunciare a combatterla. Di questa tensione continua fra i poli del controllo e dell'abbandono Teresa McLean parla nel suo libro, che potrebbe portare come sottotitolo, anziché «The Story of a Diabetic», «The Story of a Balance», prendendo questo termine («equilibrio», appunto) come indicativo non solo del giusto dosaggio di zucchero nel sangue, ma di uno stile di vita e di un approccio al problema della malattia cronica. Perciò esso va letto come la testimonianza di un'esperienza difficile, vissuta con grande dignità, senza vittimismo né eroismi. Ne è una prova il rifiuto dell'autrice sia a mitizzare la malattia che a ghetizzarla, rinunciando, ad esempio, a iscriversi all'Associazione britannica dei diabetici (BDA), per non riconoscersi in un «gregge» e per rivendicare, invece, l'unicità e la diversità di ogni singolo caso e individuo, malato o sano che sia.

Metal Jam appartiene, dunque, al genere letterario dell'autobiografia, che, come altre forme di narrazione in prima persona (l'epistolario, il diario intimo e le me-

morie), costituisce il *medium* ideale per descrivere un vissuto profondo e doloroso. Il terzo aspetto che emerge, infatti, dalla lettura di questo libro riguarda la scrittura dell'esperienza, una modalità tipica delle donne, portate a parlare di sé in prima persona o attraverso personaggi autobiografici o *personae* fittizie. A proposito del saggio di Virginia Woolf, *On being Ill*, Nadia Fusini ha scritto: « Sul terreno, o nel luogo della creazione artistica, accade qualcosa che non è dissimile da ciò che accade nel terreno della malattia: anzi, la stessa distanza tra il significato e l'inesprimibile nutre la logica del poetico » (*La ferita della parola. Malattia e scrittura nella vita di V. W.*, « il Manifesto », 20-9-1984). Questa riflessione sollecita numerose domande. Innanzitutto, se è possibile delimitare il campo d'indagine e tracciare un confine tra malattia fisica e malattia mentale (pensiamo non solo a Virginia Woolf ma anche a Katherine Mansfield, Alice James, Marie Cardinal). Poi, se la malattia, in quanto condizione peculiare di uno stato che costringe l'individuo a vedere il proprio corpo come separato da sé, con una vita autonoma rispetto alla mente, eppure subordinato ad essa, è una tematica che in qualche misura forza la scrittura in una direzione diversa da quella richiesta dalla narrazione di comuni sentimenti e situazioni, forse a causa di quella « povertà della parola » (di cui parla la Woolf) che s'accompagna alla verbalizzazione della sofferenza fisica. Infine – ma qui rientriamo in una problematica che investe la produzione letteraria in generale – se nello scrivere della malattia vi sia una peculiare modalità femminile; se, insomma, una Simone de Beauvoir o una Elsa Morante abbiano adottato soluzioni formali o espresse atteggiamenti dell'animo significativamente diversi da quelli di autori come Dostoevskij, Tolstoj, Proust, Gide, Mann.

Su questi aspetti del problema – a cui chi scrive sta lavorando, all'interno di un più ampio progetto di ricerca condotta da un gruppo di docenti e ricercatrici dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli – mi piace concludere la presentazione di *Metal Jam*, che rappresenta, a mio avviso, una testimonianza di come la dimensione del « raccontare, raccontarsi » (per riprendere il felice titolo del n. 8 di *Memoria* dedicato appunto all'autobiografia femminile) possa aprire spazi fecondi ad una scrittura creativa.

Maria Teresa Chialant

Luisa Muraro, Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista, Milano, La Tartaruga edizioni, 1985.

Con questo piccolo libro dall'aspetto dimesso, ma ricco di interne scintille, Luisa Muraro si è proposta di analizzare un episodio della storia medievale, che presenta un interesse notevole dal punto di vista della storia delle donne, perché permette di ricostruire una linea di ricerca teologica elaborata attraverso l'esperienza femminile e concretizzatasi in una delle sette eretiche più radicali dell'età medievale – dove una donna poteva dire messa ed essere nominata cardinale o papa.

Guglielma, figlia del sovrano boemo Premislao I, giunse a Milano negli anni '60 del XII secolo, con alle spalle una vita già lunga (era nata nel 1210), anche se a noi oggi quasi del tutto ignota, data la scarsità delle fonti che abbiamo a disposizione per ricostruirla. Dagli atti del secondo processo contro i suoi seguaci, che l'Inquisizione milanese intentò nel 1300, sappiamo che in vita Guglielma era stata il polo di attrazione di un gruppo formato da uomini e donne, ai quali essa fu maestra, ispiratrice di saggezza e apportatrice di gioia.

Figure carismatiche femminili di questo tipo non mancano nella vita religiosa dei secoli XII-XIII, in cui le esigenze di riforma della chiesa e dell'organizzazione monastica si incontrano – e si scontrano – con le vivacissime richieste di più larghi ceti sociali e, per la prima volta in maniera così massiccia, delle donne. Oltre al sorgere di nuovi ordini religiosi, spesso contrassegnati da una forte presenza femminile, e alle modificazioni che coinvolgono gli ordini tradizionali, si assiste nelle città alla formazione di gruppi contrassegnati da una forte tensione spirituale, ma inseriti nella vita produttiva: essi sono prevalentemente – quando non esclusivamente – formati da donne e le figure che risaltano e s'impongono all'attenzione di ecclesiastici del calibro di Giacomo da Vitry o di Alberto Magno sono quelle delle « madri »: Maria di Oignies, Cristina di Stommelen, Chiara di Assisi, ecc. Non che la chiesa romana avesse d'improvviso abdicato alla propria radicata misoginia: i gruppi religiosi misti e quelli femminili erano tenuti d'occhio con notevole diffidenza dalla gerarchia ecclesiastica, che riuscì infine, con il IV concilio lateranense (1215) ad imporre loro una rigida regolamentazione: per gli ordini femminili erano resi obbliga-

tori la clausura e il controllo da parte di quelli maschili, che diventavano così i garanti dell'incanalamento ortodosso delle energie dispiegate in campo religioso dalle donne.

Il gruppo milanese che si formò attorno a Guglielma, piuttosto tardi rispetto agli inizi del movimento dei beghinaggi, non ebbe mai caratteristiche di ordine monastico: esso somiglia piuttosto, come fa rilevare Muraro, ai gruppi di Fratelli e Sorelle del Libero Spirito, un movimento religioso di grande vitalità, ma dai contorni sfuggenti, nel quale continuarono a vivere gli ideali spirituali emersi dai fermenti del XII secolo, non repressi sotto la cappa soffocante dei regolamenti monastici. La ricerca di una spiritualità non istituzionale rasantava spesso, e anche spesso sfociava nell'eresia: il gruppo di Guglielma non si sottrasse a questo rischio e, dopo la morte di lei, si ramificò in due direzioni diverse, anche se intrecciate fra loro: alcuni dei suoi seguaci avevano visto in Guglielma un'incarnazione della divinità e, portando alle naturali conseguenze questa fede, organizzarono un culto che aveva al vertice un'altra figura femminile, la nobildonna milanese Maifreda da Pirovano, considerata il vicario di Guglielma sulla terra. Fra questi credenti spicca la figura di un uomo, Andrea Saramita, che era stato fra i primi seguaci di Guglielma e continuava ad occupare una posizione di assoluto prestigio, accanto a Maifreda, agli occhi degli altri fedeli. La figura del Saramita è stata in genere considerata centrale dagli storici che si sono fin qui occupati del processo dei guglielmiti: un elemento di originalità, forse quello fondamentale nella analisi di Muraro, consiste invece nell'aver collocato al centro ideale della propria indagine la figura di Maifreda — ma su questo torneremo.

Si è detto che il gruppo dei seguaci di Guglielma si ramificò: infatti, oltre ai credenti veri e propri, erano numerosi a Milano i devoti che vedevano in lei una santa e le tributavano un culto di venerazione del tutto ortodosso, che aveva il suo centro nel monastero cisterciense di Chiaravalle, dove il corpo di Guglielma era stato traslato qualche tempo dopo la morte. Questo culto, basato su una figura di Guglielma modellata sull'agiografia tradizionale, continua in certo senso la tradizione delle sante locali e non presenta caratteri di eterodossia: addirittura, sembra che tracce ne sopravvivano ancor oggi a Chiaravalle. Invece nella Milano in cui tut-

ta la vicenda guglielmita si era svolta, fino al processo del '300, conclusosi con la condanna a morte degli imputati principali e col rogo postumo della stessa Guglielma, la storia fu ben presto dimenticata nella sua dimensione reale, mentre il ricordo di «Guglielma boema» si sdoppiava in due leggende — una fortemente denigratoria, l'altra tendente a normalizzare la sua figura in accordo con i canoni maschili ed ecclesiastici dell'epoca. L'autrice, che ricostruisce brevemente e discute la probabile origine «dall'alto» di queste leggende, ipotizza anche, però, una sopravvivenza orale del ricordo di Guglielma e una sua riapparizione, in forma assai modificata, nella «signora» di cui erano seguaci le due donne milanesi bruciate come streghe nel 1384, Sibilia e Pierina, al termine di uno dei più antichi processi per stregoneria di cui abbiamo notizia, che Muraro aveva studiato nel suo libro *La signora del gioco* (1976). Uno strano episodio nel corso del processo fa addirittura pensare che già con Maifreda «il giudice volesse provare la strada, storicamente ancora intentata, del femminile magico e stregonesco» (p. 73): la suggestione, correttamente, non viene indebitamente sottolineata, e più che la positività di un legame accertato (o accettabile) si coglie nelle parole dell'autrice il desiderio di ritrovare un filo sotterraneo, la cui attuale invisibilità (se non l'assenza vera e propria) sembra essere una caratteristica della «storia» delle donne, come già facevo rilevare a proposito del libro di P. Dronco sulle scrittrici medievali («Memoria», 9, pp. 122-124).

L'analisi di Muraro è comunque prevalentemente orientata a cogliere le caratteristiche intrinseche dell'episodio che prende in considerazione e, rispetto alla presentazione piuttosto monolitica che tradizionalmente ne è stata fatta dagli storici, a sottolinearne le interne differenze: pur utilizzando la medesima fonte su cui si erano basati Puricelli nel XVII sec., Tocco e Ogniben nel XIX, e gli storici di generazioni più recenti (le cui interpretazioni sono brevemente esposte ed analizzate criticamente dall'autrice nella Bibliografia), Muraro compie una lettura originale della vicenda dei guglielmiti, cercando di comprenderne l'interna dinamica. Assumendo un angolo visuale che mette in risalto la figura di Maifreda, come accennavo prima e come è detto esplicitamente nell'ultimo capitolo del libro, l'autrice coglie molto finemente la qualità del legame fra quest'ultima e Guglielma: non si tratta, come

nel caso del Saramita, principalmente di un rapporto personale, ma è piuttosto la ricerca di un « significato » della propria esperienza femminile, negato dalla realtà sociale, quello che spinge Maifreda a riconoscere nell'esperienza profondamente diversa dell'altra « il centro e il senso della sua vita come solo Dio può esserlo per un credente » (p. 165). Mentre infatti Guglielma è definita « una madre divina che comunica in maniera non dottrinale un messaggio di uguaglianza e di gioia » (p. 147), Maifreda ci viene presentata come una donna dal « temperamento signorile... ma intimamente ferito... dalla diminuzione sociale del suo sesso » (p. 167).

L'autrice è anche molto attenta al processo di differenziazione che avviene nel gruppo dei gugliemiti rispetto a Guglielma e all'interno stesso del gruppo. Se infatti il primo nucleo dei devoti e devote attorno a Guglielma appariva simile a una comunità del Libero Spirito, i credenti raccolti attorno a Maifreda e al Saramita hanno invece rapporti gerarchici e una dottrina formulata, seppure non ancora stabilizzata, sviluppando e definendo « un pensiero ancora alla ricerca di un'adeguata espressione » (p. 122), com'era quello di Guglielma. Le formulazioni dottrinali del Saramita e di Maifreda non erano, del resto, uniformi: Muraro coglie qui un altro punto non adeguatamente valutato dagli storici, compreso il recente saggio del Wessley (*I gugliemiti del XIII secolo: la salvezza tramite le donne, in Sante, regine e avventuriere nell'occidente medievale*, tr. it. 1983); il ruolo di Maifreda è infatti normalmente considerato un ruolo simbolico, mentre l'elaborazione dottrinale e la guida effettiva del gruppo sarebbero stati compiti del Saramita, che aveva anche scritto dei testi, oggi perduti. L'analisi di diversi episodi del processo, in particolare quello definito come « il pranzo dell'incidente », che Muraro assume come elemento-chiave per la propria lettura dell'intera vicenda, offre in maniera convincente una interpretazione diversa del rapporto fra i due personaggi di punta del gruppo gugliemita: rapporto in cui la posizione di Maifreda risulta essere la più elevata. Del resto il termine che il Saramita usa almeno una volta per parlare di Maifreda agli Inquisitori, « dominus meus », sembra (anche se ciò non viene rilevato nel libro) ricalcare l'uso del provenzale « midons », appellativo di estremo rispetto con cui i trovatori si rivolgevano alla donna, e che indica

una posizione chiaramente subalterna dell'uomo.

Sia Maifreda che Andrea condividevano la credenza di fondo, che Guglielma sia un'incarnazione divina: Muraro rileva però come per Andrea (e per numerosi membri del gruppo) questa affermazione tenda ad assumere un significato allegorico ed a svilupparsi nel tema, comune ad altri movimenti religiosi coevi, della *imitatio Christi*, sul quale si innesta la speranza di un rinnovamento futuro della chiesa, nella cui attesa sono chiaramente percepibili influenze millenaristiche e in particolare giacobinite. Maifreda sembra invece assumere nel suo significato letterale l'affermazione che Guglielma è Dio, facendone discendere una serie di conseguenze già presenti e date, fra cui la possibilità del sacerdozio femminile e la propria funzione di vicario — come dimostra tra l'altro il fatto che, nell'aprile del 1300, essa celebrò una messa alla presenza di diversi devoti.

Nel « pranzo dell'incidente » la differenza viene in luce attraverso la diatriba fra due personaggi minori, i coniugi Adelina e Stefano Crimella: la perentoria affermazione della divinità di Guglielma, fatta da Maifreda di fronte agli uomini riuniti a pranzo e alle donne che erano con lei, viene ribadita da Adelina, che afferma testualmente: « Io credo che Guglielma sia della stessa carne che è nata dalla beata Vergine e che fu crocifissa nella persona di Cristo » (p. 155), suscitando la vivace reazione del marito e degli altri presenti. Nel raccontare questo episodio, Muraro sottolinea la divisione fra uomini e donne; in effetti si tratta di un elemento impressionante, e tuttavia dal resto del processo non risulta tanto che ci fossero due schieramenti, quanto piuttosto molti diversi modi di intendere e di vivere la propria fede in Guglielma.

L'affermazione della divinità di Guglielma è, comunque intesa, il punto centrale della dottrina gugliemita: ed è questo il fatto che scatena l'intervento dell'Inquisizione, benché fosse protetto dalla copertura del culto di « santa Guglielma » a Chiaravalle. Proprio a Chiaravalle, nella cappella di Guglielma era stato dipinto prima del 1300 un affresco che presenta una interessante ambiguità: mentre infatti Guglielma aveva nel dipinto dimensioni inferiori a quelle della Madonna — il rapporto di superiorità fra le due è oggetto di una insistente serie di domande agli imputati da parte degli Inquisitori —, la faccia rossa della santa simboleggiava la sua di-

vinità (si veda, come riscontro, l'uso del colore rosso per il volto e il corpo di Cristo nelle miniature del XII e XIII secolo che accompagnano le opere profetiche di Ildegarda di Bingen).

La fede nella divinità di Guglielma non risulta derivasse da esplicite affermazioni di lei – che anzi più di una volta si era pronunciata negativamente al riguardo – nonostante che l'Inquisizione, per condannarla, si sia basata sull'ammissione del Saranita, che Guglielma ne era all'origine. Muraro tenta di spiegare questi fatti contraddittori e rileva che «Guglielma rifiutava sì, ma concepiva che qualcuno potesse vedere Dio in lei» (p. 149): respingendo così l'ipotesi di un duplice insegnamento di Guglielma, pensa che essa fosse arrivata a concepire l'incarnazione divina non solo come mistero rivelato nella figura di Cristo, ma anche attraverso l'esperienza femminile umana. «Le sue parole... volevano dire che il suo corpo, corpo femminile diverso da quello dell'uomo crocefisso, portava a Dio secondo un'altra strada, e come tale ne completava la passione redentrice» (p. 151).

Questa affascinante ricostruzione del nodo centrale del pensiero di Guglielma è del tutto ipotetica, perché di esso non si hanno testimonianze dirette – tuttavia essa permette di rendere ragione di numerosi elementi che emergono dai dati in nostro possesso. Prima di tutto, l'oscillazione fra l'identificazione di Guglielma con Cristo e con lo Spirito Santo. Se infatti il «dogma» fondamentale dei guglielmiti era la consustanzialità con Cristo – come, in contrasto col Tocco e la tradizione precedente, sostiene Muraro – l'affermazione frequente che Guglielma era lo Spirito Santo può essere intesa come un tentativo per rendere pensabile nella veste di un mistero – seppure non meno «eretica» – l'ipotetica esperienza non-misterica di Guglielma. L'identificazione con lo Spirito Santo rinvia del resto alle speculazioni pneumatologiche, fiorite soprattutto nel XII secolo, che collegavano lo Spirito alla «Sapientia Dei» (principio divino femminile) e all'anima del mondo.

Il cosiddetto «dogma» della consustanzialità è anche quello che permette di spiegare un'affermazione di Guglielma riportata nel processo, riguardante il sacrificio della messa: che cioè «dal 1262 in avanti non si sacrificava né consacrava il corpo di Cristo soltanto, ma insieme il corpo dello Spirito Santo, che era la stessa Guglielma» e che «a lei non interessava vedere il cor-

po di Cristo né il suo sacrificio, perché vedeva se stessa» (p. 27). La determinazione cronologica di questa esperienza interiore decisiva presenta più di un motivo d'interesse: in primo luogo, sembra grosso modo corrispondere alla venuta di Guglielma a Milano, ed ha inoltre una rispondenza in avvenimenti esterni, perché proprio dal 1262 al 1277 non fu permesso all'arcivescovo nominato, Ottone Visconti, di entrare in Milano. Wessley nota che da ciò sembra che Guglielma si preoccupasse della validità della chiesa milanese: l'intreccio di elementi interiori ed esterni sarebbe forse un punto da indagare di più, chiedendosi forse se l'arrivo stesso di Guglielma a Milano non sia in qualche modo legato alle vicende suaccennate o influenzato da esse. Muraro non affronta però questo problema, come anche in altre pagine considera solo di sfuggita le problematiche poste dall'inserimento della vicenda di Guglielma in un contesto più vasto: la sua analisi, come abbiamo visto, si occupa di enucleare i tratti significativi interni all'esperienza guglielmita, rifiutando l'impostazione «reattiva» che, nel saggio di Wessley, si accompagna ad una valutazione estremamente riduttiva dell'originalità della dottrina di Guglielma e dei suoi seguaci. Raramente, del resto, emerge nella ricerca storica l'attenzione per le elaborazioni dottrinali uscite da una mente femminile: eppure proprio questi secoli del Medioevo, in cui la mistica non è ancora il carattere dominante dell'esperienza religiosa femminile, sono stati teatro di esperienze di pensiero, fra le quali si può a buon diritto inserire quella guglielmita, ormai definitivamente sottratta alla riduttiva definizione di episodio curioso, nonché a quella puramente rivendicativa di una «salvezza per le donne», quale appariva ancora nel paragrafo dedicatole da Sheila Rowbotham in *Donne, resistenza, rivoluzione* (tr. it. 1976).

La salvezza che secondo i guglielmiti Guglielma portava era in realtà una salvezza per tutti, attraverso il riconoscimento di una pluralità in Dio, che nasceva dall'esperienza di un corpo di donna: uno dei punti centrali della dottrina guglielmita era infatti quello della salvezza dei non cristiani, attraverso il rinnovarsi incruento del sacrificio di Cristo nel corpo di Guglielma. Il tema della salvezza dei non cristiani è centrale per la cultura del XIII secolo: non è un caso che, negli stessi decenni in cui si svolgeva la vicenda di Guglielma e dei suoi fedeli, alcuni fra i

più originali esponenti del pensiero filosofico cristiano si siano preoccupati di elaborare strumenti filosofici tesi alla conversione di quanti erano fuori dalla chiesa, mentre i rappresentanti del potere ecclesiastico e laico raccoglievano ed elaboravano in varie direzioni i frutti dell'esperienza delle crociate, fino al rilancio tout-court dell'idea nei primi anni del '300. Delle discussioni relative all'esperienza delle crociate e della tematica spirituale della *crux cismarina* c'è un'eco nel punto 13 della dottrina guglielmita com'è esposta dal Puricelli (qui a p. 114: « Le indulgenze che si ottengono andando al Sepolcro di Guglielma a Chiaravalle sono pari a quelle che finora si ottenevano andando a Gerusalemme al Sepolcro di Cristo »). Anche questo è un elemento che permetterebbe confronti forse illuminanti con vicende coeve, come quella della mistica Margherita da Cortona (cfr. A. Benvenuti Papi, *Margarita filia Jerusalem. Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della crociata, in Toscana e terrasantina nel Medioevo*, 1978). L'affermazione guglielmita, che l'incarnazione divina in un corpo di donna avrebbe portato alla salvezza dei non cristiani, non è tuttavia una affermazione derivante da un'esperienza mistica: essa suona piuttosto come l'espressione di un modo diverso di vedere un problema di grande attualità nel mondo di allora, problema che assume tonalità millenaristiche anche presso i guglielmiti, nelle aspettative del Saramita, ma che si spinge verso una soluzione fino allora intentata, nell'abbozzo di concettualizzazione di quello che Muraro definisce un Dio « plurale ».

L'esperienza femminile di Dio sembra aver dunque portato Guglielma e i guglielmiti almeno ad intravedere una problematica teologica nuova, di cui sarebbero indizi affermazioni come quelle su riportate. Per la teologia, incarnazione significa assunzione dell'umanità, senza ulteriori specificazioni, da parte di Cristo: ma Cristo di fatto aveva un corpo di uomo; di questo si era accorta Guglielma, e di questo si accorse Stefano Crimella, udendo sua moglie proclamare il dogma della consustanzialità. La riflessione su questa tematica non è ancora oggi esaurita: la teologia femminista è alle prese con essa e con domande quali quella formulata da Mary Daly nel suo libro su *La chiesa e il secondo sesso* (tr. it. 1982): « che cosa può voler dire l'aggettivo 'maschile' attribuito a un Essere che non ha sesso? ». La consa-

pevolezza del problema e l'estrema difficoltà a risolverlo avevano portato già nel XII secolo Ildegarda di Bingen a raffigurare la giustizia divina con una testa dalla « nuda forma di testa umana », cioè non caratterizzata come maschile né come femminile, e tuttavia « un po' più maschile » (*Liber Scivias*, III vis. 5). La filosofia profetica, che culmina appunto nel XII secolo, non aveva ancora del tutto eliso l'aspetto « femminile » della divinità, raffigurato dalla Sapienza Dei, che però, con l'irrigidirsi delle formulazioni teologiche nella Scolastica, finì per essere deviato e depotenziato, configurandosi come uno dei fattori che, a partire dal XIII sec., spinsero verso la promozione del culto mariano, più accettabile nell'ottica dell'istituzione ecclesiastica.

È ovvio che nel Medioevo, e ancora oggi, come sostiene Mary Daly, « nessun teologo o biblista crede che Dio sia effettivamente di sesso maschile, e tuttavia non mancano indizi che l'assurda idea della maschilità di Dio indugi nella mente dei teologi, dei predicatori e dei semplici fedeli, a un livello che non è del tutto esplicito o conscio. Basta pensare alla prevedibile, spontanea reazione di scandalo e di imbarazzo che si avrebbe negli ascoltatori se un predicatore dovesse pubblicamente riferirsi a Dio usando il pronome femminile 'Essa' ». Ebbene, questo è proprio ciò che faceva Maifreda nelle sue prediche. L'aspetto duale della creazione, che traeva origine dalle parole del Genesi, « maschio e femmina lo creò » - precedenti la narrazione della creazione di Eva dal costato di Adamo - anche se non accolto nella tradizione latina, aveva trovato ascolto nella chiesa orientale ed espressione filosofica nelle pagine di Scoto Eriugena come nel *Liber Scivias* di Ildegarda; l'aspetto duale del Dio creatore e redentore non poteva però non suscitare « scandalo e imbarazzo » in quegli « esseri umani che in Gesù Cristo adoravano Dio come se Dio fosse di sesso maschile » (p. 151). Suscitò infatti scandalo e imbarazzo forse prima tra i guglielmiti stessi che negli inquisitori, come sembra mostrare il resoconto del pranzo dell'incidente. E per quanto oggi la tematica teologica possa apparirci distante dall'esperienza femminile, non possiamo, credo, sentire distante la scelta di Maifreda, che trovò in Guglielma la base per andare oltre la visione dimezzata della divinità, che era per lei, come per tutti gli uomini e le donne del suo tempo, il fulcro della propria vita.

L'esperienza femminile di Maifreda, ricostruita nella sua radicalità, ha permesso di guardare con occhi nuovi alla vicenda di Guglielma e dei guglielmiti. Il libro di Luisa Muraro si offre così come un esempio di come si può guardare alla storia a partire dal proprio essere donna – come Guglielma e Maifreda provarono a guardare a Dio – anche se non può essere definito (ma non credo sia obbligatorio, per un libro di questo genere, essere « definito. ») un libro di storia vero e proprio; gli elementi più sviluppati sono infatti quelli che hanno una rilevanza teorica e psicologica, mentre non vi si deve cercare un approfondimento del contesto, che pure avrebbe potuto (o potrà) essere illuminato in più di un punto proprio da ciò che Muraro riesce a far emergere dalla lettura delle fonti.

Michela Pereira

Luisa Passerini, *Torino operaia e fascismo*, Bari, Laterza, 1984.

Di questo bel libro, uscito all'inizio dell'anno scorso, si è giustamente molto parlato, per l'originalità dell'impostazione e delle fonti adoperate.

Come indicato nell'introduzione, il volume raccoglie la memoria operaia del fascismo a Torino, sia dei lavoratori militanti e politicizzati che dei non attivisti, e presta « particolare attenzione non solo al contenuto, ma anche alla forma della memoria; alle rilevanze culturali e simboliche dei racconti » (p. 3).

Questo percorso di memoria è seguito attraverso l'uso di fonti orali di cui si analizzano struttura del racconto, strategie e stereotipi narrativi, e loro efficacia a confronto con altre fonti.

È curioso osservare che molti commenti al libro hanno riguardato la trattazione della quotidianità delle classi subalterne sotto il fascismo (analizzata nel cap. II), mentre relativamente scarse sono state le valutazioni approfondite sugli aspetti più provocatori della ricerca, tra i quali è senz'altro da annoverare la ricchezza della discussione metodologica, che forse meriterebbe una attenzione maggiore, data l'endemica penuria di ricerche di storia contemporanea che assumono come centrale l'analisi dei problemi teorici e di metodo.

Non si tratta soltanto di una riflessione che ripropone agli storici la necessità di misurarsi con alcuni fondamentali interrogativi filosofici – come l'autrice aveva già

anticipato nell'antologia sulla storia orale da lei curata nel 1978 –, ma di ciò che accade all'oggetto storico una volta che questa operazione viene compiuta.

Sono stata colpita dal fatto che alcuni critici abbiano trovato eccessiva la meticolosa attenzione con cui nel libro ogni singolo aspetto del lavoro storico viene costruito in quanto problema teorico, così come indirettamente si è lamentata l'assenza di un impianto narrativo, quasi si rimpiangesse la scomparsa e fine della trama del racconto, e con essa si considerasse inutile o mancata la ricerca.

Personalmente credo invece che la vera novità di questo lavoro consista proprio nel prendere le distanze a un tempo sia dalla tradizione fortemente ideologizzata e illuminista degli studi sul movimento operaio e sul fascismo, in auge fino a metà degli anni Settanta, sia dalle più recenti tendenze che ricostruiscono dimensioni di quotidianità delle classi subalterne concedendo forse troppo agli aspetti suggestivi della ricostruzione e troppo poco ad esaminare strumenti, metodi e implicito orientamento teorico dei medesimi. In tal senso questo libro è un robusto antidoto contro l'inconsapevole disinvoltura che caratterizza tanti studi di storia orale e non, in particolare quelli che utilizzano approcci di provenienza antropologica e di critica letteraria.

Ma l'aspetto più interessante mi sembra il fatto che la preoccupazione di dare senso e rigore a ciascun ambito dei vari problemi esaminati – da quelli riguardanti l'uso delle fonti ad altri relativi all'auto-rappresentazione, alla vita materiale, sessuale e al tempo libero dei soggetti protagonisti – fa di *Torino operaia e fascismo* una ricerca in cui ciò che conta non è, o non solo, mettere a fuoco una tesi di fondo (per esempio, se, perché e come la classe operaia torinese sia stata antagonista al regime), quanto invalidare l'importanza stessa per lo storico di un simile obiettivo.

Ed è su questo punto che proprio le testimonianze orali rivelano tutta la loro novità di apporto alla tradizione storiografica. Appena ci si addentra nei meandri dettagliati dei comportamenti, la consueta opposizione tra consenso e dissenso non ha più senso di esistere; e quando si procede a ricostruire il quadro d'insieme, mancando quella, ci si accorge che l'analisi ha frammentato irreversibilmente il suo oggetto: non ci sono più gerarchie di eventi e di comportamenti, nessi causali tradizionali. L'asse del discorso è diverso

da quello consueto ma non ha più neanche una direzione precisa. Una volta che episodi e comportamenti sono stati disarticolati nelle loro diverse componenti, non possono essere ricostruiti in un insieme armonioso e lineare se non a costo di una artificiosa ricomposizione. È ciò che la storia ha quasi sempre fatto fino a oggi e ciò che, come questo libro suggerisce, forse ora non è più in condizione di fare. Avere individuato i confini e i limiti teorici della ricostruzione storica è uno dei risultati principali cui giunge la ricerca di Luisa Passerini.

« Le testimonianze rivelano un mondo di mediazioni tra se stessi e il potere fascista che permette di accettarne il dominio e nello stesso tempo di modificarlo » (p. 168).

È una citazione dal capitolo centrale del libro, dedicato alle forme di accettazione del fascismo, e tra i più riusciti nel mostrare l'importanza di una analisi della soggettività per comprendere come il conflitto accettazione/rifiuto nei confronti del regime sia stato vissuto dalla classe operaia.

La compresenza di questi due elementi, solo apparentemente contraddittori, così come il senso da attribuire alle scelte soggettive, ripreso dai fondamentali studi di Fredrik Barth sulla intenzionalità, rappresenta un filo teorico originale e innovativo, che lega insieme i diversi aspetti affrontati nella ricerca - dall'interpretazione di un evento (la visita di Mussolini a Mirafiori nel 1939) all'analisi delle esperienze e pratiche abortive sotto il fascismo. Quest'ultimo aspetto è al centro del capitolo sulla resistenza demografica, di grande efficacia nell'affrontare un tema complesso e di così difficile articolazione.

Anche qui le fonti orali non soltanto vengono a colmare lacune e a correggere la documentazione quantitativa, ma in particolare sono utilizzate per sostenere l'importanza della componente soggettiva nelle decisioni, elemento che nel caso dell'aborto è disprezzato dagli storici i quali non considerano (l'aborto) « un argomento rispettabile a causa della difficoltà di quantificazione e non sono disposti a riconoscere alle donne un ruolo attivo nella pianificazione demografica, soprattutto in assenza di movimenti neomalthusiani rilevanti nella tradizione di un paese » (p. 221).

Ci sono molti altri aspetti importanti che emergono dall'analisi di Passerini sull'aborto, e in linea con l'interpretazione

del conflitto accettazione/rifiuto cui si accennava prima.

In primo luogo spicca il lavoro di addentrarsi nel doppio gioco della memoria dei testimoni, che tendono a interpretare le scelte di allora come atti già politici di opposizione al regime; d'altra parte è anche indubbio che quel comportamento raggiungeva degli obiettivi pratici, a prescindere dalle intenzioni manifeste degli individui, e in risposta alla strategia fascista che per prima aveva inglobato nell'ambito della sfera pubblica ampie aree di esistenza privata: « Quelle azioni tendevano oggettivamente, al di là delle intenzioni dei singoli, a ridefinire la sfera politica, a contestarne la separatezza e a metterne in luce le contraddizioni: quando il regime proclamava che certe aree del privato erano di interesse pubblico, non poteva non diventare vulnerabile ad atteggiamenti che manifestassero nella pratica la politicità del privato. Paradossalmente il potere fascista sottolineava più fortemente di quanto avesse mai fatto lo Stato liberale (legato a principi di sovranità dell'individuo, seppure in modo contraddittorio) il fatto che la vita del singolo e la sfera personale sono intessute di rapporti sociali, ne metteva in luce l'intrinseco carattere collettivo. Caricando le donne della responsabilità di produrre figli per l'impero, ne svelava la natura di soggetti di possibili ribellioni nel campo demografico » (p. 222).

Questa fine analisi dell'esperienza abortiva e delle ambivalenze nei comportamenti di allora e nella memoria di oggi consente di apprezzare la ricerca anche per i suoi importanti risultati nel campo della storia delle donne con cui la storia orale da sempre si è incrociata con reciproco vantaggio e scambio stimolante. Scopo di entrambe, attraverso percorsi diversi anche se spesso affiancati e convergenti, come emerso da un convegno sul tema tenutosi a Bologna qualche anno fa, è la messa in discussione di basilari categorie del lavoro storico. La ricerca di Luisa Passerini dimostra molto bene che da un osservatorio eccentrico rispetto a quello tradizionale, con materiali di uso inconsueto e usati con grande consapevolezza critica, è possibile leggere esperienze del passato in maniera completamente trasformata e anche intaccare efficacemente la validità di paradigmi affermati. Non solo le classi subalterne, né solo le donne beneficiano di quest'ottica particolare che riguarda l'insieme del patrimonio storico accumulato ed ereditato, di cui occorre ormai ripensare interamente i

suoi fondamenti. Questo libro è un invito a potenziare strumenti di analisi che pochi anni fa sembravano ingenuità da sottocultura politica, e oggi sono ormai diventate raffinate elaborazioni teoriche.

Paola Di Cori

Luoghi comuni

1, 1985

Donne e segni. Scrittura, linguaggio, identità nel segno della differenza femminile

Donne e segni: come correlarli tra loro? Almeno in due modi. Il primo è ovvio: come ogni essere umano, le donne si servono dei segni, « mezzi » per designare il reale. Ma l'universo simbolico ha una peculiarità: rimanda solo a se stesso. « La donna » non è al di fuori di questo universo ma ne fa parte, è essa stessa segno. Intorno a questi due assi di riflessione si articola la maggior parte degli interventi raccolti nel primo numero di « Luoghi comuni », rivista a cura del centro internazionale di semiotica e linguistica dell'università di Urbino, in cui viene riproposto il tema di un convegno tenuto a Urbino nell'83. Rispetto al titolo del convegno, il tema affrontato qui è in realtà più specifico: « scrittura, linguaggio, identità, nel segno della differenza femminile », come recita il sottotitolo, privilegiando quindi il linguaggio, e in particolare la scrittura, tra tutti gli altri segni.

Perché, questa posizione privilegiata riconosciuta alla parola, specificamente alla parola scritta e dotata di dignità letteraria? Come sottolinea Patrizia Magli, è nel discorso che il soggetto si costituisce, pone se stesso come « io », soggetto-enunciatore; e l'interrogarsi su donne e segni, sulle donne come emittenti e produttrici di segni, è soprattutto, in questi testi, un interrogarsi sulla soggettività e sulla costruzione di un soggetto-donna. Una donna può parlare e scrivere in quanto donna? E dov'è la differenza se una differenza c'è? Quali tracce lascia di sé nel discorso un « io » femminile?

Il « soggetto femminile », rintracciabile nel discorso non deve tuttavia necessariamente identificarsi con la donna che parla, così come, per la linguistica, il locutore empirico e il soggetto enunciatore sono distinti. Per Marina Sbisà, l'enunciatore al femminile che emerge dalle ricerche socio-

linguistiche rimanda, più che alle reali pratiche linguistiche delle donne, a uno stereotipo, all'insieme di attese e proiezioni riguardo al femminile: è un « soggetto smorzato », che non presuppone un sapere-potere, tende ad attenuare i propri giudizi e le proprie decisioni e a sottolineare gli aspetti relazionali piuttosto che il contenuto proposizionale della comunicazione. Quello che Sbisà suggerisce, per un'iniziativa femminile sul linguaggio, è controcorrente rispetto alle tendenze prevalenti in linguistica: rivalutare il locutore empirico, colui (colei) che effettivamente parla, accentrando l'attenzione sulle « esperienze di ancoraggio » specifiche della donna. « Ci sono infatti esperienze fisiche e psicofisiche, e situazioni di interazione, in cui una donna entra proprio a causa del suo corpo ». Il corpo, quindi, come termine del processo di significazione, sostegno e supporto della parola, e sua condizione.

L'attenzione prestata al linguaggio, e alla costruzione del soggetto, va di pari passo con la lotta delle donne per la riappropriazione del proprio corpo, e della propria sessualità. Susan Suleiman analizza una serie di esempi di scrittura al femminile: dal rovesciamento ironico e trasgressivo del discorso maschile, alla ricerca di un « altro » linguaggio, che corrisponda all'esperienza femminile del corpo e della sessualità. Con un rischio, in entrambi i casi: riscrivere « il termine assente tramite la sua effettiva assenza, restare all'interno della logica delle opposizioni binarie, che sottende tutto il linguaggio e il pensiero maschili. Logica, che non ammette la differenza, se non come assenza di valore e negatività; ma per uscirne, non basta invertire i due termini, o cancellare uno dei due. Nell'ultima parte del suo intervento, Suleiman sembra cercare un'alternativa alle due strade indicate prima, che in termini politici si potrebbero definire come la strada dell'emancipazione e quella del separatismo, e trovarla (almeno sul piano del sogno e del desiderio) in una citazione da Derrida: « inventare incalcolabili coreografie », « superare non solo il numero uno... ma anche il numero due, che produce differenza, antagonismo, scambio concepito come incontro tra opposti ». In termini mitici, è il ritorno di un mito antico, il mito dell'androgino, presente anche in altri dei testi qui raccolti, e variamente reinterpretato e reinventato.

Un'altra immagine che torna frequentemente è quella del passaggio: è in un luogo di passaggio per eccellenza, un aereo-

porto, che l'eroe-eroina del romanzo *In transito*, di cui parla Christine Mc Donald, intraprende, attraverso il linguaggio, la ricerca della propria identità sessuale. Il passaggio, dalla natura alla cultura o viceversa, è il luogo proprio della donna anche nei miti e nelle fiabe analizzati da Ginevra Bompiani. La donna è segno di questo passaggio: la natura di cui libera l'uomo, permettendogli di accedere alla cultura, l'assume in sé, ma come qualcosa di improprio, « come un oggetto da custodire per l'uomo, perché egli la ritrovi in lei e stupisca ».

La donna dunque, e l'abbiamo visto anche all'inizio, è segno. Di cosa? Quello a cui rimanda non è lei, la « donna reale », inafferrabile fantasma intorno a cui ruota tutto l'intervento di Monique Canto, ma sempre qualcosa d'altro, e soprattutto l'altro, quale termine dell'opposizione binaria: l'uomo. Persino « la femminilizzazione della nostra cultura », il cambiamento di segno che il femminile ha subito in una parte della filosofia contemporanea è fondata, secondo Rosi Braidotti, su un oblio e un equivoco: l'oblio della differenza sessuale, l'equivoco che nasce dall'« antica abitudine di pensare il maschile come sinonimo di universale ». La decostruzione della soggettività viene identificata con il « divenire donna » (Deleuze), ma, in questo discorso, la donna viene ridotta ancora una volta a metafora: « metafora densa per i recenti tentativi di rifondazione della coscienza umana ». Per Braidotti le donne, non avendo ancora conquistato il diritto di parlare come soggetti, né l'accesso al luogo dell'enunciazione, non possono permettersi di contribuire alla decostruzione di una soggettività che non hanno mai posseduto, e di identificarsi in un soggetto frammentato e disperso. Se è una coincidenza

significativa che la filosofia contemporanea si apra al femminile proprio nel momento in cui le donne pongono la loro volontà di essere soggetti della parola e della lotta politica, il femminile non ha, in questi due ordini di discorso, la stessa forza di significazione. Se da una parte si sorvola sulla differenza, dall'altra invece la si rivendica, pur rifiutando di farsi ingabbiare in essa e intendendola come « un'infinita molteplicità di differenze ».

Se dovessimo a tutti i costi trovare un punto in comune tra questi testi, per il resto non sempre omogenei tra loro e diversi nel linguaggio e nel tipo di approccio tentato, potremmo trovarlo nella ricerca di soluzioni « polivalenti, polimorfe, inedite », nel rifiuto di ogni chiusura e definizione rigida, in un continuo fare e disfare che non è però il caos, come afferma Patrizia Magli la quale – prendendo in prestito il termine dalla termodinamica – crede di poter individuare nella situazione attuale un « ordine mediante fluttuazioni ».

Ma c'è un altro aspetto. Al fondo di tutti questi testi c'è, come mette in evidenza già Nancy Huston nella prefazione, una situazione paradossale: prendere la parola, come donne, per interrogarsi sulle condizioni del proprio discorso, fare quello di cui si sta parlando, nel momento in cui ci si chiede come sia possibile. « Non si può fare a meno di dire qualcosa » sulle donne e i segni, e non si può fare a meno, nel dirne qualcosa, di parlare, manipolare dei segni. È un paradosso insito in ogni discorso che riflette su se stesso, qui forse più sconcertante perché quello su cui ci si interroga non è il significato del discorso, ma la condizione stessa di una sua esistenza.

Valeria Boccia

le riviste

Archiv für Sozialgeschichte
vol. XXIV, 1984

Il rapporto con lo « straniero » come Altro, irriducibile alterità rispetto alla tradizione germanica è tema di scottante centralità nelle più drammatiche fra le avventure del popolo Tedesco. A dare spessore

storico ad una questione spesso appiattita nell'immediatezza politica o sfumata nella dimensione talora imprevedibile dell'evocazione puramente letteraria, giunge ora una imponente raccolta di saggi compresa nell'ultimo volume della rivista, espressione dei settori più sensibili e culturalmente avvertiti della storiografia di ispirazione socialdemocratica. Seguendo un filo quasi all'eccesso rispettoso della successione cronologica, vengono qui ripercorse le principali tappe attraverso le quali questo problema si è di volta in volta attualizzato e

riattualizzato nella Germania contemporanea. Nel primo saggio di Rainer Fremdling, *Die Rolle ausländischer Facharbeiter bei der Einführung neuer Techniken im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, viene affrontato l'intreccio tra alterità e sviluppo economico: ed è un nodo di grande importanza, se si pensa che al di là delle specifiche questioni poste dall'arrivo di operai e tecnici inglesi in un paese tradizionalmente diffidente nei confronti dell'« esterno », il taglio da storia economica di questo come degli altri contributi mette bene a fuoco l'atmosfera di inquietante estraneità che negli strati più profondi della mentalità tedesca accompagna, fin dai suoi esordi, l'avventura industriale. Una volta tanto la scelta dell'economia e della produzione come teatro privilegiato dei conflitti accesi nella *Kultur* germanica dalla occidentale *Zivilization* non è quindi ripiegamento su di un terreno più facile perché più consolidato, bensì efficace inquadramento di una coniugazione specificamente genetica di effetti anche sul piano della storia delle mentalità. Di notevole interesse si rivela così anche la periodizzazione delle rilevanze che scandiscono l'evolversi del problema: dal controllo degli stagionali dell'est attratti dai grandi opifici/caseme della Prussia, agli stranieri occupati nella produzione bellica durante la Grande guerra; fino alla ripresa del modello di occupazione coatta della forza-lavoro estera da parte del regime nazional-socialista alle prese con la corsa al riarmo; per giungere, infine, ad un bilancio del boom immigratorio del secondo dopoguerra, nel corso del quale è stata toccata la cifra-record di quattro milioni e mezzo di lavoratori stranieri nella Repubblica Federale Tedesca: davvero non piccola cosa per un paese le cui tradizioni poco o niente hanno a che spartire con lo spirito del « melting pot » e dei trasmigranti padri pellegrini.

Gabriella Bonacchi

Kursbuch 80, maggio 1985

La risorsa intelligenza: che sia un bene indispensabile nelle odierne società industriali è premessa comunemente accettata. Ciò che divide gli animi è la questione del metodo: quali siano cioè le cause di cui l'intelligenza sarebbe prezioso effetto. Né deve dopo tutto stupire il fatto che proprio nell'epoca della riproducibilità tecni-

ca dell'arte procreativa umana si infittiscano i tentativi, i richiami, gli studi e le ricerche tesi a riaffermare l'indissolubilità del matrimonio tra facoltà intellettuale e natura: ciò che un tempo si chiamava – senza mezzi termini – ereditarietà. Opportuno giunge allora questo numero di « Kursbuch » dedicato, appunto, a *Talento e educazione* (Begabung und Erziehung) che affronta di petto le meno nobili tra le motivazioni del rilancio di dottrine più o meno apertamente ispirate al neoereditarismo. Apprendiamo così dal saggio di Wolfgang van dem Doele, *Eugenik im Angebot* (Eugenetica in offerta speciale) che il premio Nobel William Shockley, l'inventore del transistor, aveva lanciato nel 1971 l'idea di incoraggiare la non produttività dei « cretini » premiandone la disponibilità alla sterilizzazione: mille dollari per ogni punto di quoziente di intelligenza al di sotto di 100. Sdegnosamente rifiutata dalla comunità scientifica l'idea non mancò tuttavia di trovare sostenitori: primo fra tutti il presidente dei ministri di Singapore, preoccupato di consolidare il nucleo di intelligenze accademiche del suo piccolo stato. Il legame tra le intenzioni universalmente umanitarie del premio Nobel e l'interesse particolare dell'esotico governante illustra una delle possibili ragioni della riattualizzazione di questioni tanto antiche. È proprio a partire dai limiti economici e politici incontrati dall'espansione dell'istruzione pubblica che torna nuovamente utile presentare l'intelligenza non già come risultato, bensì come *presupposto* dell'accesso alla qualificazione. Selezione, conservazione e promozione dell'intelligenza diventano allora il terreno di una « politica della natura umana » di cui alcune scienze naturali – in particolare la genetica – sono le obbedienti ancelle. Un nuovo razzismo?

Dell'interrogativo di fondo dell'intero fascicolo della rivista, è ancora il saggio di van Daele a proporre gli svolgimenti più interessanti.

È noto che una delle cause del razzismo novecentesco – dal blocco americano dell'immigrazione tra le due guerre mondiali fino all'« igiene » nazista della razza – è l'ingresso nella cosiddetta « transizione demografica », vale a dire in un regime demografico che a partire da un epocale regresso della mortalità comincia a formulare una strategia di contenimento delle nascite. Tra fine Ottocento e inizi del Novecento il razzismo esprime lo « stato d'assedio » in cui si sentono costretti i ceti

medi a fronte delle resistenze opposte – per ignoranza o altro – dai ceti inferiori all'adozione di tecniche di limitazione della natalità, una volta saltato il dispositivo di « naturale » contenimento rappresentato dalla mortalità infantile.

Il declino politico di questo tipo di razzismo non ha tuttavia intaccato il mito dell'intelligenza come principale garante della sopravvivenza umana, proprio in virtù della sua trasmissibilità di padre in figlio. Il mito dell'ereditarietà – dell'intelligenza, ma non solo – come immutabilità dei caratteri trasmessi generazionalmente, è l'implicita premessa del « Repository for Germinal Choice », una banca del seme che annovera tra i donatori molti scienziati e – immancabili! – alcuni premi Nobel. Là dove in precedenza sembrava necessario ricorrere alle riforme sociali, si preferisce intervenire oggi con la manipolazione genetica della progenie: il miglioramento del gene sostituisce lo sviluppo del sistema educativo?

Gabriella Bonacchi

Aut Aut

206-207, marzo-giugno 1985

Il fascicolo raccoglie una serie di contributi sul tema dell'identità: P. A. Rovatti *La luce nera*; M. Ferraris, *Bal de têtes, bête, bêtise e identità nella « Recherche »*; G. Comolli, *La compagna sconosciuta*; M. Pogatschnig, *Le identità scambiate. Note sull'amicizia*; R. Bodei, *Strategie di individuazione*; H.-D. Bahr, *Il terrore dell'eserci e il sussulto del soggetto*; E. Levinas, *La cattiva coscienza e l'inesorabile*.

Belfagor

2, marzo 1985

Maria Teresa Mandalari, *L'allergia per la donna nella narrativa di Ernst Jünger*

L'inesistenza del personaggio femminile nell'opera del narratore e saggista tedesco: rifugio materno e serva erotica, la donna è assente come persona umana.

Critica marxista

2-3, marzo-giugno 1985

In un fascicolo tutto dedicato a « Gli anni di Berlinguer » Marisa Cinciari Rodano (*Emancipazione e liberazione delle don-*

ne) analizza il pensiero del segretario scomparso del PCI sulla questione femminile, le tappe della sua formazione, il suo articolarsi nell'impostazione politica complessiva e nell'azione concreta di dirigente del partito. Claudia Mancina (*Il confronto con il movimento femminista*) ripercorre le asperità di un rapporto sempre difficile, segnato dalla ricchezza e dalla complessità delle domande politiche del movimento delle donne.

Passato e presente

7, gennaio-aprile 1985

La famiglia nel mutamento. Intorno al libro di M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto*, un dibattito con interventi di A. Manoukian, M. Livi Bacci, G. Délille, G. Levi.

Quaderni storici

58, aprile 1985

Nadia Maria Filippini, *Levatrici e ostetricanti a Venezia tra Sette e Ottocento*

A partire dalle suppliche di due mammane al Magistrato alla Sanità nei primi anni del XIX secolo la ricostruzione nella realtà veneziana di un processo che ha dimensioni europee e radici nella prima metà del Seicento: l'istituzionalizzazione della figura della levatrice, e dunque il suo passaggio da figura tipica della società tradizionale ad assistente sanitaria completamente subordinata al medico ostetrico. All'interno di questo processo cambiano le forme di assistenza al parto e dunque i valori culturali inerenti alla nascita, di cui il rituale del parto è espressione.

59, agosto 1985

Sulla storia delle donne. Alberto Caracciolo, *In margine al n. 9 di « Memoria »: alcuni problemi aperti*; Jacques Revel, *Maschile/femminile: tra sessualità e ruoli sociali*

Per la prima volta in Italia una rivista, punto di riferimento degli storici italiani più aggiornati, avvia un dibattito sulla storia delle donne. Punto di partenza è l'intervento di Alberto Caracciolo che, sollecitato dal n. 9 di « Memoria », discute premesse teoriche e prospettive degli studi; Jacques Revel riflette sull'uso che nell'analisi storica è stato fatto dei ruoli sessuali e delle categorie maschile/femminile.

Società e storia
28, aprile-giugno 1985

Luciana Spinelli, *Disciplina di fabbrica e lavoro femminile: le operaie delle Manifatture dei Tabacchi (1900-1914)*

Un'attenta e documentata ricostruzione – fondata in gran parte sull'Archivio della Manifattura Tabacchi di Lucca – delle condizioni di lavoro delle operaie. L'ottica della ricerca tiene presente la specificità rappresentata dalle manifatture governative e le caratteristiche della gestione statale, che affianca i privilegi nel salario e negli orari di lavoro a un'opera di disciplinamento particolarmente intransigente.

Annales E.S.C.
2, mars-avril 1985

Susan Dwyer Amussen, *Féminin/masculin: le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne*

Una ricerca interessante sul « genere » come elemento di definizione dell'identità sociale nell'Inghilterra del XVII e XVIII secolo. L'a. indaga servendosi di fonti processuali quella particolare forma di controllo della « normalità » tanto maschile che femminile che veniva esercitata attraverso l'osservazione dei comportamenti altrui e il pettegolezzo, intesi come base strutturante delle reputazioni. La « voce pubblica » interviene per accusare o discolpare rispetto a comportamenti sessuali, atteggiamenti di sottomissione o di insubordinazione, conflitti familiari di vario genere e come primo gradino di un sistema di controllo che contempla anche – in una gradualità di intervento – forme di *charivari* e procedimenti giudiziari. Le relazioni tra i sessi venivano regolate sulla base di una divisione sessuale dei ruoli in cui la donna – pur subordinata – non era totalmente priva di poteri, né giocava esclusivamente il ruolo di vittima.

Gregory Hanlon, *Les rituels de l'agression en Aquitaine au XVII^e siècle*

Nel quadro di una indagine sui comportamenti violenti in due città, una protestante e l'altra cattolica, del sud della Francia, qualche osservazione sui modi dell'aggressione femminile, tra cui prevale, secondo una tradizione di lunga durata, la dimensione verbale.

Robert Muchembled, *L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*

Sullo sfondo di un'interpretazione generale che vede la caccia alle streghe come conseguenza del tentativo non solo religioso ma anche politico di acculturare le campagne e come espressione di tensioni che derivano dai processi di differenziazione all'interno dei ceti contadini, la persecuzione delle donne viene vista non solo come manifestazione di un antifemminismo virulento, ma anche come un modo – caricando le madri di responsabilità – di assolvere i figli, evitando in tal modo i rischi di uno spopolamento generalizzato di una contrada.

3, mai-juin 1985

Dominique Bertinotti, *Carrières féminines et carrières masculines dans l'administration des postes et télégraphes à la fin du XIX^e siècle*

Lo studio si fonda sull'analisi dei fascicoli personali riguardanti gli impiegati delle poste e telegrafi, conservati alle Archives Nationales di Parigi. L'incrocio delle carriere femminili e di quelle maschili sottolinea un doppio binario secondo cui si differenziano politiche di assunzione, qualità e durata della carriera, richiesta di competenze. Se ne segnala l'interesse per lo studio della pubblica amministrazione tra la fine dell'800 e i primi anni del '900 e per l'immissione delle donne nel settore terziario.

Cahiers internationaux de sociologie
LXXXVI, 1984

Comprende: G. Balandier, *Le sexuel et le social, lecture anthropologique*; A. Bejin e N. Garcia Guadilla, *Sept thèses sur le machisme latino-américain*; A. Padoux, *Le monde hindou et le sexisme*; A. Kiche Laung, *La mère et l'enfant en Chine au XVI^e et XVII^e siècles*; C. Bauhain e K. Tokitsu, *Structures familiales et sexualité dans le Japon moderne*; A. Bauhdiba, *La société maghebérine face à la question sexuelle*; M. Le Pape e C. Vidal, *Libéralisme et vécus sexuels à Abidjan*; M. Maffesoli, *La prostitution comme « forme » de socialité*; P. Bérard, *Le sexe entre tradition et modernité. XVI^e et XVII^e siècle*; E. Tiryakian, *L'anomie sexuelle en France avant la*

Révolution; P. Pierrot, *La vérité de l'apparence ou le drame du corps bourgeois*; E. Shorter, *Les desordres « histeriques » sont-ils psychosomatiques?*

Il fascicolo nonostante esamini la sessualità in società e culture diverse non ha intenti di analisi comparata.

Tra i saggi dedicati alle società orientali, da segnalare quello sulla maternità in Cina che ha come fonti i testi medici del periodo esaminato e fornisce una interessante lettura dell'influenza del confucianesimo sulla scienza medica. L'analisi della sessualità nei secoli della modernizzazione (Bérard) è di impronta foucaultiana: codici comportamentali, scissioni tra valore persona e valore del corpo « sessuato », discorso, strategie verbali e insediamento delle censure, il pudore e la lussuria del corpo femminile. Il saggio di Shorter sull'isteria non si discosta dalle ricerche più aggiornate sull'argomento, e suggerisce, ma non più di questo, che presso gli uomini alcuni disturbi psicosomatici hanno equivalente funzione dell'isteria presso le donne.

LXXVII, 1984

L'intero fascicolo è dedicato al corpo, con contributi di sociologia ed antropologia che esaminano singoli aspetti (la malattia mentale, i riti di cancellazione del corpo nel codice sociale, le emozioni nello sport, e altri). Come si vede il fascicolo accorpa temi disparati e rinuncia a fornire un filo di lettura. Segnaliamo tra gli altri: C. Bougerol, *Les représentations sociales du corps dans la médecine populaire en Guadeloupe*, dove l'a. risale, lungo una lettura « genealogica » dell'autoctonia dai miti della Grecia a quelli moderni; e E. Boyman, *De l'enfantement. Les vicissitudes d'une notion primordiale* in cui sono analizzati i rituali che fanno della gravidanza un tabù, un fenomeno da isolare dentro le relazioni sociali, perché in sé minaccioso.

Pénélope

10, printemps 1984

Dedicato a *Femmes au bureau*, contiene numerosi saggi in un arco cronologico che va dal XVIII al XX secolo, raggruppati in tre sezioni: I. Féminisation des bureaux; II. La secrétaire; III. Conflits et résistances.

11, automne 1984

Femmes et associations è il titolo di questo fascicolo che spazia dalle forme di sociabilità preassociativa alle più recenti forme di associazioni femminili, con qualche incursione anche al di fuori della Francia: Stati Uniti, Ungheria, Giappone e Gran Bretagna.

Revue d'histoire moderne
et contemporaine

t. XXXII, janvier-mars 1985

Caude Larquié, *La mise en nourrice des enfants madrilènes au XVII^e siècle.*

Fondato sui registri secenteschi dell'ospedale madrileno della Inclusa, lo studio analizza il problema del baliatico attraverso i tre temi dell'abbandono dei neonati, dell'area spaziale e sociale di provenienza delle nutrici, della sorte dei bambini che sopravvivevano. Rispetto agli schemi ormai classici questo caso spagnolo sottolinea come le balie non provenissero dagli strati più bassi della popolazione e fossero una realtà urbana oltre che rurale, e come l'esito dei destini dei piccoli abbandonati contemplatesse anche una discreta percentuale di adozioni.

Volker Hunecke, *Les enfants trouvés: contexte européen et cas milanais (XVIII^e-XIX^e siècles)*

Analizzando e discutendo gli studi prodotti sull'argomento negli ultimi anni l'a. contesta che l'abbandono sia una forma di controllo delle nascite a posteriori, e soprattutto che esso sia equiparabile all'infanticidio come espressione di un'indifferenza generalizzata nei confronti dei neonati. Servendosi del caso milanese, da lui studiato in prima persona, e rilevando l'alta percentuale di bambini legittimi tra gli esposti e il loro soggiorno spesso temporaneo negli ospizi, Hunecke ritiene che l'abbandono rientrasse in una strategia familiare delle classi lavoratrici che se ne servivano come una sorta di « messa a balia » finanziata pubblicamente.

t. XXXII, avril-juin 1985

Henri Peretz, *La création de l'enseignement secondaire libre de jeunes filles à Paris (1905-1920)*

È un'indagine su una nuova forma di scolarizzazione – ad impronta prevalente-

mente cattolica – che prende l'avvio a Parigi agli inizi del '900 e che ha tra i suoi scopi principali quello di offrire alle ragazze la possibilità di una preparazione al « baccalauréat », preparazione ufficializzata nei corsi secondari « regolari » solo nel 1924. Lo studio ricostruisce i modi e le forme attraverso cui questo insegnamento prende corpo, al di fuori di iniziative di tipo istituzionale e grazie a una forte mobilitazione privata tanto laica che religiosa. È proprio questa dimensione « privata » a caratterizzare in modo specifico l'impresa che si fonda su un serrato dialogo e gioco di scambi tra coloro che gestiscono tali scuole e le famiglie di coloro che ne fruiscono.

Françoise Thébaud, *Le mouvement nataliste dans la France de l'entre-deux-guerres: l'alliance nationale pour l'accroissement de la population française*

Sullo sfondo di una più generale questione demografica che vede rinsaldarsi il movimento natalista contro il pericolo di una denatalità ritenuta pericolosa per le sorti del paese, l'analisi della politica dell'*Alliance nationale* – uno dei gruppi di pressione più importanti degli anni '20 e '30 – attraverso lo spoglio della sua rivista. Se sul piano dell'incremento delle nascite i risultati propagandistici restano scarsi, più successo ha la codificazione dello stereotipo della donna come madre e come casalinga.

Revue historique

552, octobre-décembre 1984

L'amore provenzale cantato dai trovatori del XII secolo viene interpretato – ricorrendo a una puntuale griglia psicanalitica – come la risposta simbolica di alcuni gruppi sociali alle tensioni provocate dai mutamenti delle strutture familiari, giuridiche ed economiche. Esprimere i conflitti vuol dire anche trovare un modo per poterli tollerare.

Sociologie du travail

1, 1985

L. Ratier, *Contrat des femmes de chambre?*

Sul movimento femminista in Usa; i temi del lavoro, della politicizzazione nel femminismo della funzione e del « valore » domestico, del potere.

2, 1985

V. Beechey, *Emploi des femmes*

Rassegna dei più recenti studi in Gran Bretagna sul lavoro femminile. Gli argomenti principali della letteratura esaminata sono: le discriminazioni professionali, il mercato del lavoro, i settori occupazionali.

Sociologie et sociétés

2, 1984

In un fascicolo, curato da due sociologhe, Jacqueline Massé et Marie-Marthe T. Brault, che affronta il problema della vecchiaia e dell'invecchiamento nelle società moderne, essenzialmente dal punto di vista della composizione demografica e degli assetti economico-produttivi (il sistema pensionistico) un articolo di S. McIrvin Abu-Laban è dedicato a *Les femmes âgées: problèmes et perspectives*. Altri due contributi sono dedicati alle politiche sociali e alle strategie di vita degli anziani tra servizi e risorse private (rispettivamente di A. Guillemard e di E. Corin J. Tremblay, T. Sherif e L. Bergerou).

Travail et société

1, 1984

P. De Lambier, *Aspects sociologiques de la solitude dans les sociétés industrielles avancées*

La donna come figura al centro del sistema di relazioni familiari, oggi in profonda evoluzione, è esposta a nuove forme di solitudine. E, d'altra parte, il modificarsi della sua funzione nella famiglia produce a sua volta effetti rilevanti per lo studio della solitudine moderna (ad esempio degli anziani).

I. Savoy Clot, *Quelle égalité pour les femmes? L'expérience suisse*

Alcuni dati da questa ricerca sostanzialmente quantitativa: le donne in Svizzera sono occupate, nel 1978, per il 34,5%, il 43% ha il diploma superiore, il 24,7% la laurea universitaria. Tra gli occupati il 35% di giovani apprendisti sono donne; il 12% degli effettivi sindacali è femminile. La moderna Svizzera non brilla inoltre per servizi: solo 24 posti per 1.000 bambini in Valdeia e 75 su 1.000 a Ginevra.

2, 1984

J. Siegers, *L'égalité des sexes dans la répartition du travail, le but est-il en vue? Le cas du Pays bas*

L'articolo parte dall'ipotesi che uguali chances di lavoro non coincidono con un uguale numero di posti lavoro per uomini e donne, ma con una equivalenza piena (dunque anche qualitativa) tra il lavoro femminile e quello maschile. E dimostra come la discriminazione opera tra le pieghe, per orari, mansioni, trattamento economico, pronunciandosi alla fine per due criteri guida nelle politiche di lavoro paritarie: indurre gli uomini ai mestieri « femminili »; introdurre misure positive (preferenziali) per l'impiego di manodopera femminile.

Journal of Family History
1, primavera 1985

John Martin, *Out of the Shadow: heretical and Catholic Women in Renaissance Venice*

Un buon esempio del recente fervore di studi maschili sulla storia delle donne. Questa volta vengono prese in considerazione cattoliche ed eretiche attraverso i processi del Sant'Uffizio a Venezia nella seconda metà del '500 e il modo con cui entrambi i gruppi cercavano di conservare margini di autonomia nel corso della restaurazione tridentina.

Journal of Urban History
4, agosto 1985

Marian J. Morton, *Seduced and Abandoned in an American City. Cleveland and its Fallen Women, 1869-1936*

Per i benpensanti dell'800, Cleveland era una capitale del vizio e « una trappola illusoria per le ragazze vergini della campagna », su cui si appuntarono gli sforzi di rigenerazione morale delle numerose associazioni riformatrici gestite da donne della media borghesia, quali l'YWCA, l'Esercito della Salvezza e altre di matrice cattolica. Lo studio di Morton analizza il sorgere di queste organizzazioni di carità destinate a quelle che erano considerate donne cadute, sospette o colpevoli di delitti sessuali, in particolare prostitute. Molte erano incinte al momento di entrare nei

ricoveri, altre madri non sposate (nel 1914 circa 65 donne su 72 erano incinte e nubili); per la maggior parte lavoravano come domestiche e anno dopo anno si trovavano condannate a uno stato di povertà permanente. Rispetto all'800, all'inizio del secolo ventesimo l'età media diminuisce, molte delle ragazze madri accolte hanno soltanto 13 e 14 anni e nel 1914 più della metà è di origine straniera.

New german critique
34, inverno 1985

L'ultimo fascicolo di questa stimolante rivista, in parte dedicato a Benjamin, ha una sezione speciale sul cinema femminista, con saggi di Gertrud Koch, Teresa de Lauretis e Roswitha Mueller che analizzano le caratteristiche nella costruzione dello sguardo filmico di uomini e di donne.

Past & Present
108, agosto 1985

Margaret Clunier Ross, *Concubinage in Anglo-Saxon England*

Da concubine a monache: alle origini della fortuna del monachesimo tra le nobildonne anglosassoni c'è soprattutto, sostiene l'a., il carattere di alternativa che il convento costituiva rispetto al rarefarsi delle occasioni matrimoniali di rango e ad un concubinaggio che non dava più diritto ad una prole legittima. D'altro canto proprio la lotta al concubinaggio – una pratica tradizionalmente legalizzata anche relativamente alla discendenza, presso un'aristocrazia che sulle dimostrazioni di virilità fondava una parte ragguardevole della propria efficacia simbolica – fu la ragione fondamentale per cui la chiesa, è detto nel saggio, avrebbe istituito il doppio monachesimo: per drenare cioè nello spazio non riproduttivo dei monasteri le donne di rango escluse da un mercato matrimoniale reso sempre più ristretto dall'imposizione del concetto cristiano di legittimità.

Das Argument
149, gennaio-febbraio 1985

Il fuoco del numero è incentrato sulle relazioni pedagogiche: i rapporti presupposti e creati dalla complessa attività del-

l'« educare ». Innanzitutto dunque: famiglia e scuola come dispositivi di educazione (Rolf Nemitz); il soggetto della pedagogia (Adalbert e Brita Lang) e la preparazione al mondo del lavoro, con un occhio di riguardo per i margini di autonomia nella scelta della professione: con tutti i suoi limiti il caparbio persistere dell'autonomia resta infatti il vero oggetto misterioso, in un mondo di cui non si cessa di lamentare il ramificato *network* di condizionamenti.

Geschichte und Gesellschaft 2, 1985

In un fascicolo dedicato alla storia sociale della « giovinezza », un particolare interesse riveste l'analisi comparata di Michael Mitterauer su *Servizio domestico e*

fase giovanile in Europa (Gesindedienst und Jugendphase im europäischen Vergleich). In considerazione dell'elevata età al matrimonio prevista dall'« European marriage pattern », l'istituzione del servizio domestico – che introduceva nell'intimità delle pareti domestiche giovani e giovanissimi di ambo i sessi verso i quali non vigeva il tabù dell'incesto – costituisce un elemento di importante articolazione del rapporto tra i sessi nelle società europee di ancien régime. Tanto da spingere l'autore del saggio a parlare a questo proposito di un aspetto fondamentale per la comprensione del *Sonderweg* europeo, la specifica via dell'Europa alla modernizzazione.

Lo spoglio delle riviste è stato curato da Renata Ago, Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Paola Di Cori, Angela Groppi, Margherita Pelaja.



02257

Rosenberg & Sellier "da leggere": **Touraine**, L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault, introduzione di Pichierrì; **Dumézil**, Ventura e sventura del guerriero, aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei, con un saggio introduttivo di Jesi; L'impresa multinazionale, a cura di **Dunning**, introduzione di Ragozzino; **Bois**, Contadini dell'Ovest, le radici sociali della mentalità controrivoluzionaria, a cura di Accati; **Boguslaw**, I nuovi utopisti, una critica degli ingegneri sociali, **Toulmin**, Gli usi dell'argomentazione; **Woodward**, Organizzazione industriale, teoria e pratica, introduzione di Butera; **Vernon**, Sovranità nazionale in crisi, l'espansione multinazionale delle società americane, introduzione di Piazza; **Schutz**, Il problema della rilevanza, per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale, a cura di Riconda; **Tilly**, La Vandea, a cura di Lombardini; **Pitt-Rivers**, Il popolo della Sierra, introduzione di Meloni; **Redfield**, La piccola comunità, la società e la cultura contadina, introduzione di Scaraffia; **Needham**, Credere, credenza linguaggio esperienza, introduzione di Marconi; **Buckley**, Sociologia e teoria dei sistemi; **Dennis, Henriques, Slaughter**, Una vita per il carbone, analisi di una comunità mineraria dello Yorkshire, introduzione di Pistoì; **Apel**, Comunità e comunicazione, introduzione di Vattimo; **Lewis**, Il pensiero e l'ordine del mondo, schizzo di una teoria della conoscenza, a cura di Cremaschi; **Rabb**, Gentiluomini e mercanti, l'espansione inglese 1575-1630; **Galtung**, Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale; **Hechter**, Il colonialismo interno, il conflitto etnico in Gran Bretagna: Scozia, Galles e Irlanda 1536-1966, introduzione di Pistoì; **Burchardt, Kalecki, Worswick, Schumacher, Balogh, Mandelbaum**, L'economia della piena occupazione, introduzione di Caffé; **Gribaudo**, Mediatori, antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno, con note introduttive di Graziani e Grendi; **Davis**, Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata; **Montgomery**, Rapporti di classe nell'America del primo '900, introduzione di Benenati Marconi e Foa; **Romero**, Il sindacato come istituzione, la regolamentazione del conflitto industriale negli Stati Uniti 1912-'18, prefazione di Migone; dieci interventi sulla storia sociale, contributi di Bologna, Bonacchi, Bozzini e Carbognin, Foa, Gibelli, Levi, Marucco, Passerini, Ramella; **Vaudagna**, Corporativismo e New Deal, integrazione e conflitto sociale negli Stati Uniti (1933-1941); **Lange**, La parte e il tutto, una teoria generale del comportamento dei sistemi, introduzione di Sala; **Boserup**, Il lavoro delle donne, la divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico, introduzione di Savio; **Anderson**, Interpretazioni storiche della famiglia, l'Europa occidentale 1500-1914, introduzione di Cerutti; a cura di **Woodward**, Comportamento e controllo nell'organizzazione industriale, introduzione di Butera; **Weinstein, Platt**, Sociologia storia psicoanalisi, l'interpretazione dei fatti storici e i fenomeni del comportamento collettivo, introduzione di Scabini; **Hirschman**, Ascesa e declino dell'economia dello sviluppo, a cura di Ginzburg; **Blackburn, Mann**, L'illusione della scelta, classe operaia e mercato del lavoro, a cura di Pichierrì, **Keynes**, Le conseguenze economiche della pace, introduzione di De Cecco; **Meloni**, Famiglie di pastori, Continuità e mutamento in una comunità della Sardegna centrale 1950-1970; **Guidetti Serra**, Le schedature Fiat, cronaca di un processo e altre cronache, prefazione di Rodotà; **F. Levi**, L'idea del buon padre, il lento declino di un'industria familiare; **G. Levi**, Centro e periferia di uno stato assoluto, tre saggi su Piemonte e Liguria in età moderna; **V. Foa**, La Gerusalemme rimandata, domande di oggi agli inglesi del primo novecento; **Kalecki**, Saggi sulla teoria delle fluttuazioni economiche, a cura di Denicolò e Matteuzzi; **Pistoì**, Insegnanti, atteggiamenti verso il lavoro tra professione e ideologia.

Rosenberg & Sellier "materiali": Le campagne inglesi tra '600 e '800, dal proprietario agricolo al fittavolo capitalista, a cura di **Ambrosoli**, saggi di Hoskins, John, Mingay, Parker, Chambers, Hunt, Jones, Thompson; La festa, antropologia etnologia folklore, a cura di **Jesi**, saggi di Kerényi, Thevet, Lafitau, Karsten, Haekel, Pitré, Van Gennep; Storia orale, vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, a cura di **Passerini**, saggi di Ewart Evans, Thompson, Tonkin, Samuel, Taylor, Frank, Vigne, Howkins, Bird; Azienda contadina, sviluppo economico e stratificazione sociale, a cura di **Bertolini e Meloni**, saggi di Serpieri, Sereni, Barberis, Daneo, Fabiani, Bolaffi, Varotti, Pugliese, Rossi, Calza Bini, Gorgoni, Cosentino, De Benedictis; La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea, a cura di **Marconi**, saggi di Apostel, Rogowski, Kosok, Dubarle, Jaskowsky, Da Costa, Routley, Meyer, Rescher; Estetica e antropologia, arte e comunicazione dei primitivi, a cura di **Carchia e Salizzoni**, saggi di Boas, Lowie, Firth, Gehlen, Lévi-Strauss, Bateson, Bloch, Leroi-Gourhan; Identità, percorsi di analisi in sociologia, a cura di **Sciolla**, saggi di Parsons, Turner, Holzner, Pizzorno, Touraine, P. Berger, B. Berger, Kellner, Luckmann, Luhmann.

Rosenberg & Sellier "periodici": **Memoria**, rivista di storia delle donne; **Movimento operaio e socialista**, rivista quadrimestrale di storia e bibliografia; **Political Economy**, Studies in the Surplus Approach; **Prospettiva sindacale**; **Rendiconti del seminario matematico** dell'Università e del Politecnico di Torino; **Rivista di estetica**; **Studi francesi**, cultura e civiltà letteraria della Francia; **Storia nordamericana**.

Lia Migale, Donna di quadri. Potere e valori nei gruppi professionali

Anna Maria Guadagni, Nuove facce dell'Udi

Michi Staderini, Prostituzione e nuovo femminismo

Costanza Fanelli Donatella Ronci, Solidarietà e mercato. Le cooperative

Michela De Giorgio, Cattoliche della *seconda fase*

Paola Masi, Come vive un'istituzione. Il Centro culturale Virginia Woolf

Franca Chiaromonte, Autonomia in uno spazio misto. L'ArcoDonna

Bianca Pomeranzi, Differenza lesbica e lesbofemminismo

Gabriella Turnaturi, In nome degli affetti familiari. Le madri di Primavalle

Elisabetta Addis, Nicoletta Tiliacos, Un piccolo gruppo per una grande utopia. Le pacifiste del « 10 marzo »

Piera Egidi, Cronaca di una città. Torino

Interventi

Laura Balbo, Lettura di un *puzzle*

Marina D'Amelia, Dalla differenza alla differenziazione. Le difficili innovazioni dei gruppi

Riletture

Elsa Sormani, Il corpo dell'idolo. Da Cleopatra a Marilyn



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14

isbn 88-7011-244-6 L. 10.500 [...]