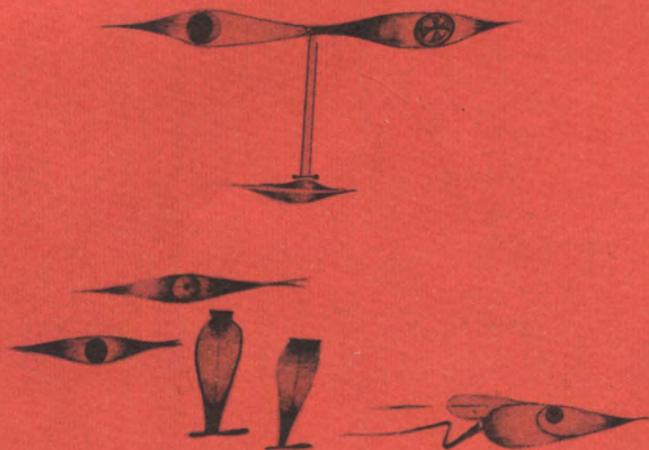


culture del femminismo

memoria

rivista di storia delle donne, numero 15



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.
- 11-12. **Vestire**, Simbolismo ed economia dell'abbigliamento.
13. **Donne insieme**, I gruppi degli anni ottanta.
14. **Soggetto donna**, Dalla bibliografia nazionale italiana 1975-1984.

memoria

rivista di storia delle donne

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

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

pubblicazione quadrimestrale, autorizzazione del tribunale di Roma n. 75/81 del 16 febbraio 1981

direttore responsabile Mariella Gramaglia, stampa Tipografia TGT, Torino.

sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano le singole rubriche sono tratte dall'opera:

Paul Klee, 1923, 198 *Ein Hexenblick (sguardo di strega)*, Federzeichnung, schwarze Tusche, Briefpapier, 29:22,5, signiert rechts oben 1981, Copyright 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. 6879953.

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".



02861

memoria

rivista di storia delle donne, numero 15 (3, 1985)

sommario

il tema

interpretazioni

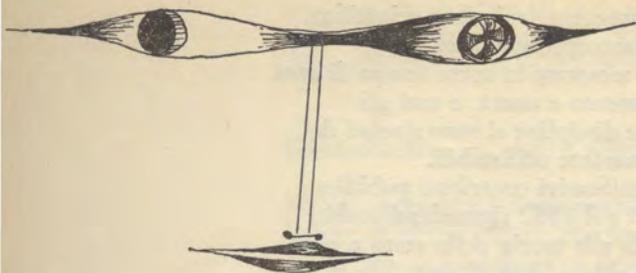
- 9 Cristina Cilli, Evelyn Fox Keller e Carolyn Merchant: Verso una epistemologia delle differenze sessuali. Appunti su conoscenza, oggetto e soggetto
- 21 Mina Davis Caulfield, Che cos'è naturale nel sesso? La sessualità nell'evoluzione umana
- 39 Rosi Braidotti, Donne e filosofia in Francia
- 52 Jacqueline Rose, Il disagio della femminilità
- 67 Sigrid Weigel, Superare l'assenza. La letteratura contemporanea delle donne tedesche
- 80 Miriam Hansen, Piacere visivo e feticismo. «Ticket of no return» di Ulrike Ottinger

rassegne

- 92 Maria Elena Vasaio, Women's Studies negli USA

i materiali del presente

- 101 discussioni e dibattiti: Roberta Tatafiore, Lia Migale, Michi Staderini, Memorie degli anni '70
- 109 Centro Culturale Virginia Woolf, Una lettera
- 110 congressi: Krystyna von Henneberg, Nairobi: la comunicazione "sensuale"
- 115 comunicato



Connessione e differenziazione

Le considerazioni che seguono sono proposte in forma di appunti provvisori e costituiscono un tentativo di accennare ad alcuni temi che hanno guidato il progetto di questo numero di « Memoria » e che considerata la loro importanza ci sembra possano dare l'avvio a una discussione più ampia.

Come ogni vera trasformazione culturale che si rispetti, il femminismo ha rimesso in discussione paradigmi, categorie, e classificazioni tradizionali; ha dissolto tassonomie invecchiate e offerto prospettive nuove di interpretazione della realtà. Lungi dal pretendere di dar conto dell'ampiezza e varietà di questo processo, vorremmo qui limitarci ad offrire soltanto alcune possibili chiavi di lettura.

Per necessità di sintesi indicherei due operazioni diverse ma compiute congiuntamente come modalità privilegiate attraverso cui si è esercitato l'agire culturale delle donne in questi anni.

La prima è caratterizzata dalla *connessione*, da un impulso per così dire contrario alla scissione, attraverso la quale si è cercato di attuare il tentativo di tenere insieme realtà oggettive e livelli di esperienza soggettiva, concepiti tradizionalmente come entità separate.

L'emergere di un principio a sostegno dell'imprescindibile legame tra questi due piani, che prima del femminismo e all'esterno di esso sono stati vissuti nella loro separatezza, è uno dei contributi culturali più importanti dell'esperienza femminista e a mio avviso caratterizza efficacemente risultati e prodotti significativi emersi in ambiti molto diversi.

Contrapposizioni come personale e politico, pubblico e privato, natura e cultura, ragione e sentimenti, attività intellettuale ed esistenza corporea, ecc. ecc., che per tanto tempo sono stati pilastri della cultura tradizionale hanno visto in questi anni frantumare la propria pretesa di costituire verità solide e universali, e la loro validità è stata seriamente inficiata e posta in questione.

Questo lavoro per scomporre l'intelaiatura delle dicotomie più pervicaci ha caratterizzato gran parte delle esperienze degli anni

Settanta e ha avuto rilevanti conseguenze sul piano scientifico. Categorie portanti della storia, antropologia, sociologia, psicanalisi, teologia, ecc., hanno mostrato in breve tempo di aver subito un processo di impoverimento e usura, e così gli strumenti teorici offerti da molte discipline si sono rivelati del tutto insufficienti e spesso scarsamente utilizzabili.

Una recente raccolta dei più significativi contributi pubblicati sulla rivista « Signs » tra il 1975 e il 1982 riguardanti ambiti che vanno dalla critica letteraria alla teoria dello stato e alla storia della scienza, illustra con abbondanza di materiale il livello di maturità raggiunto in pochi anni dall'elaborazione critica delle donne (Abel e Abel, *The Signs Reader*, Chicago, 1983).

A questa attività di connessione si è affiancata, e in seguito è andata acquistando forza e articolazione, una seconda operazione importante, che muove invece in senso contrario, ed è caratterizzata da un dato di *differenziazione*.

All'interno dei diversi settori che compongono l'universo sociale e culturale entro cui ci muoviamo, si è cercato di rintracciare i luoghi e i modi attraverso cui si costruisce e si rappresenta l'identità sessuale; dentro alla nebulosa indistinta dove vaga un soggetto femminile anonimo e neutralizzato, si è dato inizio all'individuazione di territori segnati dai nuovi confini e perimetri delle differenze.

Nel disegno amorfo di una cultura sbiadita dalla monotona presentazione di un perenne autoritratto sono cominciati a distinguersi profili e contorni sessuati, e nel movimento ripetitivo di monologhi con protagonisti unici, hanno preso a insinuarsi i dinamismi delle recite a più voci: la ricerca della differenza ha offerto una coloratura nuova, nuove prospettive, strumenti e materiali di discussione non soltanto ad alcuni gruppi ristretti, ma ha radicalmente mutato il volto di istituzioni e discipline tradizionali. Sulla scia di Luce Irigaray, come è bene illustrato dal contributo di Rosi Braidotti qui incluso, comincia ora finalmente a essere pensabile in filosofia un pensiero della differenza.

Per fare invece un esempio su cui si è ancora poco discusso, riflettiamo a quello che ha significato nel dibattito culturale degli Stati Uniti, dalla seconda metà degli anni Settanta in poi – e successivamente in altri paesi occidentali – l'introduzione del termine 'gender' (traducibile come « genere », ma anche come « differenza sessuale », o come aggettivo per indicare ciò che è « relativo all'appartenenza sessuale e di genere » e in alcuni casi addirittura come 'specie'), con la sua carica dirompente e pluri-semantica di categoria socio-culturale, densa di intenzioni soggettive e di valenze ideologiche. L'intero vocabolario e impianto teorico della ricerca in psicologia, filosofia, sociolinguistica, per indicare solo alcune aree tra le più importanti, ne è rimasto segnato in maniera irreversibile.

Queste due forme della cultura femminista – connessione e differenziazione – sono entrambe tuttora tenacemente operanti, e pur lontane dal poter essere considerate compiute e acquisite, stanno solo da poco assumendo una forte visibilità e presenza all'esterno. Il loro dato caratterizzante, costituito dalla continua interferenza di livelli soggettivi e oggettivi e dagli intensi

passaggi tra gli uni e gli altri, si insinua ormai minacciosamente anche nei territori 'proibiti' dell'epistemologia, come emerge dal saggio di Cristina Cilli pubblicato in questo numero.

Comunicazione culturale e differenze

Di tali operazioni è forse possibile dar conto attraverso una lettura di alcuni effetti: che cosa e come è stato trasferito tutto ciò in prodotti e iniziative concrete?

Pubblicazioni, incontri, raduni di massa e più ristretti, mostrano i segni di un intenso lavoro di reinterpretazione della cultura tradizionale. I contributi compresi in questo fascicolo di « Memoria » sono tutti in qualche maniera espressione di questa vasta operazione trasformatrice.

Tra gli elementi nuovi che emergono con maggiore evidenza, indicherei forse le note più significative nell'intenzione e nella tensione per superare il mondo dell'oggettività, nel generale atteggiamento di tenace rifiuto della piatta materialità dei fatti e delle cose.

La principale caratteristica dei prodotti culturali delle donne è infatti quella di non essere mai mera produzione intellettuale - di scritti, immagini, suoni -, ma anche sempre presenza fisica, sessuale e materiale - di persone, di corpi, di gesti, di spazi. L'una non potrebbe esistere senza l'altra.

La peculiarità della cultura delle donne è quella di corporalizzare le cose e i luoghi, di interagire con la realtà materiale in maniera dinamica, segnandola fisicamente; è questo anche uno dei suoi tratti più universali, forse l'unico che è dato riscontrare seppure in forme molto diverse ma immancabile ovunque, in Europa e in Asia, a New York come a Nairobi; così infatti ci racconta in questo numero Krystyna von Henneberg a proposito della comunicazione tra donne occidentali e donne nel terzo mondo nella sua cronaca sul convegno africano dell'estate 1985.

Non si può descrivere un convegno di donne soltanto sulla base delle relazioni scritte, o di ciò che è stato detto; il linguaggio parlato o scritto è parziale e monco.

Si tratta di un'acquisizione significativa di allargamento dell'universo significativa che consente di cominciare a leggere molti aspetti della realtà in chiave diversa, all'insegna di una moltiplicazione dei livelli comunicativi.

Ma questa caratteristica della cultura delle donne è tutt'altro che un dato generico, un'atmosfera o un colore; si tratta invece di una realtà molto complicata da analizzare e descrivere.

Né sarebbe possibile parlare di una cultura delle donne in generale; al contrario, è possibile riscontrare tante varietà quante sono le possibili combinazioni locali, etniche e sociali.

I lavori raccolti in questo numero invitano a una costante attenzione nei confronti sì della differenza sessuale, ma anche della complessa articolazione di questa differenza a seconda dei diversi contesti culturali e tradizioni storiche.

Non esiste solo una diversità tra le donne in generale; esistono anche modi svariati con cui questa diversità interna al mondo femminile così come la differenza sessuale rispetto al mondo

maschile si esperiscono e si possono rappresentare; esistono una pluralità di culture delle donne di cui solo ora cominciamo a renderci conto, così come da poco abbiamo sentore della molteplice diversità di prodotti che da esse derivano.

Di tutto questo occorre tener conto quando ci interroghiamo sui modi diversi con cui si articola l'esperienza dell'emancipazione, della solidarietà e della costruzione dell'identità individuale.

Pubblico e privato, per fare un esempio, hanno connotazioni molto diverse negli Stati Uniti o in Italia; e la questione non è solo di ordine semantico, né è relegata solo a un mero ambito di caratterizzazioni etniche. Basti pensare che le donne statunitensi fino agli anni Sessanta non potevano accedere alla biblioteca principale di Harvard, e a tutt'oggi non possono in molti casi occupare cariche istituzionali di un certo livello, anche se fin dall'Ottocento tutte quelle che hanno studiato all'università, per indicare solo una fascia limitata anche se importante di popolazione femminile, bianca, protestante e medio-alto borghese, smettevano di vivere in famiglia per trasferirsi altrove da sole o con altre donne nei collegi.

I divieti degli Stati Uniti, di cui parla a sufficienza una legislazione che non ha ancora riconosciuto l'uguaglianza di diritti tra uomini e donne, riguardano soprattutto una dimensione *spaziale*, e sono radicati in quella cultura protestante delle sfere separate che nell'Ottocento ha prodotto il culto della domesticità e la persistenza della separazione tra luoghi di solo accesso maschile e luoghi considerati come unicamente femminili.

Ben altrimenti in Italia, paese con strutture familiari fortemente caratterizzate dall'appartenenza all'area mediterranea e alla tradizione cattolica, dove la legislazione non ha mai vietato l'accesso delle donne alle biblioteche o alla presidenza della Camera ma fino a pochi anni fa approvava il delitto d'onore e dove per esempio, data solo dagli anni Settanta l'esigenza di costruire alloggi per persone sole.

Di queste e di altre differenze è intessuta la storia del femminismo nei due paesi, e ad esse in particolare è da attribuire il modo di concepire non solo l'ideologia e la politica, ma gli aspetti relativi alla sfera emotiva e affettiva, ai rapporti familiari e a quelli sentimentali, l'emancipazione e la solidarietà, e anche la maniera con cui uomini e donne hanno interiorizzato diversamente in entrambi i contesti le categorie di mascolinità e femminilità.

Tutto ciò non è detto con intenti di relativismo, bensì con lo scopo di contrastare una tendenza di 'ricerca degli universali', che pur essendo stata di grande importanza in anni passati, oggi può rivelarsi di scarsa utilità teorica e politica.

Al contrario, l'attenzione alle diversità nel senso qui suggerito ha come obiettivo soprattutto quello di evidenziare bisogni e istanze differenti rispetto alla struttura di potere e di organizzazione sociale nelle singole situazioni.

Incontri con donne di svariate provenienze etniche come quello svoltosi durante l'estate 1985 a Nairobi mettono in luce quanto possa rivelarsi preziosa e spesso indispensabile la prospettiva di confronto tra esperienze diverse.

Questa preoccupazione inoltre ha anche un altro scopo, quello

cioè di valorizzare una produzione culturale che ha ormai raggiunto alti livelli di elaborazione e spesso viene mortificata per il prevalere di un atteggiamento ancora troppo carico di istanze palingenetiche.

Specializzazione, traduzione, comparazione

Senza alcun dubbio, uno degli aspetti più interessanti che cominciano a caratterizzare i prodotti culturali delle donne, è la specializzazione.

Mi capita sempre più spesso di leggere libri, di partecipare a seminari e di paragonarli mentalmente con le pubblicazioni e incontri di dieci o quindici anni fa.

Le numerose iniziative, pubblicazioni, dei centri culturali, case editrici e librerie nel periodo recente, testimoniano che la riflessione e il sapere sul femminile hanno raggiunto un alto livello di sofisticazione.

Per alcuni versi è come se si fosse compiuta una vera e propria rivoluzione industriale e assistessimo all'avvento di una forma di divisione del lavoro all'interno del discorso sul femminile.

Ciò non vuol dire necessariamente che abbiamo ottenuto molte certezze in più, ma sicuramente che abbiamo delle curiosità molto più specificate di prima. La nostra immagine dell'universo femminile non è più una nebulosa generica, ma un tracciato ormai molto complesso e articolato alla cui comprensione e analisi concorrono dei saperi specialistici.

Se questo fatto può giustamente inorgogliarci, esso non costituisce d'altra parte un processo indolore.

È vero infatti che i nostri orizzonti di conoscenze si sono allargati, ma si è contemporaneamente modificato il rapporto tra conoscenze e comunicazione generale; è emerso infatti un complicato problema di traduzione e trasmissione di queste specializzazioni.

Ci muoviamo ormai su vari livelli diversi ma interdipendenti: quello dell'analisi specialistica in gruppi ristretti o addirittura individualmente, il livello della socializzazione e comunicazione allargata di questa ricerca, e infine quello della gestione del conflitto e confronto con la cultura maschile.

Alcuni dei principali problemi sul tappeto oggi nascono dagli scarti più o meno ampi che si verificano tra questi tre livelli. Una difficoltà di traduzione e traducibilità all'esterno è infatti innegabile in molte esperienze recenti.

In parte ciò è dovuto alla molteplicità di ambiti, insieme individuali e collettivi, investiti dalle iniziative delle donne. Spesso si tratta però anche di una tenace resistenza a misurarsi con i modi attraverso cui il femminismo è stato assorbito e assimilato dalla cultura di massa, la inevitabile riluttanza ad affrontare una conseguente degradazione di significati e contenuti, e anche però il disorientamento per la sua crescita e trasformazione separate ed esterne.

Si tratta di un dilemma che in parte può essere condiviso con quello sperimentato da tante avanguardie politiche ed intellettuali. Eppure è un compito la cui felice risoluzione deciderà della nostra capacità di progettare e costruire un

rapporto dinamico con le generazioni più giovani, e con quanti della cultura del femminismo hanno assorbito positivamente indicazioni e stimoli di cambiamento.

Su un altro versante, il discorso sulla specializzazione offre un ulteriore risvolto di interesse, relativo alla diversificazione della cultura delle donne.

Uno sguardo comparativo come quello offerto in questo numero di « Memoria » mostra infatti alcuni prodotti culturali nel confronto della loro diversità.

Ciascuno dei contributi raccolti analizza dall'interno di un discorso specialistico aspetti chiave di singoli contesti.

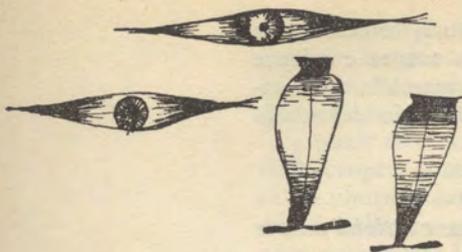
Dall'insieme è possibile tracciare una peculiare mappa del femminismo nei paesi occidentali, seguendo la quale osserviamo una ricca e varia articolazione di percorsi: come in Inghilterra si è sviluppata soprattutto una riflessione relativa a marxismo e psicanalisi, laddove in Francia si è data una filosofia della differenza sessuale e nella Germania est una splendida letteratura mentre in quella ovest è fiorita una ricchissima produzione cinematografica, ecc. I più numerosi, nell'economia di questo fascicolo, sono i contributi relativi agli Stati Uniti, di cui si è voluto mettere in rilievo non solo l'importanza di alcune ricerche svolte nel campo dell'epistemologia e della sessualità, ma anche evidenziare l'imponente contributo alla diffusione di una cultura delle donne rappresentato dalla struttura dei « Women's Studies », di cui Maria Vasaio ha riassunto problemi e organizzazione.

Quali indicazioni ci suggeriscono questi contributi e l'accostamento che viene proposto?

L'insieme degli articoli allarga i singoli orizzonti relativi alla questione della rappresentazione del femminile, uno dei problemi teorici fondamentali che il femminismo ha posto in questi anni; vengono fornite molte informazioni non solo sulla cultura delle donne ma anche su quella maschile, e sulla profonda varietà di bisogni e di conflitti esistenti in entrambe. Inoltre, è messo in evidenza in maniera nitidissima quanto e in che modo i singoli contesti culturali sono stati riattraversati, assorbiti e trasformati dal femminismo, in quali maniere questo rapporto di contatto e scambio si è trasmesso e depositato in prodotti esperienze iniziative originalmente rinnovatori della cultura nel suo complesso.

Infine, viene suggerito quanto proficuo può essere il tentativo di una comparazione per differenza anziché per similitudine. Perché in ciascuno dei paesi presi in esame il percorso del femminismo abbia portato in direzioni così diverse è proprio un segno inequivocabile della necessità di allargare lo spettro degli interrogativi con cui di solito affrontiamo l'analisi dell'agire sociale delle donne nel tempo e nello spazio.

Questa introduzione al fascicolo è stata curata da Paola di Cori.



interpretazioni

Cristina Cilli

Evelyn Fox Keller e Carolyn Merchant: Verso una epistemologia delle differenze sessuali

Appunti su conoscenza, soggetto e oggetto

Mutamento, imprevisto, caso, indecidibile, tempo, narrazione e soggetto sono non soltanto parole di un immaginario letterario, ma anche alcune parole chiave che caratterizzano il dibattito epistemologico contemporaneo.

Sullo sfondo di questo dibattito vorremmo porne in rilievo un altro che è quello del rapporto delle donne con la scienza, riferendoci in particolare a due posizioni emerse nell'ambito del pensiero epistemologico delle donne statunitensi, quello un po' più noto della fisica e biologa molecolare Evelyn Fox Keller, e quello meno noto ma altrettanto rilevante dell'epistemologa e storica della scienza Carolyn Merchant.

Anche in questo secondo dibattito, i termini chiave che abbiamo menzionato prima possono farci da guida nell'esplorare le critiche che le donne muovono alla scienza e all'assetto generale della conoscenza. È per questo che nel corso del saggio si cercheranno di chiarire i rimandi tra i due.

Infine, la ricerca di un senso unitario mosso alla « cittadella della scienza » dalla critica delle donne e da quella delle scienze che si occupano del caso, ci ha indotto a rintracciare negli spostamenti di confine tra oggetto e soggetto un indizio. Indizio utilizzabile per individuare, nei momenti diversi della nascita del pensiero moderno, almeno un altro punto in cui la rivisita-

zione della coppia oppositiva oggetto/soggetto si interseca con gli scivolamenti disciplinari tra scienze della natura e scienze dell'uomo, investendo anche le riflessioni sul maschile e il femminile nella conoscenza, come è avvenuto all'inizio del secolo con Georg Simmel e altri storicisti tedeschi.

Il disvelamento del sapere tra strategie cognitive e attività umane

La pluralità di livelli di pensiero con i quali le donne accompagnano i gesti alle loro molteplici attività, mostrando da una parte la necessità di elaborare i pensieri come una forma di esorcismo alla pressione dell'affaccendamento quotidiano, illustrano anche la quantità di conoscenze e saperi che sono legati a questo affaccendarsi.

È proprio da qui, dalla riflessione sofferta e appassionata sulle fatiche non riconosciute dell'amore, sui silenziosi gesti quotidiani, che le donne hanno rintracciato i frammenti sparsi delle proprie conoscenze su di sé e sul mondo, andando a recuperarli all'interno dei momenti che definiscono una cultura fatta dalle cognizioni attorno ai bisogni dei corpi altrui, fatta del pieno e ansioso e senza termine lavoro degli affetti, fatta del benessere che si legge sul volto dell'altro.

Questo sapere tacitato e muto prima, è stato esperito attraverso la comunicabilità dei vissuti sino a diventare categoria, strumento e teoria.

Il voler ricordare una strada ben conosciuta da tutte è fatto con l'intento non del ripensamento, bensì con quello di cercare di chiarire la duplicità delle conseguenze legate a questo percorso. Se da una parte questa travagliata riflessione ha permesso il costituirsi di categorie e contenuti propri a un sapere specifico delle donne, dall'altra, il modo stesso in cui questa riflessione è stata condotta, costituisce un modello di pensiero che va a confrontarsi con i fondamenti stessi della conoscenza. Ossia, ciò che soggiace implicitamente a questo tipo di riflessione, è il legare la nascita dei saperi, siano essi quelli del senso comune, siano quelli della scienza, alle forme molteplici e disparate dell'*attività* umana.

Il legare le conoscenze all'agire umano mostra « l'arbitrio originario » che le contraddistingue e le rende meno mitiche: l'arbitrio originario è quello del contesto che produce le conoscenze, le quali vanno viste come strategie cognitive atte ad affrontare una determinata porzione di realtà, che può essere quella degli accadimenti naturali, come quella degli accadimenti psichici e fisici delle persone che ci stanno accanto. La smitizzazione avviene come conseguenza del riconoscimento che tutte le forme di conoscenza hanno una loro nascita e una loro storia, e quindi una loro validità *relativa*.

Il lavoro delle storiche e delle antropologhe ha documentato la nascita dell'ideologia che stabilisce una netta separazione tra sfera domestica e sfera pubblica, e come questa abbia prodotto due diversi campi di azione e conseguenti dominî conoscitivi, che oltre ad essere caratterizzati da una specificità di contenuti, si sono ripartiti lungo le linee del genere sessuale. Nei luoghi dei fatti e del pubblico gli uomini, con il loro sapere riconosci-

bile, normativo, categorizzante, ripetibile e trasmissibile, identico; nei luoghi del senso e del privato, le donne, con il loro sapere nascosto, misconosciuto, impalpabile, mutevole, indefinito, discontinuo.

I modi attraverso cui le donne hanno recuperato la visibilità delle proprie conoscenze, creando i presupposti per l'originarsi di un ulteriore sapere, si legano alla più ampia critica, ai fondamenti della « ragione classica », perché entrambi partono dal presupposto che le condotte intellettuali, anche nella loro apparente autonomia e astoricità, sono riconducibili sempre e comunque a un *primum movens*. Questa operazione, riportando i processi conoscitivi alla loro matrice, alle molteplici forme di vita, riapre la possibilità di uno spazio di riflessione sia sui saperi già costituiti, sia su quelli in via di costituzione, riconoscendo la possibilità di vie di conoscenze alternative e magari non ancora esplorate, oppure compresenti, ma non sufficientemente considerate e non legittimate dalle condizioni storico-sociali del periodo considerato.

Scrivendo Wittgenstein: « Il pensiero è avvolto da un'aureola. — La sua essenza, la logica, rappresenta un ordine, e precisamente l'ordine a priori del mondo, vale a dire l'ordine delle *possibilità* che devono essere comuni al mondo e al pensiero. Ma quest'ordine dev'essere, pare, *estremamente semplice*. È *anteriore* ad ogni esperienza; deve compenetrare tutta l'esperienza e, a sua volta, non deve venir contaminato da oscurità o incertezze di natura empirica (...). Mentre in realtà, se le parole "linguaggio", "esperienza", "mondo", hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole "tavolo", "lampada", "porta" » (Wittgenstein, 1967).

Attraverso le parole del filosofo di Cambridge vediamo i modi in cui la ragione classica, almeno nella sua forma più estrema, procede: postulando una corrispondenza fra mondo e pensiero in cui quest'ultimo non deve fare altro che rendere chiaro a se stesso un ordine preesistente. Affinché questo avvenga è necessario che l'esperienza empirica non abbia possibilità di retroazione sul pensiero stesso, alcuna funzione di messa in discussione delle categorie precostituite del pensiero che, in tal modo, non soffrono del peccato dell'arbitrarietà, data la corrispondenza tra l'ordine naturale del mondo e l'ordine naturale del pensiero.

Questo stile di pensiero comporta una sorta di super-ordine tra super-concetti, mentre individuare le strategie di conoscenza all'interno del mondo empirico che le intesse comporta una caduta delle gerarchie precostituite tra i saperi, chiarendo la necessità, ad esempio, che questi saperi siano in grado di dar conto della mutevolezza del reale che non è affatto preordinato all'interno dell'ordine naturale, e che questo è possibile mediante l'uso « terra terra » delle parole del linguaggio, qualunque esse siano. Uso che ci svela le mitologie evocate dalla Ragione.

Oltre le mitologie della Ragione, il sapere « terra terra » delle donne, identificabile con le scansioni del quotidiano fatte di tempi lunghi, come dall'emergenza dell'evento e dell'imprevisto, in contrasto con il sapere sovratemporale delle regole che identifica la ripetizione, il prevedibile, il dato.

Questo riconoscimento per scarti e contrasti, per opposizione delle diversità, si è però definito ricalcando la dicotomia esistente, recuperandola in positivo per le donne, tra le due diverse sfere di attività e tra i due diversi universi simbolici, maschili e femminili.

Accanto al « paradigma normale » e maschile, si colloca quello « emergente » delle donne ormai articolato all'interno dei vari campi disciplinari con i quali si è confrontato, producendo specifiche domande, ad esempio, all'antropologia, alla psicoanalisi, alla storia, alla medicina, sia per documentare la differenza, sia per rintracciare le donne nelle intersezioni delle attività maschili. E come la sociologia della scienza ci insegna, i paradigmi, al loro procedere nell'indagine, verificano ulteriormente la loro validità anche come *teoria della conoscenza*.

La visione del mondo che soggiace all'interno di un determinato paradigma può essere formulata come una sorta di domanda che viene fatta al mondo stesso per capirne un suo aspetto. Una di queste domande è la seguente: se da una parte abbiamo individuato al maschile una determinata teoria della conoscenza, esemplificabile nel modello di pensiero della razionalità forte, possiamo specularmente definire, all'interno delle possibilità conoscitive delle donne, un'altra teoria della conoscenza, un altro modello di pensiero e quindi una diversa condotta intellettuale sia nella vita di tutti i giorni che nella scienza?

Questo interrogativo sull'esistenza di due modelli di pensiero identificati uno con l'obiettività e l'universo maschile, l'altro con la soggettività e l'universo femminile, è, non a caso, una domanda ricorrente nell'ambito della cultura europea di quest'ultimo secolo. Essa si lega a una riflessione più generale riguardante la ristrettezza delle coppie dicotomiche classiche oggetto/soggetto, oggettività/soggettività, logico/empirico. È un problema che riappare in tutta la sua pregnanza e urgenza ogni qualvolta si affacciano nel campo della storia altri soggetti conoscenti che reclamano la legittimità delle loro domande, delle loro risposte, mediante un riassetto, se non una radicale modifica delle conoscenze già acquisite.

Il genere della scienza ovvero una teoria sessuata della conoscenza

La constatazione dell'evidente mascolinizzazione dell'attività umana astratta per eccellenza, la scienza, appare rinforzare l'idea che ad uno stile di pensiero di tipo maschile è collegabile un determinato modo di fare scienza.

Dobbiamo ad Evelyn Fox Keller l'aver esplicitato, nel 1979, le implicazioni concernenti l'associazione tra *maschile, oggettivo e scientifico*, con il suo articolo « Genere e scienza », in cui si sottolineava sia il fatto che la scienza è permeata da una metafora di tipo sessuale, la cui origine può essere fatta risalire a Francis Bacon, sia la ricerca di una spiegazione di tipo psicologico alla « generizzazione » (*genderization*) della scienza.

Il problema è qualcosa che va oltre la constatazione della relativa assenza quantitativa delle donne nel campo della scienza: la mascolinizzazione è conseguenza e non causa, per cui biso-

gna andare a guardare al sistema di credenze che determina questa catena di equazioni tra maschile-obiettivo-scientifico e tra femminile-soggettivo e sentimentale. Inoltre, la scienza è spesso vista in antitesi all'erotismo, per cui cercare di capire i meccanismi di funzionamento della scienza comporta il cercare di comprendere come immagini e metafore siano introiettate dagli scienziati stessi.

I contenuti di questo immaginario scientifico vogliono, come complementare all'attribuzione del genere maschile alla mente, l'attribuzione del genere femminile alla controparte della mente: la Natura. « Poca meraviglia, allora, sui fini della scienza immancabilmente descritti coi termini di "conquista" e "dominio" sulla natura » (Keller, 1979).

Questa dicotomia tra soggetto attivo conoscente e oggetto da conoscere determina i presupposti della pratica scientifica in cui « La relazione specifica tra chi esercita l'atto del conoscere e ciò che viene conosciuto è fondata sulla distanza e la separazione (...). Le modalità della relazione sono tali da garantire l'inviolabilità emotiva e fisica (...). In questa operazione, la caratterizzazione al maschile, sia della mente scientifica, sia della modalità di accesso alla conoscenza, è davvero significativa. Qui il maschile viene esattamente connotato come autonomia, separazione, distanza. Come espressione di radicale rifiuto a qualsiasi possibile commistione tra soggetto e oggetto che, ora si chiarisce, sono rispettivamente identificati con il maschile e il femminile » (Keller, 1979).

L'autrice continua il suo articolo identificando la strada che porta allo sviluppo dell'oggettività intesa come autonomia, separazione e distanza, come una strada segnata dalla separazione dal primo oggetto d'amore, la madre, separazione necessaria alla costituzione del sé dal non-sé, cercando quindi una *spiegazione* di tipo psicoanalitico a un processo cognitivo.

Continuando a muoversi al livello della spiegazione psicoanalitica, l'identificazione tra maschile e oggettivo è dovuta ad una « disimmersione nella rappresentazione del genere », poiché nella quasi totalità dei casi è « la madre a fornire il contesto emozionale all'interno del quale noi forgiamo la separazione del sé rispetto ad altro-da-sé ». Ciò da cui ci si separa diventa l'oggetto e chi si separa è il soggetto. « Ecco come mai per tutti noi, maschi o femmine, sono le esperienze primarie a indurci ad associare la posizione affettiva e cognitiva corrispondente all'oggettività al maschile, e tutti i processi che tendono ad annullare i confini tra soggetto e oggetto al femminile » (Keller, 1979).

L'identità sessuale maschile è oppositiva per definizione a quella femminile, poiché i maschi soffrirebbero di una doppia separazione: una dalla madre come oggetto d'amore e una dalla madre come individuo con cui non ci si può identificare per la costruzione della propria identità sessuale. Questo è il motivo per il quale sarebbero costretti ad accentuare gli aspetti di separazione e distanza.

A questo punto le associazioni primarie vengono rinforzate ad opera degli stereotipi culturali che vedono il « femminile come luogo dei piaceri e dei pericoli della fusione », e il « maschile come luogo della rassicurazione e della solitudine, della separazione » (Keller, 1979).

Due diversi stili di pensiero per due differenti teorie della conoscenza. Accennavamo prima al fatto che, nonostante la prevalenza di una sull'altra, si può documentare buona parte del pensiero contemporaneo come un pensiero che oscilla all'interno di varie coppie dicotomiche, sia per evidenziare l'importanza di un termine a scapito di un altro, sia, invece, per cercare l'eventualità di una sintesi degli opposti. Dicevamo pure che nell'ambito del pensiero europeo il dibattito tra soggettività e oggettività ha impegnato quanti, interessati agli inizi del secolo ai problemi metodologici delle scienze, si chiedevano se era possibile scovare una unitarietà metodologica tra scienze della natura e scienza dell'uomo o se, per la natura differenziale del loro oggetto, fossero irrimediabilmente in opposizione.

C'è una linea di demarcazione precisa tra chi, come Dilthey, fonda una netta distinzione tra « scienze della natura » e « scienze dello spirito » e chi, come altri filosofi dello storicismo tedesco, quali Rickert, Weber e Simmel, appassionatamente si sono impegnati, i primi due, a ricercare un continuum metodologico basato sugli scarti logici che si compiono passando dal campo delle scienze empirico-analitiche a quelle ermeneutiche-storiche, e il terzo, cercando di riportare la dicotomia soggetto/oggetto alle sue origini storiche e culturali, nel tentativo di superarla.

L'inimicizia tra soggetto e oggetto. Georg Simmel e la cultura della soggettività: femminile, maschile o umana?

Restando nell'ambito del tentativo che stiamo qui perseguendo che è quello di legare la riflessione delle donne sulla scienza al più ampio dibattito epistemologico contemporaneo sulla necessità di forzare i confini disciplinari attualmente in vigore – necessità dettata dal desiderio di ampliamento delle conoscenze umane che prevedano la possibilità di studiare e comprendere il mutamento – potremo andare a vedere più da vicino Georg Simmel, il quale, tra gli storicisti tedeschi, è quello che ha esteso la sua riflessione sulla dualità soggetto/oggetto al problema dell'attribuzione di genere sessuale alle categorie individuabili nell'ambito della cultura. Non solo Simmel ha spinto la sua critica anche al riconoscimento che ad una gerarchia di saperi corrisponde la dominazione di una strategia conoscitiva su un'altra e la conseguente svalutazione e messa al bando di quella subordinata; uno dei fattori di novità di Simmel è consistito nell'esplicitare « fino in fondo gli elementi di "critica alla civiltà" oggettivamente presenti nel movimento delle donne, superando le timidezze e i silenzi del soggetto critico femminile sul nodo di potere implicito nell'ordine simbolico e materiale delle cose » (Bonacchi, 1981).

Secondo Simmel, la dualità soggetto/oggetto si estingue se ad una apparente estraneità e assolutezza delle loro incommensurabili parzialità sostituiamo una visione relativa in cui le varie combinazioni e i vari gradi di sviluppo degli oggetti naturali vedono, tra le altre cose, lo sviluppo del soggetto.

Ciò che qui ci preme sottolineare è che Simmel vuole porsi al di là delle fondazioni metafisiche delle categorie del pensiero, cercando l'alleanza con considerazioni di tipo storico e cercando

di risolvere il problema dell'oggettività nel *sistema delle relazioni* che lo generano, per cui ogni campo del conoscere è l'esito di una « forma di vita ». Forma di vita che viene a ritagliare esigenze storiche, sociali e psicologiche all'interno di uno stato di indistinzione che è « l'essere appreso » « (...) Le immagini esistono, semplicemente, e solo occasioni particolari le assoggettano a quelle categorie per cui si distinguono interiormente. Ma appena esse sono assunte nella forma della coscienza, all'ingenua sicurezza della posizione primitiva subentra il sentimento di metafisica incertezza, e il problema di come poter riconquistare in un grado superiore tale unità » (Simmel, 1910).

Quello che colpisce di quest'ultima affermazione è la sorprendente attualità del tema che ricorre intorno alla conoscenza come « strategia rassicurativa » dell'« incertezza metafisica » che comporta al suo interno la necessità di un dominio e di un potere attribuito alla conoscenza stessa, opposta alla concezione di una conoscenza come strumento per capire sé, il mondo e gli altri, la conoscenza come possibilità di dialogo anche con ciò che più ci terrorizza, dal mistero degli accadimenti naturali ai fantasmi del mondo interno di ognuno.

La soluzione, per Simmel, come per molta parte del pensiero filosofico ed epistemologico contemporaneo, è in una « critica della ragione » che si eserciti in tentativi sempre più ampi di sintesi.

La soluzione consiste appunto nel riconoscimento che le domande poste a noi dal mondo e che noi poniamo ad esso sono intimamente congiunte dalla *relazione* esistente tra le due all'interno di « una intuizione della vita ». E nonostante la parola « intuizione », per il suo sapore irrazionalistico, ci porti di nuovo ai confini della metafisica, in realtà possiamo riportarla alle più moderne e pragmatiche « forme di vita » wittgensteiniane, non per questo meno inquietanti per il loro aspetto di arbitrarietà aprioristica *nella* Storia e nel cambiamento.

Anche la trattazione del problema della dualità cognitiva tra i sessi è impostata secondo la visione relativistica e relazionale che abbiamo brevemente delineato. È attorno al 1910 che Simmel negli articoli « L'assoluto e il relativo tra i sessi » e « La cultura femminile » affronta questo tema.

Si parla di relativo e di assoluto perché, secondo Simmel, all'interno del rapporto pratico-conoscitivo che instauriamo tra il nostro mondo interiore e quello esterno è insita una forte connotazione di dominazione tra le varie forme di conoscenza possibili, in quanto all'interno di una coppia di concetti il senso e il valore dell'uno sono stabiliti in relazione all'altro, ma non attraverso una relazione di simmetria, bensì di alternanza, in cui un membro « si innalza alla forma di Assoluto che sostiene e regola la relazione (...). La relazione fondamentale della nostra specie corre tra la mascolinità e la femminilità, e anche in essa compare questo tipico assolutizzarsi di uno dei due membri. Nel misurare la produttività e l'indole, l'intensità e le forme di elaborazione della natura maschile e femminile, ricorriamo a determinati parametri di tali valori, ma ci accorgiamo che questi parametri non sono neutrali, equidistanti dai due sessi: essi stessi risultano di tipo maschile (...). Le categorie sono, per così dire, quanto alla forma e all'esigenza che racchiudono, gene-

ralmente umane, ma del tutto maschili nella loro formazione storico-effettuale. Se attribuiamo a queste idee che si presentano come assolute il nome di Oggettivo per eccellenza, allora nella vita storica della nostra specie vale l'eguaglianza: oggettivo = maschile. Ben ancorata a profonde ragioni metafisiche, quella permanente tendenza umana a mettere in risalto uno dei concetti contrapposti che si danno a vicenda senso e valore, per farli abbracciare, dominandolo in un significato assoluto, l'intero gioco di equilibri e contrapposizioni, quella tendenza si è costruita un paradigma storico nella relazione fondamentale della sessualità umana. Il sesso maschile non si limita ad una superiorità nei confronti di quello femminile, ma diviene *l'universale umano* (corsivo mio) che detta le sue norme alle manifestazioni del singolo maschio e della singola femmina: in svariati casi ciò deriva dalla *posizione di forza* occupata dal maschio » (Simmel, 1911).

A questo punto quali sarebbero i connotati di una « cultura soggettiva »? Ci troveremmo di fronte ad una mera moltiplicazione di valori già esistenti, oppure di fronte alla possibilità della creazione di valori nuovi?

Il problema per Simmel è di riportare la produzione culturale ad una forma di lealtà che sveli le aureole da cui sono avvolti i pensieri, sottolineando la reificazione dovuta alla mancanza di integrità reciproca tra il prodotto e il suo produttore, per cui le esigenze « obiettive » del primo hanno la meglio sul secondo. Infatti, la cultura, pur essendo « uno stato dei soggetti », perde ben presto il suo carattere di esigenza soggettiva per cui: « la sfera dell'obiettivo si fa sempre più estesa, e gli individui indugiano ogni volta più a lungo con i loro interessi, il loro sviluppo, la loro produttività su questo *terreno di passaggio* (corsivo mio). La cultura obiettiva appare in definitiva come la cultura in generale, e il suo innesto nei soggetti non è più il suo fine, il suo significato, ma diviene un affare privato senza rilievo » (Simmel, 1911).

La morte della natura e la conoscenza scientifica

Esiste un altro versante della riflessione epistemologica femminista del quale vorrei sottolineare l'importanza; mi riferisco al lavoro di Carolyn Merchant, la quale invece di tracciare la possibilità della fondazione di una « teoria della conoscenza al femminile », come nel caso della Keller, delinea piuttosto un progetto di ricerca che veda l'articolazione di una prospettiva femminista *sulla scienza* (Merchant, 1979, 1982).

Sono tre le aree in cui la prospettiva femminista può definire una critica alla scienza e alla sua storia mediante la proposizione di nuove domande.

1. Bisogna sottolineare e documentare che la visione scientifica del mondo occidentale ha origini storiche e il modo in cui tale visione ha permeato la stessa storiografia della scienza, privilegiando, ad esempio, i momenti di continuità rispetto agli scarti ed ai mutamenti del procedere scientifico.

2. Bisogna svelare la pretesa neutralità del linguaggio scientifico mostrando il ruolo giocato dalle immagini e dalle metafore di cui la scienza si serve nelle sue descrizioni.

3. Particolarmente riguardo al rapporto donne-scienza, ciò che va indagato è l'influenza dei ruoli sessuali e sociali sulla teoria scientifica; il ruolo che la donna ha rivestito nella scienza; quali scienze sono storicamente associate alle donne.

« Questa divisione è consistente con una teoria della *spiegazione storica* basata sull'interazione tra sovrastruttura (visione del mondo, ideologia, schemi concettuali) e sottostruttura (ruoli sociali, comportamenti, produzione e riproduzione) mediati attraverso le strutture normative e simboliche (immagini, metafore, descrizioni, prescrizioni, rappresentazioni) » (Merchant, 1982).

Anche la Merchant a livello sovrastrutturale ideologico individua nel positivismo logico l'ideologia guida per una scienza dell'oggettività basata sul dualismo soggetto/oggetto che trova la sua nascita in Aristotele il quale, ponendo la realtà degli oggetti nel mondo naturale, ipotizza per converso un soggetto attivo che riceve, interpreta e reagisce ai dati dei sensi che gli sono forniti dalla natura. La natura, in quanto oggetto, è composta di parti di materia passiva messe in moto da una serie di cause efficienti o finali. Conseguenza di questa posizione e dell'ideologia dell'oggettività è l'identificazione della passività con il femminile e dell'attività con il maschile.

Andando ad esplorare il mondo del simbolo e della metafora, vediamo che questa associazione donna=natura durante i secoli non ha presentato sempre gli stessi connotati. Il punto cruciale in cui si situa la nascita della scienza moderna è quando si passa da una visione del cosmo come *organismo* a una visione del cosmo come *macchina*. È in questo senso che assistiamo ad una « morte della natura » in cui tutte le componenti della fisica celeste e di quella terrestre vengono poste al medesimo livello ontologico, per cui alla tradizionale opposizione tra il mondo dell'essere e quello del divenire, si sostituisce il solo mondo dell'essere, dal quale vanno necessariamente espulse le cause formali e finali, e quindi tutti i criteri di valutazione fondati sul significato. Al posto delle cause formali e finali, subentrano quelle efficienti e materiali, che sono quelle cogenti con una natura astrabile, matematizzata e geometrizzata (Koyrè, 1965).

Alla rivoluzione scientifica segue (o procede? Annosa questione) un cambiamento dell'immaginario sulla natura e sulla donna (Merchant, 1979). La natura non è più una madre feconda e a volte bizzarra e terrorizzante che nutre immagine che funzionava come norma etica contro un uso improprio della terra. La natura era pervasa da un animismo che però permetteva una identificazione tra macrocosmo e microcosmo, fino alla creazione di teorie geocosmiche che comparavano la terra al corpo umano vivente con il respiro, il sudore, il sangue e il sistema di eliminazione.

La relazione di immediatezza con l'essere umano viene meno nel momento in cui la natura viene vista come una macchina. Si passa da un'etica di rispetto della natura che vedeva, ad esempio, nette prese di posizione contrarie all'estrazione dei metalli, ad una *riduzione* della natura, in quanto donna feconda, a una risorsa da sfruttare per la produzione economica.

Le esigenze della nuova filosofia mercantile cominciano a manifestarsi in quanti iniziano col dire che la terra non era una

« vera madre », ma piuttosto una « wicked stepmother » (cattiva matrigna) che nascondeva i metalli nelle sue parti più interne invece di renderli disponibili agli usi umani.

Tutto questo, la nuova visione della natura e la filosofia di dominazione che ne consegue, verrà teorizzato attraverso l'esposizione di un linguaggio altamente metaforizzato da immagini prese in prestito dall'immaginario sul femminile da Francis Bacon (1561-1626). Il ventre della vita diventa una fonte di segreti da profanare. La penetrazione della natura avviene ad opera del metodo sperimentale che si arroga il diritto anche di modificare ed alterare la natura, dissezionandola con le mani e, meglio ancora, con la mente.

L'inquisizione fatta alle streghe diventa il simbolo per l'investigazione della natura in cui la tortura attraverso mezzi meccanici diventa uno strumento per soggiogare il disordine. Il metodo scientifico, combinato con la tecnologia meccanica, avrebbe creato il « novum organon », un nuovo sistema per la ricerca che avrebbe unificato conoscenza e potere materiale (Merchant, 1979).

A questo punto appare chiaro che le immagini, le metafore, le mitologie scientifiche e i modi di descrizione possono legittimare sia un sistema concettuale dominante, sia presentare delle alternative al medesimo. I sistemi concettuali e i linguaggi che li vincolano hanno una funzione normativa che pone un ponte tra una società e le sue ideologie, rinforzandone i comportamenti.

Né la filosofia della scienza delle donne, né la filosofia della scienza tout court, possono prescindere dal ruolo giocato dal linguaggio nella strutturazione della percezione tra soggetto e oggetto, dalle interazioni teoriche tra la *metafora* e la *politica della metafora*, né dimenticare che il significato della metafora scientifica cambia attraverso il tempo ed è integralmente legato al suo contesto storico.

Andiamo infine a gettare uno sguardo sul rapporto professionale tra le donne e la scienza, intendendo questo livello, seguendo lo schema proposto dalla Merchant, come il livello della sottostruttura (Merchant, 1982).

Un campo tradizionalmente associato con le donne è sempre stata la botanica, forma di continuazione « naturale » del sapere « pratico delle donne », in quanto guaritrici, raccoglitrici di piante, coltivatrici di orti e quindi conoscitrici delle proprietà delle erbe. Nel diciottesimo secolo il sistema di classificazione di Linneo comportò l'uso di un linguaggio di tipo sessuale derivato dall'ambito dei comportamenti umani, per cui le piante cominciarono ad essere classificate secondo una tassonomia che prevedeva vergini, concubine, eunuchi, poligami. La sessualizzazione del campo sollecitò immediatamente gli uomini che iniziarono a condannare la presenza delle donne nella botanica, presenza che veniva giudicata come una forma vicariata e lasciva di interessamento al sesso.

Che la botanica fosse così radicalmente associata con le donne ha fatto sì che questa avesse delle difficoltà nel configurarsi come una professione adatta agli uomini: « (...) la botanica non è realmente una disciplina scientifica; è una mera branca ornamentale, adatta per giovani signorine e giovani effeminati, ma non adatta per giovani maschi robusti e dalle menti vigorose

che desiderano fare il miglior uso dei loro poteri » (Adams, 1887; cit. in Merchant, 1982).

Anche da un esempio come questo non si può non trarre la conclusione che una qualunque storiografia della scienza non può mettersi al riparo di considerazioni che indaghino le influenze dei ruoli sociali sulla teoria scientifica e i ruoli svariati che le donne hanno avuto nella scienza.

Per un genere senza fondamenti

Il motivo che mi ha spinto a questo tortuoso e faticoso percorso, fatto di continue oscillazioni tra le origini del pensiero moderno legato alle intricate vicende della scienza e l'attuale crisi della ragione, anch'essa legata agli spostamenti interni delle scienze, è dovuto al fatto che un pensiero sistematico delle donne sulla scienza è qualcosa che ha acquistato una sua visibilità teorica e di produzione effettiva piuttosto di recente. Questa relativa giovinezza rischia, a mio parere, al di fuori di una prospettiva storica che possa aiutare a delineare gli ambiti percorsi, di appiattare la riflessione ancora su temi rivendicativi e concernenti l'estraneità, impedendo, tra l'altro, la visione di prospettive future.

Ben lontana dal pensare che la rivendicatività e l'estraneità della/alla conoscenza siano dei processi ormai giunti al loro termine, sono convinta invece che l'una e l'altra continuano ad essere presenti pur nelle modifiche e nei cambiamenti occorsi ad opera di una maggiore rappresentatività fisica e dei prodotti scientifici delle donne. Di queste modifiche e cambiamenti si fa ancora fatica a valutare il significato quando non si ha una visione progressiva del cambiamento.

Chi scrive si sente dolorosamente disorientata di fronte al paradosso di sapersi motore del mutamento e della trasformazione delle strategie e delle gerarchie dei saperi e quindi *oggetto interno*, parte costruttiva di tale mutamento. Ma nel contempo si percepisce come osservatrice del cambiamento, osservazione che comporta la coscienza di una fitta zona di nebbia e di inaccessibilità. Nel primo caso verrebbe di abbandonarsi alla « differenza » come ad una categoria « forte » e fondante, appunto, di una diversa teoria della conoscenza e basata sulle contraddizioni ancora esistenti e imprescindibili del rapporto tra i sessi. Ma memore anche del secondo, si vede la differenza farsi categoria « debole » con forse, però, una maggiore capacità euristica, anche se la differenza, pur dolorosamente avvertita, continua ad essere avvolta dalle nebbie dovute alle fluttuazioni e ai mutamenti, alla presenza di vecchio e nuovo; rischiarata, comunque, ogni qualvolta la diversità è documentata per diventare patrimonio comune, memoria e senso di identità.

Certo la fondazione del « genere » ha l'innegabile fascino di riportare il mondo, la realtà e noi stesse ad una categoria preformata che aspetta solo di essere riempita di contenuti. È la metafora del rompicapo di Kuhn, per cui il disegno già esiste e l'unico compito consiste nell'identificare i pezzi e porli nell'ordine precostituito, fino a che non appaia un pezzo « anomalo ». Questo pezzo è sottoposto ad un duplice destino: può essere

scartato e gettato, oppure, al suo riapparire, può a poco a poco generare l'idea che il disegno era mancante e incompleto, dal momento che non era stato preso in considerazione. E questa mancanza può comportare un tale sconvolgimento che a un disegno se ne sostituisce un altro.

In omaggio alla nascita delle donne come anomalia, non si può cedere alla tentazione di usare il « genere » come « strategia rassicurativa ». La sfida delle donne consiste nel creare un paradigma che contempra l'anomalia e il cambiamento, magari alleandosi con quanti cercano sempre una maggiore verità con i loro bisogni di conoscenza e non con gli oggetti da conoscere. Non sarà rassicurante, ma ha un vago sapore eroico.

Insomma quello che vorrei sventare è una sorta di « realismo ingenuo » o, meglio, di « identità sessuale ingenua » che, partendo dalla constatazione della sua esistenza, fa derivare « semplicemente » e direttamente un modello di conoscenza alternativo e in sé definitivo.

Le donne hanno ancora molte domande da porre. Ad esempio, che fine fa il patrimonio di conoscenze storicamente femminile, cui accennavamo all'inizio, nel momento in cui esso va a confrontarsi in un altro contesto, in un'altra forma di vita che è l'attività scientifica? Questo patrimonio comporta automaticamente una maggiore sensibilità ad un rapporto di dialogo, anziché di dominazione della natura? Comporta automaticamente una maggiore propensione al cogliere l'imprevisto, il mutamento e l'anomalia? Comporta una maggiore preponderanza sui valori, anziché sui fatti? Comporta la non accettazione, la messa in questione dell'identificazione fatta ad opera del linguaggio tra donna e natura?

E rispetto alle vicende dell'autonomia e della dipendenza, perché, invece di esplorare l'una all'interno della condizione maschile e l'altra della condizione femminile, non capovolgiamo i termini e cominciamo a chiederci chi è autonomo da chi e da che cosa?

G. Bonacchi, *L'una e i molti. La differenza « astuta » di Georg Simmel*, « Memoria », 1, marzo 1981.

A. Gargani (a cura di), *Crisi della Ragione*, Torino, Einaudi, 1979.

E. F. Keller, *Genere e scienza*, in: AA.VV., *Alice attraverso il microscopio*, Milano, La Salamandra, 1985.

A. Koyré, *Studi newtoniani*, Torino, Einaudi, 1972.

C. Merchant, *The death of nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1980.

C. Merchant, *Isis Consciousness Raised*, « Isis », 73, 268, 1982.

G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1972.

G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Milano, Longanesi, 1985.

L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.

Mina Davis Caulfield

Che cos'è naturale nel sesso?

La sessualità nell'evoluzione umana *

I problemi contemporanei della sessualità

La destra antifemminista ha tentato di legittimare la sua politica di conservatorismo domestico basata sulla monogamia eterosessuale e sul rigoroso controllo del comportamento riproduttivo della femmina facendo in parte ricorso a una varietà di « nuove » teorie sulla biologia e l'evoluzione umana. L'idea di una sessualità « naturale » biologicamente immutabile, che include l'aggressività o anche la violenza del maschio, la remissività e la sottomessa passione della femmina, nonché la omosessualità come devianza, non rappresenta naturalmente niente di nuovo. A questa idea viene oggi, tuttavia, concesso credito scientifico e un vasto spazio negli scritti dei sociobiologi, e più recentemente ha trovato eco nell'attacco sferrato da Derek Freeman alle precedenti teorie di Margaret Mead sul condizionamento culturale del sesso (Freeman, 1983). Schierandosi con l'abituale veemenza dalla parte della « natura » in una ipersemplicata « controversia natura-educazione », questi vari scrittori sostengono che il comportamento sessuale è geneticamente programmato secondo un modulo a predominanza maschile, e aggiungono di solito l'argomento evoluzionistico che tale modulo è « adattivo », in quanto garantisce che i maschi continuino, in ogni caso, a ingravidare le femmine, e i geni vittoriosi a trasmettersi.

Le curatrici dei due recenti volumi pubblicati dalla comunità femminista, *Powers of desire* e *Pleasure and danger*, hanno chiaramente presentato nei dettagli la posizione teorica opposta, cioè il concetto della sessualità umana come « socialmente costruita » (A. Snitow, 1983; C. Vance, 1984). « La destra presenta questo programma antisessuale in difesa del sesso naturale, monogamo, eterosessuale, procreativo e santificato, proprio in un periodo in cui non è mai stato così evidente che la sessualità, come genere, cambia. Come noi creiamo la femminilità e la mascolinità, così facciamo anche l'amore. La sessualità è un costrutto » (Vance, 1984, Introd.). Gli articoli di questi libri, che pure sviluppano questo concetto e studiano i molteplici legami tra l'organizzazione della sessualità e le diverse strutture sociali, storiche e culturali, non discutono dell'argomento di fondo posto dalla sociobiologia, cioè le testimonianze da, e intorno a, l'evoluzione umana.

Nel presente saggio intendo sfruttare tutto il peso della teoria dell'evoluzione a sostegno di una visione costruzionista e sociale della sessualità umana. A tal fine esaminerò la perdita dei

* Traduzione dall'inglese di Mariù Diemoz. L'originale è stato pubblicato in « *Feminist Studies* », 2, 1985.

cicli estrali della femmina nel processo evolutivo e le implicazioni teoriche di tale fenomeno per la sessualità della nostra specie. In contrasto con le dichiarazioni dei sociobiologi, sosterrò che la perdita dell'estro è la prova di una sessualità umana esclusivamente caratterizzata da una plasticità non procreativa, esposta all'influenza di simboli e costrutti culturali.

Il mio scopo non è comunque soltanto quello di confutare i sociobiologi; intendo anche elaborare un approccio al problema evolutivo che incorpori ed estenda alla sfera del comportamento sessuale il concetto marxiano di « ente generico » [cioè pertinente al *genere* umano]. Secondo Marx, gli umani si distinguono dagli altri esseri naturali per il loro processo specificamente umano di autoriproduzione attraverso il lavoro sociale finalizzato. Scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: « Ma l'uomo [sic] non è soltanto ente naturale, bensì è ente naturale *umano*: cioè ente che esiste a se stesso, perciò *ente generico*; e come tale deve attuarsi e confermarsi tanto nel suo essere che nel suo sapere » (Marx, 1950, p. 303). L'evoluzione degli umani come specie ha comportato mutamenti morfologici nel cervello, nella mano, nella locomozione, ecc., ed Engels ha sostenuto in un breve saggio dal titolo *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia* che è possibile capire meglio la forma fisica della mano e del cervello considerandola come il *prodotto* del lavoro protoumano e umano, o di un dato modo di vivere culturale. Sosterrò che il mutamento fisico nell'anatomia sessuale della femmina può essere analogamente inteso come il prodotto di un modo di vivere peculiare della specie, che si è venuto sviluppando nella transizione dalla scimmia all'umano.

L'evoluzione e la perdita dell'estro

La perdita dei cicli estrali nella femmina nel corso dell'evoluzione umana è forse il principale cambiamento fisiologico che ci può offrire la chiave per comprendere le trasformazioni comportamentali nella sfera della sessualità. Le femmine umane, a differenza della maggioranza delle altre specie di mammiferi, non « pubblicizzano » i loro periodi di fertilità sviluppando odori caratteristici, trasudazioni dei tessuti sessuali, o marcati cambiamenti nel comportamento. Quasi tutti gli esseri viventi che hanno una qualche parentela con noi, compresa la specie a noi più strettamente correlata, gli scimpanzé, esibiscono questi segni fisiologici in grado di scatenare l'eccitazione sia nei maschi sia nelle femmine che limitano il loro comportamento sessuale alla massima probabilità d'ingravidamento. C'è da supporre che i nostri diretti antenati abbiano sperimentato analoghi periodi estrali e che a un certo punto della storia dell'evoluzione sia intervenuto un qualche tipo di pressione selettiva che ha soffocato la base fisiologica di tali periodi.

Uno studio recente ha indicato che nella nostra società le donne mostrano in effetti segni comportamentali di un residuo periodo di estro, e la maniera in cui questa scoperta è stata trattata nella comunità scientifica e sulla stampa è così ricca di suggestioni da rendere opportuna la citazione di un brano dell'intervista rilasciata dal suo principale autore dopo la pubblicazione.

« Nel 1979 sono stato il principale autore di uno studio basato su un questionario circa l'attività sessuale quotidiana delle donne, che per la prima volta ha dimostrato sotto il profilo quantitativo come la femmina umana abbia un periodo di estro al pari degli altri mammiferi. In altre parole, l'attività sessuale della donna tende ad aumentare quando i livelli estrogeni crescono durante l'ovulazione. Mentre il nostro studio si proponeva di rivelare questo effetto, i dati dimostravano anche che l'estro era più debole delle altre influenze non-biologiche quali l'« effetto weekend », cioè la tendenza verso una maggiore attività sessuale durante gli weekend. Sottoponemmo il nostro rapporto al *New England Journal of Medicine* in modo da mettere in risalto soltanto la parte relativa agli ormoni, trascurando dunque gli aspetti socio-culturali del nostro studio. Il risultato era prevedibile. I fattori ormonali ottennero un grado maggiore di pubblicità sui *media* di tutto il mondo, mentre gli aspetti culturali, relegati su riviste meno prestigiose, non furono mai citati né pubblicizzati... Non avevo mai capito appieno l'importanza di tali questioni fintanto che non giunsi a constatare quanti travisamenti possano prodursi a causa della propensione della « sociobiologia » verso il dato biologico » (Adams, 1982, pp. 11-12).

Perché mai gli « scienziati » debbono aver interesse a falsare deliberatamente i fatti relativi all'estro? Il controllo biologico sul comportamento sessuale umano è, come vedremo, un aspetto molto importante del modello di evoluzione umana proposto dalla sociobiologia, e la non valorizzazione dei fattori socio-culturali è naturalmente una parte necessaria del modello. L'importanza dello studio di Adams, secondo me, non è che alcuni segni del perduto ciclo estrale rimangano, ma che essi siano oscurati dal contesto culturale della sessualità.

Discutendo del ruolo della sessualità nell'evoluzione umana, numerosi autori recenti hanno proposto ricostruzioni diverse della perdita evolutiva dell'estro, con diverse implicazioni per l'ipotesica « natura umana » che ne risultava. Gli assunti sociobiologici figurano in primo piano in gran parte di queste discussioni, siano esse ovviamente androcentriche o intenzionalmente « femministe ».

La sociobiologia e l'interpretazione individualista competitiva

Il più noto ipotetico « scenario » è forse quello di Desmond Morris, il quale caratterizza la nostra specie come fondamentalmente monogama e assume che la perdita dell'estro è stata un adattamento in favore del fattore più importante di tutti: il legame di coppia tra i genitori che, a suo dire, era necessario per un buon allevamento della prole umana relativamente indifesa. « La notevole intensità di copulazione nella nostra specie è ovviamente mirata non tanto a garantire la discendenza quanto a cementare il rapporto di coppia fornendo reciproche gratificazioni ai partner sessuali » (Morris, 1980). Nel copione di Morris, il gruppo umano primordiale era la famiglia nucleare, e il primo procacciatore di cibo il cacciatore maschio, che doveva essere indotto, in effetti, da un costante rapporto sessuale, a portare a casa il pane per suo figlio (e il suo unico figlio), assicurando così

la sopravvivenza dei suoi geni nelle successive generazioni. La perdita dell'estro, dunque, aumentava la probabilità che egli tornasse a casa con la sua preda più che mangiarla lui stesso, come avrebbero fatto i suoi parenti primati, perché là avrebbe trovato la piccola donna « costantemente ricettiva » alle sue attenzioni sessuali.

Un analogo scenario è stato prospettato più di recente da C. Owen Lovejoy, e lo vediamo riassunto nel libro di Donald Johanson e Maitland Edey su « Lucy », la scoperta fossile che si vuole abbia fatto risalire il bipedismo (e la perdita dell'estro?) a quattro milioni di anni fa (Johanson, 1981). Lovejoy ipotizza anche il legame di coppia e la condivisione del cibo da parte del maschio come cambiamenti comportamentali di fondo, collegandoli con il primitivo bipedismo e i cambiamenti nell'attività sessuale che hanno reso possibile un più alto tasso di sopravvivenza della prole ominide. Il bipedismo, sostiene Lovejoy, ha dato alle madri la possibilità di portarsi appresso i propri figli, anche prima dell'invenzione di qualche tipo d'imbracatura. Ma perché questi bambini sopravvissessero, dovevano poter disporre di una quota maggiore del cibo procacciato dai maschi, che ora avrebbero avuto gli arti anteriori per portarselo a casa in quantitativi maggiori. La perdita dell'estro favorì il legame di coppia provocando un calo di quella eccitazione sessuale che s'accompagnava agli odori e ai turgori sessuali in grado di segnalare a tutti i maschi la ricettività femminile e di trasformare così la competizione sessuale in un pericolo di disgregazione sociale. Al posto della sessualità legata al ciclo estrale e assolutamente libera, Lovejoy suggerisce lo sviluppo del legame di coppia.

« Insistete sempre di più sull'individualizzazione delle reazioni sessuali, e dopo un po' vedrete che una particolare femmina è sessualmente eccitante solo per alcuni maschi, fors'anche per uno soltanto. Essa non esercita più alcuna attrattiva sugli altri, e questi ultimi, a loro volta, la ignorano. Lo sviluppo di sistemi stimolanti che siano specifici degli individui è chiamato differenziazione epigamica. Io, personalmente, lo chiamo « innamoramento » (Johanson, 1981).

Che cos'erano esattamente questi « sistemi stimolanti » che sostituirono i cicli estrali? Non potrebbero essere, secondo la ricostruzione di Lovejoy, sistemi simbolici o culturali, perché tutta la sua argomentazione si fonda sulla collocazione dell'importante cambiamento delle « strategie riproduttive » in un'epoca di gran lunga anteriore allo sviluppo della cultura. No, i « sistemi stimolanti » sono legati a dettagli dell'anatomia femminile, caratteristici di ciascuna femmina e riconosciuti dal suo compagno.

« Supponiamo che la femmina cominci gradualmente a passare da segnali come odori e turgori che sono parte del ciclo estrale a un sistema che poggia su alcuni tratti permanenti del suo corpo, come capelli, pelle, forme. Tutto questo è assai più simile a quel che fanno gli umani... Il sistema del legame di coppia emerse tra i primi ominidi o preominidi come mezzo per mantenere viva l'attrazione di un maschio verso una femmina e garantire che la ingravidasse attraverso una strategia di accoppiamenti costanti in luogo di un frenetico accoppiamento al culmine del ciclo ovulatorio della femmina » (Johanson, 1981).

Ciò che immediatamente colpisce delle argomentazioni sul legame di coppia (e ce ne sono molte altre del tipo) è l'implicazione, più o meno esplicita, che la famiglia nucleare odierna sia la forma aborigena del raggruppamento sociale, programmata geneticamente nella specie attraverso la selezione di un tipo particolare di comportamento sessuale. Le peculiarità sessuali della società occidentale, compresi l'amore romantico e l'interesse per certi dettagli del corpo femminile, che le femministe hanno interpretato come parte di un complesso imposto culturalmente in concomitanza col patriarcato capitalistico, sono dunque qui presentate come espressioni di una struttura innata della sessualità stessa, che risale ad un qualche remoto periodo del passato proto-umano.

Ciò che colpisce anche in queste discussioni è la mancanza totale di importanza attribuita alla sessualità femminile come appetito. Alle femmine non-estrali si fa coerentemente riferimento come ad esseri « costantemente ricettivi » o « continuamente inclini a pubblicizzarsi », più che ad esseri « costantemente interessati al sesso », « coerentemente aggressivi a livello sessuale », e così via, quasi che si possa a buon diritto assumere che ciascuna di tali femmine sia stata adeguatamente liberata dalle limitazioni periodiche alla propria eccitabilità. La teoria della « differenziazione epigamica » di Lovejoy si rifà soltanto a sistemi che sono stimolanti dei maschi, e il tacito assunto sembra essere che le femmine hanno mantenuto un rapporto monogamico per motivi di interesse economico o forse perché costrette e controllate dai maschi più forti.

Questo elemento del controllo maschile sulla sessualità femminile, accoppiato con un esplicito diniego dell'importanza del piacere sessuale femminile, è più chiaramente evidente nell'opera di Donald Symons, il cui studio *The evolution of human sexuality* è stato salutato da un eminente antropologo come « il libro più importante sulla sociobiologia umana che sia mai stato scritto » (Symons, 1979). Symons titola un capitolo del libro « L'orgasmo femminile: adattamento o artefatto? » e conclude che l'orgasmo per la donna non ha alcun significato « adattivo », ma è piuttosto « un prodotto secondario della selezione a beneficio dell'orgasmo maschile », cioè un artefatto umano « come l'agricoltura, la ruota e un sistema idraulico ». Discutendo degli usi che gli umani possono fare di questo artefatto, se e quando « scoperto », Symons sottolinea coerentemente i suoi usi per i *maschi* nei seguenti termini:

« L'interesse del maschio per l'orgasmo della femmina [basato forse sull'errata convinzione che giochi nell'esperienza sessuale femminile lo stesso ruolo che gioca nella propria] potrebbe inavvertitamente portarlo a scoprire in seguito possibilità erotiche latenti in se stesso e quindi modificare ulteriormente il suo comportamento per accrescere il proprio piacere sessuale... Una femmina potrebbe avere o fingere di avere orgasmi per aumentare la stima che il suo partner ha di sé, per aumentare il piacere sessuale del maschio... per aumentare il proprio valore ai suoi occhi, o per dimostrare che lei si cura di lui » (Symons, 1979).

Questa grossolana androcentricità in materia di sesso ben s'addice alle spiegazioni che Symons dà della perdita evolutiva

dell'estro. Il legame di coppia, com'è dimostrato dai matrimoni moderni, non significa affatto un incremento del piacere sessuale per femmine o maschi, sostiene Symons, e inoltre « la sessualità umana mal s'adegua a garantire la felicità coniugale », o anche la stabilità. Le sue ricostruzioni alternative della perdita dell'estro si basano, dunque, direttamente sulla tipica analisi sociobiologica dei costi/benefici dell'evoluzione. Gli « scenari » A e B, come egli li chiama, comportano entrambi un legame di coppia e un controllo maschile sulla sessualità femminile nelle popolazioni ominidi in transizione. Nello scenario A, in cui l'estro figura perduto prima dello sviluppo del matrimonio e della famiglia, gli ominidi maschi che avevano già subito la selezione naturale per la loro capacità di cacciatori, avrebbero ulteriormente accresciuto la propria « idoneità generale » adottando le giuste strategie nella distribuzione della « carne eccedente ». Qui la carne era usata direttamente come mezzo di accesso alle femmine, e « la selezione favoriva le femmine capaci di pubblicizzarsi continuamente (niente estro) e dunque di attrarre i maschi... Le iniziative sessuali femminili potevano essere motivate più spesso da pragmatismo in materia di proteine che da emozione sessuale... Se l'ovulazione non poteva essere scoperta... il maschio vittorioso avrebbe potuto star meglio acquisendo su una o più femmine diritti sessuali permanenti che comportavano una sicurezza relativamente alta della paternità, in condizioni in cui il maschio provvedeva alla prole della sua femmina e sviluppava altri tipi di inclinazioni e comportamenti paterni » (Symons, 1979).

Qui troviamo, di nuovo, il legame di coppia, su basi più esplicitamente ispirate alla prostituzione, con la presenza di un pragmatismo in materia di proteine che elimina ogni possibile bisogno di considerare la sessualità femminile come un dato fissato dal processo evolutivo. Di fatto se ne deduce che la selezione avrebbe favorito le femmine che si abbandonavano al sesso senza nessun piacere erotico in assoluto!

Lo scenario B postula una circostanza alternativa in cui la famiglia si sia man mano « evoluta » misteriosamente con la perdita dell'estro; e allora troviamo femmine malvage che, pur non irretendo i maschi in legami matrimoniali, usano la loro continua disponibilità per trarli in inganno. Incidentalmente Symons postula nella sua società aborigena – e in tutte le altre, di primati e umani – il predominio maschile come un fenomeno basato sulla superiore forza fisica dell'uomo « regolarmente usata nelle dispute con le donne ». La perdita dell'estro in questo ambiente avrebbe aumentato le probabilità di sopravvivenza dei geni femminili nelle successive generazioni. « L'esercizio continuo dell'attrazione avrebbe potuto evolversi in un "ambiente maritale" – dove la femmina non poteva scegliere spesso il padre sociale dei suoi figli – come "strategia" femminile per scegliere occasionalmente il padre biologico dei suoi figli. Sebbene i maschi più idonei abbiano limiti ristretti nel numero di mogli che possono avere, all'occasione possono fecondare un numero indefinito di femmine. Col non rendere pubblica l'ovulazione, le femmine possono aver minimizzato le capacità dei loro mariti di controllarle e sequestrarle, e massimizzato le pro-

prie capacità di essere fecondate da maschi che non fossero i loro mariti » (Symons, 1979).

Fatto interessante, Symons non suggerisce alcuna motivazione per un simile comportamento adultero da parte delle femmine, forse perché l'unica ragionevole sarebbe un ipotetico impulso femminile alla varietà o alla soddisfazione sessuale, che egli ha fatto di tutto per minimizzare come elemento importante nel quadro del processo evolutivo. O forse vuol sottintendere che le donne coinvolte non avevano nessuna motivazione di sorta; semplicemente con l'essere « continuamente attraenti » queste femmine « sceglievano » i maschi più idonei a ingravidarle: i più prestanti violentatori.

Le somiglianze tra questi vari « scenari », quelli di Morris, Lovejoy e Symons, sono numerose. Come ho sottolineato, essi si basano tutti sull'assunto che l'evoluzione proceda sulla base di un successo riproduttivo differenziale tra i singoli animali, in specifiche circostanze evolutive. La questione che si pone sempre quando si costruiscono questi modelli è come un individuo (di solito maschio) massimizzi i benefici riproduttivi e minimizzi i costi, relativamente agli altri membri della propria specie. Sebbene non appaia sempre chiaro dalla formulazione di questi autori, essi non ipotizzano che gli individui siano in qualche modo consapevoli delle forze evolutive fondamentali che guidano il loro comportamento. Come dice Lovejoy: « Nessun animale è mai neppure lontanamente consapevole dei processi evolutivi che sta subendo ». Ciononostante, il parallelo tra i comportamenti descritti e il computo di costi e benefici che si presume sia caratteristico dell'« homo economicus » nella società capitalistica, è strabiliante. L'implicazione è, naturalmente, che sebbene l'uomo primordiale non sia stato l'imprenditore modello di Adam Smith, *l'evoluzione lo sia*.

Le varie componenti della visione sociobiologica androcentrica della sessualità umana – il legame di coppia, il controllo del maschio sulla sessualità della femmina, la passività e/o l'adulterio della femmina, la preoccupazione circa la paternità, e così via, – sono presentate come « strategie » in una lotta competitiva all'ultimo sangue. Ma poiché non coinvolgevano una scelta cosciente (le femmine non decidevano di essere passive più di quanto i maschi calcolassero il grado di sicurezza della loro paternità), il comportamento è giudicato essere geneticamente determinato; il che, naturalmente, fornisce oggi il fondamento logico « scientifico » alla pretesa androcentricità del mondo. Possiamo dunque vedere perché i sociobiologi siano così ansiosi di servirsi della scoperta di un residuo di estro nelle donne quanto lo sono di usare la perdita dell'estro nelle loro teorie. In entrambi i casi la determinazione biologica del comportamento sessuale contemporaneo è avanzata al fine di convincerci che il comportamento sociale cosciente è cosa futile, o peggio ancora.

Non tutti i sociobiologi sono però androcentristi. Un'opera recente di una sociobiologa « femminista » ci fornisce un interessante contrasto con gli « scenari » finora illustrati. Sarah Hrdy, nel suo studio dal titolo un po' enigmatico *The woman that never evolved*, usa alcuni assunti sulla competizione individuale per il successo riproduttivo per suggerirci una spiegazione totalmente diversa della perdita dell'estro (Hrdy, 1981). Muo-

vendo diretta obiezione ai teorici del legame di coppia, la Hrdy sostiene che la sessualità promiscua e aggressiva nei primati femmine è adattiva, perché i maschi che si sono accoppiati con una particolare femmina è più probabile che si trattengano dall'assalire la sua prole. La studiosa cita alcune prove dell'orgasmo femminile tra i primati non-umani e suggerisce che nell'evoluzione della sessualità umana tale comportamento femminile di godimento è diventato ancor più adattivo. « Se ammettiamo che il successo riproduttivo di una femmina può dipendere in circostanze critiche dalla tolleranza dei maschi che le sono intorno, dalla volontà maschile di assistere un figlio, o per lo meno di non molestarlo, l'importanza selettiva di una sessualità promiscua e attiva diventa subito evidente. I primati femmine influenzano i maschi consociandosi ad essi, quindi manipolando l'informazione offerta ai maschi circa la loro possibile paternità. Nella misura in cui la sua successiva prole ne beneficia, la femmina risulta aver beneficiato della sua apparente ninfomania » (Hrdy, 1981, pp. 168-173). In questo scenario, dunque, la perdita dell'estro aumenta la capacità delle femmine di accoppiarsi con « più maschi » e di evitare i tentativi dei maschi di sequestrarle.

A conclusione del suo messaggio « femminista » la Hrdy sottolinea quel che chiama « il lato invisibile e oscuro del sogno femminista »: la selezione di femmine altamente competitive. I suoi capitoli sui primati non-umani citano ripetutamente prove di competizione tra femmine, di femmine che interferiscono nel comportamento copulativo delle loro conspecifiche femmine, anche attaccando e divorando i loro piccoli. La sua conclusione è un ammonimento. « C'è ben poco da guadagnare da quei contromiti che sottolineano l'innocenza naturale della donna rispetto alla voglia di potere, il suo spirito di cooperazione e di solidarietà con le altre donne. Una femmina del genere non s'è mai sviluppata tra gli altri primati. Anche nelle condizioni più favorevoli ad uno status elevato delle femmine – la monogamia e la “sorellanza” strettamente vincolante – la competizione tra femmine resta un fatto dell'esistenza dei primati. In molti casi essa conduce all'oppressione di alcune delle altre femmine; in altri, la competizione tra femmine ha ostacolato l'emergere dell'eguaglianza coi maschi » (Hrdy, 1981, pp. 190-196). Pur respingendo alcuni aspetti della posizione androcentrista, la Hrdy ha abbracciato l'insistenza sociobiologica sull'individualismo competitivo nel processo evolutivo, estendendo tratti altamente valutati del mercato capitalistico a un « fatto » della vita proto-ominide. Come i suoi omologhi androcentristi in sociobiologia, la Hrdy usa gli adattamenti ipotizzati per « provare » le predisposizioni biologiche delle femmine che desidera sottolineare, in questo caso l'aggressività sessuale, la promiscuità e la competitività. Al pari dei suoi colleghi maschi, anch'essa evita di parlare del problema degli adattamenti nei gruppi.

L'importanza del gruppo sociale

In netto contrasto con questi approcci, l'opera di due antropologhe, Nancy Tanner e Adrienne Zihlman affronta il problema

del gruppo sociale allargato e dei ruoli delle femmine nello sviluppo del comportamento ripartitorio, essenziale per il modo di vita degli ominidi. Donna Haraway ha riassunto brevemente lo scenario della Tanner e della Zihlman. « La raccolta (non la caccia) si rivelò l'invenzione critica degli ominidi. Ne conseguì la ripartizione del cibo tra semplici gruppi sociali di femmine e dei loro piccoli (compresi alcuni maschi associati a questi gruppi). Bastoni per zappare, contenitori per il cibo e soprattutto congegni per reggere i bambini furono molto probabilmente le prime innovazioni tecnologiche connesse con la nuova dieta e le nuove abitudini ripartitorie. La conoscenza di una vasta gamma di stagioni e di abitudini di animali e piante acquisì grande importanza. Aumentò la pressione selettiva di comunicazioni simboliche... Le nuove pressioni selettive incoraggiarono socialità e collaborazione. Allevare i bambini diventò più arduo, e si sarebbe rivelata utile la cooperazione bisessuale. I maschi impararono modi d'interazione amichevoli, anche con estranei, che divennero cruciali per la maniera umana di vivere basata su comunità linguistiche, piccole bande e frequente ricorso a sistemi di allevamento in comune della prole del gruppo » (Haraway, 1978, pp. 58-59).

Data questa prospettiva, sembra chiaro che questa nuova maniera di vivere, risultato di un complesso di cambiamenti anatomici e comportamentali, offrì vantaggi selettivi a *gruppi che dividevano* non solo il cibo e la sua « produzione » (raccolta), ma anche la cura della prole, la conoscenza e la comunicazione simbolica. Senza il gruppo, e la *cultura* comune che era il nucleo dell'adattamento, gli animali individuali non avrebbero condiviso questi vantaggi; la cultura comune all'interno di una famiglia nucleare, basata sul legame di coppia, sarebbe stata chiaramente inferiore a quella del gruppo allargato, e la trasmissione alle generazioni future di conoscenze e nozioni si sarebbe naturalmente moltiplicata se più di una singola coppia avesse assistito i giovani nel loro processo di apprendimento. Come la Tanner e la Zihlman suggeriscono, la ripartizione estesa cominciò probabilmente all'interno delle società matrilineari con l'estensione dell'assistenza madre-bambino verso una più ampia reciprocità parentale.

Il « nuovo modo di produzione », come la Haraway lo chiama, includeva ben più dell'uso degli utensili e della produzione; almeno altrettanto importanti erano i processi di insegnamento e di apprendimento di queste tecniche, quindi del linguaggio e delle cognizioni simboliche, nonché la ripartizione dei prodotti del lavoro cooperativo. Le capacità culturali, insieme con l'organizzazione sociale necessaria per l'apprendimento e la ripartizione all'interno del gruppo, formano ciò che, a mio avviso, Marx intendeva per « ente generico », l'adattamento evolutivo specificamente umano attraverso cui gli umani producono quel che serve loro per vivere, e le successive generazioni che porteranno avanti e modificheranno la cultura del gruppo. Quel che il lavoro umano cooperativo produce non è soltanto cibo, riparo, utensili e artefatti, ma anche concezioni simboliche che riproducono l'organizzazione sociale essenziale per la produzione futura. È il lavoro (cioè, l'attività di sussistenza cooperativa, appresa e comune) che ha creato la nostra specie. O, per dirla con le parole

della Haraway, « L'umanità si è fatta da sé nel senso più letterale del termine. Il nostro corpo è il prodotto dell'adattamento all'uso di utensili, che anticipa il genere *Homo* ».

Postulando il gruppo madre-bambino (o bambini) come il locus originario della ripartizione del cibo nella linea ominidea, la Tanner e la Zihlman non solo hanno attribuito alle femmine un ruolo cruciale nel copione evolutivo, ma hanno anche suggerito un significato diverso dei cambiamenti nel comportamento sessuale. Nella costruzione di gruppi di cultura comune, esse sostengono, la selezione sessuale *da parte delle femmine* avrebbe favorito quei maschi con tratti anatomici e comportamentali meno aggressivi e più inclini alla ripartizione; la scelta sessuale della femmina, senza nessun assunto di legame di coppia o di limitazione alla espressione sessuale femminile, è un concetto centrale in questo copione.

Nancy Tanner, nella sua più estesa trattazione dei temi succitati in *On becoming human*, suggerisce che la perdita dell'estro è stato un cambiamento adattivo per gli ominidi in transizione, perché ha reso più possibile l'iniziazione della femmina all'attività sessuale, e quindi la selezione sessuale della femmina. Più che una « costante ricettività », come gli androcentristi si sono raffigurati con la mente (o forse con la fantasia?) lo stato non estrale della femmina, la Tanner ipotizza l'esatto contrario: le femmine senza segni fisici di maturazione sessuale avrebbero esercitato una scelta più cosciente nella iniziazione all'accoppiamento, o, fatto altrettanto significativo, forse potevano scegliere di *non* accoppiarsi, feconde o meno che fossero. « I cambiamenti morfologici furono sostituiti da altre forme di comunicazione con cui le femmine... segnalavano ai maschi di volere – o non volere – impegnarsi in un rapporto sessuale » (Tanner, 1981, p. 154). In questa interpretazione la cruciale capacità delle femmine di esercitare un controllo cosciente (cioè, non geneticamente programmato) sulla propria riproduttività è parte del successo evolutivo della nostra specie, contrariamente a quanto vanno proclamando i sociobiologi quando insistono sul controllo del maschio sul comportamento sessuale della femmina.

Simboli sessuali comuni

Mi sembra necessario riesaminare l'evoluzione della sessualità umana alla luce del concetto di selezione di un modo di vita culturale, di umanità come specie che si autoriproduce, insistendo sul gruppo come entità portatrice di cultura. Nel mio scenario, dunque, la perdita dell'estro è vista non come il risultato di « strategie riproduttive » individuali, ma come parte di un processo più lungo di sviluppo sia di un comportamento culturale comune sia di comunicazioni simboliche. L'estinzione dei segnali fisiologici della fertilità nelle femmine porta anzitutto a una straordinaria intensificazione del comportamento sessuale *non* legato alla riproduzione. La sessualità, tra gli umani, è assai più di un mezzo per generare prole; in ogni società conosciuta, è investita di profondi significati simbolici, tra cui molto spesso un significato cosmologico. L'immensa varietà di tali significati tra i diversi gruppi umani, come anche la varietà degli effettivi

comportamenti sessuali, indica che in questa sfera del comportamento sociale come in altre, la specificità umana è data dalla plasticità, dalla capacità d'inventare nuove forme e di condividere con altri membri di un dato gruppo sociale nuovi significati e comportamenti.

Naturalmente, il fatto che gli umani abbiano trasformato la sessualità in una sovrastruttura di costrutti culturali non significa necessariamente che la capacità di compiere una simile operazione abbia causato un'accelerata perdita dell'estro. È probabile che una volta cessati, per una qualche ragione, i segnali fisiologici dell'estro, la specie abbia inventato significati simbolici e usato quest'aspetto, come molti altri, del suo mondo naturale, per arricchire e accrescere i suoi modi di vita culturali. Va tuttavia detto che sono stati proprio questi comportamenti associati con la sessualità non-estrale e culturalmente significativa che si sono rivelati selettivamente vantaggiosi nel periodo in cui i cicli estrali si erano estinti nella specie. Giacché non soltanto i significati culturali hanno accompagnato i comportamenti sessuali, ma i segnali simbolici o culturali stessi hanno finito, a loro volta, per provocare l'eccitazione sessuale. Direi che il vantaggio selettivo diventò retaggio proprio di quei gruppi che condividevano cognizioni comuni in questa come in altre sfere della vita sociale.

Vorrei ora sottolineare come la selezione avrebbe influito, in questo contesto, sui gruppi, non sugli individui, poiché è nei gruppi che i significati simbolici comuni diventano efficaci. Ora, più che chiederci come alcuni individui abbiano acquisito un vantaggio selettivo sopra altri del loro stesso gruppo, la domanda pertinente dovrebbe essere come il pool genetico di certi gruppi sia riuscito ad acquisire un vantaggio selettivo su quello di altri gruppi. Le pressioni che favorivano un modo di vita culturale, in generale, avrebbero nel contempo favorito quei gruppi in cui l'eccitazione sessuale provocata simbolicamente diventava più importante di quella collegata a segnali anatomici. Il comportamento sessuale che era soggetto a norme e significati costruiti cooperativamente avrebbe contribuito a cementare legami di gruppo, mentre l'erotismo stimolato dall'estro avrebbe più probabilmente creato disgregazione sociale. L'apparente vantaggio riproduttivo di limitare l'accoppiamento ai periodi di massima probabilità di concepimento fu così oscurato dal vantaggio evolutivo del sesso costruito socialmente. Quando studiamo una specie la cui specificità adattiva sia la cultura, è impossibile capire il senso del processo senza prendere in considerazione il gruppo sociale con una cultura comune come entità primaria. L'analisi sociobiologica dei costi/benefici — basata su un presunto individuo che massimizzi il profitto riproduttivo — non tiene nel debito conto quegli stessi adattamenti che hanno reso possibile il successo del genere umano.

La perdita dei segnali estrali come stimoli erotici significa chiaramente un'accresciuta importanza degli altri. Nello « scenario » di Lovejoy questi segnali erano singole parti del corpo femminile. Egli non sembra essere minimamente interessato al fatto che gli stimoli erotici potevano essere essenziali per la femmina oltre che per il maschio (tradendo così il suo tacito assunto che la sessualità umana è sempre controllata dal desi-

derio maschile) o che la perdita dell'estro abbia necessariamente provocato marcati mutamenti nel comportamento sessuale delle femmine. La differenziazione epigamica cui egli fa riferimento, il riconoscimento e la scelta di particolari individui come oggetto dell'attenzione sessuale, sembra evidente in tutti i gruppi umani e s'accompagna con l'accresciuta capacità della nostra specie di differenziarsi tra una quantità di individui, di riconoscere amici e parenti dopo lunghe assenze e in genere di mantenere una grande varietà di relazioni specifiche e significative. Presumere, tuttavia, che gli stimoli dell'eccitazione sessuale siano o siano stati singole parti del corpo della femmina significa fare un assunto arbitrario e, secondo me, culturalmente limitato. L'aspetto distintivo della sessualità umana è, direi, la componente simbolica o culturale. Gli umani, è vero, si fissano su aspetti della fisiologia del partner sessuale, ma lo fanno nel contesto di un quadro complesso di segnali erotici simbolici (e individualizzati). Il successo di un comportamento galante o seducente, in ogni cultura, dipende in definitiva dalla fantasia reattiva dell'oggetto, dal fatto che entrambi i partner condividono certi significati in materia di sesso, e in qualche misura sintonizzano (o accendono) le reciproche fantasie culturalmente condizionate.

In una cultura che associa sesso e violenza, alcuni, femmine e maschi, saranno eccitati da fantasie, descrizioni o azioni ispirate a violenza o ad altre scene di predominio/sottomissione. In una cultura in cui la violenza non solo è sconosciuta, ma anche impensabile, non sussisterà alcuna eccitazione del genere. I capelli, la pelle, le forme possono, o no, essere aspetti di una immagine erotica costruita culturalmente per maschi o femmine, ma in ogni caso includeranno importanti stimoli culturali così come sono interiorizzati, interpretati e reinventati da ciascun essere umano. La cultura non è soltanto comune e appresa, ma anche di continuo riformulata e ri-creata da ciascuno di noi; l'individualizzazione della sessualità è un aspetto di questo attributo umano. Sembra evidente che il passaggio di una parte importante del comportamento umano - la sessuale - dalla sfera degli imperativi fisiologici, come nella sessualità stimolata dall'estro, alla sfera del simbolico e del culturale, è stato un mutamento adattivo per la nostra specie in quanto ha favorito non il legame di coppia, la prostituzione o i rapporti di potere, ma l'inventiva creativa e simbolica nel gruppo sociale.

Inoltre, sembra che la perdita dell'estro sia chiaramente collegata ad un'altra delle specificità sessuali dell'umanità: la nostra specie sarebbe senza eguali nell'ammontare di attività e di eccitazione sessuali associate a parti del corpo non direttamente relative all'apparato riproduttivo. L'intensità del gioco erotico che precede e segue il rapporto sessuale; l'eccitazione attraverso la stimolazione non solo del clitoride, ma anche dei capezzoli, della bocca, delle natiche, o ancora dell'ombelico, delle orecchie, dei piedi; e soprattutto la *capacità di orgasmo attraverso la fantasia soltanto* non hanno l'eguale in nessun'altra specie. Considerata nel quadro evolutivo, questa elaborazione del comportamento sessuale corrisponde all'estensione del desiderio sessuale da periodi estrali limitati alla potenzialità quotidiana, annuale, di tutta la vita, di godere del rapporto sessuale, che la perdita

dell'estro ha reso possibile. *La culturizzazione del sesso, la produzione e riproduzione sociale degli umani come enti sessuali, è esattamente ciò che è « naturale » nella nostra sessualità.*

La sessualità, la procreazione e l'« ente generico »

La ricerca di una sessualità umana primordiale, libera da ogni bagaglio culturale, sia che la si concepisca come un ritorno al libero gioco e alla spontaneità o come violenza brutale dominata dal maschio oppure come prostituzione, è, a mio avviso, una ricerca sterile e sostanzialmente fuorviante. L'umanità nel suo processo evolutivo ha acquisito non solo la capacità ma la necessità di un comportamento sessuale che viene definito e continuamente ridefinito in termini simbolici all'interno dei gruppi sociali. La perdita dell'estro è, secondo me, la prova che nella sfera della sessualità, come in altre della vita umana, noi siamo una specie che si autoproduce.

Contrapponendo la « visione freudiana della malvagità di fondo del genere umano » al concetto marxiano dell'« ente generico », Richard Lichtman caratterizza la visione che Marx aveva della natura umana in termini che corrispondono alla mia argomentazione sulla « natura umana » della sessualità (Lichtman, 1977). « Il nucleo del contributo marxiano alla nostra interpretazione della natura umana sta nella convinzione che *alla nascita* noi non siamo né completamente formati né completamente non-formati. Noi formiamo noi stessi nel processo di produzione socio-storico... Per l'assenza stessa di una disposizione istintuale fissa, chi vuole essere umano deve creare la propria natura ». Nel contempo, Lichtman indica le maniere in cui il capitalismo rende difficile alla gente il compito di percepire e agire sulle potenzialità di questa capacità umana. Nel contesto della realtà dei rapporti capitalistici di produzione, l'alienazione dal nostro « ente generico » ci porta a percepire le cose al contrario: « È di fatto molto difficile credere seriamente nella natura umana come in qualcosa che si autoproduce. La nostra vita è talmente alienata che reagiamo più prontamente all'immagine della natura umana che ci viene fornita e fissata che al nostro stesso assopito senso di creatività potenzialmente trascendente. In una società che lascia ben poco spazio all'autoiniziazione, nessuna meraviglia se concepiamo noi stessi come assai poco diversi dal resto della natura. Finiamo per vedere le nostre caratteristiche, per ritornare ad un'espressione di Marx, come « ovvie leggi della natura »... È della massima importanza pratica sostenere la maestà della visione marxiana dell'umana natura come entità capace di autotrasformarsi. Smarrire questa visione, restare imbarazzati di fronte al suo entusiasmo, significa contrarsi rassegnati di fronte alla intensità del mondo sociale. Significa perdere ogni prospettiva di rivoluzione » (Lichtman, 1977, pp. 38-39).

Questa visione rivoluzionaria è particolarmente preziosa, a mio avviso, nel nostro approccio alla sessualità nella società capitalistica contemporanea. Quando consideriamo le nostre caratteristiche e i nostri problemi sessuali, è fin troppo facile credere in una evolucionistica « legge della natura » che stabilisce un modello di dominante-dominato. Per esempio, la fisiologia della

riproduzione, com'è interpretata in questa cultura, prevede la penetrazione dell'organo maschile nel corpo femminile, un atto che per molti indica senza mezzi termini che è naturale per l'uomo essere l'aggressore sessuale e per la donna essere il recipiente sessuale, per quanto « amorosa » la coppia sia nell'espressione del suo sentimento. Tali interpretazioni penso abbiano avuto un grande peso nello sviluppo inconscio, e spesso conscio, della propria sessualità individuale.

Questa confusione è in parte dovuta ad una costruzione profondamente radicata che la sessualità ha assunto nella psiche individuale; è *percepita* come « naturale » perché sembra così spesso immutabile per quel che riguarda la sessualità di ciascuno. Probabilmente tutti abbiamo sperimentato mutamenti nel nostro repertorio sessuale, accettando alcune nuove eccitazioni, alimentandone o respingendone altre; ma anche tali mutamenti di solito sembrano essere fuori della sfera del controllo cosciente. Tendiamo a sperimentarle come « scoperte » di eccitamento che sono sempre state là sia pur ignorate o represses, o forse coincidenti con nuovi cicli di maturazione in momenti diversi del nostro arco vitale.

Procreazione e sessualità

Il predominio sessuale del maschio è spesso accettato come una « legge della natura » anche perché molti ritengono ovvio che la procreazione sia lo « scopo » naturale del comportamento sessuale. Freud ha espresso quest'idea in un decisivo passo sulla femminilità: « C'è un'unica libido soltanto, che serve le funzioni sia maschili sia femminili... La natura si preoccupa meno delle esigenze [delle funzioni femminili] che di quelle maschili. E la ragione di questo giace forse — ragionando ancora una volta teleologicamente — nel fatto che il raggiungimento dello scopo della biologia è stato affidato all'aggressività dell'uomo, mentre è stato reso in certa misura indipendente dal consenso della donna » (Freud, 1933). L'appello alla Natura, alla procreazione, allo « scopo della biologia » fanno pensare che per quanto si cerchi di superare le prescrizioni culturali, anche se cambiamo il sesso dei nostri partner (come nel sadomasochismo lesbico), le nostre posizioni a letto (le donne di sopra), o le tecniche di eccitazioni (orgasmo clitorideo contro orgasmo vaginale), non riusciremo mai a liberarci dell'elemento dominante/dominato, pena la mancanza di eccitazione in assoluto. E la ragione, nei termini teleologici suggeriti da Freud, può esser proprio quella che biologicamente siamo programmati in quel modo, altrimenti la nostra specie non sarebbe forse uscita così vittoriosa dal confronto alla base dell'evoluzione.

Date queste difficoltà, mi sembra particolarmente importante formulare la visione marxista e incorporarla nella nostra politica sessuale. La sfida all'ortodossia e agli stereotipi sessuali avanzata dal movimento delle donne s'è trovata di fronte uno sbarramento di pronunciamenti pseudoscientifici da parte della sociobiologia, che costituiscono, a mio avviso, un chiaro tentativo di convincerci della inevitabilità del predominio maschile e della monogamia eterosessuale. L'analisi della perdita evolutiva del-

l'estro dovrebbe richiamare la nostra attenzione sull'importanza della variabilità culturale nel simbolismo e nel comportamento sessuale, dove la capacità riproduttiva si combina col polimorfo, il nongenitale e il nonprocreativo. Le prescrizioni culturali per la sessualità riproduttiva, laddove esistono, possono essere interpretate, tra l'altro, come prove della diffusa importanza e popolarità della sessualità *non*riproduttiva in tutta la sua vasta gamma di significati culturali. Le argomentazioni che la « natura » ci ha deliberatamente fatti per la riproduzione, tanto che i giochi sessuali dei bambini, l'uso del controllo delle nascite o l'aborto, l'omosessualità o il sesso postmenopausale sono visti tutti come elementi contro lo « scopo » della natura o dell'evoluzione, non solo sono sbagliate, ma anche esattamente opposte ai fatti dell'evoluzione. *Il sesso non-procreativo è chiaramente una delle specificità della nostra specie.*

Il fatto che oggi molte culture comprendano regole, definizioni di *genere*, e simili, che tentano sia di imporre sia di incoraggiare l'eterosessualità e la procreazione non dovrebbe essere interpretato nel senso che tutti i gruppi sociali hanno in qualche modo riconosciuto la sessualità « naturale » o pan-culturale degli umani. Gran parte dei gruppi sociali incoraggia, è vero, la sopravvivenza del gruppo in future generazioni e offre ricompense sociali alle donne e agli uomini che contribuiscono a questo fine. Qualcuno ha sostenuto che tale incoraggiamento alla riproduzione equivale in pratica alla subordinazione universale delle donne e ad una eterosessualità obbligatoria, ma i fatti etnografici indicano il contrario (Rubin, 1975; Rich, 1983).

L'assegnazione del genere ai bambini contribuisce, naturalmente, a porre dei limiti alla capacità inventiva e creativa degli individui di costruire i propri significati o simboli sessuali e i propri segnali erotici, come fanno inoltre molti altri costrutti sociali come la classe, il modo di produzione o la cosmologia. Ci sono, tuttavia, importanti prove che indicano che tali limiti non corrispondono ad una universale messa fuori legge del comportamento omosessuale, sia per gli uomini che per le donne, oppure ad un tabù generalizzato nei confronti del comportamento sessuale infantile o di altre passioni non procreative. Se consideriamo l'ostilità di antropologi e altri osservatori occidentali verso servizi giornalistici su pratiche sessuali « disgustose », e riconosciamo i devastanti effetti del colonialismo su parentele, matrimoni e costumi sessuali nelle società senza classi, ci sovrviene un'altra interpretazione dei dati culturali comparativi. Evelyn Blackwood documenta l'alta incidenza dei ruoli del « genere opposto » (in cui, cioè, donne o uomini possono assumere ruoli sociali e sessuali dell'altro genere e unirsi in matrimonio con individui dello stesso sesso) nelle società precoloniali egualitarie, richiamando l'attenzione su un contesto sociale in cui la sessualità non procreativa non solo era accettata, ma addirittura istituzionalizzata (Blackwood, 1984). In queste situazioni, sostiene la Blackwood, il sistema del matrimonio, più che imporre la eterosessualità, dimostrava che la « sessualità non era chiaramente limitata dall'istituzione del matrimonio ». Non solo il sesso extramaritale, sia eterosessuale che omosessuale, era « possibile e accettabile », ma « l'ideologia dei nativi americani dissociava il comportamento sessuale dai concetti dei ruoli di

genere maschile e femminile, e non si preoccupava affatto dell'identità del partner sessuale. Lo status della partner della femmina di genere opposto è sotto questo aspetto significativo... Sebbene essa fosse la partner di una femmina di genere opposto, non era considerata omosessuale o del genere opposto... Il tradizionale ruolo del genere femminile non limitava la sua scelta dei partner maritali/sessuali. Di conseguenza, *gli individui possedevano un'identità di genere, ma non una corrispondente identità sessuale*; ragion per cui erano possibili parecchie opzioni sessuali. La sessualità non era di per sé inclusa nell'ideologia del genere propria dei nativi americani » (Blackwood, 1984, pp. 35-36).

I dati della Blackwood fanno anche pensare che le limitazioni alla omosessualità e ad altre forme di libera espressione sessuale da parte delle donne siano collegate ai mutamenti dei rapporti sociali nella società in generale, e nel modo di produzione. La studiosa parla dell'abbandono del ruolo del genere opposto con l'avvento del controllo del maschio sul lavoro della femmina nel commercio di pelli tra i gruppi di indiani delle Grandi Pianure, e suggerisce che i rapporti egualitari fossero probabilmente correlati con le opzioni sessuali dei ruoli del genere opposto. « Benché i ruoli del genere opposto non si limitino alle società egualitarie, le condizioni storiche delle società nonegualitarie, in cui limitazioni sempre maggiori vengono poste alle attività produttive e riproduttive delle donne, le scoraggiano dall'assumersi il ruolo del genere opposto » (Blackwood, 1984, pp. 39-40).

Sembra dunque che il predominio maschile sulla vita e sul corpo delle donne sia collegato alle limitazioni culturali imposte al comportamento omosessuale, specialmente per le donne, e lascia pensare all'esistenza di un rapporto tra le ideologie del sesso-per-la riproduzione e del predominio maschile. In una società come la nostra che non solo legittima ma esalta la gerarchia, la guerra, lo sfruttamento e in cui il lavoro delle donne è anzitutto concettualizzato come un servizio all'uomo, c'è ovviamente da aspettarsi che l'ideologia dominante sottolinei la « naturalità » del predominio, del controllo ed anche della violenza del maschio nella sessualità.

Alle donne e agli uomini che oggi si battono per i problemi individuali e politici dei rapporti sessuali le testimonianze evolutive offrono, secondo me, un chiaro messaggio. La sessualità umana è – ed è sempre stata fin dall'origine della specie – creazione degli umani stessi all'interno dei gruppi sociali. Ma l'idea che essa sia al di sopra di ogni nostro controllo, una forza selvaggia, pericolosa, « naturale », è una convinzione comune. La forza stessa dei desideri umani e l'irrazionalità sperimentata nella passione sono spesso viste come una minaccia, specialmente in una società che celebra il suo grado, ormai senza confronti, di controllo sulla natura.

Le classi dominanti e i loro portavoce intellettuali o spirituali hanno coerentemente cercato di imporre alla sessualità norme e regolamenti, che siano congruenti con i loro interessi di classe e le loro ideologie di classe; e il controllo delle donne della propria sessualità e della sessualità non-produttiva è diventato il bersaglio comune di queste proscrizioni. Ma le classi dominanti non sono mai state l'unica fonte dei valori culturali. I gruppi

oppressi lungo tutto il corso della storia non hanno mai del tutto accettato le ideologie dominanti; piuttosto, hanno sempre agito per salvaguardare i valori egualitari e per inventare « culture di resistenza », quali che fossero i possibili vantaggi. Nella sfera della sessualità, la consapevolezza dei significati politici e culturali più vasti dei valori sessuali umani può dare all'inventiva un buon vantaggio. Il femminismo e il marxismo, lavorando consapevolmente contro il patriarcato capitalistico, possono unirsi nell'apprezzamento della nostra capacità di inventare collettivamente una nuova etica sessuale e sociale che incorpori i principi dell'interdipendenza cooperativa e di una gioiosa esaltazione dei nostri Sé fisici e sociali. Quello di cui oggi abbiamo bisogno non è la futile ricerca di una primordiale sessualità « naturale », ma una inventiva cosciente e creativa, un nuovo corpo di opere erotiche che rispecchi i *nostri* valori.

I sociobiologi vorrebbero farci credere che i nostri problemi sono il risultato di imperativi innati e immutabili, dettati dall'evoluzione. Il legame di coppia eterosessuale, il predominio del maschio, la passività della femmina – quale che sia la variabilità culturale delle loro espressioni – sono stati programmati dentro di noi da un remoto passato ominideo; e l'angustia dei rapporti sessuali contemporanei è dovuta a malaccorti tentativi di interferire nella nostra natura biologica. Riconoscendo il ruolo centrale dell'organizzazione sociale, costruita sulle esigenze umane nel corso del cambiamento evolutivo, è tuttavia possibile controbattere questi pronunciamenti pseudoscientifici. Il nostro « ente generico », la produzione e riproduzione culturale della nostra sopravvivenza, i nostri rapporti sociali e i nostri modi di vita concorrono egualmente alla produzione della nostra sessualità. La perdita dell'estro si può portare come prova dell'importanza evolutiva della auto-produzione di noi stessi come enti sessuali. Il futuro della sessualità umana è aperto e noi possiamo, collettivamente, produrre i nuovi simboli, significati e comportamenti che esprimeranno i nuovi modi di produzione e riproduzione delle società del domani, demistificando gli imperativi biologici del dominio, della sottomissione, della aggressività, della passività o dell'omofobia, in qualunque nuovo genere decideremo di inventare.

David B. Adams, *On Sociobiology and Activism: an interview*, « Science and Nature », 5, 1982.

E. Blackwood, *Sexuality and Gender in certain native American Tribes. The case of Cross-Gender Females*, « Signs », 10, 1984.

R. Bleir, *Science and Gender: a Critique of Biology and Its Theories on Women*, New York, Pergamon Press, 1984.

F. Engels, *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, appendice alla *Dialettica della natura*, Roma, ed. Rinascita, 1950.

D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

S. Freud, *Introduzione alla Psicanalisi, La Femminilità*, Torino, Boringhieri, 1979.

D. Haraway, *Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic*, « Signs », 4, 1978.

S. Hrdy, *The Woman that Never Evolved*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

- D. Johanson, M. Edey, *Lucy. Le origini dell'umanità*, Milano, Mondadori, 1981.
- R. Lichtman, *Marx and Freud: Marx Theory of Human Nature*, « Socialist Revolution », 36, 1977.
- C. O. Lovejoy, *Hominid Origins: the role of Bipedalism*, « American Journal of Physical Anthropology », 52, 1980.
- C. Marx, *Opere filosofiche giovanili. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Roma, ed. Rinascita, 1950.
- D. Morris, *La scimmia nuda*, Milano, Bompiani, 1980.
- G. Rubin, *The Traffic in Women; Notes on the Political Economy of Sex*, in *Toward an Anthropology of Women*, ed R. Reiter, New York, Monthly Review Press, 1975.
- A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in Snitow et al., cfr. infra.
- D. Symons, *The evolution of Human Sexuality*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1979.
- A. Snitow, C. Stansell, S. Thompson (eds), *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review Press, 1983.
- N. Tanner, *On Becoming Human*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- N. Tanner, A. Zihlmann, *Woman in Evolution: Innovation and Selection in Human Origins*, « Signs », 1, 1976.
- C. S. Vance (ed), *Pleasure and Danger: exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan, 1984.

Di Mina Caulfield si possono leggere anche:

- Culture and Imperialism: proposing a new Dialectic*, in D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage, 1972.
- Imperialism, the Family, and Cultures of Resistance*, « Socialist Revolution », 20, 1974.

Rosi Braidotti

Donne e filosofia in Francia *

A giudicare dal numero di saggi e monografie dedicati negli ultimi anni dalle riviste anglo-americane alle « teorie francesi della differenza », al « femminismo francese » o più modestamente al « pensiero femminista francese », si potrebbe pensare che i termini « Francia » e « teoria » siano in qualche modo sinonimi.

Sebbene siano state espresse alcune critiche rispetto a quelle che sono state definite le « teorie francesi della differenza » (Braidotti, Weinstock, 1981), ciò non ha tuttavia impedito lo svilupparsi di quello che potremmo definire un nuovo genere intellettuale. L'inflazione del discorso intorno alla « teoria francese » è tale da aver prodotto una semplificazione delle nozioni a essa comunemente associate, soprattutto le nozioni di « differenza » e di « femminile ». Le mie considerazioni si basano sull'assunto che il nesso fra tali nozioni e la teoria e la pratica femminista deve ancora essere dimostrato, non essendo un dato scontato.

È indiscutibile, senza per questo cadere in facili generalizzazioni, che negli ultimi trent'anni si è sviluppato in Francia uno stile filosofico dalla portata e dalle implicazioni estremamente significative. Parlando come « filosofa » e come femminista vorrei far rilevare che alcuni aspetti del pensiero francese, in particolare la ri-definizione critica del potere del discorso, possono essere di grande utilità nell'attuale dibattito sulla portata concettuale e ideologica della teoria femminista. La mia partecipazione e il mio coinvolgimento sia nel pensiero francese che nel movimento delle donne in Francia non mi consentono tuttavia di considerarli come due blocchi monolitici e sistematici.

A mio parere, dovremmo dedicare un maggiore impegno a sfatare l'idea che le indagini filosofiche sulla « differenza » siano *implicitamente* importanti – o addirittura supporto fondamentale – per il femminismo. Spero che da questo articolo traspaia il distacco ironico che provo, insieme a una profonda ammirazione, per la vita intellettuale francese e la sua potenziale utilità per il pensiero e la pratica femminista. Rimango tuttavia convinta che, per una loro efficacia, dovremmo avvicinare le teorie francesi della « differenza » come fonte per nuove ipotesi di lavoro e non come modello per ulteriori prescrizioni.

Dopotutto, come ha osservato V. Descombes (1979), la nozione di « differenza » è stata il *leitmotiv* del pensiero filosofico moderno, soprattutto da Heidegger in poi. Per quanto riguarda il « femminile », esso è stato il soggetto su cui si è incentrato un ampio dibattito fin dalle origini dell'epistemologia psicoanalitica.

Dopo la fine della guerra, il pensiero filosofico francese si è

* Traduzione dall'inglese di Maria Luisa Moretti.

sviluppato lungo due filoni fondamentali: da un lato una filosofia dell'esperienza, della soggettività e dell'etica (Merleau-Ponty, Sartre, ecc.), e dall'altro una filosofia della scienza e dell'epistemologia (Cavailles, Koyré, Bachelard, Canguilhem). Entrambi hanno costituito importanti luoghi di elaborazione di un approccio critico alla filosofia, il cui unico termine di paragone è la scuola di Francoforte.

Pensatori come Foucault, Derrida, Deleuze e Lyotard rappresentano il punto di convergenza delle due principali tendenze filosofiche francesi del dopoguerra e la loro opera segna il trionfo del concetto di « differenza ». Ma essi hanno al tempo stesso sviluppato una critica radicale della funzione etica e politica della filosofia come disciplina e del filosofo come intellettuale.

È importante mettere l'accento sull'aspetto della critica radicale del potere che è il nocciolo del pensiero contemporaneo francese. Foucault, ad esempio, ha fondato tutta la sua opera sull'assunto che la produzione del discorso funziona come un intreccio complesso di verità, potere e desiderio centrato sul soggetto come entità corporea.

Ciò comporta un'altra intuizione fondamentale, cioè che i temi teorici in generale e le questioni filosofiche in particolare sono *eventi* empirico-trascendentali, strutturati da istituzioni sia materiali che simboliche, un sistema di norme e di controllo, di permessi e interdizioni, che fissano i limiti e le condizioni entro cui un discorso ha la possibilità di emergere come « vero ». In altre parole, le pratiche significanti di un qualsiasi momento dato sono una questione di costanti e molteplici negoziazioni di potere che vanno a influenzare tutti gli aspetti dell'esistenza del soggetto.

La posta in gioco di questo genere di analisi sulla produzione dei valori-verità è contemporaneamente il potere normativo della ragione teorica e il modello razionale del potere. Di conseguenza, il termine « potere » è la denominazione generica assegnata alla complessa situazione strategica in cui esistono legami produttivi fra gli spazi in cui vengono prodotti la verità e il sapere e i codici normativi della società in senso lato.

Lo scopo di questo mio scritto su donne e filosofia è insieme politico e teorico: nella prima parte vorrei mettere in evidenza gli eventi estremamente specifici che hanno contribuito all'attuale formulazione di questa problematica in Francia. Partirò dall'assunto che esiste una economia – sia materiale che simbolica – del discorso e che la produzione di una questione filosofica può essere meglio compresa in quanto distribuzione saggia ed economica di forze.

L'altro aspetto di questa stessa questione riguarda il problema della traduzione. Deleuze sostiene che per capire un'idea filosofica dobbiamo afferrarne la vis polemica, vale a dire dobbiamo coglierne gli esatti termini di riferimento. Una cartografia politica degli eventi discorsivi è un importante elemento di discussione filosofica. Ciò solleva implicitamente il problema della traduzione in senso molto letterale, poiché abbiamo a che fare con testi stranieri, scritti in una lingua straniera, ma anche perché siamo coinvolte in un processo di trasposizione e di importazione di idee dalla Francia.

Di conseguenza, il problema posto da Foucault: « quali condizioni rendono possibile l'emergere di alcune idee come verità in punti dati di spazio e di tempo? » è usato qui in una accezione diversa, ossia: « Quali sono le condizioni che rendono possibile l'ascolto, la ricezione e perfino la necessità di nuove idee in punti dati di spazio e di tempo? ». Non sto parlando del contenuto proposto da queste idee, ma piuttosto delle condizioni in cui le idee straniere sono enunciate e recepite. A mio parere, quando trattiamo nozioni straniere non è come se guardassimo dalla finestra a un mondo diverso, ma piuttosto come se guardassimo in uno specchio che riflette le nostre stesse immagini. Noi guardiamo le idee provenienti da contesti culturali altri e ne siamo guardati di rimando.

Donna come sintomo

La domanda su cosa sia « la questione-donna » in filosofia, ammesso che esista, è stata sollevata dalla corrente radicale della filosofia critica che ho brevemente illustrato agli inizi. Filosofi che si autodefiniscono post-marxisti quali Derrida, Foucault, Deleuze e Lyotard l'hanno inclusa nei loro progetti di rinnovamento e trasformazione della funzione della filosofia nella società contemporanea.

Non bisogna dimenticare che la filosofia intesa come disciplina scolastica ha una funzione preminente nel sistema educativo francese in cui è materia obbligatoria nell'ultimo anno delle scuole superiori e riveste importanza fondamentale nei corsi universitari. Dal momento che la filosofia come professione è una istituzione statale, i professori di filosofia godono in Francia di un prestigio e di una autorevolezza che sono derivati e sanzionati dal potere politico.

Alla fine degli anni settanta, cioè negli ultimi anni del governo liberal-conservatore di Giscard d'Estaing, alcuni di questi filosofi assunsero una posizione fortemente polemica – per non dire apertamente ostile – nei confronti del governo, dovuta in parte ai drastici tagli del bilancio universitario nel suo complesso e più specificatamente alla soppressione di posti e fondi per l'insegnamento della filosofia previsti dal governo, nel tentativo di risanare l'economia.

François Châtelet era solito ironizzare sul governo francese dicendo che questo stava prendendo un po' troppo alla lettera la lezione della apocalittica trinità dell'inizio del XX secolo, Marx, Freud e Nietzsche, riguardo alla morte della filosofia (Châtelet, 1970). Di conseguenza, la « crisi » della filosofia in Francia prendeva strade molto concrete, la cui natura politica era molto chiara.

L'opposizione dei filosofi alla posizione anti-intellettuale del governo si manifestò soprattutto in due modi. Il primo fu l'attività dell'Università di Parigi VIII, meglio conosciuta come Vincennes, dove insegnavano Foucault e Barthes prima di passare al Collège de France, e dove ancora insegnano filosofi come Deleuze e Lyotard. Molto amata dagli studenti, celebre anche per il suo dipartimento laciano di psicoanalisi, l'Università di Vincennes era particolarmente vulnerabile rispetto agli attacchi

dell'amministrazione statale a causa del suo profondo attaccamento allo spirito del Maggio '68, data della sua fondazione. Dopo lunghi mesi di lotte, alla fine Vincennes fu chiusa e fisicamente spostata in un altro luogo, a Saint-Denis, alla fine del 1980 – poco prima del cambiamento di governo!

L'altro gruppo importante di opposizione fu il Greph (Gruppo di ricerca sull'insegnamento della filosofia) iniziato da Derrida presso l'École Normale Supérieure nel 1975, con lo scopo esplicito di rappresentare e difendere i diritti degli insegnanti e degli studenti di filosofia. Il Greph sosteneva che la filosofia era l'unica disciplina in grado di formare gli individui all'autonomia intellettuale e all'esercizio democratico della ragione e che lo stato se ne sentiva minacciato.

Perciò, mentre a Vincennes la filosofia si apriva a una molteplicità di tematiche diverse, radicalizzando le sue stesse premesse pedagogiche e metodologiche, all'interno del Greph essa si rivolse, per così dire, più su se stessa, in una spirale di analisi dei propri fondamenti. Ma nella misura in cui questi due gruppi portavano avanti una difesa politica e teorica della filosofia si trovarono, giocoforza, a confrontarsi con la questione delle donne. Il tema fu inizialmente sollevato dalle docenti stesse che denunciavano i problemi specifici incontrati dalle donne nei dipartimenti di filosofia, soprattutto il fenomeno crescente del sottimpiego o della disoccupazione intellettuale femminile.

A Vincennes la questione delle donne in filosofia fu recepita come una delle manifestazioni più esplicite della struttura di potere inerente alla nostra cultura; di conseguenza, si ravvisò in una certa coscienza femminista la premessa necessaria per una critica filosofica della soggettività.

D'altro lato, all'interno del Greph, la questione-donna fu incorporata nella problematica della scrittura e del testo. In parziale accordo con le teorie psicoanalitiche lacaniane, Derrida ha definito il femminile come ciò che resiste alla rappresentazione (il non-detto, il mistero, il margine di non-verità presente in ogni verità). Tuttavia, in opposizione alla valutazione classica del « continente nero », Derrida ne esalta i contenuti innovativi e sovversivi. Egli ha dedicato gran parte del suo lavoro alla concettualizzazione del « divenire-donna » della filosofia, da molti considerato come una possibile alternativa alla crisi della disciplina (Braidotti, 1981).

Con l'avvento del governo socialista in Francia, si è avuta una unificazione delle due principali correnti di pensiero filosofico nel Collège International de Philosophie, istituto di ricerca in cui coesistono proficuamente una molteplicità di ambiti e indirizzi. È abbastanza significativo che all'interno di questa istituzione sponsorizzata dal governo vi sia un dipartimento specificamente dedicato a « penser le féminin », pensare il femminile.

Da un punto di vista femminista, l'aspetto più eclatante nell'evoluzione della « questione-donna » in filosofia è il modo in cui fin dagli inizi essa è stata surdeterminata dall'urgenza sentita dai filosofi di rinnovare e sostenere la loro disciplina. Gran parte di ciò che va sotto l'etichetta di « donne e filosofia » sta a indicare semplicemente la volontà di sopravvivenza di alcune correnti all'interno del pensiero filosofico contemporaneo francese. Il significante « donna » agisce da rivelatore dello stato di males-

sere della disciplina filosofica intesa come istituzione sia materiale che discorsiva.

Naturalmente non è per semplice coincidenza che la questione-donna emerge all'interno del discorso filosofico nel periodo storico che coincide con la rinascita del movimento delle donne. Le donne hanno incominciato a parlare e lo fanno con crescente convinzione e raffinatezza teorica. Il pensiero femminista è passato dalla denuncia della realtà fattuale, cioè l'oppressione femminile, a una critica più attiva dello stato del discorso razionale e dell'ideale di coscienza che su di esso si fonda.

Tuttavia, il valore, l'importanza e l'originalità della coscienza femminista sono raramente, o affatto, menzionati nelle indagini filosofiche contemporanee sul femminile. È come se alla teoria femminista non venisse riconosciuto da parte dei pensatori alcun valore in quanto contributo concettuale: il femminismo è di preferenza confinato all'interno del discorso delle scienze sociali, dove è, per così dire, a casa propria. In filosofia, più che in ogni altra disciplina – a eccezione della matematica e della fisica teorica – l'opposizione fra femminismo e attività teorica sembra ri-proporre la secolare dicotomia fra « sapere » e « femminilità ».

Donne in filosofia

Se paragonata alle manifestazioni più eclatanti dell'oppressione femminile, l'esclusione o la relativa sotto-rappresentazione delle donne nell'esercizio dell'attività filosofica può apparire un problema irrilevante; in ultima analisi, la disciplina filosofica è sempre stata un'attività molto elitaria (Le Doeuff, 1980) che ha riguardato un numero limitato di individui altamente selezionati.

E tuttavia, proprio in virtù della sua natura elitaria, la filosofia ha sempre goduto di un immenso prestigio intellettuale all'interno del discorso accademico, soprattutto in Francia. Fin dal XIX secolo infatti (Cousin, 1977), la disciplina filosofica, ponendo la coppia maestro-discepolo al centro della scena educativa, ha fornito il prototipo del rapporto pedagogico universale. A quel tempo la formazione filosofica era considerata un elemento essenziale dell'educazione dei giovani uomini destinati a posizioni sociali e politiche di rilievo; sebbene non fornisse loro alcuna preparazione specifica, era lo strumento di iniziazione a un corretto esercizio dell'arte di governare.

L'attività filosofica è perciò segnata da un pregiudizio maschile implicito dal momento che la sua stessa esistenza istituzionale – fin dal 500 a.C. – è stata determinata da e per gli uomini solamente. La « mascolinità » della filosofia (Lloyd, 1984) ha come conseguenza il fatto che, essendo gli uomini al potere, essi riservarono a se stessi l'uso della ragione speculativa e non il contrario, cioè che essendo soggetti razionali, gli uomini erano naturalmente destinati a governare.

La dichiarazione di inabilità delle donne rispetto alla ragione teorica ha avuto profonde implicazioni politiche, dal momento che ha comportato l'esclusione delle donne dai luoghi istituzionali in cui si insegnava la disciplina filosofica. Dovremo aspettare fino agli anni '30, quando le prime università si aprirono alle

donne in alcuni paesi, per iniziare ad avere accesso a una formazione filosofica.

Storicamente le rare donne che osarono dedicarsi agli studi filosofici erano di condizioni sociali eccezionali (regine, principesse, ecc.), oppure coinvolte affettivamente con uno specifico filosofo in un ruolo di sostegno e di negazione di sé. Non vi è nessun altro esempio in cui il gioco di conflitto e seduzione fra sapere e femminilità sia così evidente come nella storia delle donne in filosofia. Possiamo dire che la filosofia rivela i meccanismi mentali, teorici e materiali utilizzati dalla cultura occidentale per perpetuare l'identificazione della coscienza umana con la razionalità ed entrambe con il maschile. La filosofia è la quintessenza del pregiudizio maschile insito nel discorso.

Nei suoi ultimi libri Foucault (1984) afferma molto esplicitamente che nell'antichità classica la coppia pedagogica maestro-discepolo era una coppia omosessuale maschile e che ciò che accadeva sulla scena filosofica non riguardava minimamente le donne. Il suo riconoscimento dell'esclusione *de jure e de facto* delle donne dal discorso filosofico si avvicina molto agli studi più recenti sulle origini della filosofia greca (Vernant, 1971) e conferma le ricerche fatte da alcune donne a questo riguardo (Loroux, 1981). Alcune studiose (Lloyd, 1984) arrivano a sostenere che l'imperativo a trascendere il femminile in sé è uno dei requisiti fondamentali perché i pensatori possano accedere al modo universale di pensiero.

Le femministe più radicali vanno oltre e individuano una connessione diretta fra l'esclusione del femminile – il marchio di una cultura misogina – e il gioco discorsivo dell'autolegittimazione maschile. Ti-Grace Atkinson (1975) definisce il patriarcato un sistema di « cannibalismo metafisico » che si nutre del corpo femminile e su questo si fonda per erigere l'edificio del discorso fallocentrico. Ritroviamo lo stesso genere di critica radicale nell'opera di A. Rich sul corpo femminile e in quella di M. Daly (1978) sulla teologia femminista – cioè che la logica del discorso teorico è una logica di dominio ed esclusione delle donne.

Ciò non è solamente l'espressione della consapevolezza dell'ingiustizia inferta alle donne nella loro secolare esclusione dalla ragione teorica ma esprime anche, e contemporaneamente, l'idea che il pensiero filosofico possa e debba essere letto nei termini del luogo e del modo di enunciazione del suo soggetto parlante. In altre parole, lungi dall'essere un discorso universale, la filosofia è segnata dal pregiudizio sessuale in quanto tende a legittimare il gioco maschile di proiezione idealizzata di sé. Un esempio interessante e quasi unico di questo tipo di argomentazione è l'ironico e stimolante saggio *Sputiamo su Hegel* (Lonzi, 1977).

Data la complessità del problema non esiste una singola posizione femminista rispetto alla filosofia ma piuttosto una varietà di angolazioni da cui porre interrogativi. A mio parere comunque si possono individuare due linee strategiche: da un lato la lotta contro il sessismo (pari opportunità per le donne in filosofia) e dall'altra la critica della misoginia insita nella ragione teorica.

Si può tentare una classificazione a grandi linee delle diverse strategie femministe rispetto alla filosofia. Una vede il rifiuto di

qualsiasi coinvolgimento in quanto dominata dal maschile e incompatibile con a) la natura ovvero la sensibilità femminile e b) con l'esperienza femminile. Si tratta di una posizione tendenzialmente riduttiva che fa del femminile a) un punto di riferimento originale che agisce come sostanza trans-storica, oppure b) un corpo di esperienza unificato e universale che può essere sistematizzato.

Anche in questo caso il contenuto reale delle differenti posizioni può variare dal separatismo radicale di Monique Wittig (1980) ai resoconti sociologici sulla specificità dell'esperienza femminile derivante dal ruolo che le donne hanno nelle loro società (Chodorow, 1979).

La seconda grande linea di tendenza strategica consiste nell'affermare che la teoria è necessaria per chiarire, determinare e guidare l'attività politica – allo stesso modo in cui il pensiero precede l'azione così la teoria precede la pratica. Appartengono a questa categoria le femministe marxiste per cui il « femminile » è un costrutto socio-culturale e i valori attribuiti a esso – di riflesso – alle donne possono essere trasformati attraverso l'attività politica. È una posizione che si fonda su un approccio strumentale alla teoria che è vista come un vero e proprio strumento in grado di aiutarci a capire e a trasformare il mondo.

Altra importante tendenza all'interno di questa categoria è rappresentata dalle filosofe femministe riformiste le quali lavorano sull'assunto che i problemi delle donne in filosofia così come la misoginia inerente a questa disciplina possono essere indagati all'interno del sistema esistente. Convinte della illimitata capacità di rinnovarsi della disciplina filosofica e della sua grande rilevanza per l'esperienza umana, queste studioshe svolgono un'importante opera di critica rispetto agli eccessi di sessismo in campo filosofico. Una loro caratteristica è la tendenza a considerare i pregiudizi fallo-logocentrici come un tocco di irrazionalità, un errore di pensiero all'interno di un sistema altrimenti razionale. G. Lloyd riassume così questa posizione: « Il pensiero filosofico ha definito gli ideali della ragione attraverso l'esclusione del femminile, ma al tempo stesso contiene al proprio interno le risorse per avviare una riflessione critica su quegli ideali e le sue stesse aspirazioni. Fortunatamente la filosofia non è necessariamente ciò che in passato ha arrogamente rivendicato di essere: una rappresentazione razionale atemporale del reale, esente dalle influenze condizionanti della storia » (Lloyd, 1984, p. 109).

Fra i contributi più significativi di questa scuola riformista all'interno dell'elaborazione teorica femminista possiamo trovare numerose interessanti antologie (Gould, Wartotski, 1976; Vetterling-Braggin, 1977) assieme a opere di riflessione su aspetti specifici del pensiero femminista (Kofman, 1982; Vedrine, 1982; Radcliffe Richards, 1980).

La terza grande tendenza riguarda le posizioni essenzialiste che rivendicano al « femminile » una essenza differente dal maschile: è qui che alcune teoriche francesi hanno postulato la differenza sessuale come campo trascendentale di analisi. Irigaray, Cixous e Kristeva sono le teoriche più note della nozione di femminile come differenza.

È tuttavia necessario tener presente fin dall'inizio che la loro opera deve forse più al pensiero dominante francese che non alla

teoria femminista; inoltre, nessuna delle tre teoriche citate rivendicherebbe la parola « femminista » per descrivere in modo appropriato il suo lavoro. Il loro rapporto con il femminismo è, a voler essere benevoli, altamente astratto.

Il punto di partenza delle teorie del femminile come differenza è la consapevolezza della donna di essere « l'altro » (De Beauvoir, 1949), il polo costantemente negativo nella tavola delle opposizioni pitagoriche classiche: giorno/notte, pieno/vuoto, maschile/femminile, attivo/passivo, ecc.

Le teoriche della differenza sviluppano tale visione, naturalmente ciascuna a modo proprio, in maniera da formulare una critica alla logica del discorso filosofico sulla base dell'ostilità messa in atto contro il femminile. Tuttavia, il « femminile descritto in questi termini non è prerogativa esclusiva delle donne quanto piuttosto un femminile privo di entità corporea e definito come ciò che è in eccesso, altro da, il surplus del discorso falloentrico. L'influenza della psicoanalisi lacaniana su queste filosofe non può essere sottovalutata » (Irigaray e Kristeva sono psicoanaliste di professione).

Fra la filosofia francese e la psicoanalisi lacaniana intercorre un rapporto particolare, basato sulla seduzione reciproca e, di conseguenza, su una sottile diffidenza reciproca. Concettualmente la psicoanalisi è molto importante per i pensatori in quanto fornisce non solo un'elaborazione teorica del patologico ma anche un modello per la comprensione della soggettività umana « normale ». Storicamente, la teoria psicoanalitica ha avuto la funzione di mettere a nudo la nozione di razionalità cosciente minando il prestigio di cui aveva goduto all'interno della storia della filosofia.

La crisi della razionalità – coestensiva all'epoca della modernità – ha inflitto al soggetto filosofico molto più che una semplice ferita narcisistica: nella Francia post-strutturalista ha preso le dimensioni di una crociata contro la razionalità come idea dominante del discorso filosofico. In un certo senso, la filosofia nel suo complesso è stata ridotta a pratica della razionalità normativa e operativa, quasi che i due termini si equivalessero: la storia del pensiero filosofico è vista come una serie di trasformazioni/variazioni su questo tema comune.

Naturalmente la « storia della filosofia » messa in discussione dai teorici del femminile è l'ontologia classica e la metafisica, in particolare l'idea di trascendenza. Lyotard offre un esempio dell'assimilazione del discorso filosofico a un insieme di norme governate dalla razionalità: « La filosofia non è una disciplina qualunque. È la ricerca di un ordine costituito che dia significato al mondo, alla società e al discorso. La filosofia è la follia dell'Occidente e non cessa di sottoscrivere la sua ricerca di conoscenza e di politica in nome della verità e del bene » (Lyotard, 1978, p. 28).

Il denominatore comune delle teorie della differenza sessuale è rappresentato dal tramonto della nozione classica di soggetto come entità razionale che consente all'indagine filosofica di teorizzare su tutto ciò che fino a ora era stato « minore », « altro », « escluso » – primo fra tutti, il femminile.

Il soggetto umano, lungi dall'essere quell'entità ovvia della filosofia classica, emerge di conseguenza come il massimo degli

artifici – un costrutto discorsivo estremamente artificiale: un'entità bio-culturale la cui essenza è storica e dell'ordine del linguaggio. Grande enfasi viene posta sulle strutture materiali e simboliche della soggettività e la piena eguaglianza dei sessi è contrapposta alla legge di castrazione che è il prerequisito necessario per accedere al sistema simbolico e, attraverso questo, consentire il processo di socializzazione del soggetto.

La decostruzione della razionalità intesa come norma basilare di organizzazione della soggettività umana e come la più preziosa delle qualità umane, è un doppio processo che sta alla radice delle teorie della differenza in Francia. Comporta la riduzione della razionalità al desiderio – che si dice maschile – al fine di acquisire la padronanza di sé e degli altri.

Ancora una volta la matrice di questa idea si ritrova nella teoria psicoanalitica; su questo punto si può notare una certa continuità tra Freud e Lacan: entrambi colgono l'equivoco di fondo perpetuato dall'aver identificato la soggettività con la razionalità conscia (Assoun, 1976). La prospettiva psicoanalitica riduce la filosofia – e la religione – alla stregua di una nevrosi d'élite che rafforza nel soggetto la convinzione di essere veramente la misura di tutte le cose. La coscienza, così come espressa dal cogito cartesiano, è l'illusione di sé prediletta dall'uomo occidentale. Così la filosofia – la nobile disciplina che era stata la sovrana del discorso – decade a patetico esercizio di sovracompenso psicologica, un gioco di autoglorificazione che rimanda una rappresentazione distorta dello stesso soggetto pensante. La filosofia è un errore.

Il filosofo può così venire descritto come dotato di una struttura psichica particolare, al pari di ogni altro nevrotico. Ad esempio, all'epoca di Freud – 1910 – un solerte discepolo della neonata scienza psicoanalitica, von Winterstein (1982) si assunse l'onere di riscrivere la storia della filosofia occidentale in funzione della struttura psicoanalitica dei grandi pensatori: una psico-grafia dei filosofi. Freud non mostrò eccessivo interesse per questo approccio piuttosto riduttivo e non nascose il suo scetticismo. Una versione aggiornata di questo genere di psicobiografia la ritroviamo in Francia nell'opera di S. Kofman (1978) su Auguste Comte: le sue argomentazioni si basano sull'ipotesi che egli soffrisse di invidia dell'utero e che desiderasse una gravidanza, data la sua inadeguatezza anatomica, ripiegò sulla filosofia positivista!

Non è mia intenzione descrivere le posizioni delle maggiori teoriche francesi del femminile: Irigaray, Kristeva e Cixous. Penso che le loro opere parlino da sé e meritino una considerevole parte del nostro tempo e della nostra attenzione. L'unico punto che mi preme sottolineare riguarda il loro comune obiettivo: la ridefinizione critica del femminile nella metafisica occidentale, e i loro legami genealogici con la principale corrente di indagine filosofica sulla modernità. Irigaray sul fronte ontologico, Kristeva nell'analisi del corpo materno, Cixous nelle sue esplorazioni letterarie sul corpo femminile portano, a mio parere, nuova luce sul tema « sapere » e « femminilità ». Con l'affermazione che il femminile è una entità costantemente non detta sulla quale si fonda il fallocentrismo maschile (Irigaray), o che attraverso il femminile il soggetto scrivente accede a fram-

menti della sua sensibilità pre-edipica (Kristeva) o, ancora, che il femminile è una diversa morfologia e una nuova sintassi (Cixous), le teoriche della « differenza » sfidano in modi estremamente efficaci e nuovi le nostre nozioni non solo di categorie codificate come « maschile » e « femminile » ma anche le nostre nozioni di « critica », « teoria », « pensiero » e in ultima analisi « intelligenza » umana.

Ciò comporta il pieno riconoscimento del nostro coinvolgimento in quanto soggetti femminili in una cultura che per lungo tempo ci aveva negato il *diritto* alla soggettività. Ritengo che la scuola francese della differenza sessuale rivesta una grande importanza politica per l'enfasi posta sulla posizione delle donne come soggetti parlanti all'interno del discorso. La verità è di questo mondo, come pure lo sono le donne: « esseri-del-linguaggio » (il « *parlêtre* » di Lacan), le donne – come tutti gli esseri umani – sono il risultato ma anche le manipolatrici dei segni linguistici. Come tali le donne sono saldamente iscritte in una cultura in cui il femminile è definito in termini subordinati e svalutativi.

Le più recenti analisi femministe si sono focalizzate sul paradosso o contraddizione fra la realtà della vita e del discorso delle donne da un lato, e la rappresentazione culturale che ne viene data, dall'altro. Anche in Francia, come altrove, le donne si sono interrogate sui fondamenti simbolici della loro cultura: il legame omosessuale maschile alla radice del contratto sociale, la posizione delle donne come oggetti da scambiare e far circolare fra gli uomini. Politicamente le donne hanno ormai acquisito l'abitudine a questa duplice lotta per il riconoscimento e contemporaneamente per il sovvertimento. Essere femministe negli anni ottanta significa seguire il moto ondulatorio formato da questi due imperativi vitali e interdipendenti e utilizzarne sapientemente la forza trainante.

In Francia, l'analisi femminista ha assunto un'angolazione del tutto particolare: la questione del luogo di enunciazione delle donne coinvolte nel discorso teorico è divenuta il luogo di nuovi tentativi di trasformazione degli stessi segni che le donne manipolano. Per dirla con Irigaray (1977), le donne stanno all'interno della cultura e al tempo stesso lavorano per cambiarla, istituzionalizzate ma mai statiche – donne-in-divenire. Per queste teoriche del « femminile » la duplice consapevolezza dell'oppressione storica e dell'urgenza politica di cambiamento significa che la pratica stessa della teoria diviene materia di analisi e di indagini approfondite.

In termini di strategia femminista, la visione di queste teoriche francesi potrebbe tradursi nel bisogno di riconoscere, rivelare e decodificare l'intreccio di rappresentazioni, spesso contraddittorie, del femminile. Accettare infine la complessità della questione-donna anche se ciò potrà comportare la rinuncia temporanea a risposte prestabilite. Si potrebbe affermare, di conseguenza, che il femminismo in quanto posizione critica è un'analisi approfondita di ciò che è coinvolto nella pratica teorica partendo dalla posizione della differenza sessuale. Vi è una circolarità necessaria, inevitabile ed estremamente importante in questa risposta che non deve essere corretta troppo frettolosamente: il circolo vizioso dovrebbe continuare la sua spirale fino a evi-

denziare il punto già noto ad Alice nel Paese delle meraviglie – cioè che non esiste metadiscorso e che, essendo fatte di carne e ossa, siamo condannate nelle spire del linguaggio comune.

Le principali questioni teoriche poste dalle francesi riguardano la possibilità di liberare la ragione dalla sua secolare connotazione di potere, dominazione ed esclusione. È possibile imparare nuove forme di pensiero? È possibile una critica ragionevole della razionalità? È possibile una definizione non egemonica della razionalità? È possibile una fuoriuscita dai modelli di coscienza ereditati dalla nostra cultura?

Accordarci per differire

Le ricerche sul femminile come differenza sono, a mio parere, utili come ipotesi di lavoro se aprono la possibilità di una molteplicità di differenze: fra uomini e donne e fra le stesse donne in termini di razza, classe e cultura.

Inoltre, l'ipotesi della differenza sarà tanto più utile se postulata in complementarità con la lotta per l'uguaglianza: la presenza effettiva delle donne nei campi della cultura, della politica, dell'economia e del discorso è il pre-requisito essenziale per l'indagine e l'implementazione della differenza sessuale. In altre parole, la « differenza » deve essere creata e le condizioni materiali e discorsive che contribuiscono a farla emergere hanno profonde implicazioni politiche. Come osservava Virginia Woolf cinquant'anni fa, non saremo in grado di dire che cosa sia la differenza finché le donne non si saranno espresse in ogni campo dell'attività umana come soggetti a pieno titolo.

Occorre fare attenzione a non eludere la questione della differenza cadendo nella trappola dell'analisi essenzialista consistente nella ri-definizione del femminile come una somma di contro-valori. Un piatto rovesciamento dei segni lascerebbe fondamentalmente intatta la logica del discorso. Il problema, a mio parere, è un altro: siamo in grado di esprimere la differenza senza svalutazione? Possiamo esprimere differenze positive senza tuttavia fondare un altro sistema teorico normativo, prescrittivo e globale?

L'insidia essenzialista non dovrebbe tuttavia impedirci di esplorare l'ipotesi di lavoro della differenza: quello dell'essenzialismo è un rischio che dovremmo consapevolmente correre. Potremmo forse rivendicarlo anche come strategia femminista a breve termine nell'ambito del discorso.

A questo proposito, le donne all'interno della filosofia e di altre discipline teoriche stanno cercando di guadagnare tempo, consapevoli che una relativa continuità della critica femminista del discorso è l'unica possibilità di rendere manifeste e operative le nostre differenze.

Dopotutto, se si considera l'elaborazione teorica femminista, si è colpiti dalla gamma di aspirazioni che la motivano e la sostengono. A volte può sembrare che le femministe in filosofia ricadano nella tradizione secolare dell'etica utopica dal momento che osano sperare nell'esistenza di un modo migliore di reggere le faccende umane. Anche se a volte ignorata, l'immensa forza della visione femminista rimane una costante di tutti i movi-

menti delle donne. Alle menti scettiche che tendono a liquidare tutto questo in quanto idealismo privo di senso potremmo ribattere che un pensare utopico non nuocerebbe certo alla nostra cultura decadente. Si potrebbe anche sostenere che nella lunga lotta della società occidentale sulla via del sapere e del progresso scientifico, la dimensione femminista potrebbe essere l'ultima frontiera prima di poter accedere finalmente a una moderna ridefinizione dell'etica basata su quel reciproco rispetto che solamente la giustizia sociale e politica può garantirci.

- AA.VV., *Vincennes ou le désir d'apprendre*, Paris, Alain Moreau et Université Paris, VIII, 1979.
- P. L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, P.U.F., 1976.
- Ti-G. Atkinson, *L'Odyssee d'une amazone*, Paris, ed. des Femmes, 1975.
- R. Braidotti, *Féminisme et philosophie*, thèse 3me cycle, Université de Paris, I, 1981.
- R. Braidotti, *Femmes et philosophie, questions à suivre*, « La revue d'en face », 13, 1982.
- R. Braidotti, *Pour un féminisme critique*, « Les cahiers du Grif », 28, 1983.
- R. Braidotti, J. Weinstock, *New French Feminisms - some points reviewed*, « Camera Obscura » 7, 1981.
- F. Châtelet, *La philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970.
- F. Châtelet, *Idées d'une philosophie populaire*, « Critique », 369, 1978.
- N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Los Angeles, University of California Press, 1978.
- H. Cixous, *Le sexe ou la tête*, « Les cahiers du Grif », 168, 1976.
- H. Cixous, *Le rire de la Meduse*, « L'arc », 61, 1977.
- H. Cixous, C. Clément, *La jeune née*, Paris, U.G.E., 1975.
- F. Collin, *Nouveau féminisme, nouvelle société ou l'avènement de l'autre*, « La revue nouvelle », 1, 1974.
- F. Collin, *Au revoir*, « Les cahiers du Grif », 23-24, 1978.
- F. Collin, *Factions et fictions, ou les contes des mille et une nuits*, « Sorcières », 24, 1982.
- F. Collin, *La même et les différences*, « Les cahiers du Grif », 28, 1983.
- V. Cousin, *Défense de l'université et de la philosophie*, Paris, Solin, 1977.
- M. Daly, *Gyn|Ecology*, Boston, Beacon Press, 1978.
- S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1961.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, trad. it., Verona, Bertani, 1973.
- G. Deleuze, *La pensée nomade*, in *Nietzsche aujourd'hui*, Paris, U.G.E., 1973.
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, trad. it., Torino, Einaudi, 1975.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Les milles plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
- J. Derrida, *Marges*, Paris, Minuit, 1972.
- J. Derrida, *Eperons*, Paris, Flammarion, 1978.
- V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979.
- V. Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, 1980.
- M. - J. Dhavernas, *Une seule solution: autre chose*, « La revue d'en face », 1, 1981.
- H. Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall & Co., 1983.
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir*, Paris, 1976, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1978.
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*, Paris, 1984, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1984.

- M. Foucault, *Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1985.
- C. C. Gould, W. Wartofski (eds.), *Women and Philosophy*, New York, Capricorn Books, 1976.
- G.R.E.P.H., *Qui a peur de la philosophie?*, Paris, Flammarion, 1977.
- G.R.E.P.H., *États généraux de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1979.
- J. Habermas, *Modernity, an Incomplete Project*, in H. Foster (ed.), *The anti-aesthetic*, Washington, Bay Press, 1983.
- L. Irigaray, *Speculum*, Paris, Minuit, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1975.
- L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1978.
- L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1985.
- S. Kofman, *Aberrations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1978.
- S. Kofman, *Le respect des femmes*, Paris, Galilée, 1982.
- J. Kristeva, *Des chinoises*, Paris, ed. des Femmes, 1974, trad. it., Milano, Bompiani, 1975.
- J. Kristeva, *Luttes des femmes*, « Tel Quel », 58, 1974.
- J. Kristeva, *Un nouveau type d'intellectuel: le dissident*, « Tel Quel », 74, 1974.
- J. Kristeva, *Polylogues*, Paris, Seuil, 1977.
- J. Kristeva, *Le temps des femmes*, « Cahiers de recherche de science des textes et documents », 5, 1979.
- J. Kristeva, *Desire in Language*, New York, Columbia University Press, 1980.
- M. Le Doeuff, *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980.
- J. Lloyd, *The Man of Reason*, London, Methuen, 1984.
- C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Milano, Rivolta femminile, 1974.
- C. Lonzi, *E già politica*, Milano, Rivolta femminile, 1977.
- N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981.
- J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, Paris, Minuit, 1974, trad. it., Firenze, 1978.
- J.-F. Lyotard, *One of the things at stake in women's struggles*, « Substance », 20, 1978.
- J.-F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1981.
- L. Melandri, *L'infamia originaria*, Milano, L'erba voglio, 1977.
- J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, New York, Pantheon, 1974, trad. it., Torino, Einaudi, 1976.
- J. Mitchell, J. Rose, *Feminine Sexuality*, London, Macmillan, 1982.
- S. Moller-Okin, *Women in Western Political Thought*, London, Virago Press, 1979.
- M. Montrelay, *L'ombre et le nom*, Paris, Minuit, 1977, trad. it., Milano, Edizioni delle donne, 1980.
- J. Radcliffe Richards, *The Skeptical Feminist*, London, Penguin, 1980.
- J. Rose, *Femininity and its discontents*, « Feminist Review », 14, 1983, trad. it. in questo n. di « Memoria ».
- H. Vedrine, *Les ruses de la raison*, Paris, Payot, 1982.
- J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez le Grecs*, Paris, Maspero, 1971, trad. it., Torino, Einaudi, 1978.
- M. Vetterling-Braggin (ed.), *Feminism and philosophy*, Littlefield, Adams & Co., 1977.
- A. F. von Winterstein, *Remarques psychanalytiques à propos de l'histoire de la philosophie*, « Psychanalyse à l'Université », 28, 1982.
- M. Wittig, *La pensée straight*, « Nouvelles questions féministes », 7, 1980.

Jacqueline Rose

Il disagio della femminilità*

La psicoanalisi costituisce forse una « nuova ortodossia » per il femminismo? O rappresenta piuttosto la superficie di qualcosa di difficile ed eccezionale ma importante per il femminismo, che è sul punto (ancora una volta) di andare perduto? La mia tesi è che sia vera la seconda ipotesi e che l'attuale abbandono della psicoanalisi in favore di forme di analisi sentite come più concrete nella sostanza e immediatamente politiche nei risultati (Wilson, 1981, 1982; Barrett, 1980; Sayers, 1982) costituisca un *ritorno* a posizioni la cui inadeguatezza al femminismo produsse allora una breccia nella quale la psicoanalisi poté inserirsi. Ciò che la psicoanalisi offriva in quel momento non era pienamente soddisfacente: molti problemi rimanevano senza risposta o non erano presi in esame adeguatamente; ma i quesiti che la psicoanalisi ha sollevato sono cruciali per il femminismo e non possono, io credo, essere affrontati, e nemmeno essere posti da una qualsiasi altra prospettiva. Chiedere quali siano, per il femminismo, le implicazioni politiche della psicoanalisi mi sembra perciò porre il problema nel modo sbagliato. La psicoanalisi è già politica per il femminismo – nel senso più ovvio, poiché è stata posta sul tappeto in risposta alle necessità interne del dibattito femminista; e nel senso più ampio, perché la sconfessione della psicoanalisi da parte del femminismo può essere collegata alla ricorrente emarginazione della psicoanalisi all'interno della cultura generale, una cultura la cui oppressività verso le donne è riconosciuta da tutte noi.

Prima di entrare nei dettagli, è necessario toccare un'altra questione, diversa ma collegata, e cioè la peculiarità dell'oggetto psicoanalitico con il quale è impegnato il femminismo. Chiedere dei risultati alla psicoanalisi sul piano della pratica politica (Wilson, 1981) significa già presumere che la pratica psicoanalitica sia politica. Il recente dibattito femminista ha mostrato la tendenza a concentrarsi sulla teoria (la teoria freudiana della femminilità, se e come la psicoanalisi è in grado di spiegare la subordinazione delle donne). Questo è vero tanto per la difesa di Freud da parte di Juliet Mitchell (Mitchell, 1974), quanto per molte delle repliche più recenti. Il risultato è che la psicoanalisi è stata strappata alla sua stessa pratica. Su questo punto la sfida femminista si è manifestata con forme alternative di terapia – dette terapia « femminista » e « co-counselling » (vedi n.d.t. a fine articolo). Ma il modo in cui la critica più recente affronta la psicoanalisi la priva dei risultati pratici su questo piano, oppure semplicemente considera tale questione sistemata in anticipo (l'accenno casuale allo sciovinismo dell'istituzione psicoanalitica, il presumere che la psicoanalisi spolicizzì la

* Trad. dall'inglese di Barbara Verni. La versione originale di questo scritto è stata pubblicata in « Feminist Review », 14, giugno 1983.

donna in analisi). In tale contesto, dunque, la dicotomia teoria-pratica ha un significato molto preciso poiché la psicoanalisi può essere ritenuta responsabile nei confronti della « pratica » solo se si presume che non sia una pratica o se si ritiene che la forma della sua pratica non abbia influenza sulla vita politica. Ciò presuppone, per esempio, che non esista una politica dell'istituzione psicoanalitica come tale, concetto sul quale tornerò più avanti.

Le due questioni – la storia di come la psicoanalisi è stata accolta o respinta dalla cultura dominante e la rimozione della medesima dalla sua base istituzionale e pratica – sono collegate. Esse mettono a fuoco decisioni e scelte già addebitate sul conto della psicoanalisi ancora prima di aprire il dibattito. Vorrei sostenere che alcune di queste decisioni sono semplicemente sbagliate: per esempio l'estesa accusa di sciovinismo rivolta all'istituzione psicoanalitica nel suo complesso. In Inghilterra, l'impulso significativo dopo Freud alla psicoanalisi è opera di due donne: Anna Freud e Melanie Klein. Va anche detto che la psicoanalisi continua ad essere tra le nostre istituzioni culturali, una delle poche che non discrimina professionalmente le donne. Anzi, si può persino dire che in essa le donne abbiano il predominio. Ovviamente questo non significa che la presenza delle donne dentro l'istituzione sia necessariamente femminista, ma semplicemente che, nel tempo, le donne hanno raggiunto posizioni influenti, che invece sono loro negate in altre istituzioni dove il ruolo di « curatrici » le relega in posizioni subordinate (per es. infermiere); ed è un fatto che la prima critica a Freud fatta da Melanie Klein può essere considerata affine al successivo rifiuto femminista di quelle teorie.

Componenti culturali

In Inghilterra il rapporto tra l'istituzione della psicoanalisi e il suo più generale accoglimento è sempre stato complesso se non intricato. Così nel 1968 Perry Anderson poteva sostenere (Anderson, 1968) che i principali progressi terapeutici e teorici nelle istituzioni psicoanalitiche (soprattutto nel lavoro di Melanie Klein) erano andati di pari passo – e forse ne erano la causa – con l'isolamento della psicoanalisi dalla cultura generale. Lo stesso poteva dirsi per la lentezza della sua diffusione (fino a che l'edizione Pelican delle opere di Freud non cominciò ad apparire nel 1974 bisognava far parte di un club per poter leggere l'edizione delle opere complete), e per la mancata rottura da parte della psicoanalisi con le tradizioni della filosofia empirica, l'etica reazionaria e con quella particolare venerazione dei « valori » letterari, che Anderson vedeva come le caratteristiche (negative) predominanti nella vita culturale inglese. Che si accetti o meno la portata delle sue argomentazioni, due elementi di quella polemica sono importanti in questo contesto.

Primo il legame fra le tradizioni empiriste di pensiero e la resistenza al concetto psicoanalitico dell'inconscio. In questo senso la psicoanalisi attraverso l'attenzione ai sintomi, ai lapsus di parola e ai sogni (a ciò che *insiste* per essere detto, contro ciò che è *consentito* dire) appare soprattutto come una sfida all'ov-

vietà e banalità della vita e del linguaggio quotidiani, i bersagli specifici anche del femminismo. Se usiamo la definizione fornita da Anderson (abbastanza vaga) dell'empirismo – come registrazione asistemica delle cose così come sono e rifiuto di forme di analisi che penetrino sotto la superficie di fenomeni socialmente osservabili – il collegamento con il femminismo può essere istituito (Anderson, 1966). Perché il femminismo ha sempre sfidato i « lati » osservabili delle qualità femminili presunte naturali, così come l'attuale posizione sociale delle donne. Quante volte il « culto del senso comune », la nozione di ciò che è ovvio che sia così, ovvero nella natura delle cose, sono stati usati nell'argomentazione reazionaria contro i tentativi femministi di domandare dei mutamenti sociali? Secondo Anderson quest'adesione al pensiero empirista ha fornito una delle principali forme di resistenza a Freud, dal momento che lo sforzo maggiore della psicoanalisi è proprio diretto a penetrare sotto la superficie e le manifestazioni cosce dell'esperienza quotidiana.

Secondo elemento, il rapporto tra il rifiuto della psicoanalisi e la *carezza* nella cultura intellettuale inglese di un marxismo che potesse teorizzare e criticare il capitalismo come una totalità sociale. Questo secondo elemento ha ricevuto obiezioni dallo stesso marxismo inglese, ma ciò che qui conta è che entrambi, marxismo e psicoanalisi sono stati identificati come forme di indagine radicale inassimilabili alle norme borghesi. Nel recente dibattito femminista, tuttavia, e in particolare nelle pagine di questa rivista, marxismo e psicoanalisi sono presentati come antagonisti al femminismo. Il marxismo perché si arroga il concetto di pratica politica e mutamento sociale, la psicoanalisi perché portatrice di un intrinseco conservatorismo che razionalizza e perpetua la subordinazione delle donne sotto il capitalismo, o quantomeno perché trascura di occuparsi di questa subordinazione a livello di vita materiale.

Per comprendere ciò dobbiamo fare un passo indietro. Mentre la tesi che il marxismo fosse marginale o persino estraneo al pensiero inglese è stata energicamente respinta, l'osservazione analoga sulla psicoanalisi sembra essere stata accettata. Ciò è avvenuto in larga misura perché nessuno, a sinistra, si è fatto avanti a rivendicare l'impegno radicale da parte del pensiero psicoanalitico. La « *New Left Review* » si è occupata di psicoanalisi nei primi anni '60 pubblicando numerosi articoli di Cooper e Laing (Cooper, 1963, 1965; Laing, 1962, 1964). Esiste anche una forte tradizione di dibattito marxista su Freud che, attraverso Christopher Caudwell, risale agli anni '30. Ma la controversia principale scatenata dalle osservazioni di Anderson verteva sul marxismo. Dopo il 1968, la « *New Left Review* » pubblicò il famoso articolo di Althusser su Lacan (Althusser, 1969, 1971) e uno di Lacan (Lacan, 1968). Ma per lo più questo impegno radicale da parte della psicoanalisi non è stato sostenuto nemmeno da quell'ala della sinistra inglese che in origine ne aveva affermato l'importanza.

Il legame tra marxismo e psicoanalisi, poli gemelli di un mancato radicalismo nel cuore della cultura inglese, si è così spezzato. Freud fu messo da parte nello stesso momento in cui la resistenza al suo pensiero veniva identificata come sintomatica della ristrettezza della cultura borghese. Juliet Mitchell è stata

l'eccezione. La sua difesa di Freud (Mitchell, 1970, 1974) deve essere collocata innanzitutto in questo contesto, come una rivindicazione della natura fondamentalmente radicale e anti-empirista del pensiero freudiano. Che questa rivindicazione sia stata fatta attraverso il femminismo (forse poteva essere fatta *solo* tramite il femminismo) dice qualcosa sulla capacità di quest'ultimo di sfidare le ortodossie sia di destra che di sinistra.

Così il binomio, ora familiare di psicoanalisi e femminismo, ha un ulteriore significato, politicamente cruciale. Non solo psicoanalisi *per* il femminismo o femminismo *contro* la psicoanalisi, ma psicoanalisi freudiana e femminismo *insieme* come due forme di pensiero che implacabilmente minano la turgida resistenza del linguaggio del senso comune a tutte le forme di conflitto e di mutamento politico.

Credo che una digressione, attraverso la mappa culturale degli ultimi dibattiti sia utile in quanto illustra le ripercussioni dell'analisi femminista su un più ampio spettro politico e mostra come a sua volta quell'analisi – i termini della discussione, le specifiche opposizioni – sia a sua volta determinata da questo più ampio spettro del dibattito culturale.

È decisivo, per esempio, se la psicoanalisi viene discussa come un settore aggiuntivo o supplementare del marxismo (in rapporto al quale viene trovata *carente*), o se l'accento viene posto sul concetto di inconscio. Perché mentre è vero che la psicoanalisi fu introdotta nel femminismo come teoria in grado di rettificare l'incapacità del marxismo a parlare di sessualità – e che questa mossa era complementare alla domanda interna a certe aree del marxismo di incrementare l'attenzione alle determinanti ideologiche del nostro essere sociale – è anche vero che un'indebita concentrazione su questi aspetti della teoria è servita a tagliar fuori il concetto di inconscio o quanto meno ad allontanarlo dal centro del dibattito. Basta guardare il libro di Michèle Barrett, *Women's Oppression Today*, dove di psicoanalisi si discute soprattutto a proposito del concetto di ideologia, mentre il concetto di inconscio è relegato in fondo ad una nota in fine di capitolo (Barrett, 1980).

Il disagio della femminilità

La psicoanalisi è accusata di « funzionalismo »: in altre parole viene accolta come una teoria, che spiega come le donne sono psichicamente indotte alla femminilità dalla cultura patriarcale. Di conseguenza viene accusata di perpetuare quel processo attraverso una pratica che si presume *prescrittiva* sul ruolo delle donne (questo è ciò che le donne *dovrebbero* fare), o perché l'efficacia stessa della spiegazione come *descrizione* (questo è ciò che si richiede alle donne, ciò che ci si *aspetta* che esse facciano), non lascia possibilità di mutamento.

È questo l'aspetto del libro di Juliet Mitchell che sembra essere stato maggiormente raccolto dalle femministe, le quali hanno tentato di usare le implicazioni politiche della psicoanalisi come critica del patriarcato o, per estensione, come mezzo per spiegare come le donne internalizzano il loro ruolo.

Gayle Rubin, seguendo la Mitchell, usa la psicoanalisi per una critica generale della cultura patriarcale, fondata sullo scambio delle donne da parte degli uomini (Rubin, 1975; per la critica dell'uso di Levi Strauss sulla quale si basa questa interpretazione cfr. Cowie, 1978 e MacCormack, Strathern, 1980).

Nancy Chodorow passa da Freud alla più tarda teoria sulle relazioni oggettuali per spiegare che il ruolo femminile dell'allevamento dei bambini viene perpetuato attraverso la relazione primaria fra madre e bambino. Nel suo caso si arriva alla richiesta di un fondamentale cambiamento nell'organizzazione del modo in cui l'allevamento dei bambini è organizzato, fra uomini e donne (Chodorow, 1978). Sebbene esistano ovvie differenze fra queste due letture della psicoanalisi, esse condividono l'importanza attribuita allo scambio sociale delle donne, o alla distribuzione dei ruoli femminili attraverso le culture: «L'attribuzione del *mothering* alle donne è uno dei pochi elementi duraturi e universali della divisione sessuale del lavoro» (Chodorow, 1978).

La forza della psicoanalisi perciò – come sottolinea Janet Sayers (Sayers, 1982) – consiste precisamente nel fatto che essa fornisce una spiegazione della cultura patriarcale come forza transtorica e intra-culturale. Corrisponde dunque alla richiesta femminista di una teoria che possa spiegare la subordinazione femminile attraverso le specifiche culture e i diversi momenti storici. Riassumendo rozzamente, potremmo dire che la psicoanalisi «aggiunge» la sessualità al marxismo – dove si avverte che la sessualità manca – e si estende oltre il marxismo – dove l'attenzione a specifiche istanze storiche, a cambiamenti nei modi di produzione ecc. – sembra lasciare qualcosa di spiegato.

Ma tutto ciò ha un prezzo e quel prezzo è il concetto di inconscio. Ciò che distingue la psicoanalisi dalle spiegazioni sociologiche del «genere» (da cui deriva per me la fondamentale *impasse* del lavoro della Chodorow) è che mentre le seconde presumono rozzamente che l'internalizzazione delle norme funzioni, la premessa basilare e il vero e proprio punto di partenza della psicoanalisi è che ciò non avvenga. L'inconscio rivela costantemente il «fallimento» dell'identità. Poiché non c'è una continuità della vita psichica, allora non c'è stabilità dell'identità sessuale, non c'è una posizione per le donne (o per gli uomini) che sia mai definitivamente acquisita. Né la psicoanalisi considera tale «fallimento» uno speciale caso di incapacità o di devianza individuale dalla norma. Il «fallimento» non è un momento di cui rammaricarsi in un processo di adattamento o di sviluppo verso la normalità.

Va detto che alcuni dei primi critici di Freud, come Ernest Jones, davano una definizione dello sviluppo proprio in questi termini. Il «fallimento» è invece qualcosa che viene incessantemente ripetuto e rivissuto, momento per momento, per tutto il corso delle nostre storie individuali. Esso compare non solo nel sintomo, ma anche nei sogni, nei lapsus di parola e in quelle forme di piacere sessuale ai limiti della norma. L'affinità del femminismo con la psicoanalisi è affidata soprattutto, direi, a questo riconoscimento: c'è una resistenza all'identità, nel cuore stesso della vita psichica. Vista in questo modo la psicoanalisi non è più soprattutto intesa come spiegazione del modo in cui

le donne « si adattano » al loro « posto ». Al contrario, la psicoanalisi diventa uno dei pochi luoghi della nostra cultura dove viene riconosciuto – anche al di là della patologia individuale – che la maggior parte delle donne non assumono il proprio ruolo femminile senza sofferenza, sempre che ci riescano. Freud stesso riconobbe sempre più questo fatto nella propria opera. Negli articoli che vanno dal 1924 (Freud, 1924) al 1931 (Freud, 1931), egli passa da quella famosa, o malfamata, descrizione della bambina colpita dalla sua « inferiorità » o dalla sua « ferita » di fronte all'anatomia del maschietto, e che saggiamente accetta il proprio destino (la « ferita » è il *fatto* di essere femmina) a una definizione che descrive esplicitamente il processo del diventare « femmina » come « ferita » o « catastrofe » per la complessità della sua vita sessuale e psichica appena iniziata (la « ferita » come *prezzo*).

Elizabeth Wilson (Wilson, 1981) e Janet Sayers (Sayers, 1982) in un certo senso hanno ragione a criticare la psicoanalisi quando viene considerata come teoria generale del patriarcato o dell'identità di genere – vale a dire, come una teoria che spiega come le donne internalizzano completamente il modo stesso di essere che è il bersaglio specifico degli attacchi femministi –, ma le due autrici hanno tralasciato metà della storia (psicoanalitica). In effetti la discussione sembra essere circolare. La psicoanalisi viene tirata in direzione di una teoria generale della cultura o di una spiegazione sociologica del « genere » perché queste sembrano porre l'accento maggiore sulle pressioni del mondo « esterno », ma è proprio questo allontanamento dal richiamo della psicoanalisi alla complessità e difficoltà « interne » della vita psichica che produce quel funzionalismo che viene poi criticato.

La disputa sul fatto che Freud sia « prescrittivo » o « descrittivo » a proposito delle donne è condannata all'irrelevanza se rimane chiusa in questo modello. Molte di noi conoscono la famosa asserzione di Freud che una donna la quale non riesce a trasformare l'attività in passività, la clitoride in vagina, e a sostituire la madre con il padre, è destinata ad ammalarsi. Tuttavia la psicoanalisi testimonia del fatto che la malattia psichica o l'angoscia non sono in nessun modo prerogativa delle donne che « falliscono » in questo compito. Recentemente uno dei miei studenti faceva un'ovvia osservazione: sarebbe insensato dedurre dai segni esteriori di normalità o conformismo di una donna che tutto vada realmente bene. E Freud stesso ha sempre messo in rilievo il costo psichico, per tutti, del processo di civilizzazione (presumibilmente in quei « tutti » possiamo includere le donne, anche se a volte Freud non sembra farlo).

Questi aspetti dell'opera di Freud sono soggetti a interpretazioni diverse da parte degli stessi analisti. La prima critica del « fallocentrismo » freudiano venne dall'interno della psicoanalisi, da analisti come Melanie Klein, Ernest Jones e Karen Horney che pensavano, contrariamente a Freud, che la « femminilità » fosse una qualità dotata di un proprio slancio, soggetta a scacchi e conflitti interni, ma il cui fine ultimo era l'appagamento. Secondo Jones la bambina è tipicamente ricettiva e desiderosa di apprendere sin dall'inizio (Jones, 1933). Secondo la Horney esiste un originario attaccamento al padre, totalmente femminile (Horney, 1924, 1967). Secondo questi analisti, tale

sviluppo può anche finire nella sofferenza, ma nella maggior parte dei casi un graduale rafforzamento dell'Io della bambina e il suo graduale adattamento alla realtà, dovrebbero garantirne il corso. Gli aspetti della vita psichica della bambina che resistono a questo processo (le famose pulsioni « attive » o « maschili ») sono difensivi. L'importanza di concetti come la « fase fallica », nella descrizione di Freud della sessualità infantile, non sta perciò nel fatto che simili concetti possono essere considerati il punto di inserimento del patriarcato (assimilazione alla norma). La loro importanza risiede piuttosto nel modo in cui essi indicano, attraverso la loro stessa artificiosità, che qualcosa è stato *forzato*, e nel concetto di vita psichica dal quale essi sono accompagnati. Nell'opera di Freud essi andavano di pari passo con una crescente consapevolezza della difficoltà, per non dire impossibilità, della via alla normalità per la fanciulla, e con un crescente rilievo posto sulle fondamentali divisioni, o *splitting*, della vita psichica. Furono coloro che criticarono questi concetti negli anni '20 e '30 a inserire nella spiegazione psicoanalitica un accento più normativo sulla sequenza evolutiva, e sull'Io coerente.

Penso che sbaglieremmo di nuovo, perciò, se confinassimo il dibattito intorno al quesito se la teoria di Freud fosse evolutiva o no solo ai suoi scritti. Certamente l'idea di sviluppo è presente, a tratti, nella sua opera. Ma non era *abbastanza* presente secondo molti dei suoi contemporanei, che rafforzarono l'idea di sviluppo precisamente in rapporto al progresso sessuale della fanciulla (il suo passaggio alla femminilità adulta).

« Psicoanalisi » perciò non è un'entità unica. Le divisioni istituzionali al suo interno hanno dato il via alle stesse dispute sul fallocentrismo degli analisti, sul significato della femminilità, sullo svolgimento dello sviluppo psichico e le sue norme, che hanno tenuto impegnate le femministe. Le accuse sono venute anche dagli stessi analisti. Nei primi dibattiti, comunque, i rimproveri contro Freud produssero una versione della femminilità che era più, non meno, normativa della sua.

La politica della psicoanalisi lacaniana comincia da qui. A partire dagli anni '30, Lacan considerò il suo intervento come un ritorno alle concezioni di divisione psichica, di *splitting* dell'Io, e di una pressione senza fine (egli la chiamò « insistente ») dell'inconscio contro ogni pretesa dell'individuo di raggiungere un'identità sessuale e psichica armoniosa e coerente. Il bersaglio specifico di Lacan era la « psicologia dell'Io » americana e ciò che egli considerava una diluizione della psicoanalisi in uno strumento di adattamento e controllo sociale (da cui l'importanza centrale sui concetti di Io e di identificazione, spesso trascurati nella discussione delle sue idee). Secondo Lacan, la psicoanalisi non offre la versione di un Io in sviluppo che è « non necessariamente coerente » (Wilson, 1982), ma di un io che è « necessariamente non coerente », vale a dire, che è sempre e ostinatamente diviso contro se stesso.

Lacan poté essere ripreso da un marxista come Althusser non perché egli offrì una teoria dell'adattamento alla realtà o dall'inserimento dell'individuo nella cultura, ma perché la forza dell'inconscio, nell'interpretazione lacaniana di Freud, veniva percepita come capace di smantellare le mistificazioni di una cultura borghese che proclamava al mondo la propria identità e quella

dei suoi soggetti. L'uso politico della teoria di Lacan scaturì dal suo attacco a quello che i marxisti inglesi chiamerebbero « individualismo » borghese. Quello che la sua teoria offriva era un soggetto diviso, asincrono rispetto al mito borghese. Le femministe poterono legittimamente obiettare che la nozione di frammentazione psichica offriva scarsi vantaggi politici immediati a donne che per la prima volta lottavano per trovare una voce propria e cercavano di mettere assieme le componenti dissociate delle loro vite in un programma politico. Ma questa critica è molto diversa da quella che accusa la psicoanalisi di costringere le donne a conformarsi arrendevolmente al ruolo che ci si aspetta da loro.

Psicoanalisi e storia / la storia della psicoanalisi

Qual è dunque il valore politico del concetto di inconscio per l'esperienza vissuta delle donne e che cosa può dire alle storie particolari che sono anche le nostre?

Si obietta spesso che la psicoanalisi non ha il senso della storia e che il suo rapporto con le istituzioni concrete ha una presa inadeguata. Se ammettiamo per un momento la forza radicale dell'*insight* psicoanalitico, vedremo che la limitata disponibilità di questo *insight* tende ad essere usata – non contro la cultura o lo Stato, il quale resiste a una sua diffusione generale (e finanziata pubblicamente) – ma contro la psicoanalisi stessa. La « privatizzazione » della psicoanalisi è interpretata nel senso che essa fa riferimento solo all'individuo come privato, e questo concentrarsi sull'individuo privato viene visto come rinforzo di una teoria che pone se stessa al di sopra della storia e del mutamento.

Abbiamo bisogno di chiedere non quello che la psicoanalisi ha da dire sulla storia, ma piuttosto qual è la storia della psicoanalisi. O meglio, qual è stato l'intervento della psicoanalisi nelle istituzioni che al tempo della sua comparsa controllavano la vita delle donne. E ancora qual era in quel contesto storico il posto dell'inconscio? Se riandiamo agli esordi della psicoanalisi, vediamo che il concetto di inconscio si trovava alla radice di quel livello di « realtà » sociale con il quale così spesso si afferma che esso non abbia niente a che fare.

In questo quadro il lavoro recente delle storiche femministe riveste una particolare importanza. Judith Walkowitz, nel suo studio sui *Contagious Diseases Acts* degli anni '60 dell'Ottocento (Walkowitz, 1980) dimostra che la politica dello Stato riguardo all'igiene pubblica e il crescente controllo statale sul lavoro precario facevano assegnamento su una categoria di donne presunte malate (le sospette prostitute che erano sottoposte a visita obbligatoria e all'internamento in risposta al *diffondersi* delle malattie veneree nelle città portuali). Carol Dyhouse ha dimostrato che i dibattiti sulle opportunità di istruzione per le donne insistevano continuamente sulle caratteristiche del corpo femminile: o l'energia necessaria per la riproduzione sessuale indicava che le donne non potevano essere istruite, oppure erano l'istruzione e il sovraffaticamento del cervello che avrebbero danneggiato la loro capacità riproduttiva (Dyhouse,

1981). Nella controversia sul controllo delle nascite, l'idea malthusiana di controllare la riproduzione – e implicitamente la sessualità – della classe operaia servì a controbattere l'idea che la povertà potesse essere ridotta ridistribuendo la ricchezza (MacLaren, 1978). Periodicamente nella seconda metà del XIX secolo, nel periodo immediatamente precedente a Freud, la sessualità femminile divenne l'epicentro del panico circa gli effetti dell'industrializzazione sulla coesione del corpo sociale e sulla sua capacità di riprodursi agevolmente. Dai risultati di queste ricerche, come Judith Walkowitz esplicita, impariamo che l'« atteggiamento » nei confronti delle donne non può essere confinato alla sfera dell'ideologia, quasi questa non avesse effetto sulla vita materiale, poiché il concetto di sessualità femminile era profondamente presente nelle proposte legislative dello Stato (Walkowitz, 1980).

Centrale era l'idea che la donna fosse pienamente responsabile del benessere sociale della nazione (i contrasti sociali si trasformavano direttamente in responsabilità morale e sessuale dei soggetti). Se la donna falliva nel compito, era considerata pazza o malata. L'isterica era o la donna troppo istruita, oppure quella che indulgeva a una sessualità non procreativa e incontrollata (onanismo coniugale) o ancora la donna nei sifilicomi – dove, a partire dal diciottesimo secolo, venivano accolte le categorie respinte dagli ospedali generali (« malattie infettive, febbri, bambini, gestanti, disturbi mentali, malattie veneree ») (Walkowitz, 1980). Furono questi ospedali che, all'epoca dei *Contagious Diseases Acts*, divennero luogo di reclusione per le prostitute malate in una nuova forma di rapporto di collaborazione con lo Stato.

È in quest'epoca che nasce la psicoanalisi. Il primo lavoro di Freud fu con Charcot nella clinica della Salpêtrière a Parigi, un ospedale per donne: « cinquemila neuropatiche indigenti, epilettiche, pazze, molte delle quali ritenute incurabili » (Veith, 1965, 1970). La « feccia » della società comprendeva le ricoverate della Salpêtrière. Evidentemente la psicoanalisi non comincia nei salotti viennesi. Freud lavorava con Charcot, il cui primo contributo allo studio dell'isteria fu quello di spostarla dalla categoria della « devianza » sessuale a quella di una precisa e riconosciuta malattia neurologica. Il problema dell'opera di Charcot è che mentre egli andava costruendo la sintomatologia della malattia (trasformandola in un oggetto rispettato dell'istituzione medica) la consolidava anche come una speciale categoria del comportamento, visibile ad occhio nudo, frutto di una disposizione ereditaria degenerata.

L'intervento di Freud fu duplice. In primo luogo, egli mise in discussione l'evidenza visibile della malattia – l'idea che si potesse riconoscere un'isterica guardandone il corpo, cioè leggendo i sintomi dell'invalidità nervosa o della sensibilità al trauma. In secondo luogo (e questo secondo momento dipendeva dal primo), egli respinse l'idea che l'isteria fosse un'entità clinica « indipendente », e utilizzò ciò che aveva scoperto nella cura della paziente isterica come base per la teoria dell'inconscio e della sua presenza universale nella vita adulta.

L'« universalismo » di Freud non fu un tentativo di rimuovere il soggetto dalla storia; ma derivò dalla sua sfida della

categoria dell'isteria come principio di classificazione per individui socialmente isolati e segregati, e dall'aver collocato questa categoria al centro dell'esperienza psichica di tutti: « La sua (della paziente) isteria può perciò essere descritta come acquisita e non presupponeva altro che il possesso di ciò che probabilmente è un'inclinazione molto diffusa – l'inclinazione a diventare isterica » (Freud, 1893-1895). La ragione per la quale i due momenti sono interdipendenti è che penetrando dietro i sintomi visibili del disturbo e domandando cosa il sintomo stava cercando di *dire*, Freud ha potuto scoprire quei desideri e quei motivi inconsci che poi continuò a svelare nei lapsus, nei sogni e nei moti di spirito degli individui che fanno sfoggio di normalità. Così, la sfida all'entità « isteria » – cioè all'isteria *come* un'entità disponibile a forme di controllo sociale molto precise – si fonda sul concetto di inconscio.

« Ho cercato » scriveva Freud « di incontrare il problema dell'attacco isterico lungo una strada diversa da quella *descrittiva* » (corsivo mio, Freud, 1892-94). Da qui, la sfida di Freud al visibile, all'evidenza empirica, alla cecità dell'occhio « che vede » (Freud, 1893-95). Questo primo momento, ora per lo più dimenticato, dimostra il senso della forza dell'inconscio come concetto che si oppone alla classificazione totalmente sociale, la quale si basa sull'evidenza empirica come sua evidenza razionale.

La sfida della psicoanalisi alle forme empiriche del ragionamento fu l'asse stesso attorno al quale ruotò l'intervento totalmente storico della psicoanalisi nella medicina del tardo secolo diciannovesimo. Le teorie della sessualità vennero dopo questo primo intervento: negli *Studi sull'isteria* le osservazioni di Freud sulla sessualità consistevano in imbarazzate note a piè di pagina che suggeriscono l'importanza dell'astinenza sessuale per le donne, come fattore causale nell'eziologia dell'isteria. Ma quando Freud cominciò a studiare la complessità della vita sessuale in risposta a quello che scopriva nelle pazienti isteriche, il suo primo passo fu un'analogia messa in discussione delle definizioni sociali, questa volta della perversione sessuale come « innata » o « degenerata » vale a dire come caratteristica particolare di un tipo deviante (Freud, 1905). In effetti, se prendiamo sogni e lapsus di parola (ambedue considerati prima di Freud come il risultato di una diminuita capacità mentale), sessualità e isteria, vediamo che è sempre lo stesso meccanismo ad agire. La psicoanalisi conferisce a una forma di comportamento disonorevole, patologica o irrazionale un proprio valore psichico. Per la donna isterica ciò significò che invece di essere semplicemente guardata o visitata, le fu consentito di *parlare*.

Parte delle critiche che le femministe hanno rivolto alla psicoanalisi freudiana, specie quando essa è filtrata attraverso l'opera di Lacan, possono trovare una risposta riferendosi a questo momento. Il più delle volte l'enfasi è posta o sull'affermazione di Lacan che « l'inconscio è strutturato come un linguaggio » o sulla sua concentrazione di rappresentazioni mentali e di contenuti ideativi della mente. L'impressione sembra essere che l'accento sulle idee e sui linguaggi tagli fuori la psicoanalisi dalla materialità dell'essere, intendendo la materialità come l'aspetto

biologico della nostra soggettività, o come il fattore economico che determina le nostre vite.

Posta su questi binari, la discussione si riduce a una versione del dibattito all'interno del marxismo sulle diverse istanze della determinazione sociale e sulla loro gerarchia (l'« ideologia » *versus* l'« economico »), oppure diventa un'accusa di idealismo (Lacan) contro il materialismo (Marx). Credo che questa discussione non afferri l'importanza dell'accento posto da Lacan sul linguaggio e della rappresentazione mentale in Freud. L'affermazione che « l'inconscio è strutturato come un linguaggio » faceva soprattutto parte del tentativo di Lacan di stabilire una continuità fra l'apparente disordine del sintomo o del sogno e il linguaggio normale attraverso il quale ci riconosciamo l'uno con l'altro e parliamo. E l'importanza del segno linguistico (la distinzione di Saussure fra significante e significato, Saussure, 1915, 1974) fu che esso forniva un modello interno al linguaggio stesso di quella forma di rappresentazione indiretta – il corpo che parla perché c'è qualcosa che non può essere detto – che la psicoanalisi scopriva nella sintomatologia delle sue pazienti. Solo se una cosa può significarne un'altra, il sintomo isterico è qualcosa di più che la manifestazione logica e diretta di una degenerazione fisica o psichica (e sociale).

Ecco perché il concetto dell'inconscio quale segnale di un'irriducibile discontinuità della vita psichica è così importante. Il riconoscimento di questa discontinuità in ognuno di noi è in un certo senso il prezzo che dobbiamo pagare per quella prima rimozione storica.

Il femminismo e l'inconscio

È dunque questo il concetto che sembra andar perduto quando Freud viene attaccato su quelle idee che sono state più problematiche per il femminismo; perché la critica al fallocentrismo freudiano si fonda molto spesso su un ritorno all'empirismo, su un richiamo « a ciò che accade veramente » o « a ciò che si vede ». Molti rilievi di Ernest Jones a Freud, derivavano dal suo convincimento che bambini e bambine non potevano ignorare un fatto così elementare come quello della differenza sessuale e della procreazione (Jones, 1933). E Karen Horney, nella sua critica analoga ma diversa fa riferimento alle « manifestazioni di un principio della natura così elementare come quello della reciproca attrazione dei sessi » (Horney, 1926, 1967). Possiamo metterla a confronto con Freud: « dal punto di vista della psicoanalisi, l'esclusivo interesse sessuale sentito dagli uomini per le donne è anche esso un problema che necessita chiarimenti e non un fatto ovvio basato su un'attrazione di natura chimica » (Freud, 1905). Il punto non è che da una parte ci si richiami alla « biologia » (o « natura ») e dall'altra alle « idee », ma che la premessa iniziale di Freud è di sfidare l'ovvietà di ambedue.

La critica femminista di Freud naturalmente è stata diversa, poiché implicava specificamente il rifiuto dell'evidenza di questa norma particolare: la femminilità normale che, nella *querelle* originaria si supponeva che lo stesso Freud avesse messo in discussione. A questo livello cruciale – nell'idea di un inconscio

che segnala una fondamentale divisione della vita psichica e che perciò sfida ogni forma di empirismo basata su ciò che è lì per essere osservato (persino quando è stato scientificamente collaudato e sperimentato) – critiche così diverse tra loro risultano collegate. Juliet Mitchell ha basato almeno metà della sua discussione su questo punto in *Psicoanalisi e femminismo*, ma le sue posizioni non sono state riprese. Così Shulamit Firestone, nella *Dialettica dei sessi* (Firestone, 1970, 1979), nel sostenere che il presunto senso di inferiorità della bambina nei confronti del bambino era la logica conseguenza dei fatti osservabili dell'esperienza infantile, dovette supporre una causalità aproblematica e a senso unico fra la vita psichica e la realtà sociale, con nessuna possibilità di dislocazione. Il risultato è che il concetto di inconscio si è perduto (la bambina riconosce e decide il proprio destino razionalmente) e il *maternage* risulta privato delle sue componenti attive (la madre è vista solo come subordinata e in nessun senso forte per il bambino) (cfr. Mitchell, 1974). Con il suo più ovvio richiamo politico, l'idea che la vita psichica sia il riflesso immediato dei rapporti sociali incatena madre e figlio in una subordinazione chiusa che può essere infranta solo dai progressi dell'empirismo stesso:

« La piena padronanza del processo riproduttivo è in vista, e si sono avuti progressi significativi nella comprensione dei processi fondamentali della vita e della morte. La natura dell'invecchiamento e della crescita, del sonno e dell'ibernazione, il funzionamento chimico del cervello e lo sviluppo della coscienza e della memoria stanno tutti incominciando ad essere compresi nella loro interezza. Questa accelerazione promette di continuare per un altro secolo, o per tutto il tempo necessario a raggiungere l'obiettivo dell'empirismo: la comprensione totale delle leggi di natura » (Firestone, 1970, 1979).

La tesi della Firestone è stata criticata dalle femministe (Delmar, 1979) che non vorrebbero mettere in discussione, più di quanto non lo voglia io, l'importanza, del suo intervento per il femminismo. Ma credo che la parte del suo programma ora criticata (l'idea che le donne debbano fare affidamento sul progresso scientifico per raggiungere un qualunque mutamento) è direttamente collegata al concetto empirico di realtà sociale (che può essere *vista* accadere) che ella offre. L'empirismo dell'obiettivo è la conseguenza dell'empirismo praticato a livello di realtà sociale e di vita psichica. Ho riproposto quest'argomento perché in termini diversi, qualcosa di simile sta accadendo nel recente ripudio marxista di Freud. La critica di Janet Sayers a Juliet Mitchell, per esempio, è assai esplicitamente basata sul concetto di « ciò che accade effettivamente e specificamente » (« nell'ambiente del bambino » e « nello sviluppo fisico e biologico del bambino ») (Sayers, 1982; Wilson, 1982).

L'utopismo della psiche

La questione centrale a mio parere è che l'abbandono del concetto di inconscio sembra lasciarci con una sorta di utopismo

della vita psichica. In questo contesto è interessante notare anche solo quanto siano vicini il ricorso alla biologia e il ricorso alla cultura come determinanti dell'esperienza psichica. Karen Horney passò dall'uno all'altro, andando dall'idea che la femminilità fosse una qualità naturale, soggetta a verifiche, ma che seguiva il proprio corso, all'idea che queste stesse verifiche, e certamente la maggior parte delle forme di conflitto psichico, fossero la conseguenza di un mondo sociale oppressivo. La seconda posizione è più vicina a quella del femminismo, ma cionondimeno qualcosa manca da ambedue le parti. Cosa è infatti accaduto all'inconscio, a quella soggettività divisa e disordinata, che, come ho sostenuto, doveva essere riconosciuta in tutte noi se la categoria dell'isteria, come proprietà particolare di un tipo di donne doveva essere abbandonata? Quelle interpretazioni rendono il conflitto psichico un incidente o un ostacolo sul cammino verso la continuità psichica e sessuale – una continuità che, in quanto femministe, riconosciamo essere un mito della nostra cultura ma che rinviando, in forma diversa, a una data futura (post-rivoluzionaria).

Ogni volta che Freud viene attaccato, l'idea della coesione psichica come fine ultimo dei nostri desideri politici sembra fare ritorno. La femminista e analista francese Luce Irigaray attacca Freud non tanto per il fallocentrismo dei suoi argomenti quanto perché la spiegazione freudiana sembra escludere le donne da una primitiva e serena unità psichica (lo stato primordiale di fusione con la madre) che le femministe dovrebbero cercare di restaurare (Irigaray, 1978). La Irigaray chiama questo l'« immaginario » delle donne (un riferimento all'idea di Lacan sul narcisismo primitivo, che era per lui solo una fantasia). In un mondo particolarmente alienante per le donne, l'idea di interezza psichica o di narcisismo primario ha una sua forza particolare. Essa appare anche nell'eccellente replica di Michèle Barrett e Mary MacIntosh alla tesi di Christopher Lasch secondo la quale stiamo assistendo a un deplorabile declino della famiglia patriarcale (Barrett e MacIntosh, 1982). Rispondendo alla sua accusa che la cultura sta perdendo il proprio versante superegoico e sta discendendo nel narcisismo, esse offrono le particolari qualità femminili del *maternage* (Chodorow) e una difesa di questo stesso « narcisismo primario » delle donne contro le lamentele indubbiamente reazionarie di Lasch. Rimane il problema che non appena il « femminile » entra in discussione come una qualità di questo tipo, noi sembriamo perdere l'*insight* fondamentale della psicoanalisi – il fallimento o la difficoltà della femminilità per le donne, e la fondamentale scoperta della divisione psichica che, nell'opera di Freud, le si accompagna.

Se metto in dubbio l'idea che la psicoanalisi sia la « nuova ortodossia » per le femministe, ciò è dovuto in parte al forte contrappeso politico di questa idea di femminilità che sembra ripudiare ambedue questi *insight* freudiani.

Per tornare al rapporto fra marxismo e psicoanalisi con il quale ho cominciato, penso sia importante che l'attacco più sistematico che abbiamo avuto sulle gerarchie e l'organizzazione della sinistra maschile (*Beyond the Fragments*, Rowbotham e altre, 1979) attribuisca alle donne il privilegio del personale in un modo che lo priva (*deve* privarlo) della complessità psichica

esattamente a questo livello dei conflitti e delle discontinuità della vita psichica. Come per molte femministe, lo slogan « il personale è politico » è stato centrale nel mio sviluppo politico; nello stesso modo vedo la questione della sessualità come una questione politica che *oltrepassa* la provincia del marxismo (« economica », « ideologica » o quale che sia), una delle più importanti caratteristiche che definiscono il femminismo stesso. Ma il dialogo tra femminismo e psicoanalisi, l'arena nella quale la piena complessità di quel « personale » e di quella « sessualità » può essere afferrata sembra costantemente venir meno.

In questo articolo non ho risposto a tutte le critiche rivolte alla psicoanalisi. È certamente vero che la psicoanalisi non ci fornisce un progetto per l'azione politica, né ci consente di dedurre il conservatorismo e il radicalismo politici direttamente dalle vicissitudini dell'esperienza psichica. Né il concetto dell'inconscio si adatta facilmente al necessario tentativo da parte del femminismo di rivendicare una nuova sicurezza di identità per le donne o all'idea di una decisionalità e di un controllo politici sempre consci e ponderati (la psicoanalisi *non* è volontarismo, Sayers, 1982). Ma la sua sfida al concetto di identità psichica è importante per il femminismo in quanto introduce nell'arena politica problemi di soggettività (la soggettività *come* problema), che altre forme di dibattito politico tendono a sopprimere. Essa può anche aiutarci ad aprire un varco fra le diverse nozioni di identità politica – fra l'idea di un'identità politica per il femminismo (ciò che le donne vogliono) e quella di un'identità femminile per le donne (ciò che le donne sono o dovrebbero essere), specie dati i problemi costantemente incontrati dalla seconda e la celebrazione alle volte troppo facile di un'identità fra le donne che dissimula le differenze fra noi.

Infine, la psicoanalisi rimane uno dei pochi luoghi nella nostra cultura dove l'esperienza della femminilità può essere presentata come un problema un po' diverso da quello che le proteste delle donne pongono a un mondo politico sempre più conservatore. Vorrei sostenere che questa è una delle ragioni per le quali essa non è diventata di pubblico dominio. Il fatto che la psicoanalisi non può essere incorporata in un programma politico in quanto tale, non significa però che essa dovrebbe essere scartata e respinta ai limiti estremi di una cultura che non è ancora mai stata pienamente capace di ascoltare la sua voce.

N.d.T. Il *co-counselling* è un colloquio di tipo analitico tra due persone che si accordano per incontrarsi regolarmente e parlare ciascuna un'ora.

L. Althusser, *Freud and Lacan*, in *Lenin and Philosophy and other Essays*, London, New Left Books, 1971.

P. Anderson, *The Origins of the Present Crisis*, « *New Left Review* », 23, 1964.

P. Anderson, *Socialism and Pseudo-Empiricism*, « *New Left Review* », 35, 1966.

P. Anderson, *Components of the National Culture*, « *New Left Review* », 50, 1968.

- M. Barrett, *Women's Oppression Today*, London, Verso and NLB, 1980.
- M. Barrett, M. MacIntosh, *Narcissism and the Family: a Critique of Lasch*, « New Left Review », 135, 1982.
- N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, London, University of California Press, 1978.
- D. Cooper, *Freud Revisited*, « New Left Review », 20, 1963.
- D. Cooper, *Two Types of Rationality*, « New Left Review », 29, 1965.
- E. Cowie, *Woman as Sign*, « m/f », 1, 1978.
- C. Dyhouse, *Girls Growing Up in Late Victorian and Edwardian England*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- S. Firestone, *The Dialectic of Sex* (introduced by Rosalind Delmar), London, The Women's Press, 1970, trad. it., Firenze, Guaraldi, 1971.
- S. Freud, *Preface and Footnotes to Charcot's Tuesday Lectures* (1892-94), The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. I.
- S. Freud, *Studies on Hysteria* (1893-95), Standard Edition, vol. II.
- S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), Standard Edition, vol. II.
- S. Freud, *The Dissolution of the Oedipus Complex* (1924), Standard Edition, vol. XIX.
- S. Freud, *Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes* (1925), Standard Edition, vol. XIX.
- S. Freud, *Female Sexuality* (1931), Standard Edition, vol. XXI.
- K. Horney, *On the Genesis of the Castration Complex in Women* (1924), in *Feminine Psychology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- K. Horney, *The Flight from Womanhood* (1926), in *Feminine Psychology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- L. Irigaray, *Women's Exile: Interview with Luce Irigaray*, « Ideology and Consciousness », 1, 1978.
- E. Jones, *The Phallic Phase*, « International Journal of Psychoanalysis », vol. XIV, parte 1, 1933.
- J. Lacan, *The Mirror Phase* (1936), « New Left Review », 51, 1968.
- R. D. Laing, *Series and Nexus in the Family*, « New Left Review », 15, 1962.
- R. D. Laing, *What is Schizophrenia?*, « New Left Review », 28, 1964.
- C. MacCormack, M. Strathern (a cura di), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, 1980.
- A. MacLaren, *Birth Control in the Nineteenth Century*, London, Croom Helm, 1978.
- J. Mitchell, *Why Freud?*, « Shrew », November-December 1970.
- J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, London, Allen Lane, 1974, trad. it., Torino, Einaudi, 1976.
- S. Rowbotham, L. Segal, H. Wainwright, *Beyond the Fragments*, London, Merlin Press, 1979.
- G. Rubin, *The Traffic in Women*, in R. M. Reiter (a cura di), *Towards an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, trad. it., in « Nuova DWF », 1, 1976.
- F. de Saussure, *Course in General Linguistics* (1915), London, Fontana, 1974, trad. it., Bari, Laterza, 1967.
- J. Sayers, *Psychoanalysis and Personal Politics: A Response to Elizabeth Wilson*, « Feminist Review », 10, 1982.
- E. P. Thompson, *The Peculiarities of the English*, « Socialist Register », 1965, trad. it., Torino, Einaudi, 1981.
- I. Veith, *Hysteria, The History of a Disease*, London, University of Chicago Press, 1965.
- J. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society, Women, Class, and the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- E. Wilson, *Psychoanalysis: Psychic Law and Order*, « Feminist Review », 8, 1981.
- E. Wilson, *Psychoanalysis and Feminism, Re-Opening the Case*, Presentazione del seminario di apertura, London, 1982.

Sigrid Weigel

Superare l'assenza

La letteratura contemporanea
delle donne tedesche*

Il numero delle donne che scrivono è continuamente aumentato dalla metà degli anni settanta. Dopo qualche resistenza iniziale la letteratura femminile è stata accettata nelle politiche editoriali, nelle rubriche giornalistiche e nei concorsi letterari. Anzi, negli ultimissimi anni sembra che la scoperta di autori donna sia servita a compensare la lamentata carenza di testi personali, originali. Si potrebbe dire che la letteratura tedesca contemporanea – in crisi di idee, temi e prospettive – sia stata rifornita di nuova energia produttiva proprio dalle donne scrittrici. In questi anni sono proprio le autrici che determinano sempre più frequentemente con le loro pubblicazioni i parametri degli orientamenti librari, dei riconoscimenti, delle graduatorie dei bestsellers. Ricordo solo qualche esempio della stagione 1982-83: Karin Reschke ha ricevuto nel 1982 il riconoscimento *Aspekte-Literatur*, mentre Zuzanna Gahse lo ha ricevuto nel 1983. A Klagenfurt la giuria ha premiato Birgitta Arens e Friederike Roth, rispettivamente nel 1982 e nel 1983, con il premio *Ingeborg Bachmann*. Nel 1982 il premio *Luise Rinser* è andato a Johanna Walser.

Lo sviluppo della letteratura femminile non può essere considerato a prescindere dalle sue contraddizioni. L'industria letteraria sceglie un modo di scrivere specifico e perciò ha un effetto normativo rispetto all'affermarsi di una *nuova estetica* (femminile), in quanto distinta dalla scrittura femminile in genere. La ricomparsa, inoltre, di una collaborazione interna alla famiglia in questo lavoro, conferma la tradizionale divisione dei sessi: alla poetessa sponsorizzata si affianca l'uomo nella funzione di sponsor o guida. Anche se il parere delle donne non sempre è assente, come ad esempio nel caso della giuria di Klagenfurt (Gertrud Fussenegger), è in effetti l'uomo (Marcel Reich-Ranicki) che determina l'attribuzione del premio (in questo caso, un uomo che ha anche una significativa influenza sul premio *Aspekte-Literatur*). Come esempi di tendenza verso una *nuova estetica*, i lavori premiati rivelano un modo artificiale di trattare il linguaggio, che minaccia di distaccarsi dall'esperienza tematizzata. I critici premiano un modo di trattare il linguaggio letterario che evita di impartire coerenza e significato e lodano la stilizzazione della vita di tutti i giorni come fuggevole e *wunderbar*. Nel leggere le recensioni di questi testi si può sospettare che la loro popolarità fra i critici derivi proprio dal loro carat-

* Versione abbreviata di un saggio apparso su « New German Critique », 32, 1984. Traduzione di Mario Caracciolo.

tere inoffensivo e compiacente. La sensibilità linguistica e la creatività femminili stanno diventando un paradigma d'innovazione estetica, mentre, dall'altra parte, la separazione dalla *letteratura delle donne* (spesso indicata dai critici come « letteratura confessionale femminista ») è divenuta uno dei più popolari *topoi* della nuova epoca culturale. Qui, la rivalutazione dell'estetica si esprime attraverso un'avversione viscerale verso la letteratura empirica e verso le dimensioni politiche della letteratura stessa. « Di fatto il romanzo di Brigitte Kronauer sembra un anacronismo. I personaggi non sembrano aver risentito dello *Startbahn West* o della minaccia nucleare. E non c'è traccia di femminista o di « maschio critico » che voglia occuparsi dei problemi emotivi di routine ». Queste sono parole di elogio per il romanzo. Non è tanto importante che nel libro di Brigitte Kronauer *Rita Münster* manchi l'interesse per la storia politica contemporanea, quanto piuttosto che proprio quest'aspetto sia considerato l'attributo che caratterizza la superiore qualità del suo romanzo: un aspetto che viene poi capovolto attraverso una notazione di radicale denuncia.

La tanto necessaria discussione critica sugli stili letterari degli anni settanta è rimasta senza sbocchi. Il concetto di *Wende* (svolta) invece, sostituisce ancora una volta una più precisa riflessione sui falliti programmi di « cultura politicizzata » e di « nuova soggettività », riflessione che dovrebbe analizzare e scoprire le condizioni storiche dell'insuccesso e riconsiderare le sue origini programmatiche. Sulla scia della cosiddetta *Tendenzwende* degli anni settanta i critici ripristinarono rapidamente il concetto di autonomia artistica – definito insignificante e vuoto nel 1968 – e, a priorità invertite, ripristinò la vecchia divisione tra discorso politico e discorso letterario. Questo modello, e cioè il movimento della storia letteraria come una successione di tendenze mobili e di svolte, è un'indicazione impressionante dell'assenza di cultura politica in Germania. Qui, in contrasto per esempio con la Francia e con l'Italia, l'opposizione di letteratura e politica è particolarmente inconciliabile. Le conclusioni letterarie che le scrittrici hanno tratto da una letteratura femminile così variegata sono in parte sommerse dal plauso ed esposte ad una recezione acritica, quasi da oggetto di culto da parte della critica che la difende. Questo è accaduto, fra gli altri, ai libri di Birgitta Arens, Johanna Walser, Brigitte Kronauer, Ria Endres, Karin Reschke, Ulla Hahn, Elfriede Jelinek e Friederike Roth.

Sebbene gli effetti della critica letteraria su chi scrive non debbano essere sottovalutati, esistono fattori più importanti e più utili che influenzano la produzione letteraria delle donne. Fu soprattutto la *ricostruzione* – politicamente impegnata – della storia culturale femminile nel corso degli anni settanta che procurò alla scrittura delle donne nuove basi e nuovi punti di riferimento. Le nuove conoscenze sulle artiste, sulla loro vita ed il loro lavoro, oltre alla consapevolezza del modo di vivere delle donne di altre culture, modificò la coscienza – inizialmente al grado zero – della letteratura delle donne rendendo possibile una tematizzazione differenziata dell'esperienza femminile. Una

autrice non deve più sentirsi obbligata a scrivere in rappresentanza di *tutte* le donne.

Così, in molti casi, è venuto meno il tentativo iniziale di raccontare esperienze generalizzabili, mentre cresce l'interesse nel descrivere altri e diversi modi di vita. E nonostante molti scritti ruotino ancora attorno a rapporti, problemi ed esperienze specifiche e tipicamente femminili, le descrizioni tendono a concentrarsi su situazioni paradigmatiche, sulla evoluzione e sul percorso degli eventi, piuttosto che seguire uno stile narrativo realistico. Molti testi contengono inoltre elementi su *la* teoria e *la* terminologia che tendono a stabilire il luogo della femminilità e la prospettiva delle donne nella storia e nella cultura. Le autrici con i loro nuovi stili traggono le loro conclusioni dall'intuizione che l'esperienza non può essere incondizionatamente trasferita in linguaggio o in letteratura. Al contrario, l'esperienza è sempre stata trasmessa culturalmente; vale a dire che essa è legata ad un sistema di segni, di significati e di associazioni sensoriali, ed ogni testo è in relazione storica con altri testi. Così, mentre un tempo le donne lamentavano l'assenza della tradizione nei loro scritti, fra le scrittrici si nota attualmente una varia intertestualità, concettualmente desiderata anche se non programmata.

Come risultato la letteratura femminile ha in gran parte perduto la caratteristica strumentale che aveva agli esordi del movimento delle donne, quando le intuizioni e le prospettive femministe trasferivano tutto – e con troppa facilità – in espressioni letterarie. Questa tendenza alla funzionalizzazione fu un ostacolo per il progresso del movimento e della sfera pubblica delle donne, come dimostrano il confronto tra la situazione nella Repubblica Federale Tedesca e quella austriaca o svizzera e il contrasto ancor più sorprendente con la letteratura femminile della Repubblica Democratica Tedesca.

La crescente popolarità della letteratura femminile tedesco-orientale (in particolare verso la fine degli anni settanta) si basa sull'uso che si fa in questi testi di una miriade di trovate letterarie, soprattutto nel campo della fantasia e delle riflessioni interiori. Queste trovate superano gli attuali confini dell'esistenza femminile anziché riprodurli attraverso la scrittura, come spesso accadeva nel realismo autobiografico tedesco-occidentale degli anni '70. Le differenze fra la letteratura delle donne tedesco-orientale e occidentale possono essere ricondotte al fatto che nella Rdt – in mancanza di una sfera pubblica femminista – la letteratura rappresenta lo spazio naturale e primario dove le donne comunicano e tematizzano le loro esperienze. Proprio perché nella Rdt le scrittrici non possono/non vogliono definire i loro testi con l'etichetta femminista, esse hanno sviluppato forme di critica verso il patriarcato indirette e metaforiche, sottili e fantastiche. Inoltre, dato l'enorme divario esistente in Germania orientale tra emancipazione sociale e conservazione dei tradizionali ruoli sessuali – sia a livello privato che a livello ideologico – la letteratura delle donne nella Rdt è caratterizzata da una curiosa tensione tra cosciente consapevolezza di sé e critica.

Proprio come il movimento delle donne in Germania occidentale non è passato senza conseguenze nella Rdt, così le opere tedesco-orientali hanno lasciato il segno nelle discussioni in Ger-

mania occidentale. Christa Wolf incarna *ad personam* questo fenomeno, cogliendo l'antagonismo inter-tedesco da un'angolazione femminile. Il modo in cui la Wolf è stata recepita ad Ovest denota una trasformazione di significato nelle relazioni culturali fra i due stati tedeschi: la vecchia teoria della riunificazione si è arricchita di un nuovo senso (femminista).

I notevoli riconoscimenti accordati a Christa Wolf dai critici letterari nella Rft per il suo libro *Nachdenken über Christa T.* (1968; trad. it., *Riflessioni su Christa T.*, Milano, Mursia, 1973) si basavano in larga misura sulla sua critica verso il socialismo reale, che le procurò quindi approvazione dalla parte sbagliata. Il fatto che nel testo ci sia un narratore *di sesso femminile* che riflette sulla vita di una donna e perciò sulla dialettica fra possibilità ed impossibilità di definire l'esistenza femminile, era oscurato dalla frase-standard « il rapporto tra individuo e società ». Questo problema non fu affrontato fino a quando la letteratura delle donne nella Rft non riscoprì il romanzo per suo conto. Con *Kindheitsmuster* (1976) Christa Wolf perse i favori dei critici tedesco-occidentali poiché si rifiutò di prendere politicamente le distanze dal socialismo tedesco-orientale. Tuttavia questo romanzo divenne nella Rft un prototipo di copertura per molti testi autobiografici che, a questo proposito, ripresero anche il tema del confronto individuale col proprio passato nazional-socialista.

Dalla pubblicazione di *Kindheitsmuster* in avanti, il pubblico femminile di Christa Wolf nella Rft è cresciuto di libro in libro. Assieme ad Ingeborg Bachmann la Wolf può essere considerata l'autrice più popolare e quella che ha avuto l'impatto maggiore sull'attuale dibattito letterario. Abbastanza stranamente Christa Wolf potrebbe anche esser definita come rappresentante del femminismo della Rft, dato che da *Kein Ort. Nirgends* (1978; trad. it., *Nessun luogo. Da nessuna parte*, Milano, Rizzoli, 1984) le sue opere coincidono a volte con argomenti attualmente in discussione tra le donne nella Rft. *Kein Ort. Nirgends* uscì dopo che nella Rft le donne avevano cominciato a mostrare interesse verso un nuovo modo di accostarsi al Romanticismo. Nel *Büchner-Preis-Rede* (1980) essa descrive l'alienazione che si sviluppa in seguito agli sforzi di emancipazione delle donne nei primi momenti del movimento femminista e nelle sue conseguenti ramificazioni. Con *Cassandra* (1983; trad. it., *Cassandra*, Roma, Edizioni E/O, 1984) Christa Wolf riassume la critica collettiva alla razionalità patriarcale dell'ultimo decennio ed esaminava tutti i temi di attualità più popolari: la mitologia e la ricerca di tracce di una preistoria matriarcale, la critica dell'estetica maschile e della sua immagine della femminilità, la ricostruzione di una tradizione e di uno stile letterario femminili e l'odierno movimento per la pace. Dato che *Cassandra* dev'essere letta come una critica contemporanea delle relazioni fra potere ed aggressione esistenti *sia* nel socialismo reale *che* nel capitalismo, le differenze tra questi due sistemi si dileguano dall'ottica femminile della « parte inferiore [femminile] della nostra cultura ». Emerge così il palinsesto della storia della cultura maschile con le sue vestigia del culto degli eroi, dei sacrifici e della guerra.

Comunque, che la letteratura tedesco-occidentale contemporanea non abbia essa stessa prodotto una Christa Wolf potrebbe spiegarsi col fatto che gli aspetti letterari e sociali presenti nelle sue opere esistono come elementi disparati all'interno della cultura femminile della Rft: la pratica dello scrivere, la teoria letteraria ed una comprensione differenziata del luogo comune storico-culturale di « femminilità ». Nella Germania Federale un sofisticato discorso sulla cultura femminile non dialoga bensì è piuttosto distaccato dalla principale corrente della scrittura femminile tedesco-occidentale. In verità, alcune scrittrici si soffermano a riflettere sul loro personale stile in rapporto alla storia e alla teoria letterarie. Comunque, il coraggio necessario per una critica del sistema così fondamentale e per simili alternative universali (come nelle opere di Christa Wolf) così come la fede nel soggetto individuale come agente storico e psicologico, sono stati ampiamente incrinati. È la « condizione post-moderna » che – nella Rft – costringe le autrici a rinunciare a tali affermazioni di principio, a forme chiuse ed all'emotività. Queste caratteristiche sono particolarmente evidenti negli ultimi due libri di Christa Wolf, *Kein Ort. Nirgends* e *Cassandra*. La consapevolezza di Christa Wolf di essere una socialista in fondamentale opposizione al socialismo reale le permette una critica globale che implica una legittima pretesa di verità (quella di un socialismo migliore). D'altra parte la letteratura d'opposizione nella Rft deve stabilire il suo « luogo » attraverso una doppia demarcazione: contro la crisi capitalistica tardo-industriale e contro il dogmatico precipizio di alternative politiche che variano i loro modelli di concreta utopia nella direzione in cui spira il vento politico-rivoluzionario. Esiste così un'opposizione congiunta al dogma del progresso e all'ideologia dell'individuo. Una opposizione fondamentale, che nega ogni pretesa di universalità, si esprime qui come *soggettività* radicale, come aggressiva eliminazione del soggetto coscientemente logico e come formazione della sua non-uniformità nell'incoerenza testuale. Tali strategie di resistenza alla domanda di modelli universali si attagliano particolarmente alla prospettiva femminile, una prospettiva in cui l'ordine maschile è concepito come il dominio di uno solo, come l'intreccio fra pretese di universalità, logocentrismo e fallocentrismo.

Nella elaborazione teorica del femminismo in Germania occidentale, le teorie connesse al post-strutturalismo e alla critica della razionalità andrebbero distinte dalle teorie orientate verso il concetto di matriarcato come utopia concreta. Nella prassi letteraria, comunque, tali tendenze non possono essere nettamente separate l'una dall'altra. Vediamo adesso quali sono i collegamenti intertestuali tra discussioni teoriche sull'essere donna, sulle donne scrittrici e le loro opere.

Letteratura utopica

Nella letteratura tedesca gli schemi utopici sono piuttosto rari rispetto alla letteratura inglese, sebbene abbondino le traduzioni di romanzi stranieri per i generi *utopico*, di *fiction scientifica* e *fantastico*. Il primo romanzo utopico tedesco con-

temporaneo nasce agli albori della letteratura delle donne e risente dei dibattiti interni al movimento studentesco sulla utopia concreta delle forme di comunicazione. Il libro di Ilse Braatz *Betriebsausflug. Roman einer imaginären Reise in das Portugal von 1975* (1978) descrive la rivolta degli individui dalle più svariate origini sociali e politiche ed il ritrovarsi faccia a faccia con una situazione rivoluzionaria. Si può leggere questo testo come fantasia-desiderio di una quotidianità alternativa in cui le utopie politiche sono direttamente trasferite in azione, dentro il romanzo stesso.

Lo stesso vale per il romanzo di Marockh Lautenschlag *Araquin* (1981), anche se la prospettiva è qui decisamente basata sulla dottrina di un matriarcato femminista. La trama segue lo schema di un romanzo d'avventura che ha come protagoniste delle donne. Tre donne combattono a modo loro, nell'alto medioevo, in una regione insidiosa e misogina. Il loro obiettivo – e la vera utopia del testo – è uno stato di Amazzoni (organizzato gerarchicamente), che potranno raggiungere solo dopo la restituzione alle stesse Amazzoni del tesoro del tempio, l'Araquin: « Potenza ed energia allo stato puro ». Nel romanzo l'interesse verso un'altra utopia (femminile o femminista) rimane, per la verità, in secondo piano, perché oscurato da una struttura di « genere » di tipo interamente maschile. Quest'aspetto diventa ancor più evidente nel secondo romanzo di Marockh Lautenschlag *Sweet America* (1983), che l'autrice stessa classifica come *science fiction*. Troviamo qui gli stereotipi del western, dove in una combattiva, puritana comunità di coloni chiamata « Oldland » – un insediamento su di un altro pianeta – sono rappresentate azione e violenza. Il nemico (ancora una volta concreta utopia e al tempo stesso obiettivo del viaggio) in questo caso è la « Newland », una società di omosessuali (uomini e donne) tecnologicamente supersviluppata che nel romanzo fa una breve apparizione. Ambedue le opere andrebbero classificate come esempi di letteratura leggera, esteticamente pensata per un pubblico femminile.

Analogamente, il libro di Maria Erlenberger, *Singende Erde. Ein utopischer Roman* (1981), è utopico solo in senso colloquiale, giacché l'ambiente, i personaggi ed i fatti non sono realistici. Scene fiabesche e favole naturali compongono il fantastico viaggio di una donna che narra in prima persona; un viaggio che ruota intorno alla parola « io » ad ogni nuovo episodio. Così nella Rft non esistono testi che rappresentino l'utopia letteraria in senso trasversale, come le fantasie sull'inversione dei sessi dei libri tedesco-orientali e degli scritti di Irmtraud Morgner.

Fantasia sulla zona oscura: riscrivere la tradizione maschile

Discussioni sulla tradizione maschile nella storia della cultura e rapidi cenni sulla mancanza di una tradizione simile per le donne sono presenti in numerosi tentativi di ricostruire la vita delle donne nella storia. Questo lavoro di immaginazione sulla zona oscura tenta di affrontare il tema dell'assenza delle donne nella tradizione andando a caccia di indizi e, con l'aiuto delle risorse immaginarie dell'autrice, tentando per questa via

di riscrivere la tradizione maschile. Qui muoversi sul filo del rasoio tra i temi d'interesse corrente/individuale da una parte, e quelli della « veracità » storica e dell'autonomia soggettiva dall'altra, diventa un problema spinoso – come sempre negli scritti sulle donne nella storia e sulle vite delle donne in generale. Nel genere strettamente biografico si perde troppo facilmente la reale natura frammentaria dell'oggetto: si tamponano delle falle; le incompletezze sono talora trasformate in integrità; una assenza reale viene riempita da proiezioni di presenza. Questo accade quando quadri biografici dettagliati e positivistici hanno la pretesa di riuscire a ricostruire veramente le vite delle donne. Nello stesso tempo va però detto che la nostra concezione delle biografie delle donne è sempre dipesa dalla casualità dell'informazione che ci veniva data, sempre sotto forma di « testimonianze oculari » anziché di resoconti di prima mano. D'altra parte se l'auto-riflessione e l'auto-rappresentazione da parte delle scrittrici sono motivi troppo dominanti nella descrizione di un'altra donna, c'è il pericolo che il lavoro possa funzionare da schermo di proiezione per aspirazioni personali.

Diverse pubblicazioni recenti trattano l'argomento delle *muse* – le amanti dei grandi scrittori – trattando quindi l'oggetto delle fantasie femminili degli uomini alla luce della storia letteraria. In una prospettiva che oscilla tra lontananza storica ed identificazione, Sibylle Kanuss sistema nel suo romanzo *Ach Elise oder Lieben ist ein einsames Geschäft* (1982) l'immagine dell'amante di Hebbel. L'opera va contro i tradizionali resoconti di questa storia. Il libro di Karin Reschke, *Verfolgte des Glücks. Findebuch der Henriette Vogel* (1982), comunque, si differenzia nel modo in cui tratta della compagna di suicidio di Heinrich von Kleist – che fino ad oggi, in letteratura, non aveva preso più spazio di una nota a piè di pagina. La scrittrice inventa per lei un diario personale: una donna della quale in realtà non si sa granché, acquista una biografia completamente costruita, che comincia con la sua infanzia e che è provvista dei più intimi dettagli. Tutto ciò senza che si faccia alcun accenno all'assenza di evidenza storica: al contrario, il libro riempie la zona oscura in modo piuttosto compiacente: attraverso la narrazione in prima persona sparisce la differenza tra autrice e soggetto. Il carattere storico di questo diario inventato rimane estraneo rispetto al testo nel quale l'autrice si sforza di adottare lo stile linguistico dei Romantici. Il risultato è una grossolana descrizione di Henriette Vogel come un'eterna bambina: proprio questa grossolanità ha molto probabilmente contribuito alla grande popolarità riscossa dall'opera tra i critici.

In *Milena antwortet* (1982), Ria Endres usa soltanto il nome della confidente epistolare di Kafka facendo scarse allusioni alla sua biografia. Il vero motivo che l'ha spinto a scrivere il libro è la sua chiara attrazione per Kafka ed il suo modo di scrivere. Nella versione della Endres del rapporto tra Kafka e Milena, Milena è divenuta la partner infelice. Attraverso la sperimentazione della prospettiva narrativa, il narratore in prima persona ed il carattere di Milena sono avvicinati fino al punto di convergenza per poi essere di nuovo separati in due entità. Questa procedura si sarebbe ben attagliata per la presentazione di un *trend* verso l'appropriazione, il rispecchiamento di una donna in

un'altra donna: la donna che si autoduplica. In realtà la Endres non ha invece nessun interesse per Milena. Essa si limita a fare uso solo del materiale necessario per dare al suo lavoro un retroterra storico che le consenta di rappresentare il dialogo suo proprio con Kafka. Questa sembra un'operazione particolarmente difficile quando si scrive di una donna sulla quale esistono notizie, ma che in questo libro appare solo per sporadiche associazioni.

Né la Reschke né la Endres sono riuscite a liberare le donne di cui parlano nelle loro opere dal loro status di muse della storia della letteratura. Per la realizzazione di un simile progetto si sarebbero dovuti inserire nel testo altri momenti: una propria lettura e ricerca di indizi; il movimento nei processi di identificazione e di alienazione; e gli interrogativi emersi così come i simboli che evocano immagini nella propria fantasia.

Nel suo *Voraussetzungen einer Erzählung. Cassandra* (1983; trad. it., *Premesse a Cassandra*, Roma, Edizioni E/O, 1984), Christa Wolf fa luce su di un simile processo di appropriazione e formazione testuale. Tuttavia, sfortunatamente, si limita a presentarci una soluzione che si colloca ancora nell'ambito del genere narrativo in senso stretto: la sua versione della mitologia greca. L'identificazione con il personaggio principale nella storia è formalmente concepita attraverso la modalità narrativa del monologo interiore ed attraverso la psicologizzazione del mito, così da permettere alla profetessa Cassandra di divenire un personaggio dei nostri tempi. Al contrario, l'estraneazione è inquadrata nel processo di storicizzazione del mito, che causa la formazione di un assetto paradigmatico nel punto di transizione tra matriarcato e patriarcato.

Riscrivere la tradizione e la storia della civiltà maschile attraverso un'ottica femminile è divenuto uno dei più popolari temi letterari. Il libro di Christine Brückner, *Wenn du geredet hättest, Desdemona. Ungehaltene Reden von ungehaltenen Frauen* (1983) è stato un best-seller. Esso contiene discorsi immaginari pronunciati da donne della storia e da figure letterarie femminili come Donna Laura, Katharina Luther e Clitennestra. Questi discorsi non si occupano solo del superamento del silenzio ma anche dell'espressione delle contraddizioni. Cosa sarebbe successo se queste donne avessero replicato? Questa la domanda, il leit-motiv che percorre così il libro. Tuttavia il libro stesso troppo spesso non offre niente di più che piacevoli aneddoti su una tale, ulteriore possibilità di opposizione da parte delle donne.

Al contrario, Luise Rinser nel suo romanzo *Mirjam* (1983) – dove l'autrice riesamina l'immagine tradizionale di Maria Maddalena – si occupa con serio interesse della femminilizzazione del cristianesimo. Secondo l'autrice il personaggio principale del libro, Gesù, è l'esempio tipico di un uomo che non ha annullato le caratteristiche femminili presenti al suo interno. La sua religione sostiene « l'unione di tutti gli esseri viventi » ed il pacifismo. La storia è narrata dal punto di vista di Maria Maddalena, che si sottomette completamente, per devozione, a Gesù. L'autrice presenta *la sua* idea di Gesù, attraverso la voce – fittizia – di Maria Maddalena. La prospettiva della « femminilizzazione » dei fenomeni universali è utilizzata spesso e volentieri

anche dai filosofi uomini, specie in situazioni che richiedano una via d'uscita. Proprio come nel libro della Rinser, dove, in definitiva, la religione serve alla sua stessa liberazione, così anche Marcuse si serve della femminilità come nuova forza rivoluzionaria nella vecchia trama teoretico-rivoluzionaria nel suo discorso *Marxismus und Feminismus* (1974).

Nel riscrivere la storia della civiltà dominata dagli uomini, non si tratta tanto di aumentare la femminilità repressa, secondo il procedimento cosiddetto «aggiuntivo»: casomai, si tratta più di un processo di ricostruzione della prospettiva delle donne nella storia culturale, di liberarle da una posizione di non-esistenza o da quella di schermo di proiezioni altrui.

Oltre i confini tra poesia e discorso teoretico

Il superamento dei confini tra letteratura e teoria è uno dei postulati di base dell'estetica femminista, soprattutto per l'influenza esercitata dal post-strutturalismo francese e dalla creazione di un approccio unico al linguaggio. Lo stile che ne risulta è particolarmente evidente tra le scrittrici che basano le loro opere sulla testualità e sulla mediazione culturale dell'esperienza e dell'appropriazione della realtà. Concetti specifici o singoli scrittori – uomini o donne – sono presi a volte come espliciti punti di riferimento per un'intertestualità intenzionale. Se partiamo dall'idea che i testi sono aperti ed incoerenti, la letteratura che ne deriva risponde completando mimeticamente attraversando e riorganizzando ulteriormente il testo.

Le donne hanno già sviluppato le possibilità di un confronto come quello fra teoria e storia letteraria attraverso un modo di scrivere creativo verso la fine degli anni '70. Margaretha Huber intraprese un viaggio con la «macchina del pensiero» disciplinare attraverso le opere dei Romantici, nel suo libro *Rätsel* (1978). La meta del viaggio – e la soluzione dell'enigma – è la liberazione della donna dalla convenzionalità della logica maschile, impressa nell'immagine della dea bendata, pietrificata, spinta giù dal piedistallo. Il testo è pieno di allusioni e citazioni classificate e spiegate nelle note. La propensione verso citazioni erudite e l'interpretazione ironica contraria alla tendenza della storia filosofica costituita, creano, insieme, un effetto ambivalente in questa parte del testo.

Nel suo romanzo *Marilynparis* (1978), Ginka Steinwachs presenta – nello stile del fotomontaggio – il suo incontro con gli autori (post) strutturalisti come una ghiotta sfilata di sensazioni attraverso Parigi. Il desiderio di fornire un ritratto ironico degli «autori classici» ed il piacere per la natura sonora del linguaggio permeano il testo, che è strutturato in varie sequenze. Questo modo scenico di dipingere le situazioni e l'accento posto sul contenuto linguistico e sull'espressione verbale, sono i temi attraverso cui l'autrice ha sviluppato uno stile del tutto personale che lei stessa definisce un «teatro palatale della bocca». Per apprezzare pienamente i suoi testi bisogna ascoltarli. Dato che il piacere di leggere *Marilynparis* presuppone verosimilmente la comprensione delle teorie presenti nel testo, risulta più popolare il suo libro *George Sand. eine frau in bewegung. die frau*

von stand (1980). Qui la tendenza al quadro scenico è portata ancora più avanti. Il testo non presenta un ritratto di George Sand distinto e uniforme: illustra invece i conflitti e le contraddizioni presenti al suo interno.

Un'altra forma « naturalistica » di superamento dei confini tra letteratura e teoria si trova nel libro *Das Diplom* (1981) di Magdalena Palfrader, un testo che con l'aiuto di una riflessione teoricamente orientata registra i pericoli che le forme culturali istituzionalizzate presentano. In *Das Diplom* – scritto in alternativa al tradizionale *Diplomarbeit* (tesi di laurea) – la donna, narratrice in prima persona, riflette sull'influenza dell'istituto del « diploma » sulla sua persona. Attraverso questa analisi essa sviluppa una critica del fallocentrismo e del logocentrismo, di cui scopre con orrore le tracce ancora presenti nel suo pensiero e nel suo stesso corpo. Un raffronto fra questo testo ed analoghi documenti degli inizi della letteratura delle donne – ad esempio *Klassenliebe* di Karin Struck e *Häutungen* di Verena Stefan – dimostra come la critica al farsi dell'identità femminile sia avanzata nel frattempo dai sintomi esterni alle strutture fondamentali. Si può notare tale sviluppo anche a livello del linguaggio. Contrariamente alle metafore ed al linguaggio concretistici dei primi tempi, anche le immagini linguistiche contribuiscono ora ad un lavoro di riflessione. La soggettività della letteratura non diminuisce per questo, piuttosto si intensifica. Se è vero che l'opera della Stefan richiedeva un alto grado di validità universale, dato che le esperienze descritte rappresentano il metaindividuo tipicamente femminile, così le molte sfaccettature della soggettività femminile nella Palfrader, non sono affatto incentrate su di una posa narrativa armoniosa che permetta generalizzazioni.

Pola Veseken segue una tecnica simile – quella della psicoanalisi contro la psicoanalisi (più precisamente: il potere del pensiero psicoanalitico contro il dogma dei classici) – nel suo ricco lavoro *Altweibersommer?* (1982). L'autrice attua la distruzione della forma autobiografica convenzionale lavorando sulla storia di vita del suo personaggio, una donna di sessant'anni. Il suo stile è in parte associativo, in parte narrativo o riflessivo. Inoltre l'autrice include nel libro degli elementi surrealistici, passaggi che si rifanno all'*écriture automatique*, lasciando così spazio al desiderio linguistico o, come di fatto avveniva, al desiderio di straparlare. Per quanto riguarda la psicoanalisi il libro può esser letto come una critica al discorso, come spiega il capitolo programmatico « Edipo addio ». Usando ironicamente l'espressione di Freud « il significato antitetico delle parole primarie » la Veseken sta, per così dire, scrivendo il significato antitetico delle parole primarie della psicoanalisi, che attende nel corpo delle donne la *chance* di essere articolato.

Critica dell'ordine letterario

Opere di scrittrici considerate d'« avanguardia » svolgono una critica disciplinare alle forme del discorso letterario. Tale critica è diretta all'arte come corpo regolatore e come sorta di surrogato. Nel suo primo racconto *Ordnungsträume* (1979),

Friederike Roth ha scritto una ironica critica alla tendenza alla separatezza organizzativa del pensiero filosofico. Pfaff, l'eroe del suo romanzo, vuole tener fuori il mondo dalla sua mente, e per far ciò deve ridurlo alle dimensioni della sua testa. La sua compagna di vita è una tartaruga. Pfaff si accosta alle donne più o meno come si accosta alla vita in generale. Al posto delle vere donne – che trova fastidiose – egli ama una donna immaginaria ed idealizzata. Le allusioni del testo a Wittgenstein puntano il dito sull'intenzionale smantellamento dell'assunto che il mondo debba essere inteso come una perfetta armonia tra linguaggio e fatti. In verità il testo non ha forma reale: esso si presenta come un labirinto, pieno di note a piè di pagina e di citazioni in parte fittizie, senza alcun filo rosso che lo attraversi. La rinuncia ad una forma coerente, comunque, si converte in *l'art pour l'art*, quando agisce da motivo caratteristico di un progetto unicamente estetico.

Questa tendenza a criticare l'estetica come estetizzazione è ancor più evidente nella seconda opera in prosa della Roth *Das Buch des Lebens. Ein Plagiat. Erste Folge: Liebe und Wald* (1983). Questo libro si concentra di più sulla critica alla trasformazione delle emozioni in letteratura. Parlare d'amore sembra diventato impossibile per gli ostacoli frapposti da cliché e concetti prefabbricati, come modelli ricorrenti dimostrano.

L'esperienza dell'amore che diventa intervento poetico è anche l'interesse principale di Elfriede Czurda nel suo libro di prosa *Diotima oder Die Differenz des Glücks*. Attraverso la sua stessa percezione, la narratrice in prima persona smaschera come artificiale la natura del suo amante ed il suo amore. Quest'ultimo è interamente modellato sulla concezione borghese dell'amore quale è esposto nella letteratura: vale a dire l'amore come teatro. La donna stessa partecipa ai modelli delle relazioni tradizionali tra i sessi e della loro « realtà », che sono trasmessi attraverso la cultura.

Stili o soggettività radicale

Come già sostenuto da Ingeborg Bachmann nelle sue *Frankfurter Vorlesungen* (1959-60), in molti testi che rivelano uno stile all'insegna della soggettività radicale c'è un « terzo elemento » oltre l'opposizione tra *l'art pour l'art* ed una letteratura subordinata alle necessità politiche (in questo caso femministe). Questi testi registrano le attuali connessioni tra potere ed aggressività attraverso tutti e cinque i sensi ed indagano inoltre sui segni che il patriarcato ha lasciato sul corpo e sulla psiche delle donne. Qui non si tratta di un concetto di soggettività come la « Nuova Soggettività », che spesso viene equiparata alla tematizzazione della sfera privata/storia personale, e ad una scrittura che parte da una prospettiva e da un « coinvolgimento » individuali (Betroffenheit). Il punto principale è piuttosto uno stile di radicale percezione ed espressione dell'individuo, che differiscono dalle forme di discorso stabilite e socializzate. In altre parole, si tratta della percezione e dell'espressione di un individuo che si toglie di dosso la corazza e le intelaiature di una « identità » sociale, del « soggetto » morale, e della ragione,

sottraendosi alla richiesta di una coerenza narrativa testuale. Non è una soggettività d'atteggiamento, di opinione o di costrutto, ma piuttosto un mezzo con cui l'io si realizza tramite l'immaginazione linguistica. In questo modo la soggettività letteraria rende possibile scrivere sulla non-identità, sulla separazione e sulla perdita, come pure sulle speranze e sui sogni. Essa disprezza il *superamento* delle offese, delle ferite e delle sofferenze attraverso elementi utopistici talvolta presenti nelle fasi di transizione. È sorprendente come questo stile si esprima con particolare forza nelle opere che trattano di lesioni fisiche vere e proprie.

Nel romanzo di Libuse Monikova *Pavane für eine verstorbene Infantin* (1983) la narratrice che parla in prima persona acquista una sedia a rotelle a seguito di un danno ad un arto. Nel libro essa gioca il ruolo di una handicappata per « esorcizzare la morte » – alla fine del libro – distruggendo la carrozzina con un atto che rappresenta la distruzione simbolica di tutto ciò che la trattiene. Così, prende molto sul serio il linguaggio del suo corpo e si rende vulnerabile rispetto ai suoi handicap. Essa registra con grande precisione i segni – sottili ed evidenti – in se stessa e negli altri del danno, che sta in parte nascosto dietro una levigata facciata di fiducia. Un esempio di ciò sta nella conferenza di successo, il cui mento trema ogni qualvolta discute una questione da un punto di vista professionale. La vita della narratrice, una outsider di provenienza cecoslovacca, un'intellettuale che rifiuta di stare al gioco e di rispettare le regole imposte dagli accademici, si sviluppa entro l'orizzonte che la sedia a rotelle le consente. La sedia a rotelle è il segno visibile, la prova delle lesioni subite; con essa la vita di tutti i giorni è un'esperienza di vita autonoma che non presuppone la perfezione: un conflitto psichico è preso alla lettera e materializzato.

Nel libro di Anna Duden *Übergang* (1982), la frattura della mascella nel corso di un'aggressione alla persona in questione è trattata come un'intrusione nella sua vita nell'immagine dell'« anima bella » (*schöne Seele*) e come possibilità di rinascita. Attraverso la ferita e le sue cure, emozioni da lungo tempo presenti vengono così percepite fisicamente: il corpo oltraggiato della donna come simbolo di una vita senza protezione, priva di corazza, con dei meccanismi di difesa che non funzionano più; e la sua bocca cucita diventa il simbolo del « rabbioso mutismo » che contrasta con il sovraccarico percettivo che essa sperimenta. Rifiutando ogni mediazione ed esasperando anzi il crollo, la protagonista distrugge la vecchia immagine che essa incarnava; questo è il primo passo – inizialmente distruttivo – verso il bisogno ed il desiderio di una propria esistenza indipendente. Seguendo la completa distruzione di un'identità « in prestito », il testo descrive lo smantellamento della « femminilità » all'interno del corpo di una donna.

La femminilità di oggi è un complesso piuttosto inestricabile di immagini mitiche, di attributi ideologici, di esperienze reali e di desideri utopici. Poiché la donna incorpora il femminile, incontra in se stessa questa confusione di illusioni e di desideri nel definire le proprie esperienze, ansie e fantasie: un processo messo in movimento da un modo di scrivere trasversale. Lo

stile della soggettività radicale non solo si differenzia dallo stile del realismo autobiografico, ma si oppone alla prevalente concezione della realtà come un insieme.

Testi di successo, nuova Estetica

Di tutte le opere sopra menzionate, il romanzo di Brigitte Kronauer *Rita Münster* (1983) è quello probabilmente di maggior successo. Le qualità che hanno contraddistinto il suo libro sono la « precisione artistica » (*Raddatz*), il « fanatismo nell'osservazione » (*Schultz-Gerstein*), la « neutralità » e l'« indifferenza » (*Schweikert*) ed il fatto che il libro non racconta una storia continuata, o delle relazioni casuali. Queste critiche – come del resto lo stesso libro – dimostrano un'omogenea inversione nei giudizi di valore. Al di fuori del potere di dare senso la norma inversa del senza-senso è emersa nell'opposizione che assegna nuovamente il senso (e cioè la priorità di un senso formalmente estetico). Le critiche non discutono del contenuto o delle esperienze che, per la verità, compaiono nel testo arbitrariamente. L'autrice si volge verso la gerarchizzazione dei significati e descrive le cose banali, di tutti i giorni, dettagliatamente e con grande precisione. In superficie le sue osservazioni si rivelano spesso valide. Secondo il suo esplicito progetto, la vita di tutti i giorni è trasfigurata poeticamente nella descrizione: uno stile che implica la tendenza a dipingere la realtà in modo positivo. Tuttavia nella costellazione dei personaggi vi sono evidenti gerarchie. La narratrice che parla in prima persona, presentandosi ripetutamente come « Io, Rita Münster », abbandona la sua carriera per condurre una vita improntata all'eterno conflitto con « quelle persone ».

Lo stesso discorso vale per il romanzo di Birgitta Aren *Katzengold* (1982). In quest'opera la vita e la famiglia del narratore che parla in prima persona diventano materia per una composizione narrativa artistica, anche se indubbiamente la Aren usa un linguaggio molto più piacevole, quasi infantile, rispetto a quello della Kronauer. Attraverso la riflessione critica sulla narrazione e sul linguaggio che descrive la vita di tutti i giorni come *wunderbar*, la critica del linguaggio scivola, in definitiva, nel manierismo linguistico. Il libro in prosa di Zuzanna Gahse *Zero* (1983), comincia con le parole « Che bello scrivere ». Un simile entusiasmo per il linguaggio da una parte, e di scetticismo per esso dall'altra, sono i temi preferiti della nuova estetica, memore della letteratura degli anni '50 e '60.

In questa rassegna ho concentrato soprattutto la mia attenzione sulla *prosa*, che in realtà costituisce la parte più grande della letteratura femminile nella Germania contemporanea. Altri generi ed altri media meritano attenzione, ma non è questa la sede per svolgere quello che potrebbe diventare un altro discorso.

Miriam Hansen

Piacere visivo, feticismo. «Ticket of No Return»

di Ulrike Ottinger *

Secondo J. Hoberman, *Ticket of No Return* è « il più divertente, più intenso, completamente ebbro, attacco al demone dell'alcool negli anni '50 dai tempi di *The Struggle*, il canto del cigno – assai misconosciuto – di D. W. Griffith » (Hoberman, 1982). Realismo sociale, illuminato da un tocco sperimentale, addirittura umoristico; commedia d'avanguardia, salvata dalla consapevolezza sociale: in un modo o nell'altro, e nonostante gli elogi e l'ironia, ancora una volta un critico cinematografico di sesso maschile riconduce l'opera di una donna dentro la « Grande Tradizione », non a caso rappresentata da un'opera minore di una grande regista. Angela Mc Robbie, dall'altro lato, sottolinea precisamente la distanza del film proprio da tale tradizione, definendo *Ticket of No Return* come « una celebrazione di lesbico anti-realismo punk ». Mentre la critica tradizionale invoca un precedente istituzionale, la critica femminista concentra la sua attenzione sulla possibilità di una tradizione alternativa, una tradizione che aspira a sovvertire le gerarchie – specificamente di « genere » – iscritte nel cinema patriarcale. Perciò, secondo la Mc Robbie, i film della Ottinger rappresentano delle « pietre miliari nello sviluppo di un cinema erotico delle donne » (Mc Robbie, 1982).

Non tutte le risposte femministe al lavoro della Ottinger condividono tale entusiasmo. Nel suo paese natale in particolare la Ottinger è rimasta relativamente emarginata rispetto alla corrente principale della cultura cinematografica femminista. Paradossalmente il termine « corrente principale » si riferisce qui ad un fenomeno che è esso stesso definito da uno status molto marginale e da una storia scandalosamente breve. Appena dieci anni fa le donne che lavoravano nel cinema tedesco figuravano come tecnici del montaggio, come sceneggiatrici, come attrici o come aiutanti subordinate: i nomi più noti fuori della Germania erano Margarethe von Trotta e Volker Schlöndorff. Dal 1973 in poi – anno in cui a Berlino si tenne il primo seminario delle donne – la situazione ha cominciato a cambiare: oggi vi sono più di 20 donne tedesche che dirigono i loro stessi film.

Allo stato di marginalità delle donne-regista si aggiungono inoltre le peculiarità della storia e dell'economia del cinema

* Il presente saggio, che fa riferimento al film di Ulrike Ottinger *Bildnis einer Trinkerin* (in inglese: *Ticket of No Return*), è apparso per la prima volta su « New German Critique », 31, 1984. Traduzione di Mario Caracciolo.

tedesco-occidentale. Come tutti i registi indipendenti le donne hanno dovuto lottare contro la macchina professionale del cinema commerciale: vale a dire contro l'egemonia di Hollywood e i suoi consoci del Mercato omune. In parte a causa del particolare sistema — anche se ora più che mai precario — di finanziamento esistente in Germania Federale, un gruppo di registi di sesso maschile è riuscito a sfidare il predominio commerciale e a guadagnarsi un suo pubblico, sia in patria che all'estero. Mentre l'etichetta « New German Cinema » è divenuta un marchio di garanzia per le opere di Fassbinder, Herzog, Wenders e Schlöndorff, raramente questa vantaggiosa etichetta viene conferita ai film di Ula Stöckl, di Helke Sander, di Jutta Brückner o della Ottinger: i loro sono film le cui proiezioni dipendono da centri e spazi non-commerciali come l'ambasciata tedesca, il Goethe Institut, i festival del cinema delle donne e le conferenze accademiche. Dovendo competere sia con il cinema commerciale che con la (relativamente) affermata avanguardia maschile le donne si sono trovate a fronteggiare enormi difficoltà per il finanziamento dei loro film, e hanno spesso dovuto ricorrere all'indebitamento personale. Solo col tempo sono riuscite a raggiungere gli stessi livelli di aiuto finanziario di cui avevano beneficiato i loro colleghi di sesso maschile, comprese le coproduzioni sponsorizzate da emittenti televisive tedesche. Se è vero che quest'ultima forma di sussidio garantiva un moderato accesso al pubblico, esso era tuttavia anche fonte di problemi a causa delle sue censure ideologiche riguardanti aree e questioni di importanza cruciale per i progetti femministi (per esempio la famiglia o la sessualità).

Le registe più consapevolmente femministe non considerano un loro obiettivo aggiungere un certo numero di donne al pantheon dei Nuovi Autori tedeschi. Da quando la prima ondata del cinema delle donne ha preso slancio, in coincidenza con il nuovo movimento femminista degli anni '70, il suo programma si è sviluppato in stretta interazione con questo impulso politico. Di conseguenza l'intento era di creare un cinema delle donne inteso come spazio pubblico entro il quale potessero essere articolate ed organizzate le esperienze e gli interessi femminili; dove le particolari modalità di percezione delle donne potessero trovare espressione artistica e pubblica. Come primo passo in questa direzione le femministe misero in evidenza la necessità di una struttura organizzativa, una base per lo scambio e la cooperazione fra le donne impegnate nel cinema — che le avrebbe poste in collegamento con la nascente sfera pubblica d'opposizione rappresentata dal movimento delle donne. Nel 1974 un gruppo di registe e di addette alla critica cinematografica (per la maggior parte di Berlino) fondò la rivista « Frauen und Film » — a tutt'oggi la più vecchia rivista di cinema femminista ancora attiva in Europa — le cui funzioni vanno da quelle di « bollettino » a quelle di « forum » per la critica e la teoria femminista. Altri sforzi per una cultura cinematografica femminista furono concentrati nella distribuzione e presentazione di riviste specializzate in film fatti da donne. Nel 1979 fu creata infine l'Associazione delle lavoratrici del cinema; nel suo programma si chiedeva la parità di rappresentanza decisionale ri-

guardo alla produzione, alle commissioni finanziarie e all'accesso al pubblico.

L'orientamento verso una sfera pubblica d'opposizione (*Gegenöffentlichkeit*), una tipica caratteristica della cinematografia delle donne negli anni '70, si riflette nella maggior parte delle loro opere in termini di genere, di modo di rappresentazione e di soggetto prescelto. Non sorprende il fatto che molte registe prediligano il genere del documentario nel tentativo di rendere visibili quegli aspetti della vita delle donne che vengono tradizionalmente relegati nel privato. Molti di questi film si orientano verso tematiche di rilevanza politica come l'aborto, l'educazione dei figli, le donne ed il posto di lavoro o la condizione di casalinga, nell'intento di sensibilizzare le coscienze su questi argomenti. Generalmente questi film tendono a mettere l'accento sul personale politico e, allo stesso modo, di rivelare la dimensione politica presente nelle relazioni personali, sia che trattino di madri e figlie, di sorelle, di mariti e di mogli, di amanti o di comunità. È significativo che la maggior parte di questi film contengano riferimenti alla catastrofica storia della Germania e alle sue conseguenze sulle attuali condizioni della società tedesco-occidentale.

Nella misura in cui le registe tedesche considerano il loro lavoro come un intervento nella sfera pubblica tedesco occidentale, esse sposano uno stile rappresentativo soprattutto realistico. La ricerca di un discorso femminista, non-patriarcale, può prevedere la verifica e l'inclusione di tecniche « moderniste » – obiettivo raggiunto in modo esemplare da Helke Sander nel suo lavoro – o può mettere in rilievo un punto di vista fortemente soggettivo, spesso autobiografico, come accade nei film di Claudia von Alemann, Jutta Brückner e Jeanine Meerapfel. In ogni caso la maggioranza dei film delle donne evita una rottura radicale con la linearità narrativa e la continuità spaziale, tradizionali punti di forza del realismo. Al contrario, lo svilupparsi in questi film di una prospettiva specificamente femminista dipende solitamente dal riferimento diegetico ad un riconoscibile universo quotidiano, così come da tradizionali strategie di identificazione.

Sebbene sia recentemente entrata a far parte dell'Associazione delle lavoratrici del cinema, la Ottinger non si considera parte del cinema femminile tedesco nel senso di un « movimento ». A differenza della maggior parte delle sue colleghe, la Ottinger non si è mai laureata in un'accademia cinematografica, né ha fatto apprendistato in un team a direzione maschile. La sua prima e principale vocazione era la pittura. Negli anni sessanta viveva a Parigi, lavorando come pittrice indipendente e come fotografa. Nel 1969 tornò alla sua città natale, Costanza, dove fondò un cine club, una galleria d'arte ed una piccola stamperia. In quel periodo s'impegnò anche nella preparazione di alcuni *happenings* con Wolf Vostell. Nel 1972 la Ottinger partì per Berlino e cominciò a fare film assieme a Tabea Blumenschein, costumista e prim'attrice sia in *Ticket of No Return* che in *Madame X: An Absolute Ruler* (1977), girato in cinque atti. In tutti è la Ottinger stessa che sta dietro la cinepresa e controlla la composizione visiva dei suoi film con rara intensità e precisione.

In *Madame X*, il primo lungometraggio della Ottinger, la Blumenschein ha il ruolo di regina lesbica dei pirati, che attira donne da ogni parte del mondo dietro la promessa di « oro - amore - avventura ». Una volta a bordo della giunca Orlando il miraggio utopico si trasforma, però, in regime di terrore. In una parodistica sfilata di maschere, costumi e accessori sanguinari, *Madame X* si muove attraverso rituali d'amore, di forza e di morte, fino ad un nuovo inizio in cui il gruppo è restituito alla vita e si imbarca in un'ulteriore prova di libertà e di desiderio. Il film ha suscitato prevalentemente reazioni ostili nell'ambito cinematografico femminista e non è stato recensito neppure su « Frauen und Film » fino al recente cambiamento di politica editoriale avvenuto nella rivista (Trent, 1981). L'esplorazione – altamente stilizzata – che la Ottinger tenta nelle frange dell'erotismo, il suo mettere in primo piano le tendenze sadomasochistiche e feticiste come segni costruiti culturalmente, costituivano ovviamente una sfida alle posizioni essenzialiste, per le quali queste tendenze sarebbero da condannare come « naturalmente » maschili.

Se è vero che *Madame X* fu ignorato da « Frauen und Film », il secondo lungometraggio della Ottinger, *Ticket of No Return*, fu inesorabilmente stroncato dalla stessa rivista (Lensen; Lenz; Reschke, 1979). Il ruolo decisivo che hanno i costumi in questo film è stato visto come un ulteriore esempio della propensione della Ottinger per il feticismo e simili eresie maschiliste. Per di più la Ottinger è stata accusata di indulgere in un estetismo decadente anziché trattare il problema dell'alcolismo femminile in modo propriamente critico, socialmente responsabile e realistico. Le più serie obiezioni al film esprimevano il timore che il piacere visivo che deriva dalle rappresentazioni del corpo femminile sia comunque di tipo intrinsecamente voyeuristico e quindi qualcosa che si rivolge allo spettatore di sesso maschile. Questa paura è sicuramente non del tutto infondata, come ha dimostrato Laura Mulvey nella sua analisi del piacere visivo come chiave di volta della narrazione cinematografica patriarcale (Mulvey, 1975). Ciò di cui giustamente si sono accorte alcune di queste critiche è che *Tickets of No Return* riguarda più il piacere visivo che il problema dell'alcolismo; tuttavia esse non sono riuscite a notare come la Ottinger sovverta radicalmente i termini in cui il cinema patriarcale ha monopolizzato il piacere visivo a vantaggio dello sguardo maschile.

Il film si apre su di un'inquadratura in rosso. La superficie comincia a incresparsi, e cominciano ad essere visibili la trama del suo tessuto e la luce: l'inquadratura, recedendo ai margini, si rivela essa stessa un costume. Mentre la persona che lo indossa si allontana dalla cinepresa in una direzione che è perpendicolare rispetto alla base della inquadratura, il pavimento di marmo ne riflette l'intera figura in modo perfettamente simmetrico. In queste prime riprese la Ottinger esprime i suoi codici visivi fondamentali: il colore, la luce, il tessuto, l'abito, la figura, l'immagine riflessa – la trasformazione di un tipo di superficie in un altro. Il « personaggio », una ricca straniera, è presentata, poi, come il punto centrale di questi codici: una figura artificiale che non va assolutamente confusa con un essere umano vero e proprio. La voce di commento colloca le sue origini in

un luogo mitologico, La Rotonda, e presenta questa figura confrontandola con quella di donne della mitologia come Beatrice, Aspasia, Monna Lisa, una bellezza preraffaellita. Sin dall'inizio essa appare come un'opera d'arte, un poema o un dipinto, un'immagine che consuma secoli di idealizzazione della donna (e la sua concomitante oppressione). In questi termini estremamente allegorici « essa scende sulla città – reale – di Berlino, vestita di una fiammante mantella rossa e di scarpe bianche a tacco alto, seguendo il suo impulso di vivere il proprio destino, la sua passione per il bere. Munita di una carta turistica che ha trovato sull'aereo, delinea il suo percorso attraverso bar e osterie: una fantasia – concepita come ciò che la voce di commento definisce il suo “culto narcisista / pessimista della solitudine” – che sarà “sottoposta alla prova della verità” ».

La realtà si rivela tuttavia come un assetto alquanto irreali. Nel deserto, moderno, perfettamente pulito aeroporto di Tegel a Berlino, la voce dell'altoparlante chiede « Realtà, per favore ». I consueti spazi cinematografici sono resi singolari da statiche riprese ed estremamente inclinate, nelle quali il personaggio passa da riprese ravvicinate a riprese distanti, e viceversa; questa tecnica di defamiliarizzazione dello spazio – insieme ad un sonoro diegetico, altamente selettivo se non del tutto soppresso – servirà lungo tutto il film a trasformare i luoghi reali in piattaforme teatrali, in scenari per i gesti contraddittori del desiderio femminile. L'arrivo della strana signora sembra gettare un incantesimo sui meccanismi della realtà: gli incidenti si susseguono, valigie e carrelli si rovesciano, seminando gli oggetti che contenevano: gli oggetti si ribellano alle loro abituali funzioni, come se il rifiuto della donna a funzionare come soggetto li incoraggiasse a fare lo stesso.

La scena dell'arrivo introduce inoltre un gruppo di personaggi che per tutto il racconto incroceranno il cammino della protagonista in una serie di incontri casuali. Tre donne vestite a scacchi che rispondono al nome di « Questione Sociale » (Magdalena Montezuma), « Senso Comune » (Monika von Cube) e « Statistiche precise » (Orpha Termin) appaiono sulla scena come Parche che personificano il principio della realtà, perlopiù piccolo-borghese. Mai stanche di dibattere il problema dell'alcolismo femminile, nel film le loro chiacchiere accompagneranno o faranno da contrappunto al comportamento della protagonista. Significativamente, le tre donne non si metteranno in relazione con la Signora Che Beve in altro modo se non in modo voyeuristico; l'unico contatto che avviene fra loro ha luogo nel pezzo in cui la bevitrice immagina se stessa in diversi ruoli e mestieri, una sorta di fantasia nella fantasia. Anche se è prevedibile che queste tre donne riappaiano negli stessi spazi della protagonista, esse vivono ovviamente su di un differente piano di realtà. Nell'insieme del film esse rappresentano poco più che segmenti orali, ben orchestrati, dei diversi tipi di discorso sociale, ed aggiungono ancora un livello di significati che rimane tuttavia frammentario e non assimilato. Come altri elementi che la Ottinger raggruppa in questo modo (oggetti rinvenuti, luoghi, testi e personaggi perlopiù ubriachi), le sorelle vestite a scacchi riescono a stento a integrarsi nella « finzionale » omogeneità di un tradizionale racconto realista.

La figura più allegorica nella quale ci si imbatte all'aeroporto – subito dopo il primo drink della protagonista – è il Nano (Paul Glauet), con cui la donna stringerà ottimi rapporti. Nel personificare il suo desiderio di morte (o il principio del Nirvana), il Nano si muove come un Maestro di Cerimonie avviando sequenze fantastiche o stati d'ansia e di odio rivolto contro di sé e dando così risalto al passaggio da uno stato d'animo narrativo oggettivo a uno soggettivo. Ad esempio, la sezione che rappresenta le fantasie di lavoro della Bevitrice è racchiusa in alcune sequenze simmetriche che la mostrano in un parco in una serie consecutiva di inquadrature sempre più ravvicinate (e più lunghe), ciascuna interrotta da un primo piano dei suoi occhi. Nella prima di queste sequenze il Nano entra da sinistra e posa una propria fotografia ai piedi della donna; la seconda sequenza – con la quale si chiude la parte del film che riguarda le fantasie di lavoro – vede il Nano entrare da destra, per riprendersi la fotografia. Così raggruppate, anche le più positive immagini che la donna concepisce di sé – come mette in evidenza la sua stessa capacità d'immaginazione visiva – sono contrassegnate da profondi legami con il desiderio di morte, qui espresso dalla figura del Nano.

Il passaggio da una situazione relativamente oggettiva ad una situazione in cui predomina il carattere emotivo della Bevitrice è inoltre sottolineato da una deliberata attenuazione – se non addirittura una completa eliminazione – del suono semplicemente diegetico, mirabilmente realizzata da Margit Eschenbach. L'assenza di qualsiasi reale rumore di fondo nella percezione della Bevitrice accentua sia la prevalenza dello spazio interiore, sia la sensazione di isolamento sociale che di norma accompagnano la perdita dell'udito. Attraverso tutto il film la protagonista manifesta il suo « contro-punto-di vista » con l'astensione dal parlare: una forma di silenzio piuttosto marcata. Le poche volte che effettivamente sentiamo la sua voce non riusciamo tuttavia a vederne il volto parlante. Quando la donna, nella sezione sulle fantasie di lavoro, si immagina in alcuni ruoli parlanti (nel primo caso mentre recita l'Amleto, poi nel personaggio di una consulente pubblicitaria) il suono è doppiato sulla sua mimica e crea così un effetto ventriloquo che richiama l'attenzione sulla distanza tra chi parla e il discorso.

Le sole occasioni in cui la Bevitrice sembra indotta ad interrompere il suo isolamento sociale sono favorite dall'attrazione che prova verso un'altra donna (anzi, verso una donna « altra »). La cosa nasce quando la protagonista, uscendo dall'aeroporto, rimane intrappolata tra le due vetrate di una porta automatica. In una delle poche riprese inequivocabilmente rovesciate del film, dall'altra parte della porta a vetri appare un'addetta alle pulizie, appiccicata alla faccia della Bevitrice come se fosse stata imbrattata di liquido detergente. Quest'incontro prelude al rapporto della donna con questa bag lady, interpretata da Lutze, la sola persona con cui entra in qualche modo in relazione. Lutze, l'alcolizzata sottoproletaria, è probabilmente il personaggio più tradizionalmente realistico di *Ticket of No Return*: è a suo agio nei bar, nelle stazioni e nei luoghi pubblici e mantiene un minimo di contatto con la gente, uomini compresi. Per contro, la Signora Bevitrice appare a maggior ragione artificiale e fuori

posto. Perfino in un rapporto rudimentale come questo essa conserva il suo consueto silenzio (un sintomo non solo delle conseguenze del bere ma anche della sottintesa consapevolezza che la bag lady non è altro che una seconda immagine di sé, dello stesso impulso che è divenuto la sua identità).

Il desiderio della Bevitrice ruota ossessivamente intorno alla sua stessa figura, una figura che sembra essere allo stesso tempo causa ed impedimento della sua ricerca. Quando durante la visita al Casino un uomo prova a prenderle la mano, lei lo allontana con calma per cercare un bicchiere di vino: una chiara rinuncia alla forma di desiderio eterosessuale. Sembra che le compagnie femminili le piacciono, anche se rimane pressoché insensibile a qualsiasi tipo di attività sessuale. Ama figurarsi come un giovane vestito di cuoio nero, ma compie rituali attacchi a quest'immagine, dopo aver inchiodato la foto di lui/lei alla parete con un coltello. In *Ticket of No Return* il desiderio assume una forma meno personale e più interdiscorsiva e pervasiva. Esso è più palpabile nel continuo gioco di costumi, gesti, luci ed altri aspetti della messa in scena e alla fine si fonde nel piacere visivo evocato dalla cinematografia della Ottinger. Incentrando i movimenti del desiderio intorno alla figura della protagonista, il suo potere di seduzione così come la sua inevitabile mancanza, il corpo reale e quello letterario sembrano unirsi più che mai.

A questo punto è indispensabile ricordare la funzione che il piacere visivo ha nell'ambito della cinematografia patriarcale dominante. Secondo l'analisi - spesso citata - della Mulvey il piacere visivo si muove intorno alla rappresentazione del corpo femminile attraverso un sistema di sguardi organizzati e legittimati da una struttura narrativa che pone il soggetto uomo (regista/personaggio/spettatore) in posizione di controllo rispetto all'immagine della donna. E controllo dev'esserci - nell'interesse della circolazione del desiderio maschile - perché, secondo la Mulvey, l'immagine del corpo femminile non offre solo piacere ma, attraverso l'assenza del pene, materializza anche una minaccia: la castrazione. Una delle strade che il cinema patriarcale usa per governare questa minaccia è la feticizzazione. Allo scopo di assicurare un piacere visivo se non crescente almeno ininterrotto, il corpo femminile è idealizzato in un sostituto del fallo: un classico esempio è la rappresentazione della Dietrich da parte di Sternberg.

I costumi hanno tradizionalmente un ruolo importante nella delimitazione feticista della donna nel cinema. Assieme al trucco e ad altri accessori e tecniche di abbellimento, i costumi hanno inoltre rappresentato per secoli il centro dell'impulso estetico femminile dato che alle donne era sbarrato l'accesso alla maggior parte delle altre forme d'espressione. L'aura di autosufficienza che Freud rileva nel narcisismo femminile può esser vista come l'assai ambiguo risultato di quest'inversione storica dell'impulso estetico. Tuttavia - come traccia dell'esclusione della donna da sistemi socialmente rilevanti - ciò fa crollare agente e oggetto e surdetermina così il corpo della donna come un sito di rappresentazione. Di qui, ancora una volta testimoniando l'impulso deviato, l'effetto estetico/erotico di auto-sufficienza viene ironicamente legato al culto dell'apparenza e del riflesso nello sguardo altrui: meccanismi attraverso i quali il narcisismo femminile

agisce tradizionalmente sulle strutture voyeuristiche e feticiste dello spettatore.

Nella viva e squisitamente bizzarra sfilata di moda di Tablea Blumenschein in *Ticket of No Return* il feticismo ed il voyeurismo cinematografico svolgono una doppia azione. Nel porre in primo piano il carattere feticista dei suoi costumi essa li fa sfilare esattamente per ciò che sono: rappresentazioni, simboli, maschere di femminilità. Questa mascherata mette un po' di distanza tra la donna intesa come agente estetico ed il corpo della donna, nel momento in cui iperbolizza i mezzi di rappresentazione permettendole, in questo modo, di far proprie alcune misure di controllo su di essi. La mascherata secondo Mary Ann Doane, riconosce « che è la femminilità stessa che è costruita come una maschera – come una patina decorativa che nasconde una mancanza d'identità » (Doane, 1982). Il gioco della Blumenschein diventa sempre più precario fino al punto che questa distanza critica diminuisce, così come nel corso del film i suoi costumi diventano sempre più stretti, fragili, metallici, inflessibili. Il suo ultimo abito è fatto di un luminoso materiale argentato che richiama alla mente tutte le superfici a specchio nelle quali Blumenschein aveva tentato per tutto il tempo di annegare la sua immagine. Nell'eliminare la differenza tra auto-stilizzazione ed immagine allo specchio, la donna sembra accelerare il suo crollo finale. Tuttavia, questo crollo non è ancora l'ultima parola: viene infatti elusa una chiusura narrativa avendo portato l'estetica del narcisismo ad un punto di non ritorno, il film offre un'alternativa nella sua ripresa finale. I tacchi alti sono di nuovo in marcia, questa volta per distruggere gli specchi che riflettono l'ingannevole geometria dello spazio cinematografico.

« Usa i tuoi tacchi alti per distruggere gli specchi »: questo sembra essere il criterio, nella cinematografia della Ottinger, che sostiene la mascherata della Blumenschein. Lo scopo dell'intero film non è altro che il tentativo di districare il piacere visivo del voyeurismo connesso ai codici del cinema patriarcale. Quando la Ottinger percepisce nel potenziale estetico del narcisismo femminile la sorgente del piacere visivo è altresì consapevole dei pericoli di questa fonte. Le contraddizioni che un culto estetico del narcisismo riserva sono ampiamente illustrate dalla metafora dell'alcolismo: il gesto di rifiuto incorporato nella baldoria senza fine, si rivela in definitiva un auto-fallimento, dato che il desiderio di fusione medesimo produce solo isolamento, proprio come la distanza estetica mantenuta nei riguardi del sé corporeo svanisce con il numero dei drinks.

Consapevole di tali contraddizioni il film non solo riconferma il piacere visivo ma ne rinegozia i termini, nello sforzo sistematico di dissociarlo dalle tradizionali forme di voyeurismo cinematografico. La Ottinger evita coerentemente il ricorso agli espedienti d'uso corrente nel cinema voyeurista/illusionista, in particolare le riprese allineate ad altezza d'uomo e quelle rovesciate. Ogni volta che la Ottinger fa ricorso a queste tecniche – come ad esempio nella parte del film che riguarda le fantasie di lavoro della protagonista, in questo caso nei panni di una segretaria – la ripresa rovesciata è effettuata da un'angolazione così impossibile da impedire alla sequenza di raggiungere uno spazio adeguato, eludendo così il concetto stesso di diegesi. La stessa se-

quenza include una ripresa delle tre Parche che schiacciano curiosamente i loro nasi contro una finestra; eppure, la loro posizione rispetto alla scena descritta resta altrettanto poco chiara, quanto la posizione spaziale dello spettatore.

Inoltre, il voyeurismo viene tematizzato come risposta sociale stereotipata all'apparizione della Bevitrice da parte di uomini e di donne, in modo più sfacciato da parte delle tre Parche e degli onnipresenti media. Al contrario dei classici film di Hollywood, *Ticket of No Return* rifiuta di fornire un sistema di supporto narrativo a questo voyeurismo. In questo film i *voyeurs* non possono nascondere la loro attività nel corso di azioni significative dal punto di vista narrativo, né sono rappresentati come personaggi che offrano istanze di identificazione. Allo stesso modo il film rifiuta di « naturalizzare » il voyeurismo ad uso e consumo dei suoi spettatori. Piuttosto, lo spettatore-spettatrice è reso/a consapevole della sua posizione di voyeur, ad esempio quando la Bevitrice « agisce » una fantasia di se stessa come assistente pubblicitaria, oppure quando una ripresa rovesciata rivela la posizione della cinepresa come adiacente a quella di una folla di curiosi che osserva dalla strada. Colto sul fatto, lo spettatore è incoraggiato ad abbandonare la sua posizione privilegiata di Ospite Invisibile e ad entrare in relazione con i personaggi e gli avvenimenti dello schermo che è allo stesso tempo più distante e più diretto. Estrapolato dal contesto voyeuristico della narrazione tradizionale, il piacere visivo si ricollega in *Ticket of No Return* alla sua origine, il narcisismo femminile. Data la natura problematica di questa sua origine, il piacere visivo non è poi sempre così piacevole e gradevole, non è cioè un piacere di facile consumo. Il contrasto tra la crescente alienazione della Bevitrice e la bellezza delle immagini che veicolano questa evoluzione è in realtà un contrasto piuttosto doloroso. Inoltre la Ottinger ci offre lampi di muto (anche se efficace) godimento dell'impulso estetico: come la gioia che trasmette il gruppetto di bevitrici (con Lutze vestita degli abiti dell'amico ricco) quando in un bar di Berlino raggiungono la stella punk Nina Hagen o quando si immergono in un bagno di bolle di sapone e champagne.

In definitiva questo piacere reciproco è ciò che il film tenta di evocare, nella sua interazione con lo spettatore. Più di ogni altro film uscito in Germania negli ultimi anni, *Ticket of No Return* lascia spazio ad una successione di magnifiche composizioni visive che emergono dalla cultura pittorica della Ottinger. Le sue immagini sono costruite in modo prevalentemente classico ed enfatizzano fortemente la prospettiva geometrica, l'equilibrio e la simmetria. Ma – per ritornare all'ingiunzione femminista contro il piacere visivo – non è forse stata proprio la composizione classica il sostegno principale del cinema patriarcale, la forma di rappresentazione più feticista, che riaffermava di continuo la centralità della posizione dello spettatore, il suo possesso dell'immagine e quindi della donna?

Per la cinematografia della Ottinger le prospettive geometriche sembrano costituire ciò che gli abiti della Blumenschein costituivano per la mascherata della Bevitrice. La Ottinger mette in risalto la qualità feticista delle sue immagini fino alla parodia. Laddove Sternberg enfatizza la superficie pittorica e la qua-

lità bidimensionale dello schermo piuttosto che l'illusione della profondità tridimensionale, la Ottinger non perde occasione per dimostrare le qualità illusioniste dello schermo piuttosto che l'illusione della profondità tridimensionale delle sue composizioni, dato che il suo personaggio si muove attraverso gli spazi in direzioni quasi perpendicolari. La tridimensionalità di questi spazi non è fissa, in un senso realista: la Ottinger li gonfia davanti ai nostri occhi, come fossero palloncini. Mentre Sternberg esercitando il controllo sull'immagine della donna subordina ancora le sue rappresentazioni coscientemente feticistiche alla verosimiglianza del racconto, la Ottinger aumenta la distanza tra rappresentazione e racconto fino al punto in cui l'una cosa sovverte l'altra. Nelle riprese finali del film l'allusione al *Morocco* di Sternberg è indicativa di questa strategia « revisionista »: mentre la Dietrich, presumibilmente, abbandona i suoi tacchi alti per seguire il fatale scenario del desiderio, la Blumenschein ricicla gli emblemi feticisti come arma contro lo stesso sistema di rappresentazione che governa la narrazione dell'esistenza femminile. Rovesciando la tradizionale subordinazione dell'aspetto dell'ostentazione e della seduzione alla logica del racconto la Ottinger libera il piacere visivo dalle gerarchie di genere iscritte nel classico cinema narrativo.

L'emancipazione del piacere visivo attraverso l'esibizione paradossica delle sue maschere feticiste è non da ultimo una funzione dell'organizzazione complessiva della trama del film. Evitando i modelli standard di progressione e chiusura temporale – oltre che la tecnica d'identificazione e motivazione – *Ticket of No Return* sfida efficacemente la tradizionale gerarchia del tempo sullo spazio, così come la loro trasformazione in una logica « fittiva » di eventi narrativi. Il movimento del racconto è spaziale più che temporale. Non c'è evoluzione né anticipazione, non c'è passato né tentativo alcuno di trascrivere l'ordine cronologico e la durata delle varie parti del giorno o della notte. Il disintegrarsi della protagonista ed il suo eventuale crollo appaiono come il prevedibile compimento di un destino prescelto, anche se non ci viene del tutto risparmiato il patetico svolgimento dei fatti. Tuttavia il destino della Bevitrice sembra secondario rispetto al suo idiosincratico senso della geografia, che struttura il racconto come una sequenza di spazi. Così come la Blumenschein esibisce un costume dopo l'altro, la Ottinger presenta una serie di posti di Berlino quali l'aeroporto di Tegel, il Casino, la torre di vetro nel giardino botanico, la pista di pattinaggio, il Muro, una discoteca, tutta in cuoio, per lesbiche, un caffè turco a Kreuzberg, la « Moby Dick » nave del piacere a forma di balena – sul Wannsee – il paesaggio desolato del West Harbor, i passaggi ed i tuguri al « Bahnhof Zoo ». Questi posti sono resi inconsueti dall'uso angolare della cinepresa, dalle luci, dal suono o dall'assenza del traffico quotidiano; questi luoghi sono trasformati in palcoscenici per le ricerche – deliberatamente senza scopo – dei protagonisti. Questi posti non fanno parte di una topografia sociale, come poteva essere per la bag lady, ma rappresentano stazioni allegoriche nell'esperimento tentato dalla protagonista, di vivere le sue fantasie.

Nella sua spazializzazione del racconto, *Ticket of No Return* richiama le tradizioni letterarie delle odissee urbane, in parti-

colare *Nadja* di Breton e *Paysan de Paris* di Aragon. La Ottinger conferisce al paesaggio desertico di Berlino un incanto simile alle visioni che di Parigi avevano i surrealisti: spazi che da lungo tempo hanno perso la loro atmosfera unica, per effetto delle abitudini sociali e del loro rendimento economico, sono riscoperti per mezzo dei moti del desiderio e trasformati in un'arena mitica per incontri casuali, dove stati di veglia e di sonno, realtà e fantasia, si intersecano. La differenza tra cinema e letteratura è controbilanciata da un'affinità elettiva di stile. Così come la scrittura dei surrealisti giustappone deliberatamente livelli differenti di realtà così come materiali fra loro eterogenei (compresi il disegno e la fotografia), nella Ottinger l'intreccio visivo/uditivo di frammenti discorsivi rimanda ai principi del collage surrealista.

Malgrado la chiara influenza del surrealismo sullo stile narrativo della Ottinger, la Signora Bevitrice – in quanto soggetto che connette le pietre miliari del desiderio – non è una figura femminile idealizzata, al pari della *Nadja* di Breton, la cui costruzione come musa dipende largamente da qualità « femminili », come la spontaneità e l'imprevedibilità. La Bevitrice porta già sul suo corpo le tracce storiche dell'idealizzazione della donna e le mette in mostra sia attraverso l'abbigliamento che tramite il comportamento. Così essa sembra più vicina alla figura del dandy, creazione di un tipo di sensibilità letteraria decisamente meno eterosessuale di quella dei surrealisti, che pure la rivendicavano come parte del loro retaggio. La ripetitiva « crociera » del dandy attraverso la città riflette l'ordinamento spazialmente statico di un mondo che non può più mantenere le promesse di progresso e di cambiamento: un panorama sociale, cioè, che è regredito alla barbarie della mera natura. In un mondo come questo la moda simboleggia l'eterno ritorno del medesimo nella guisa del nuovo: un emblema di modernità che maschera la narrativa lineare della storia borghese.

L'ossessione del dandy per le apparenze, le pose ed i gesti è sinonimo, assieme al suo rifiuto, dei valori-chiave dell'ideologia borghese – razionalità, moralità, progresso. Nessuno scrittore ha espresso questo rifiuto con più eleganza di Oscar Wilde, e la Ottinger gli rende omaggio nel corso di tutta la sua opera. La consapevole esibizione di artificio e di stile da parte della Ottinger – oltre e contro l'interesse umano della storia – riafferma provocatoriamente il confinamento che Wilde opera dell'etica all'ambito imperativo estetico. Di ritorno nella sua stanza con la bag lady, la Bevitrice sbuccia meticolosamente un'arancia mentre Lutze pregusta la prospettiva di aggiungere delle vitamine alla sua dieta liquida; la Bevitrice, comunque, getta via l'arancia e medita davanti alla sua buccia, che ora ha preso la forma di una stella di mare. Questo gesto racchiude il richiamo della Ottinger alla tradizione estetica, e al suo sottolineare i rischi dell'interpretazione.

L'estetismo è, in definitiva, l'equivalente stilistico del culto del narcisismo. La Bevitrice, come il dandy, è allo stesso tempo artista ed artificio, poiché usa il suo corpo come la superficie della sua arte. Nella sua fissazione nevrotica il narcisismo produce un potenziale estetico, assieme all'apparenza di autonomia; tradizionalmente questo fatto è stato collegato alla socializza-

zione della donna e – attraverso una logica simile, anche se mediata – alla sensibilità gay. Il ricorso femminista alla tradizione dell'estetismo riattualizza il travestitismo implicito in questa tradizione prevalentemente maschile. Per l'enfasi posta dal dandy sull'apparenza, sia la moda che la scenografia assorbono e dislocano l'impulso estetico del narcisismo femminile. Ciò che il dandy maschio coltiva sotto forma di travestimento sublimato, serve alla dandy donna come materiale per la sua mascherata, distanziando così doppiamente la rappresentazione dal suo oggetto. La Ottinger non fa che riappropriarsi dell'estetica del narcisismo in funzione di un discorso femminista, più che per un discorso femminile tradizionale, riflettendo sulle problematiche della riappropriazione attraverso una mascherata parodistica – e a più strati – del suo stesso mestiere.

M. A. Doane, *Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator*, « Screen », 23/3-4, 1982.

J. Hoberman, « Village Voice », 20 aprile 1982.

C. Lenssen, *Mit glasigen Blick*, « Frauen und Film », 22, 1979.

I. Lenz, *Die oede Wildnis einer Schminkerin*, « Frauen und Film », 22, 1979.

A. Mc Robbie, *Introduction* a Enrica Carter, *Interview with Ulrike Ottinger*, « Screen Education », 41, 1982.

L. Murvey, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, « Screen », 16/3, 1975.

K. Reschke, *Frau Ottingers (Kunst) gewerbe*, « Frauen und Film », 22, 1979.

M. Treut, *Ein Nachtrag zu Ulrike Ottingers Film 'Madame'*, « Frauen und Film », 28, 1981.



Maria Elena Vasaio

Women's Studies negli USA*

Come scrive con grande orgoglio Catharine Stimpson, una delle più attive protagoniste della nascita ed espansione dei Women's Studies negli Stati Uniti, « ... pur con tutti i problemi, gli Stati Uniti contano la più ampia presenza di Women's Studies nel mondo, il numero più alto di persone che vi partecipano, di libri, periodici, biblioteche, archivi, programmi e centri. I Women's Studies hanno la storia più lunga e godono di un sostegno finanziario e istituzionale più robusto che in qualsiasi altro posto » (Stimpson, 1983).

Come sono nati, cosa rappresentano, quali problemi e conflitti hanno innescato i Women's Studies?

Tentando una prima definizione generale, possiamo dire che i Women's Studies (d'ora in avanti indicati con la sigla W.S.) studiano le donne come soggetto nelle discipline accademiche, utilizzano le diverse metodologie delle varie discipline con un'ottica femminile e cercano di valorizzare la realtà femminile nel passato e nel presente.

Più che un vero e proprio programma accademico, i W.S. sono un movimento politico-sociale che ha come ultimo scopo la creazione di una nuova società attraverso la conoscenza, la ricerca e l'insegnamento: « una società libera da ogni tipo di oppressione e sfruttamento; non soltanto dall'oppressione sessuale ma anche da quella di razza, di classe socioeconomica, di età e di pregiudizio eterosessuale; libera inoltre da tutte le ideologie ed istituzioni che, consciamente o inconsciamente, hanno oppresso e sfruttato alcuni a beneficio di altri » (Boxer, 1982).

* Molte delle informazioni contenute in questo articolo sono frutto di conversazioni e interviste con diverse persone. Desidero in particolare ringraziare Florence Howe, Esther Katz, Joan Shapiro, Catharine Stimpson sono l'importante dettagliato rapporto di Catharine Stimpson e il saggio di Marilyn Boxer inclusi nella bibliografia.

Questa visione politica si radica nella simbiotica relazione che intercorre tra i W.S. e il movimento femminista. I W.S. sono stati infatti definiti come « la manifestazione accademica del femminismo » (Women's Realities, 1983).

Nati durante il fervore politico e sociale degli anni sessanta, i W.S. sono stati influenzati dal clima di dissenso e dalle visioni alternative di una società basata sull'eguaglianza, tipici dei diversi movimenti di liberazione di quegli anni: dai movimenti per i diritti civili e dei neri a quello della New Left (Nuova Sinistra) a quello studentesco. Da essi il movimento femminista prenderà i modelli organizzativi, la fusione di idee e desideri politici con l'analisi intellettuale, sviluppati ad esempio dai Black Studies, emanazione dei movimenti per i diritti civili e dei neri, e dalle Free Universities, fondate nei vari Stati americani dagli studenti della Nuova Sinistra e dal Movimento studentesco (Boxer, 1982; Stimpson, 1983; Women's Realities, 1983). Saranno questi i modelli per i nascenti corsi di W.S.

Il primo corso politico di W.S. nacque dal movimento studentesco e si tenne nel 1965 alla Free University di Seattle; nel 1966 alla New Orleans Free School, Cathy Cade e Peggy Dobbins inaugurarono un corso sulle donne. Nelle università e colleges tradizionali, i W.S. divennero un obiettivo *radical*, e studenti per lo più provenienti dalla Nuova Sinistra cominciarono a chiedere l'introduzione di corsi di W.S. Al Goddard College, nella primavera del 1970, uno sciopero studentesco reclamò un programma di studi *radical* nel quale erano inseriti corsi di femminismo. Nell'università della Pennsylvania, dodici anni fa, gli studenti, spinti da un caso di stupro, organizzarono un *sit in* per ottenere un centro e un programma di W.S. Unendosi alle richieste studentesche, le donne dei corpi docenti, femministe e non, proposero ed ottennero corsi sulle donne. Nell'anno scolastico 1969-70 si contarono 17 corsi di W.S. e nel 1970 c'erano più di cento corsi sulle donne; nel 1971 più di seicento, nel 1973 più di 2.000 corsi e 80 programmi di W.S. « Dai dipartimenti di storia, sociologia, letteratura, i W.S. si diffusero e si infiltrarono in altre discipline, nelle scuole professionali, nell'istruzione secondaria, nelle scuole non accreditate formatesi nelle comunità, nei corsi artigianali, quasi tutti fino ad allora chiusi alle donne, come quelli di falegnameria e di meccanica automobilistica » (Stimpson, 1983). Fin dal 1970 si era fatta sentire l'esigenza di raccogliere un elenco dei corsi e dei relativi programmi, e delle esperienze individuali nell'insegnamento in questo nuovo campo. In quell'anno venne pubblicato il primo dei dieci volumi intitolati *Female Studies*. Il primo volume, a cura di Shella Tobias, raccolse 16 programmi di corsi tenuti nel 1969-70; e quello di un ciclo di dieci corsi svolti all'università di California a San Diego, la prima ad avere, nel 1970, un programma ufficiale di W.S.

La diffusione dei W.S. è stata accompagnata da altre attività femministe di sostegno di cui fondamentali sono le pubblicazioni di riviste specializzate: nel 1972 *Feminist Studies*; *Women's Studies*; e *Women's Studies Newsletter* (che diverrà nel 1981 *Women's Studies Quarterly*); nel 1975 la rivista *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. A Pittsburg, nel 1969, nasce la casa editrice femminista Know, Inc., e nel 1970 a Baltimora

quella di Florence Howe e Paul Lauter, Feminist Press. Si sono formati più di ottanta commissioni, comitati, gruppi sulle donne nelle diverse associazioni professionali, come il Comitato sullo stato delle donne nella professione accademica dell'Associazione Americana Professori Universitari, riattivato nel 1970.

Già nel 1970 la *Women's Equity Action League* (Weal), una lega per l'eguaglianza delle donne, aveva dato inizio alla prima di centinaia di cause legali contro la discriminazione sessuale nelle università finanziate dal governo federale. L'azione della Weal, quella delle donne nella professione universitaria, quella delle femministe e militanti di W.S. hanno portato, per esempio, nel 1972, all'approvazione della legge che proibisce la discriminazione sessuale negli istituti di istruzione sovvenzionati da fondi federali (Title IX, of the Higher Education Amendments).

Gli anni settanta segnano per i W.S. un decennio di crescita e di continui successi. Numerosi fattori concorrono a questa crescita, primo fra tutti la richiesta studentesca, determinante nelle università americane basate sul principio della domanda e sul profitto: se mancano studenti le università chiudono o ridimensionano interi dipartimenti. Un altro fattore altrettanto importante è la pressione esercitata dalle donne sui corpi docenti. Un terzo e forse ultimo fattore è stata la disponibilità e l'apertura mentale di tanti amministratori, rettori, direttori di dipartimento e docenti, che non solo partecipavano alla sperimentazione nei dipartimenti e nei programmi (forse spinti dal fervore *liberal* di quel decennio) ma potevano anche contare su risorse economiche distribuite, all'epoca, con larghezza (Stimpson, 1983; Joan Shapiro).

A San Francisco, nel 1977, viene fondata l'Associazione Nazionale Women's Studies, che scelse come organo ufficiale di informazione la *Women's Studies Newsletter*. Marilyn Boxer riporta nel suo saggio gli scopi dell'associazione pubblicati nell'atto costitutivo: promuovere e sostenere « la strategia educativa di rottura attraverso l'autocoscienza e la conoscenza », con lo scopo di « trasformare individui, istituzioni, rapporti e infine la società intera » (Boxer, 1982).

Il femminismo, culla e origine dei W.S., ha influenzato non solo l'ideologia, le domande, l'ottica e la teoria, ma anche la pratica dei W.S. La critica all'autorità in tutte le sue forme ha portato a nuovi modi di organizzare l'istruzione: l'uso del nome proprio tra studenti e professori (che corrisponde al « tu » italiano); la disposizione circolare delle sedie nelle aule; la partecipazione degli studenti alle discussioni; l'insegnamento collettivo di studenti, professori, femministe nelle comunità locali. L'importanza data dal femminismo alle esperienze personali di ognuna si esprime con l'insistenza a tenere « journals » (diari personali), a raccontarsi, a scambiare idee ed esperienze in piccoli gruppi.

Ma se il femminismo è stato molto utile ai W.S., sia nella teoria che nella pratica, esso ha costituito anche una fonte di scontri, di conflitti e di tensioni, soprattutto negli anni settanta. La diversità di posizioni all'interno del femminismo ha impedito la nascita di una ideologia comune; i W.S. sono un movimento senza leaders e senza uno stile omogeneo e molti gravi conflitti

ne hanno minacciato la stessa sopravvivenza, tra i quali emergono quelli tra obiettivi accademici e obiettivi politici nell'insegnamento; e quelli riguardanti struttura organizzativa e il controllo sui programmi universitari.

Catharine Stimpson ha elencato cinque ordini di problemi, diversi ma correlati. Il primo riguarda la questione del controllo. Chi deve controllare lo svolgimento dei W.S.? Gli studenti? I professori? Un collettivo di donne accademiche e rappresentanti della comunità? Il secondo problema è centrato sul rapporto tra W.S. e istituti tradizionali. Si può continuare a lavorare in una istituzione, come quella universitaria, che ha sempre escluso e danneggiato le donne? Un programma di W.S. può sopravvivere all'interno dell'università? Il terzo problema è quello della « filosofia » politica dei W.S. Qual è la loro responsabilità verso le donne, verso il femminismo, e gli altri movimenti di liberazione e di cambiamento sociale? Sorgono in questo contesto le discussioni sulla legittimità di accettare finanziamenti dalle fondazioni pubbliche e private, che molte temevano portasse ad un compromesso con la società e ad una rinuncia all'indipendenza. Il rifiuto dei finanziamenti e la ripulsa ad operare nelle istituzioni tradizionali diventano un impegno di femminismo *radical*, ed una presa di posizione politica. Viene definita moderata chi si piega ai compromessi, chi accetta di lavorare all'interno del sistema, sfruttando i soldi delle fondazioni.

Il quarto conflitto, che ha avuto una vita più lunga degli altri, riguarda l'organizzazione dei W.S. Ci si chiede se i W.S. siano una disciplina a se stante, oppure un campo di indagine al quale partecipano tutte le discipline. Il problema è stato più o meno risolto: i W.S. sono sia una disciplina autonoma, sia un campo di indagine delle varie discipline.

Infine, l'ultimo problema: quale nome dare a questa disciplina o campo di indagine? Problema non trascurabile: « il nome », dice Catharine Stimpson, « significa autorità, affiliazione politica e organizzazione ». Sono stati proposti, tra i tanti: *Feminist Studies*, *Women's Studies*, *Female Studies*, poi *Dimorphics*, *Sex Roles o Gender Studies*, e infine *Feminology*. Si è scelto *Women's Studies* perché è più neutrale di *Feminist Studies* ed è collegato più chiaramente alle donne di *Sex Roles* o *Gender Studies* (Stimpson, 1983; Groag Bell e Schwartz Rosenhan, 1981).

Questi problemi non sono mai stati risolti del tutto, ma la nascita dell'Associazione nazionale ha avuto un ruolo essenziale nel ridimensionarli e nell'attenuare le tensioni. Si è deciso di optare per una autonomia locale dei programmi, mentre l'Associazione rafforzava il senso di appartenenza ad un movimento nazionale e di grande importanza storica, importanza poi confermata dalla crescita costante dei W.S. in tutto il Paese.

Un altro nodo degli anni Settanta è stato il conflitto tra « autonomia » e « integrazione », quest'ultima chiamata *Mainstreaming*. Il gruppo « autonomista » insisteva sulla creazione e sul mantenimento di spazi separati da quelli tradizionali delle università; reclamava programmi, dipartimenti e centri autonomi e divisi dal resto. Il gruppo « integralista » invece puntava sulla necessità di integrare i W.S. nei programmi, nei dipartimenti e nei corsi di studio, sostenendo che solo attraverso l'integrazione

completa di tutte le discipline è possibile arrivare ad una completa eguaglianza e alla liberazione sia delle donne sia degli uomini fondando così una nuova società. *Mainstreaming* reclama l'inclusione totale dei materiali di ricerca, di studio, di lettura dei W.S. nei programmi d'istruzione di ogni grado: per questo considera essenziale tenere corsi di informazione e aggiornamento in W.S. destinati agli insegnanti di ogni livello. Non si tratta, dice Stimpson, di aggiungere un libro alle letture richieste, o di accennare a qualche donna famosa; ma di trasformare completamente l'organizzazione e il modo di studiare in tutte le facoltà. Oggi questo conflitto tra autonomiste e integraliste è superato; entrambi i gruppi riconoscono l'assoluta necessità di autonomia e integrazione insieme (Helly, 1985).

Nel corso degli anni, i W.S. hanno creato una amplissima rete di centri di ricerca sulle donne, di archivi, di organizzazioni comunitarie, di convegni e conferenze, di spazi autonomi vitali. I centri di ricerca sono quarantadue, molti di essi affiliati alle università, altri privati, riuniti nel Consiglio Nazionale per la Ricerca sulle Donne, fondato da Mariam Chamberlain nel 1982. Molti centri e associazioni si incaricano di reperire fondi per finanziare progetti di studio e ricerca; altri offrono borse di studio.

La situazione dei W.S. è oggi molto cambiata rispetto agli anni Sessanta e Settanta. Allora c'era una grande disponibilità di finanziamenti, di fondi federali come di quelli provenienti da fondazioni private. Tra quest'ultime, è da citare almeno la Ford Foundation, che dal 1972 al 1979 ha destinato ben trenta milioni di dollari (circa cinquanta miliardi in lire) per ricerche e studi sulle donne. Ma con l'elezione di Reagan alla Casa Bianca, nel 1980, le disponibilità, sia politiche sia finanziarie, sono cominciate a venir meno. Il reaganismo e il neo-conservatorismo degli anni Ottanta diffidano dei W.S., che considerano come la punta estremista del femminismo nei collegi e nelle università. I tagli della spesa federale hanno colpito soprattutto la sanità, l'educazione e l'assistenza pubblica; scarseggiano quindi i finanziamenti federali agli istituti di istruzione in genere e ai programmi di W.S. in particolare. Amministratori, rettori, direttori di dipartimento e insegnanti, che nell'ultimo decennio hanno tollerato in silenzio le novità dei W.S., ora, sentendosi spalleggiati dal nuovo corso politico, mostrano un'aperta ostilità; e la ridotta disponibilità finanziaria è un ottimo alibi per ridurre se non addirittura eliminare i programmi di W.S.

A ciò si aggiunga che gli studenti, in questo periodo di neo-conservatorismo, sono meno idealisti e più pragmatici nelle loro scelte universitarie; pensano soprattutto alla carriera, e le scienze umane non sembrano promettere un futuro di grandi possibilità. Sono però anche più esigenti, e se scelgono i W.S. non vogliono più sentir parlare di vittimismo, l'immagine che molti hanno ancora del femminismo.

Anche tra le donne, soprattutto tra le professioniste, il pensiero neoconservatore si va diffondendo. Molte considerano i W.S. troppo politicizzati, oppure indifferenti verso la famiglia se non addirittura contrari alla famiglia; altre li trovano « piagnucolosi ».

Ma anche i W.S. stanno cambiando. Oggi si concentrano più su temi empirici e specifici che non sulle idee universali; si indaga più sulle differenze tra le donne che non sul loro fondo comune. Uno dei campi di studio più recenti dei W.S. riguarda le donne delle minoranze etniche, razziali, di classe e di preferenza sessuale (il lesbismo). Esempio recentissimo di questa tendenza è il saggio, non privo di polemica, di autori vari, apparso su *Signs* nel 1985, *The Cost of Exclusionary Practices in Women's Studies* (Baca Zinn, et. al., 1985).

Un'altra tendenza attuale dei W.S., come campo di interessante indagine, è l'influenza crescente del pensiero post-strutturalista nell'arte, nella critica letteraria e nella critica cinematografica (De Lauretis, 1984). Carroll Smith-Rosenberg considera molto stimolante l'interazione in atto tra storia femminista e critica letteraria, mentre Joan Shapiro sottolinea la crescente presenza maschile nei corsi di W.S.: nella Università della Pennsylvania sono quattro i ragazzi che frequentano il corso di laurea (B.A.) con la specializzazione in W.S., mentre risultano in aumento anche gli insegnanti uomini (Kampf e Ohmann, 1983).

Tra gli argomenti affrontati oggi dai W.S., Stimpson elenca i sette più importanti: 1) organizzazione cerebrale e differenze sessuali nella capacità di apprendimento; 2) differenti modi di percezione e processi attraverso i quali la percezione viene organizzata psicologicamente e socialmente; 3) maternità e infanzia; 4) femminilizzazione della povertà; 5) questione della parità salariale per pari lavoro; 6) condizioni per i cambiamenti di *gender* (in inglese *gender* indica una categoria sociale che in italiano si può rendere come « differenza sessuale » oppure « genere », a seconda dei casi, mentre *sex* è una categoria biologica), e rapporto tra cambiamenti e uguaglianza; 7) teoria femminista e sue connessioni con altri concetti filosofici e politici.

Mentre i W.S. attraversano un momento molto stimolante sia come ricerca sia come pubblicazioni, esistono però seri problemi pratici di sopravvivenza. « Ci sono meno soldi da spartire » dice Esther Katz, « e ciò porta ad una dura competitività tra i centri di ricerca sulle donne e i corsi di W.S. e quelli tradizionali nei vari dipartimenti universitari ». Un altro problema di fondo, sempre secondo Katz, è la resistenza, diffusa dappertutto, ad assegnare alle docenti di W.S. posti di ruolo. Ciò porta ad una mancanza di sicurezza per un corpo docente come quello dei W.S., già composto da molte insegnanti part-time o volontarie provenienti da altri dipartimenti.

Ma secondo Florence Howe, oggi i W.S. sono ormai troppo radicati nel sistema accademico per correre il rischio di scomparire: « Ormai l'interesse da parte degli studenti non è così essenziale. Non è più possibile eliminare un universo di conoscenze che riguarda la metà del genere umano ».

Fin dalla fine degli anni settanta i W.S. sono stati un movimento sempre più accademico e sempre meno politico, ma che non ha mai abbandonato la militanza a favore dei diritti delle donne e partecipa tuttora alle battaglie femministe. Per esempio, per la legge sulla protezione della famiglia e delle divorziate; per i rifugi delle donne vittime di maltrattamenti; per gli asili nido; per il recupero delle donne che avevano abbandonato

gli studi e desiderano riprenderli; per l'approvazione a livello statale e nazionale dell'*Equal Rights Amendment* (Era). Un corso obbligatorio in tutti i programmi di W.S. resta quello sulla storia del movimento delle donne e delle teorie femministe.

Nell'*Annuario dei Programmi di Women's Studies 1985*, di recentissima pubblicazione (Perspectives, 1986), è riportato l'elenco delle 516 università e collegi negli Stati Uniti che tengono corsi di W.S. e rilasciano certificati di frequenza, diplomi o lauree (del primo grado B.A.; del secondo M.A.; e/o del terzo e ultimo Ph.D., il dottorato). Corsi di W.S. sono presenti in più del quindici per cento dei 3.253 collegi (di quattro anni) e università pubblici e privati; dei 160 collegi e università che offrono corsi per il Ph.D., il dottorato, 22 hanno la specializzazione in W.S. Non esiste finora una laurea esclusivamente in Women's Studies. « Questi corsi hanno un approccio multidisciplinare allo studio delle donne e del *gender*. I programmi spaziano dalle scienze sociali a quelle naturali, alle scienze umane come psicologia, filosofia, arti, igiene e sessualità umana » (Perspectives, 1986).

Appendice

Viene qui riprodotto un programma di studi che per molti aspetti è tipico dei corsi di Women's Studies (W.S.), ma allo stesso tempo rappresenta una novità: lo studio congiunto sulle donne e sugli uomini. Il programma è pubblicato dal *Conference Group On Women's History* (Cgwh) nel suo organo *Cgwh Newsletter*, vol. 15, No. 7, inverno 1984; è presentato da Lois Banner, Professoressa di storia, ed è svolto nella University of Southern California (USC).

Il Programma per lo Studio delle Donne e degli Uomini nella Società (*The Program for the Study of Women and Men in Society: Swms*) è un programma di laurea, pluri-disciplinare e pluri-culturale (*cross-cultural*) della Facoltà di Lettere, Arti e Scienze (*College of Letters, Arts and Sciences: Las*) della USC. Attraverso diverse discipline, dalla biologia e psicologia alla religione e storia, si analizzano le manifestazioni personali, familiari, e sociali del nostro sesso e « *gender* » nel tentativo di capire meglio la natura e l'esperienza umana. Esploriamo, attraverso diverse discipline e culture, i ruoli (*roles*), le funzioni, e le immagini in cambiamento delle donne e degli uomini nella società intera.

Swms è l'unico tra i programmi di W.S. nella nazione per l'importanza che attribuisce a una migliore comprensione dei ruoli maschili, e per i suoi sforzi di insegnare a studenti maschi. Crediamo che nessuno dei due generi vada studiato isolatamente e che l'approccio comparativo possa portare ad una più vasta ed integrata conoscenza e consapevolezza.

Il programma offre l'A.B. (laurea di primo grado come il B.A.), un certificato di competenza del corso di studio (curriculum) di Swms, e un *Minor* (seconda specializzazione scelta

dallo studente nel corso di studio dei primi quattro anni e del primo grado; il *Major* è la specializzazione primaria). Se si sceglie di frequentare il corso di laurea con la specializzazione in Swms lo studente insieme ai docenti svilupperà un programma di quattro anni progettato secondo i bisogni individuali.

Gli studenti che non si specializzano in Swms possono seguire qualunque corso di base (core course) del programma. In più, possono allargare la loro conoscenza dei ruoli sessuali in cambiamento (*Changing Sex Roles*) seguendo i corsi approvati dal Swms e offerti in più di venti dipartimenti della USC. Attraverso questi corsi gli studenti esplorano la base sociale e biologica della cultura, la struttura e lo sviluppo del linguaggio e di usi e costumi, e argomenti specializzati centrati sulle donne e la storia, la letteratura mondiale, le culture e società. I dipartimenti partecipanti includono: Antropologia; Scienze Biologiche; Business (Management and Organization); Arti e Scienze della Comunicazione; Economia; Inglese; Studi Etnici; Francese; Gerontologia; Storia; Filosofia; Scienze Politiche; Educazione Fisica; Psicologia; Religione; Sociologia.

Insieme alle offerte di corsi, il programma di Swms offre molte altre possibilità agli studenti per la crescita personale e l'aumento di opportunità nell'impiego. Swms ha una estesa biblioteca di consultazione e una vasta collezione cinematografica - entrambe aperte agli studenti. Durante l'anno accademico, il programma sponsorizza una varietà di conferenze e programmi. Invitiamo importanti studiosi di *Women's* e *Men's Studies* e anche rappresentanti della sfera pubblica all'università a tenere conferenze e a condividere le loro competenze con la comunità di USC. Una donazione consistente dell'attrice Barbara Streisand per accrescere quest'aspetto del nostro programma dovrebbe permetterci di estendere ancora di più i nostri legami all'interno della comunità accademica nazionale e fuori di essa.

Il corpo dei docenti partecipa ad un seminario speciale interdisciplinare di Swms, e gli studenti sono incoraggiati ad estendere i loro rapporti tra se stessi e la loro comprensione del femminismo attraverso pranzi in comune dove ognuno si porta il proprio cibo e tramite riunioni informali con docenti e studenti. Siamo orgogliosi del numero dei docenti della USC associati con il nostro programma, e la partecipazione di studenti in ogni sua parte è bene accolta.

Corsi di base offerti

SWMS 210 - Introduzione allo Studio delle Donne e degli Uomini nella Società: una rassegna pluri-disciplinare di assunzioni di « gender » in rapporto alla sessualità, salute mentale, relazioni socio-politiche e espressione artistica. Questo corso è insegnato da un docente donna e uno maschio per dare una prospettiva sugli argomenti. SWMS 210 soddisfa requisiti dell'istruzione generale della categoria di Approcci Etici.

SWMS 301 - Introduzione alla Teoria Femminista e il Movimento delle Donne; teorie di femminismo; prospettive storiche, sociali, e culturali del movimento delle donne in America,

Europa, e nei Paesi in via di sviluppo; ruoli dei maschi nel movimento delle donne. (Anche questo corso soddisfa i requisiti come sopra).

swms 311 - swms e la Comunità: Servizio (Internship): una combinazione di servizi nella comunità e un seminario intensivo sui rapporti degli studenti nella comunità accademica con la più grande comunità urbana della quale fa parte.

swms 385 - Mascolinità e Ruoli Sessuali: un'esplorazione attraverso diverse culture dell'esperienza maschile nella società moderna.

swms 410 - Seminario Avanzato in swms: lo studio di un problema, periodo, o tema specifico nello studio delle donne e degli uomini nella società attraverso l'integrazione di prospettive dalle diverse culture e studi interdisciplinari.

swms 474 - Immagini di Donne, Uomini e della Famiglia nella Cultura Americana: la creazione di stereotipi e ruoli sessuali nella cultura americana scoperta in discipline come letteratura, belle arti, religione, psicologia e relazioni politiche.

swms 490 - Ricerca Guidata (Ricerca o letture indipendenti).

E. Abel, *Organizing Part-Time Faculty*, « Women's Studies Quarterly », XIII, 1, 1985.

S. Groag Bell, M. Schwartz Rosenhan, *A Problem in Naming: Women Studies-Women's Studies?*, « Signs: Journal of Women in Culture and Society », 3, 1981.

M. Berry, *Deliberately Fraught with Difficulties: New Light on the History of Constitutional Amendments and the Prospects for Women's Rights*, « Women's Studies Quarterly », XIII, 1, 1985.

G. Bowles, R. Duelli Klein (a cura di), *Theories of Women's Studies*, Boston, Routledge & Kegan, 1983.

M. J. Boxer, *For and About Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States*, « Signs: Journal of Women in Culture and Society », 3, 1982.

T. De Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University, 1984.

Directory of Women's Studies Programs 1985 Edition, a.c. Beth Stafford, in « National Women's Studies Association: Perspectives », 2, 1986.

A. Froines. N. Hoffman, *Linking the University and the Community: The Conference on Women and Poverty in Massachusetts*, « Women's Studies Quarterly », XIII, 2, 1985.

E. Fox-Genovese, *Women's Studies in the 1980s: Now More than Ever*, « Women's Studies Quarterly », XII, 3, 1984.

D. O. Helly, *Recent Books on Curriculum Integration*, « Women's Studies Quarterly », XIII, 2, 1985.

Hunter College Women's Studies Collective, *Women's Realities, Women's Choices: An Introduction to Women's Studies*, New York, Oxford University Press, 1983.

L. Kampf, D. Ohmann, *Men in Women's Studies*, « Women's Studies Quarterly », XI, 1, 1983.

National Council for Research on Women: *42 Centers*, « Women's Studies Quarterly », XIII, 1, 1985.

M. Rubin, *Equal Pay for Work of Comparable Worth: the Role of Research in Shaping an Equity Strategy*, « Women's Studies Quarterly », XIII, 1, 1985.

C. R. Stimpson, *Contemporary Women's Studies*, Ford Foundation Paper, unpublished, 1983.

M. Baca Zinn, L. Weber Cannon, E. Higginbotham, B. Thornton Dill, *The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies*, « Signs: Journal of Women in Culture and Society », 21, 1985.

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

Roberta Tatafiore

Memorie degli anni '70*

È un desiderio diffuso di uomini e donne ricollocare la propria vicenda politica degli anni Settanta, o per lo meno ricordarla. Per me che lego l'esperienza politica esclusivamente al femminismo l'opportunità di parlare a questo convegno serve per ricordare come tutto è cominciato e cercare di capire quale è il mio atteggiamento oggi verso la politica.

Perché la politica delle donne, continua nel senso che esistono gruppi di donne che agiscono. Lavoro in un giornale, *Noidonne*, che esiste perché lo leggono, si abbonano, ci scrivono donne che come noi che facciamo il giornale fanno riferimento a un passato, a un presente ed a un futuro pressimo, politici.

Ma veniamo al come tutto è cominciato. Per ricordare il clima in cui io decisi di conoscere le femministe, voglio prendere in prestito una frase di Luisa Muraro, autrice del recente *Guglielma e Maifreda*. Ogni tanto in questo libro Luisa Muraro sostanzia la ricostruzione del pensiero eretico di Guglielma - XIII secolo - con delle digressioni illuminanti delle proprie contemporanee eresie. E scrive:

« Ricordo che intorno al 1970, conversando con un amico psicanalista espressi curiosità per le riunioni femministe e l'intenzione di andarci. Egli me lo scongiurò con un argomento che riguardava i

presunti problemi sessuali delle femministe ». Luisa Muraro parla del 1970, io vi ho ritrovato qualcosa che è profondamente iscritto nella mia storia, se pure cominciata qualche anno più tardi. E aggiungerei che la *presunzione* dei problemi sessuali delle femministe non si distacca dalla realtà. Nel senso che è per me impossibile descrivere la decisione di entrare nel gruppo separato delle donne senza mettere in conto la coscienza di una qualche propria *anomalia* sessuale e/o affettiva. Perché è proprio questa l'attrazione che spinge le donne verso le proprie simili. Le femministe sono state il primo gruppo sociale nella storia del dopoguerra che si è sentito unito da un sentimento di rivolta sessuale e che ha pensato di poter rifiutare collettivamente la sottomissione o l'emarginazione costruendo il proprio progetto. Tutte le donne che sono passate nel femminismo - mi sento di affermare - lo sanno. Anche quelle che se ne sono allontanate o lo hanno vissuto come un progetto parziale, o lo hanno acquisito dal fare di altre.

La dimensione collettiva che abbiamo vissuto ci ha fatto crescere, proprio nel

* Pubblichiamo tre interventi presentati al convegno « Senza memoria? Gli anni '70 a Roma », organizzato da Democrazia Proletaria nel dicembre 1985.

senso di sentirci *collegate* tra donne, ma nello stesso tempo ci ha tenute *collegate* all'angustia della politica, che produce e riproduce regole e ingabbia comportamenti. A me la politica ha dato assieme alla soddisfazione di una passione latente – quella di agire ed essere riconoscibile in pubblico – la difficoltà di portare avanti fino in fondo delle intuizioni radicali che ho sentito e sento tutt'ora valide per capire la mia collocazione nel mondo. Ma cosa vuol dire collocarsi nel mondo a partire dal proprio sesso? Per me fu una scoperta legata all'analisi di un'altra donna, Carla Lonzi, che nel 1972 pubblicò *Donna clitoridea e donna vaginale*, pubblicato tra gli scritti di « Rivolta femminile ».

Questo scritto non è un trattato di norme di comportamento sessuale per le femministe, ma valorizza la donna clitoridea per dare forza a una affermazione sessuale femminile, per poter rompere la generalizzazione della passività delle donne, lo sperdimento di ognuna nella stessa massa indistinta dei comportamenti femminili obbligati. Che le donne siano « massa indistinta » e non individui capaci di un discorso etico, fondante del mondo in cui viviamo, non è solo una scoperta delle donne. Un filosofo che tanto appartiene alla nostra generazione, Michel Foucault, si è dedicato alla ricerca dell'etica del potere e l'ha indagata e descritta proprio a partire dalla capacità degli uomini liberi di farsi soggetti consapevoli attraverso il governo della propria sessualità. La qualità del potere che essi hanno fondato Foucault la critica, ma sa e può indagare la sessualità degli uomini liberi, costruita a spese di quella degli schiavi, dei fanciulli, delle donne. Solo che gli schiavi possono diventare liberi – perché ciò è iscritto nei meccanismi dello sviluppo economico e della lotta di classe – e i fanciulli possono diventare adulti. Ma le donne restano donne.

Vivere una vita di donne diversa è stato il lavoro al quale mi sono allenata assieme alle mie compagne. E alla fine ho constatato che abbiamo creato per noi stesse e per le altre più libertà.

Cosa vuol dire aumentare la libertà in un mondo di regole strette è stato chiaro per la prima volta negli anni di censura del trascorso decennio, nel '77 e nel '78. Ci sembrava che la politica ci avesse rese fortissime e che il riconoscimento pubblico che la politica comporta desse per scontata una risposta al carico di aspettative che su noi si riversavano da noi stesse,

dalle altre donne, dagli uomini. Avevamo rotto la catena di trasmissione con cui le donne si passano le regole di assoggettamento le une con le altre e questo sembrava darci la signoria delle risposte collettive.

Io non credo che le femministe siano state travolte e tacitate dalla repressione dei famosi « anni di piombo » più di quanto non lo siano stati altri soggetti politici in quegli anni, ma credo che abbiamo visto e preso atto della fragilità dei *collegamenti* che avevamo instaurato tra noi perché essi facevano riferimento ancora una volta a un femminile indistinto. In cui quello di cui avevamo – e abbiamo ancora – bisogno restava soffocato. Parlo dell'affermarsi di vite di donne che sappiano affrontare la contraddizione con l'uomo e con il mondo maschile rappresentando una condizione di esilio e non di sconfitta, di alterità e non di alternativa, di distanza e non di perdita. Parlo di vite contemporanee, concrete, riconoscibili tra noi simili, vite con una impronta di autenticità femminile. Cominciamo a conoscere queste vite nel passato grazie ai sedimenti di una riappropriazione culturale delle donne che ha cominciato a far breccia nell'universo indistinto della cultura. Parlo del lavoro di leggere e valorizzare assieme all'opera di una donna lo scarto dell'esistenza che l'ha prodotta e che si è fatta padrona di altre regole del gioco. Sono naturalmente opere che approfondiscono la presa di coscienza e allo stesso tempo la rendono pubblica, visibile. Da queste opere sappiamo quanto le vite delle donne che abbiano affrontato la singolarità della propria collocazione nel mondo a partire dal proprio sesso siano vite dolorose. E forse per questo il passaggio all'*individualismo politico* che ho sentito in me maturare alla fine degli anni Settanta è stato sconcertante.

Capire la cesura di questo passaggio è chiedermi oggi chi sono. Se penso al mondo complesso delle donne, oggi vedo che il sasso della libertà che le femministe hanno lanciato continua a produrre allargamento delle libertà. Ma creare libertà non è fare rivoluzione, né organizzare quella che una volta si chiamava la transizione rivoluzionaria.

La liberazione delle donne mi appare dunque una parola vuota. So però che l'allargamento delle libertà ha reso il genere femminile un problema per la logica dello sviluppo e ha fatto assumere nei comportamenti di uomini e donne il disagio della differenza sessuale. Per incongruità

delle donne allo sviluppo non intendo dire che il gruppo al potere che ha già tracciato le regole della terza rivoluzione industriale abbia paura delle donne come massa di scontro o di contrasto. Intendo l'effetto di delegittimazione politica che il desiderio delle donne di partecipazione per ridefinire la vita pubblica produce e come esso entra in contraddizione con la resistenza al cambiamento dei percorsi strutturali - famiglia, scuola, lavoro - che vengono loro offerti. Quanto al disagio procurato dalla differenza femminile, intendo l'espandersi di quell'essere, le donne, clitoridee che è una esplorazione oggi possibile e una spinta vitale al cambiamento pur sapendo che ciò che di potenziale si cela nel proprio sesso è conturbante agli occhi di noi stesse.

In questo mondo mutato mi sono trovata a scegliere di lasciare il gruppo di appartenenza di donne, di abbandonare l'angustia del riconoscermi a tutto tondo nel movimento delle donne, ma di continuare a seguire quello che accade, di osservare fenomeni di mescolamento, ridefinizione, emersione nella mappa del movimento. Di fatto continuo a privilegiare le donne. Così gli eventi degli anni Ottanta mi hanno vista spettatrice partecipante. I gruppi di lesbiche, i loro incontri, la loro produzione, li trovo essenziali per capire perché il maggioritario mondo eterosessuale femminile trovi ancora legittimazione e capacità di dettar norme nella divisione tra lesbiche ed eterosessuali. Così la nascita delle prostitute organizzate la ritengo un'occasione che ha svelato nuovi terreni di ricerca: che origine ha la punibilità delle prostitute e perché passa con la complicità delle donne che aderiscono al modello punitivo inventato dagli uomini? Poi le vicende dell'Udi, che mi paiono nel loro accavallarsi estremamente contraddittorio, il segno di uno slabbramento vero della politica di fronte all'impossibilità di contenere i mutamenti delle donne.

Discutendo con alcune amiche di queste mie vicende che talvolta appaiono come una mia minore distanza dalla passione politica che ci ha accumulate, mi chiedo quanto sia stata una cosiddetta libera scelta o il compiersi di un destino: *una condizione per tutte è stata quella di radicalizzare negli anni recenti la propria condizione di vita.*

Negli anni Ottanta ci siamo effettivamente chieste dove ognuna di noi voleva dislocarsi. E non è un processo locale o di gruppi particolari. C'è tutta una ridisloca-

zione delle femministe a partire dalla svolta di questo decennio: da una parte nella nascita del dibattito sulla proposta dell'affidamento della Libreria delle donne di Milano, e nella diffusione dall'altra dei centri delle donne come luoghi dove mettere in atto reti di consumo, ascolto, produzione culturale delle donne. La ridislocazione del femminismo sta ripercorrendo le ambiguità della politica o le ha superate? Sta operando per proporre individualità distinte o un soggetto femminile « forte » riunificante di un progetto? Sono domande che meriterebbero ognuna più di un convegno.

E vorrei comunque capire, alla fine del mio discorso, quale è il mio atteggiamento oggi verso la politica.

Per quel pezzo di somiglianza che continua a tenermi legata alle mie simili credo che la percezione politica di essere femminista oggi sia quella di avere *presunti* problemi sociali, oltre che sessuali. Voglio dire che il terminale cui mi sento condotta dalla scelta degli anni Settanta è l'esperienza e la rappresentazione della solitudine.

Solitudine non è legata necessariamente al vivere sola, anche se i dati Istat dicono che sono in aumento le persone sole non in età di vecchiaia. Infatti si può vivere con figli, uomo, donna, amici o amiche. Ma ugualmente la solitudine mi accomuna al senso politico della mia generazione. Per me vuol dire sapere che non esiste un nome « politico » e quindi legittimante - al di là del mio credo femminista - per nominare il contrasto tra me, l'uomo e il suo universo, malgrado questo contrasto venga tenuto in vita dalla mia coscienza.

Solitudine vuol dire entrare in quell'ambito di resistenza che le donne hanno sempre esercitato come difesa dall'essere messe a tacere nel mondo degli uomini.

Solitudine vuol dire sapere che le donne tra loro non possono darsi un facile riconoscimento, ma per non sentirsi donna-sola-al-mondo questo riconoscimento va cercato, curato, perseguito con disponibilità.

Solitudine vuol dire sapere di avere una vita piena alle spalle, e che essa è irripetibile. Questa è la *ricchezza* che ci siamo costruite e che oggi possiamo usare.

Lia Migale

Quando mi è stato chiesto di intervenire a questo dibattito ho detto subito di

sì: un po' gratificata e un po' perché la consideravo la prima volta che la mia partecipazione ad un convegno fosse richiesta come donna, ma non dalle donne. Poi, mi sono preoccupata di non avere nulla da dire, perché andavo alla ricerca di un linguaggio che fosse neutro, che nella mia testa definivo « politico », perché ricco di fatti, di avvenimenti, di valutazioni; e di sono però resa conto che se questo convegno fosse stato organizzato da donne, con un pubblico di donne, non avrei avuto alcuna difficoltà. Ho allora deciso di superare questa difficoltà fingendo di parlare solo a donne, e quindi ricollocandomi nei fatti nella mia differenza sessuale.

Vi assicuro che è strano che questo problema sia sorto proprio a me. Perché, tutta la mia storia politica negli anni '70 è il tentativo di negare questa difficoltà.

Mi sembra opportuno a questo punto, fare un cenno a quella che è stata la mia specifica partecipazione politica agli anni '70; non per fare una cronistoria, ma per individuare il nodo che c'è sempre stato, e cioè quello di essere stata prima femminista, in senso militante. Ho infatti nel '71 fondato uno dei primissimi collettivi femministi, insieme ad alcune compagne del mio collettivo studentesco e ad altre compagne provenienti da altre esperienze, e solo dopo, subito dopo, sono entrata in Lotta Continua.

È una stranezza, perché normalmente i percorsi abituali erano allora opposti: le compagne dei gruppi hanno scoperto qualche anno dopo il Femminismo. C'era invece in me bisogno di politica generale, di unire un'insieme di esigenze diverse che esistevano in me, perché io stessa mi sentivo molteplice. Questo bisogno, questa speranza di sintesi, è stata fonte di frustrazioni notevoli, perché quella che io credevo una possibile sintesi era invece una mia capacità di bilinguismo, per cui ad un'assemblea femminista parlavo anche dei miei sentimenti e poi nell'organizzazione ero come tutti, un po' cinica, materialista, ... cattiva ».

Questo bilinguismo l'ho portato avanti in tutti quegli anni, fino al '76, data della mia uscita da Lotta Continua, e devo precisare che non ha coinciso con la fine di Lotta Continua, che pure è del '76, ma è avvenuta qualche mese prima in occasione delle elezioni. Perché in quel momento il dramma tra essere femminista e essere parte di una organizzazione diventava assolutamente ineludibile. Infatti, mentre il femminismo mirava ad una trasversalità nel

mondo delle donne, da parte dell'organizzazione mi si chiedeva una appartenenza non più mediabile con l'ambiguità. Però, benché sia stata più volte sconfitta, ed abbia sofferto gravi colpi in ogni direzione, *questa volontà del dialogo*, questa volontà di affermare la possibilità di essere parte della politica – uso qui politica in un'accezione ristretta, – mi ha portato negli anni '70 a compiere altri tentativi; il primo fu quello di un libro con altre donne sul rapporto donne e politica, *La parola elettorale* che descriveva proprio il senso di sconfitta provato da molte nella vicenda elettorale. Con il nascere di nuovi collettivi femministi (a cui tutt'oggi partecipo) ed il nascere del *movimento del '77*, ho sperimentato una certa forma di presenza politica nel movimento. Devo dire che i tempi sono stati in questo caso brevissimi, per poter vivere e pensare, quello che sembrava essere un possibile spazio di creatività che significava anche un possibile spazio delle differenze... sappiamo tutti come è andata a finire!

Verso il '77-'78 entrano in crisi anche i collettivi femministi ed è una crisi anche qui marcata dalle difficoltà a far sì che le differenze si esplicassero in maniera concreta. Per una femminista che di questo aveva fatto un cavallo di battaglia è questa una sconfitta molto forte. Non è un caso che la rivista del femminismo romano si chiamasse « Differenze », perché si aveva una pratica permissiva rispetto alle differenze. In realtà gli « anni di piombo » sono stati anni duri anche dentro il femminismo, con difficoltà di parola, o di essere unite nelle differenze. Ci siamo trovate alla fine un po' più sparpagliate, con minore visibilità esterna. *Ma anche in questa fine c'è un ennesimo tentativo di dialogare*, di ricominciare qualcosa. Insieme a tre compagne, di cui due sono presenti a questo convegno, abbiamo prodotto un numero particolare di « Differenze » perché è un numero che invece di riferirsi alla pratica di un collettivo, si definiva numero monografico e si intitolava « di politica », perché dichiarava, ancora una volta, la voglia di politica che c'era in noi.

Tra la fine dell'83 e l'inizio dell'84 abbiamo lanciato ancora una proposta che aveva questo significato. Era l'idea del partito delle donne, di una forma di visibilità esterna. Anche qui, alla fine, un disastro! Dopo di allora, tentativi non ne ho fatti più!

A parte questo brevissimo episodio degli anni '80, è vero che tutto finisce con

gli anni '70: finisce l'epoca del grande dibattito politico anche per noi.

Ci sono poi gli anni '80. Qui devo raccontare assolutamente qualcosa per capire quello che c'è dopo, per capire come e perché posso di nuovo presentarmi sempre, certo, con questa voglia inalterata di politica, ma anche essenzialmente con una diversità profonda.

Nella mia vita con gli anni '80 c'è stato come un terremoto, una catastrofe (intendo riferirmi ad un fatto privato). Una catastrofe che ha ricoperto la mia vita di prima: certo ogni tanto riemergono ricordi tra le macerie, come capitelli nel fango. Ma in realtà è un gran mescolamento di elementi, di fatti, di cause e di effetti.

Ma penso che nella vita di molti di noi c'è ad un certo punto il terremoto. Un fatto privato, privatissimo, di dolore, di sofferenza, ma che alla fine coinvolge tutto; che non si limita ad un alveo, appunto, privato.

Solo che, io penso, a molti della mia generazione la catastrofe è arrivata in un arco relativamente simile di tempo. E questo, e ciò che ne deriva, contribuiscono a far perdere ancora un senso di comunità, di continuità.

Dopo la catastrofe non si può più tornare semplicemente indietro nel tempo e dire com'eravamo: il buono e il cattivo, il bello e il brutto di dieci anni.

Quello che forse si può fare è ripensare, o pensare, alla scomparsa di una generazione: della mia generazione.

Ed è questo che voglio, parlando certo ancora di me, ma non più compilando cenni biografici, solo parlando di alcuni sparsi e sprovveduti sentimenti (a volte – perché no? – anche patetici).

Dunque gli anni '80.

Voglio riproporre una citazione, come collegamento ideale tra questi e quegli anni. Infatti, poiché l'insieme combinato della fine della politica degli anni '70 e dell'accadere della catastrofe mi avevano tolto quello spazio che nella rivista «Differenze di politica» avevamo definito come «quello spazio di sperimentazione naturale e necessario a chi si guarda intorno cercando una vita e un amante», io, come penso molti (mentre molti altri hanno scelto altre vie) mi sono gettata nell'unica vita che il presente offriva, quella di costruirmi e gestire una vita assolutamente normale: molto, moltissimo lavoro, nuove amicizie, nuova casa, normalizzazione dei pochi rapporti che continuavano.

A tutt'oggi la mia quotidianità è quella normale di una donna che vive sola. Solo che...

Solo che, mentre avveniva questo processo di normalizzazione e quanto più in qualche modo esso mi costituiva, nasceva in me una strana reazione. Reazione è già una parola forte. Era come un sottofondo di rancore che prendeva forma in questa ebrezza di eccesso di normalità – che costituiva la mia sopravvivenza. Questo rancore quando più diventava riconoscibile, tanto più evidenziava anche una sorta di mia irriducibilità.

Ma quale rancore? E quale irriducibilità?

Mi spiego solo con un fatto. Accadeva che dovunque andassi – e mi riferisco quasi esclusivamente ai luoghi di lavoro – io mi trovavo ad avere come capi, come responsabili di quel lavoro, persone o molto più grandi di me o molto più giovani. In questo rilievo non è sottintesa alcuna critica perché quasi sempre si trattava di persone degne di stima e meritevoli della funzione che svolgevano. Ciò che epidermicamente rilevavo è che non incontravo mai quelli come me, quelli con i quali prima avevo vissuto, con i quali mi ero confrontata. Una assenza fisica che non era più semplicemente un abbandono più o meno voluto tra di noi, ma era segno di una esclusione. Un'esclusione voluta da altri. Una sconfitta evidenziata e senza perdoni. Fisica.

Come ho detto, notare questa mancanza mi produceva un fondo di rancore. Ma per chi? Mancandomi una definizione esatta, io l'ho pensato verso un'essenza del potere, che aveva di fatto saltato un'intera generazione nel ricambio di se stesso.

Da ciò è scaturito che una, come me, che desiderava una vita normale, e s'innamorava fino all'eccesso della normalità, perché voleva dimenticare, convinta che «nessun presente potrebbe esistere senza la capacità di dimenticare», ha scoperto dentro di sé una zona irriducibile alla dimenticanza, ma anche – di conseguenza – irriducibile all'accettazione piena dei meccanismi del potere. Questa scoperta non ha comportato gesti eclatanti. Ma questo è tutto ciò che gli anni '70 hanno consegnato ai miei anni '80. Di lotta, di ideali... di avventurosità della vita. A questo punto i miei anni '80 ricevono solo questo: la sensazione di una mancanza, di una esclusione della mia generazione; e quindi una irriducibilità rispetto al mio consegnarmi totale.

È evidente che questa sorta di sentimento che ho chiamato rancore è, allo stato in cui è stato descritto, un sentimento negativo, incapace di qualificare una presenza, di determinare un presente, non è una memoria utile: perché è solo capace di ratificare un'assenza. Quindi non è produttrice di creatività, di invenzione, di voglia di essere. Però c'è un di più. Perché questo risentimento ha anche creato una specie di sentimento positivo, una specifica dimenticanza. Infatti, mi sono accorto che contemporaneamente andavano scomparendo come realtà dentro di me, tutti i piccoli e grandi rancori che avevo accumulato in quei fatidici anni '70, che dimenticavo anche i contenuti dei litigi politici che li avevano generati; perché di fatto dimenticavo l'assegnazione di una linea che potesse disgiungere il buono dal cattivo - e con questo non voglio assolutamente dire che tutto era bello. Dico solo dei miei attuali sentimenti. Il grande e nuovo rancore che provavo, portava via con sé gli effetti dei molti abbandoni vissuti nel passato, l'effetto rancoroso del finire del senso di comunità che aveva cementato le nostre esperienze politiche.

Dunque rancore per un potere che escludeva una generazione e non rancore per una generazione che si era esclusa. Perché questa strana decolpevolizzazione? Solo per sentirmi un po' più felice? Io non credo. Se di fatto il femminismo aveva dichiarato di non voler materialmente scrivere la legge che portava alla liberalizzazione dell'aborto, - posizione che, per quante motivazioni avesse, era comunque una inadempienza; o se le nostre organizzazioni politiche erano state incapaci di costruire una tattica del potere - e questa era una inadempienza rispetto alla totalità del progetto con la quale si presentavano (non voglio parlare della violenza perché secondo me è qualcosa che sta dietro a tutto ciò, è connessa alla incapacità di rendere in un linguaggio unico, un linguaggio vero, i tanti linguaggi delle differenze) -; quelle stesse femministe, quella stessa sinistra avevano tuttavia cambiato una intera società. Che è poi quello che molti sono disposti oggi a riconoscere: che sebbene ci sia stata una sconfitta sul piano politico, non ugualmente ciò si può dire sul piano sociale. Perché, quelle femministe, quella sinistra, a forza di spallate, di rifiuti, e soprattutto di massacri interni, avevano portato la società italiana dentro la modernità. Non come un mito lontano, ma come un pensiero reale di

giustizia, di cultura, di conoscenza. (Senza dare con questo un valore esclusivamente positivo al concetto di modernità). Questo è il motivo più propriamente politico di una mia attuale incapacità a rispondere alla domanda che ci è stata posta in questo convegno: dare una valutazione degli anni '70.

Oggi una qualsiasi analisi su quel periodo si intriga con un sentimento d'amore per quel periodo, per quella generazione. Un sentimento di appartenenza. Ciò che, sempre nella rivista «Differenze di politica» datata '79, ci faceva dire di quei compagni che più erano stati lontani dal pensiero femminista, che anche con loro riconoscevamo l'appartenenza.

Eppure è vero che nulla è immutato, della difficoltà di incontrarsi, di saper parlare, e che ciò che soprattutto non può essere taciuto è la solitudine che ci si è appiccicata addosso. Solitudine che è anche silenzio; che nel momento in cui la si assume dicendo, io ne ho bisogno, non si può proprio sapere come sarà difficile uscirne.

In quale modo rompere questo silenzio, io non lo so. Io sto quasi sempre zitta, però vado dovunque mi chiamino - è per questo che sono anche qui - come se mi piacesse l'idea non solo di rincontrare, ma anche di incontrare nuovamente. Addirittura, per la prima volta in vita mia, quello che faccio più di frequente, è di partecipare, ad incontri delle donne, come economista femminista - ruolo che non ho mai svolto nei fatidici anni '70. Che comunque mi dà la sensazione di una continuità, perché posso riproporre non tanto delle analisi, quanto delle metodologie di contraddizione. È questa per me la cosa più importante. Non tanto quindi un'affermazione di progetto - cosa che forse mi piacerebbe tanto, ma alla quale personalmente non credo - quanto una capacità di «resistenza» attraverso una trasmissione intellettuale. Una trasmissione che funziona fino a che l'aprirsi di contraddizioni apre anche le intelligenze. Riconoscendo sempre poi anche l'impossibilità, gli scogli contro i quali ci siamo frantumati.

Ecco, il periodo «senza memoria» che è nel titolo di questo convegno, io penso sia già finito, che da un po' stia scomparendo. Il problema è se ancora bisogna mantenere una linea di demarcazione per valutare e criticare il buono degli anni '70 che a me sembra come voler sapere se era possibile superarne le contraddizioni; o se, invece, abbiamo bisogno di una me-

moria d'amore che ricostituisca momenti e persone e renda, a questi un po' stupidi anni '80, o se preferite alla mia stupidità degli anni '80, l'intelligenza che nasceva dalle contraddizioni.

Michi Staderini

La proposta di Franco Russo di partecipare ad un convegno alla ricerca della memoria degli anni '70, memoria dei movimenti politici di quegli anni, mi ha trovato estremamente favorevole.

Il tema della memoria è un'idea centrale del movimento femminista potrei dire quasi fin dalla sua nascita. Sia come memoria delle femministe del passato: nel 1975, il primo numero della rivista « Differenze » era dedicato ad una discussione sulle posizioni di Anna Kuliscioff e Anna Maria Mozzoni su emancipazione e liberazione. Sia come memoria da tramandare del movimento femminista e delle sue origini: (quindi raccolta di documenti, volantini, interviste, si può vedere ad esempio il *Lessico politico delle donne* con le sue nutrite bibliografie). La paura della perdita della memoria è un segno di consapevolezza storica del movimento femminista, per quanto di storia delle donne si è dovuto riscoprire con fatica e di quanto è andato perduto, ma anche un sintomo della sensazione di essere perdenti. I vincitori non hanno paura di perdere la memoria storica, la camuffano, la esaltano, la manipolano, ma non la perdono.

La ricerca di una memoria perduta è per me uno dei sintomi della sconfitta di una generazione, quella che ha fatto il '68 e che ha partecipato ai movimenti degli anni '70.

Intendo per sconfitta, una sconfitta politica: quella di non essere riusciti a darsi una rappresentanza collettiva sulla base del progetto politico di rinnovamento della società che quella generazione aveva prodotto. Alcuni elementi di quel progetto sono arrivati a ricevere dignità politica e a diffondersi a livello sociale: ad esempio il pacifismo, la salvaguardia dell'ambiente e della natura, le libertà civili, la nuova qualità della vita, il riconoscimento e la valorizzazione delle differenze. La società italiana si è modernizzata e la vita sociale è molto cambiata anche per quei movimenti, ma la gestione globale della politica e i suoi modi non sono cambiati.

Per me questa storia si può riassumere così: all'inizio c'era una generazione, quella degli anni '60, che si trovava di fronte – come tutte le generazioni – al problema dell'accesso al potere. Di come le veniva trasmesso, quando apparteneva alle classi dirigenti, di come averlo, se non vi apparteneva. Questa generazione si trovava di fronte ad un potere così chiuso, così ipocrita, così arretrato che i giovani anche borghesi rifiutavano di accedervi attraverso le uniche strade possibili. Perché la selezione era veramente eccessiva, le ingiustizie troppo evidenti. Semplifico moltissimo: questo per me è il '68, una generazione che rifiuta i padri, anche quelli che erano all'opposizione. Perché la facevano male, in modo ipocrita, timoroso e compromesso.

Nel '68 io avevo già avuto una qualche partecipazione alla politica, tutta di testa però. Avevo partecipato ad alcuni gruppi scolari di sinistra, ero marxista, ero critica verso il Pci. Per me il '68 fu l'ebbrezza di vedere bisogni e idee, che avevo creduto minoritari, divenire patrimonio comune della maggioranza dei miei coetanei. La lotta non era più, o non sembrava, lotta dentro una generazione, ma fra una generazione e l'altra. Bastava che ci lasciassero fare. Ma ben presto emersero quelle che io chiamo: « le contraddizioni in seno al popolo ».

Gli ideali erano ancora condivisi, ma le differenze cominciavano su come lottare, sulle forme e i modi di fare politica. Su come coniugare gli ideali e la loro gestione.

Allora è cominciata la violenza e la censura. Non solo la violenza ma soprattutto la censura, che per me è la radice della violenza, e non è un caso infatti che nessun gruppo politico abbia fatto mai una battaglia su questo problema. Neppure quelli che sono all'opposizione. Non l'hanno fatta neanche i gruppi del '68, che anzi hanno cominciato a censurare per il bene del gruppo e per quello della classe operaia. L'assemblea divenne il luogo dove si recitava qualcosa già deciso prima e non più lo spettacolo improvvisato per cui il pubblico avrebbe decretato il successo o l'insuccesso a seconda delle sue scelte: c'era invece la *claque* organizzata.

Allora, molto presto, sono diventata una *ex*. Non sono riuscita a identificarmi con nessun gruppo, anche se stavo con loro, un po' con tutti, per il Vietnam, per la Palestina, per il Cile, per la classe operaia naturalmente, ma non condividevo né i metodi, né le ideologie maoiste, trozki-

ste o leniniste che fossero. Intanto tutto questo influiva sulla mia vita privata. Allora essere borghesi era una colpa, il contrario di oggi per cui è diventato un merito. Tutte e due opinioni sbagliate: non si può meritare o demeritare per una situazione di cui non si è responsabili, ma allora non lo sapevo, così mi sentivo in colpa. E questo mi fece allora giustificare le censure a cui assistevo, anche se non le condividevo. Alla fine degli anni '60 ho incontrato il femminismo. Non più il senso di colpa di essere borghese, ero una donna, questa volta non ero solo *con* gli oppressi, ero *fra* gli oppressi.

Le assemblee funzionavano di nuovo, i collettivi anche; gli ideali di giustizia, di libertà e di uguaglianza sembravano tornare e di nuovo da minoranza non ascoltata ho rivissuto l'esaltazione di diventare maggioranza visibile. Il femminismo è stato di una libertà politica straordinaria, ma anche al suo interno sono cominciate le censure.

« Il successo di una rivoluzione », dice Kant, « non è nell'ottenere risultati ma nell'essere spettacolo condiviso anche da coloro che non ne sono attori in prima persona ». Questo successo il femminismo lo ha avuto come lo aveva avuto il movimento del '68. Le donne hanno condiviso, accettato e realizzato molti dei cambiamenti che il femminismo chiedeva.

Ma anche il femminismo è stato sconfitto sul problema della gestione politica, ma in modo diverso dagli uomini.

Per gli uomini il problema della gestione politica è stato cancellato dalla scelta della violenza: si è pensato da parte di alcuni che il problema fossero solo gli ideali, che l'importante fosse realizzarli, anche con la forza, con la forza contro amici e nemici. L'importante era vincere, e così si è perso. La gestione delle differenze « in seno al popolo » è stata abbandonata, gli ideali anche: gli individui si sono trovati a dover gestire individualmente le proprie scelte ideali, chi con più, chi con meno compromessi. Tra la violenza, la confusione e il vecchio modo di far politica si è scelto quest'ultimo dato che almeno aveva concesso alcune garanzie; i gruppi politici

del '68 non sembravano concederle alcuna. Chi avrebbe, anche potendo scegliere, voluto al potere « Lotta Continua » o « Potere Operaio »? Meglio la corruzione della politica tradizionale che la violenza e la censura della nuova politica.

Cosa è successo fra le donne?

Le femministe erano più avanti in un senso e più indietro in un altro. Erano più avanti nella scoperta delle contraddizioni « interne al popolo » ne vivevano una tra le più antiche e le più forti: la contraddizione uomo/donna. Perciò fu più facile capire che vi potevano essere anche contraddizioni tra donne: le differenze fra donne furono subito un tema centrale dopo la iniziale scoperta della solidarietà femminile, ma l'analisi non fu portata fino in fondo per la paura di non riuscire a gestirle. Le femministe infatti erano indietro, molto più indietro, sul problema della gestione delle differenze: per mancanza totale di esperienza storica. Le donne si sono divise in altri modi certo; la violenza è loro lontana, ma la radice della violenza no. La radice della violenza è per me la censura: o la violenza morale se preferite. Questa è più conosciuta dalle donne e a causa di questa anche loro sono state sconfitte. I modi con cui le donne si sono combattute sono simili ai modi che le donne hanno sempre usato per difendersi dagli uomini: il ricatto, il silenzio, la fuga. Ma il risultato è lo stesso: la fine della politica e di un progetto collettivo. Questo ha fatto meno morti ma non meno infelici. Questo ha lasciato la nuova generazione di donne più ricca di possibilità di scelte di vita sociale e individuale ma impreparata a confrontarle e a gestirle collettivamente. Anche tra le femministe la perdita della capacità di gestione ha portato ad una crisi degli ideali. All'analisi e alla centralità delle lotte sulla contraddizione uomo/donna, che sono diventate lotte parcellizzate e frammentate in quello che oggi è chiamato « il femminismo diffuso », si sono sostituite le analisi sulla differenza della Donna, il discorso della estraneità delle donne alla società tutta, e teorie che definirei « della differenza ipostatizzata ».

Centro Culturale Virginia Woolf Università delle Donne. Roma

Una lettera

Alla redazione di « Memoria ».

È sempre spiacevole intervenire su un articolo che ha per oggetto una propria attività.

Simili lettere suscitano sempre il sospetto, in chi legge, di un eccesso di puntigliosità e risentimento. Ci sembra però necessario correre il rischio di sembrare particolarmente suscettibili. L'articolo di Paola Masi - pubblicato sul numero 13 di « Memoria » - *Donne insieme - i gruppi degli anni ottanta*, che è dedicato al Centro Culturale Virginia Woolf richiede alcune precisazioni.

Anche noi, come Marina D'Amelia nell'intervento compreso nello stesso fascicolo, intendiamo iniziare dal *come* questo articolo è stato pensato e confezionato. Condividiamo infatti la sua impressione (da lei riferita all'intero numero, il che genera un certo stupore, dato che nessuno obbliga una redazione a pubblicare saggi ritenuti malfatti): « 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? » (p. 123).

Questa domanda riguarda direttamente l'articolo di Paola Masi.

Prendiamo questa dichiarazione: « 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 Cc VW attraverso la sua documentazione ufficiale risponde alla volontà di indagarne l'aspetto istituzionale organizzativo » (p. 57).

Le obiezioni possibili sono almeno due. La prima, per così dire fattuale, ovvero le fonti vanno cercate.

In primo luogo i documenti disponibili sono molti di più di quelli citati (per es.: i verbali delle discussioni delle fasi di fondazione e apertura del centro, e, strano a dirsi, uno statuto e addirittura un regola-

mento). Si può forse rimproverare al Cc VW di avere un archivio in disordine e inoltre dislocato in varie sedi (alcune case private), ma questo non può spaventare chi scriva per una rivista di storia, sia pure delle donne. E d'altra parte i documenti, quando sono citati come accadde per i Programmi, andrebbero forse descritti per il loro contenuto, senza limitarsi alla pura enunciazione del titolo.

In secondo luogo le fonti non possono che essere adeguate all'oggetto che si indaga (come sa qualunque studente): là dove si produce prevalentemente cultura orale si useranno le metodologie della storia orale. Cosa impediva di raccogliere, e successivamente analizzare, testimonianze e racconti delle fondatrici - organizzatrici, delle utenti così come delle docenti? O il fascino della *oral history* si ferma alle soglie delle donne operaie e contadine, e degli anni della Resistenza?

Obiezioni fattuali, concrete dunque, sia sul modo di raccogliere i documenti sia sul materiale proposto, reso misero dai criteri adottati dall'autrice, e invece ribaltato in un giudizio di povertà (qualitativa?) attribuita al Cc VW.

L'altra obiezione riguarda invece la ricostruzione dell'attività del centro: se la chiave adottata era « storica », manca completamente una ricostruzione del contesto, dei dibattiti via via sviluppatasi sia all'interno del Movimento che fuori, delle successive e reciproche interazioni tra i gruppi, del significato di alcune decisioni e scelte.

Se invece lo sguardo era « sociologico », stupisce non trovare una descrizione dei livelli del Centro, un esame del suo funzionamento, del suo essere « organizzazione ».

Il giudizio che è contenuto nel titolo - il Cc VW viene definito istituzione - meriterebbe infatti di essere spiegato.

Se il Cc VW è un'istituzione, certamente lo è diventato, attraverso un processo.

Sarebbe stato interessante trovarne la ricostruzione nell'articolo di Paola Masi, se questa è la sua opinione. E questo in generale ci saremmo aspettate da una rivista che si autodefinisce « pragmatica »: come dire, a pragmatiche intenzioni, pragmatiche letture.

Cosa troviamo invece? Dei giudizi. Ed è sempre difficile rispondere a dei giudizi. Ognuno, e quindi Paola Masi, e quindi « Memoria », è libero nei suoi giudizi. E si può liberamente sostenere che quello che avviene al VW corre sull'onda delle « libere predicazioni », si affida a consolatorie « cattive misure ».

Ci sembrerebbe però auspicabile, dato che non si tratta né di un dibattito né di una discussione da caffè che le argomentazioni dell'articolo fossero sostenute da una descrizione e una ricostruzione più consistente, tale da permettere a chi legge di formarsi una propria opinione e tale da rendere possibile la comprensione dei criteri di giudizio.

Ritorna quindi la domanda « inspiegabile imperizia? ».

Dovremmo cioè pensare che Paola Masi non ha frequentato a sufficienza il VW, non ha cioè acquisito la capacità di considerare gli oggetti in quanto tali, cioè elementi che conservano « una loro autonomia al di là degli strumenti con cui li si tratta » (p. 61).

Sarebbe molto ingeneroso, dopo che questa attitudine viene da lei riconosciuta tra i « fatti rilevanti che il Centro ha prodotto » (*ibidem*).

Non vogliamo quindi trarre conclusioni: quello che ci premeva era segnalare ai lettori una occasione mancata, una ricostruzione esauriente della vicenda e della storia del Virginia Woolf, questo forse avrebbe richiesto tempo e fatica, ma avrebbe reso più sostanziosa la discussione sul fare cultura delle donne. E se di « estrema involontarietà e suprema intenzione » (p. 131) si tratta, a chi attribuirlo?

E inoltre, è più « pragmatico » pretendere articoli seri e ben costruiti come se l'oggetto fosse uno qualsiasi e non le « aggregazioni delle donne », oppure accettarne di stiracchiati e stenti per elaborarvi sopra teorie?

Si tratta di una particolare forma di cultura delle donne o di cattiva cultura e basta? Ma questa è un'altra storia.

Il Centro Culturale Virginia Woolf

congressi

Nairobi: la comunicazione « sensuale »

A distanza di quasi un anno, la Conferenza per valutare i progressi della decade per la donna, svoltasi a Nairobi nel luglio del 1985, resta un'avvenimento carico di riflessioni e dibattiti lungi dall'essere conclusi. Per quelle che hanno potuto assistere, il foro delle organizzazioni non-governative (Ong), svoltosi appresso la conferenza ufficiale delle Nazioni unite, è stato un luogo di enorme stimolo e scambioso senza precedenti nella storia del movimento delle donne internazionale. Oltre 12.000 attiviste, accademiche, contadine, giornaliste, lavoratrici, studentesse, madri e figlie si sono riunite per un periodo di oltre due settimane sul campus dell'università di Nairobi, organizzate in oltre 60 seminari giornalieri su temi come la contracccezione, la nutrizione, e la pace, in un clima di curiosità reciproca che molte hanno addirittura definito sensuale. Giovani punk olandesi hanno condiviso la bustina

del tè e le idee sul matrimonio con donne senegalesi madri dall'età di quindici anni. Accampate nella stessa stanza d'albergo, una lesbica di San Francisco ha scambiato i vestiti con la sua fino ad allora sconosciuta compagna di stanza, un'anziana ghanese, figlia di famiglia poligamica, da quel momento vestita con i jeans neri a sigaretta. Ma non solo: donne provenienti dagli stessi paesi si sono potute confrontare con le proprie connazionali, meravigliate dalle scoperte di problematiche femminili geograficamente « vicine », ma politicamente e socialmente invisibili. Una delle sensazioni più comuni era quella infatti di uscire dalla solitudine. Abituate alla difficile ricerca di modelli, di comunicazione e di legittimazione, sia nel mondo professionale che in quello personale, ci si è sentite circondate, corteggiate e forse anche invincibili, allo stesso tempo più giovani e più sagge di quanto si era dieci anni fa.

Ad accompagnare questo senso di euforia collettiva è stata però anche una sensazione di confusione e insoddisfazione, in gran parte nata dall'impossibilità per ciascuna di seguire a fondo un dibattito talmente ampio e diversificato. Di ritorno dal Kenya, molte di noi si sono chieste che cosa ci fosse successo « veramente », quali fossero i risultati più significativi e quale il messaggio da portare a casa, nel collettivo, sul posto di lavoro e nel campo dell'azione politica. A rafforzare questo senso di disorientamento e incomunicabilità è stata anche l'immagine di Nairobi prodotta dalla maggioranza dei mass media, sia nei paesi industrializzati che in quelli in via di sviluppo, soffermatasi in gran parte sul ruolo giocato dai grandi personaggi di origine nord americana (Betty Friedan, Maureen Reagan, Margaret Papendreu), oppure intenti a descrivere una interessante ma comunque folcloristica « Babele di estremiste ». Un'esperienza già di per sé difficile da riassumere per chi ha partecipato, è diventata così ancora più indecifrabile se non addirittura mistica per chi l'ha seguita da lontano.

Eppure le domande sono tante. Più importante di tutte per una riunione internazionale di tale dimensione è quella che ci fa riflettere sul rapporto che si è stabilito tra i movimenti femminili dei paesi industrializzati e quelli del Terzo mondo, tema chiave per capire l'evoluzione del movimento femminista mondiale nel corso di questo decennio, celebratissimo quanto ancora poco capito. Quali sono stati, ad esempio, i punti di scambio più significativi tra questi movimenti storicamente così diversi, se non addirittura diffidenti o ostili? Comune è parlare dell'armonia dell'incontro di Nairobi, ma com'è che si è arrivati ad un dialogo per l'appunto così aperto tra quello che anni fa si chiamava il femminismo borghese, liberazionista delle figlie del *Welfare State*, e quello più moderato e integrazionista dei paesi in via di sviluppo? Che cosa ha contribuito a far cambiare questo rapporto una volta così conflittuale?

Innanzitutto credo sia importante stabilire due premesse di fondo, una di tipo linguistico-politico, e l'altra di natura personale. Per primo si tratta di chiarire l'uso del singolare per descrivere la realtà politica, economica e di movimento di un paese o una regione, come si fa quando si parla di « femminismo del Terzo mondo ». Una delle strategie più efficaci che sono state usate per dividere e addomesticare i

movimenti delle donne è stato quello di usare per il femminismo un solo nominativo, identificandolo, secondo l'opportunità, con il femminismo riformista (cooptabile), oppure omologandolo sotto l'insegna dell'estremismo (demonizzabile); in entrambi i casi lasciando il monopolio della definizione ad una élite a scapito di una maggioranza meno visibile e con posizioni assai più complesse. Sono abitudini che nascono sia dallo sforzo della stampa di semplificare certi fenomeni per poterli meglio diffondere e maneggiare nel circuito dell'informazione commerciale (creando così un tipo di *histoire événementielle* del passato recente), sia dal conservatorismo populista versione anni '80, intento a privilegiare correnti comode al potere attraverso la creazione di eroine e antagoniste facilmente glorificabili o distruggibili. Per molte di noi, invece, l'accettazione delle differenze che esistono all'interno del movimento femminile internazionale è stata una conquista fondamentale per stabilire una base democratica, per discutere le caratteristiche dei tanti femminismi emergenti, senza abbandonarsi ai vecchi giudizi di valore sui femminismi « progrediti e rivoluzionari » e quelli « cooptati e conservatori ». Come nel caso del marxismo, il movimento delle donne non si può più definire come un'entità monolitica. Per quanto riguarda questa discussione, il fatto di riferirsi al femminismo del Terzo mondo o al femminismo dei paesi industrializzati non significa quindi parlare di uno solo ad esclusione di altri. L'uso di questa terminologia serve solo per introdurre degli spunti di riflessione generale, ma non per questo riduttivi.

Secondo, credo sia utile precisare quale sia stato il mio ruolo durante il foro e la conferenza, per aiutare a situare le mie osservazioni sugli avvenimenti di Nairobi. Progettista in un'agenzia stampa per il Terzo mondo incaricata di organizzare la copertura di tematiche femminili in Africa, Asia e America latina, il mio compito è stato di guidare un'equipe internazionale da nove giornaliste del Cile, Costa Rica, conclusione della Decade per la donna, con una produzione giornalistica di tre-quattro articoli al giorno. Il gruppo era composto da nove giornaliste del Chile, Costa Rica, India, Liberia, Marocco, Olanda e Stati Uniti. I nostri redattori, e cioè quelli incaricati di redigere e trasmettere i nostri servizi, erano tutti uomini - un fenomeno molto diffuso tra i media presenti a Nairobi, che pur impegnandosi nel mandare

corrispondenti donne, hanno lasciato il potere redazionale in mano a professionisti poco esperti (e spesso poco convinti) della validità della questione femminile.

Le discussioni che hanno avuto luogo sia all'interno dall'equipe che dell'agenzia già di per sé costituirebbero un'ampio materiale per uno studio sul femminismo internazionale, con discussioni che partivano dal ruolo della stampa femminile sotto regimi repressivi, a come parlare del chador senza dipingere la cultura dell'Islam come un blocco interamente e forzatamente misogino. Da quest'esperienza abbiamo tratto vantaggi e svantaggi. Incaricate di coprire una molteplicità sconcertante di *workshops* e discussioni, il nostro tempo è stato per lo più impegnato nell'intervistare e scrivere in un ambiente a cavallo tra l'utopia professionale e il delirio (« questo è il tipo di lavoro che abbiamo sempre sognato di fare », mi diceva con qualche amarezza la mia collega di Rabat, seduta alla sua macchina da scrivere alle quattro del mattino). Purtroppo nessuna del gruppo ha avuto il tempo o la disinvoltura di poter discutere a fondo con anche dieci delle 12.000 presenti, o di ricambiare o anche opporsi alle idee delle molte persone intervistate. Forse più delle altre, il mio ricordo di Nairobi è di una terribile, anche se ben organizzata e entusiasmante cacofonia in cui, per forza di cose, ho dovuto trascurare forse più cose di quante ne ho potute imparare.

Detto ciò, credo che siano due i punti fondamentali che aiutano a spiegare il tipo di comunicazione « sensuale », se non sempre consensuale che si è verificato tra i diversi femminismi di Nairobi. Il primo consiste in un processo di evoluzione e maturazione all'interno sia del movimento del mondo industrializzato che di quello dei paesi in via di sviluppo. Il secondo comprende invece la crescita di un nuovo internazionalismo femminile nato come risposta pratica alle sfide emergenti di un sistema capitalistico mondiale sempre più agile ed onnipotente. Entrambe queste trasformazioni hanno contribuito a creare un nuovo dialogo basato su un crescente e reciproco rispetto per le diverse posizioni dei singoli movimenti, accompagnato da una maggiore disponibilità all'apprendimento ed alla collaborazione su temi come lo sviluppo, l'organizzazione, e perfino la definizione dell'emancipazione. Questo non significa un appiattimento della diversità di posizioni e esperienze a livello mondiale, né la cessazione di antichi disaccordi ispi-

rati a fattori come la religione ed il nazionalismo, come ad esempio vediamo oggi nel Medio oriente. Significa invece la creazione di un terreno comune di confronto su cui iniziare un dialogo tra le tante parti. Come dire: le donne hanno cominciato a costruirsi un parlamento internazionale. Non per questo tutti i deputati sapranno o vorranno andare d'accordo, e non per questo tutte sceglieranno di parteciparvi. Ma qualcosa di questo edificio è già visibile: esiste oggi uno spazio legittimato, se non ancora istituzionalizzato, per intraprendere un progetto di democratizzazione e apertura all'interno di un movimento fin'ora fin troppo dispersivo. E questo è un fatto di enorme importanza.

Uno dei problemi più risentiti della conferenza e del foro di Copenhagen del 1980 è stato il conflitto che si è verificato tra esponenti del movimento delle donne dei paesi industrializzati e quelli del cosiddetto Sud. Organizzati in occasione della metà della Decade per la donna, entrambi questi incontri sono finiti per diventare luoghi di scontro per via degli atteggiamenti « elitari » di alcune partecipanti occidentali accusate di voler dominare la discussione e di criticare gratuitamente alcune posizioni delle loro sorelle del Terzo mondo senza vederle nel giusto contesto. Un esempio è stata la discussione sulla circoncisione femminile, definita come una forma di mutilazione e sottomissione della donna da parte delle occidentali, ma relativizzata come parte integrante di alcune culture tradizionali tribali da molte africane - culture che non per questo andavano definitivamente condannate. Così suonava anche il dibattito sul separatismo, visto come strategia capace di sfibrare tutta un'organizzazione sociale non occidentale per lo scopo di affermare dei diritti ancora non decisi o condivisi da tutte o da tutti nel Terzo mondo. Lo stesso è successo per la questione dei diritti civili e lavorativi. Temi fondamentali nella lotta femminile nei paesi sviluppati, questi erano percepiti come richieste parziali, se non addirittura ingiustamente settoriali, da donne i cui paesi erano ancora alle prese con i problemi più urgenti della fame e della povertà. Prima ancora di identificare la donna come portatrice di richieste specifiche, molte esponenti del Terzo mondo hanno preferito per questo porre l'accento sulla crescita economica generalizzata come eventuale soluzione ai problemi specifici della donna, rifiutando così le strate-

gie « irrilevanti » o comunque precoci di un femminismo venuto dal Nord.

Anche se queste differenze continuano ad esistere, i cinque anni che sono passati dalla conferenza di Copenhagen hanno portato a delle importanti rivalutazioni sia al Nord che al Sud. Per quanto riguarda il movimento femminile dei paesi industrializzati, questi anni hanno segnato un cambiamento visibile negli atteggiamenti di molti gruppi su temi come i diritti civili ed il separatismo, spingendoli verso problematiche e posizioni più simili a quelle del femminismo Terzomondista. Basti pensare ai numerosi attacchi che si sono verificati contro il *Welfare State*. Se non altro, lo smantellamento di molti servizi sociali e la crescita della disoccupazione femminile hanno spinto molti gruppi a fare più attenzione a problemi come l'impatto della povertà sulle donne, come si è ad esempio visto nei dibattiti sulla cosiddetta « Femminilizzazione della povertà » e alla necessità di avere una crescita economica generale più equilibrata. Negli Stati Uniti il lungo e tuttavia incompiuto lavoro per il passaggio dell'*Equal Rights Amendment*, legge che teoricamente garantirebbe la parità di retribuzione, ha fatto sì che molte donne, soprattutto di colore, si siano chieste quale fosse il valore del diritto legislativo quando un numero sempre crescente di donne viveva al di sotto della soglia della povertà, senza neanche poter accedere ai mercati del lavoro in cui il concetto della pari retribuzione avrebbe senso.

Con questo si è anche sollevato la necessità per molti gruppi di donne di stabilire alleanze con altri settori progressisti più istituzionalizzati (e per questo spesso anche più riformisti) come i sindacati o i partiti di sinistra, o, negli Stati Uniti, con movimenti di massa come quello di Jessie Jackson nella campagna presidenziale dell'84, per proteggersi dall'ondata neo-liberista di tipo reaganiano o thatcheriano.

Questo non significa che il separatismo sia stato cancellato dalla gamma delle strategie possibili, o che il femminismo radicale abbia perso la sua ragion d'essere. La necessità di affrontare delle nuove, e spesso drammatiche situazioni congiunturali ha però fatto sì che siano sviluppati nuovi approcci alla problematica femminile, generando anche una nuova comprensione per forme di lotta una volta considerate riformistiche e quindi insufficienti.

Anche nel Terzo mondo le risposte alla problematica femminile più integrazioniste hanno subito delle scosse significative.

Per quanto riguarda la problematica dell'arretratezza economica, molte donne si sono rese conto dell'insufficienza di una strategia di sviluppo che non ponga come prioritaria la problematica femminile. Numerosi sono stati i progetti di sviluppo che hanno fallito per il fatto di non aver preso in considerazione il ruolo della donna nell'agricoltura, introducendo nuove tecnologie, macchinari o programmi di credito che hanno levato potere alle donne, rafforzando o addirittura creando nuove forme di divisione del lavoro discriminatorie. Cosa significa, ad esempio, un programma di credito rurale i cui finanziamenti sono de facto accessibili solo a uomini, quando la stragrande maggioranza dei coltivatori sono donne? O per citare un'altro esempio: vengono introdotti forni portatili con pannelli solari per facilitare la preparazione del cibo, per scoprire dopo che le donne nel villaggio in questione cucinano solo di notte. La mancanza di *input* femminile nell'ideazione e l'esecuzione di progetti di sviluppo ha creato problemi anche nel campo della salute. Ad esempio, si è parlato molto del problema della sovrappopolazione nei paesi più poveri. Nonostante ciò, la maggioranza dei programmi di controllo delle nascite puntano esclusivamente sull'educazione della donna, incoraggiandola ad usare contraccettivi (spesso dannosi) senza pensare minimamente al ruolo del maschio nella riproduzione, o a come istruirlo nell'uso della contraccezione, danneggiando con ciò l'efficacia di interi e altrimenti utili ed urgenti programmi.

Nel campo politico, la lotta contro l'imperialismo e i modelli culturali occidentali hanno portato a delle delusioni per molti versi radicalizzanti per molte donne del Terzo mondo, incoraggiandole a creare nuovi approcci e organizzazioni al di fuori di quelle maschili-nazionalistiche. L'affermazione di un Islam rivoluzionario e anti-occidentale in Iran, ad esempio, con la reintroduzione del chador e la drastica restrizione dei diritti femminili ha contribuito alla crescita di un nuovo femminismo nel mondo arabo molto meno pronto a celebrare le vittorie rivoluzionarie di un regime pur sempre patriarcale. Così anche nell'America latina, alla conquista della democrazia in paesi come il Brasile, l'Argentina e l'Uruguay non è seguito nessun miglioramento « automatico » della condizione della donna, creando l'esigenza di organizzare gruppi femminili indipendenti per garantire il diritto all'occupazione e ai servizi sociali. « Se ci fermiamo alla demo-

crazia formale, alla democrazia del voto, non ci sarà nessun futuro», diceva ad esempio la senatrice Liliana Gurdulich, membro della delegazione argentina a Nairobi. «L'inflazione, che si traduce nella riduzione del potere d'acquisto, ci obbliga a organizzare un grande movimento di resistenza per impedire che il peso del pagamento del debito esterno non venga a pesare ingiustamente su di noi», concordava la sua collega a Nairobi Luisa Pereira.

Inizia così una ricerca di nuovi modelli di sviluppo e forme di organizzazione. Anche in questo caso non si tratta dell'abbandono di «vecchie» prospettive da parte di molte donne del Terzo mondo di lottare per un progresso economico generalizzato, né di porre il problema in termini di separatismo di tipo «occidentale». Come nel caso dei paesi industrializzati, nasce invece quello che potremmo chiamare un'incertezza costruttiva più pronta a sperimentare altre vie all'emancipazione, e per questo anche più propensa al dialogo con le posizioni femministe di altri paesi e regioni.

Il secondo fattore di grande importanza maturatosi in questi ultimi anni è la creazione di nuove forme di organizzazione sul piano internazionale che contano sulla collaborazione di molti gruppi di diversi paesi e tendenze. Il crescente potere delle multinazionali nel dettare le forme d'impiego e di consumo di donne in tutto il mondo ha portato alla formazione di innumerevoli *network* impegnati sui temi come lo scarico di farmaci pericolosi sui mercati del Terzo mondo, lo sfruttamento delle donne nell'industria microelettronica o nel commercio internazionale della prostituzione, il cosiddetto *sex tourism*. Ad esempio il gruppo Dawn (*Development Alternatives for Women for a New Era*), fondato nel 1984, ha raccolto la partecipazione di ricercatrici e esperte dell'Asia, Pacifico, Africa, Europa e Stati Uniti per analizzare gli effetti della crisi economica mondiale, e proporre delle strategie collettive internazionali per migliorare la condizione della donna. Così anche gruppi come il *Health Action International* (Hai), parte del *International Organisation of Consumer Unions* (Iocu) conta oggi sulla partecipazione di centinaia di gruppi che lavorano sulla salute per cercare di regolamentare la produzione e vendita di contraccettivi dannosi, premendo su organismi come l'Organizzazione mondiale per la salute (legata all'Onu) a promuovere una politica più democratica nel campo sanitario

sia nei paesi industrializzati che in quelli del Terzo mondo. Famosi a Nairobi sono stati anche i dibattiti svolti all'interno della «Tenda della pace», in cui gruppi di pacifiste si sono incontrate per intraprendere nuove iniziative internazionali per promuovere il disarmo multilaterale.

Queste esperienze di trasformazione interna e collaborazione mondiale hanno per questo gettato delle basi oggettive per l'avvicinamento di due, o meglio tanti, femminismi. Prova di questo è stata anche la crescente diffidenza di molte delle partecipanti di Nairobi ad «affidarsi» alle iniziative dei loro governi, e di cercare invece delle strategie di base collettive per realizzare progressi più concreti in tutti i campi. Per molte, ad esempio, le discussioni avvenute tra rappresentanti del mondo israeliano e quello palestinese durante il foro non-governativo sono state molto più produttive delle battaglie diplomatiche avvenute durante la conferenza ufficiale tra le delegazioni governative. Come nel caso delle donne dell'Iran e dell'Iraq, si è potuto uscire dagli schemi sempre meno produttivi della negoziazione politica tradizionale per discutere dell'impatto della guerra sulle donne e i loro bambini, accomunando esperienze di occupazione militare per arrivare ad una critica approfondita dei motivi politici ed economici che spingono ad un militarismo definito «maschile», sfidando il tabù sulla comunicazione imposto dalla logica politico-militare di governi in guerra. «I nostri futuri sono collegati l'un con l'altro, e ognuna dovrà dipendere dall'altra per arrivare a delle soluzioni», diceva Lisa Blum del *Citizen's Rights Party* israeliano a conclusione di un incontro con donne palestinesi. Aggiungeva un'attivista americana a colloquio con una sovietica: «le donne dovranno distruggere i miti che le separano». In momenti di tensione internazionale, «la migliore occasione che abbiamo è quella di parlarci».

L'allargamento delle tematiche comuni, e il maggior impegno della base nel risolvere problematiche femminili a livello mondiale non è di per sé una soluzione ai tanti problemi dibattuti a Nairobi. Nonostante l'enorme crescita di gruppi femminili, e malgrado l'accresciuto sostegno finanziario a progetti di sviluppo «al femminile» proveniente da alcuni paesi nordici (come ad esempio l'Olanda, la Svezia e la Norvegia), le risorse economiche e politiche delle organizzazioni femminili rimangono paurosamente al di sotto del re-

quisito. Il fatto di riuscire a parlare in maniera critica delle funzioni della guerra, o dello sfruttamento delle donne sul mercato del lavoro e nell'economia domestica non significa per questo nessun potere effettivo sulle scelte di governi o organismi multilaterali nell'adottare programmi di riforma radicale.

Il potere di Nairobi non sta in questo. L'importanza di questa Decade ancora in gran parte ancora inconclusa sta invece nell'accresciuta comunicazione e fiducia che si è verificata alla base. Più che una fonte di conflitto, il riconoscimento delle differenze (e le similitudini) all'interno del movimento femminile mondiale ha aperto la strada ad una rinnovata dialettica più cri-

tica, e per questo anche più difficile di una volta. Di vittorie ancora non se ne parla. La perdita di certezze, il nuovo paragone tra diversi linguaggi, e l'assunzione di nuove responsabilità a livello internazionale apre semmai una fase più difficile nella storia del femminismo, uscito dal suo isolamento per confrontarsi con una complessità di movimento per molti versi sconvolgente. Da qui la responsabilità di mantenere un clima di democrazia in cui ognuna sia capace di ricevere e integrare le tante e inaspettate lezioni di un femminismo in via di evoluzione, verso il quale Nairobi è stato un primo, ma ancora insufficiente passo.

Krystyna von Henneberg

comunicato

Il Dipartimento di Economia politica dell'Università degli Studi di Modena, con la collaborazione della Commissione Regionale per le Pari Opportunità dell'Emilia-Romagna, organizza un convegno sul tema

« Women's Studies in Italia »

che si terrà a Modena nei giorni 6-7 marzo 1987.

Coloro che desiderano partecipare o presentare dei contributi possono rivolgersi a: Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi-Doria, Dipartimento di Economia politica, via Giardini 454, 41100 Modena.

È previsto il rimborso delle spese di partecipazione per un numero limitato di laureate o laureande con tesi su argomenti relativi al tema del Convegno.



02961

studi storici

rivista trimestrale n. 1, 1986

Giorgio Doria, Investimenti della nobiltà genovese nell'edilizia di prestigio (1530-1630)
Giuseppe Ricuperati, Il riformismo sabaudo settecentesco e la Sardegna. Appunti per una discussione

Opinioni e dibattiti

Francesco Benigno, Vecchio e nuovo nella Sicilia del Seicento: il ruolo della colonizzazione feudale.

Ricerche

Gigliola Pagano de Divitiis, Il Mediterraneo nel XVII secolo: l'espansione commerciale inglese e l'Italia

Vincenzo Ferrone, Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano

Note critiche

Alessandro Barbero, Guerra, nobiltà, onore fra Tre e Quattrocento nella storiografia anglosassone

Pierpaolo Merlin, Il tema della corte nella storiografia italiana ed europea

Francesco Piva, Classe operaia e mobilità del lavoro di fabbrica

Libri ricevuti

Editori Riuniti, Roma

quaderni storici

nuova serie

n. 61, anno XXI, fascicolo 1, aprile 1986

vie di comunicazione e potere

F. F., A. M., G. S., Premessa

P. Racine, Poteri medievali e percorsi fluviali nell'Italia padana

G. Sergi, Monasteri sulle strade del potere. Progetti di intervento sul paesaggio politico medievale fra le Alpi e la pianura

F. Opll, L'attenzione del potere per un grande transito sovraregionale: il Monte Bardone nel XII secolo

Th. Szabò, La politica stradale dei Comuni medievali italiani

C. Mozzarelli, Strade e riforme nella Lombardia del Settecento

ricerche

A. Molho, Investimenti nel Monte delle doti di Firenze. Un'analisi sociale e geografica

T. Bernardi, Analisi di una cerimonia pubblica. L'incoronazione di Carlo V a Bologna

discussioni e letture

E. Grendi, Storia sociale e storia interpretativa

Su « Nations and Nationalism » di Ernest Gellner: *M. L. Pesante*. Il macroantropo e il grande spartiacque; *V. Maher*, Gerarchie del nazionalismo

I mutamenti della famiglia secondo Marzio Barbagli: interventi di *G. Levi*, *C. Gatti*, *A. Arru*

Gli Annali Einaudi sulla medicina, interventi di *S. Cavallo* e *P. Frascani*

storie d'oggi

A. Fittipaldi, Napoli: il Seicento in mostra

Le erogazioni ministeriali per progetti di ricerca storica in Italia, 1981-1984 (a cura di *A. C.*)

il mulino, Bologna

Feminist Studies

Volume 12, 1986:

Emily Abel, Adult Daughters and Informal Care to the Frail Elderly. **Barbara Caine**, The Sisters of Beatrice Webb. **Madeline Davis** and **Elizabeth Lapovsky Kennedy**, Oral History and the Study of Sexuality in the Lesbian Community: Buffalo, New York, 1940-1960. **Rosario Ferre**, The Writer's Kitchen: How to Let Yourself Fall from the Frying Pan into the Fire, trans. by Diana Velez. **Susan Stanford Friedman**, Creativity and the Childbirth Metaphor: Gender Difference in Literary Discourse. **Josephine Gear**, The Baby's Picture: Woman as Image-Maker in Small-Town America. **Jacquelyn Hall**, The Writing of « Revolt against Chivalry ». **Barbara Harlow**, Third World Women's Narratives of Prison. **Mervat Hatem**, Sexuality and Gender in Segregated Patriarchal Systems: The Case of Eighteenth- and Nineteenth-Century Egypt. **Nancy Hewitt**, Feminist Friends: Agrarian Quakers and the Emergence of Women's Rights. **James Oliver Horton**, Gender Conventions among Antebellum Free Blacks. **Hilary Klein**, Marxism, Psychoanalysis, and Mother Nature. **Beth Kowaleski-Wallace**, Eighteenth-Century Women Writers and the Lockean Educational Paradigm. **Judith Walzer Leavitt**, American Women's Responses to Death and Debility Fears in Nineteenth-Century Childbirth. **Johanna Lessinger**, The Dilemma of Women Traders in South India. **Florencia Mallon**, Household and Mode of Production in Central Peru, 1860-1950. **Bernice Johnson Reagon**, African Diaspora Women: The Making of Cultural Workers. **Claire Robertson**, An African Women's History, Memoir, Review, and Prospectus. **Sonya Rose**, Gender Segregation in the Transition to the Factory: The English Hosiery Industry, 1850-1910. **Deborah Samuelson**, A Letter to My Daughter/Myself on Facing the Collective Fear of Being Different. **Judith Sealander**, The Rise and Fall of Feminist Organizations in the 1970s: Dyaton. **Niara Sudarkasa**, The Status of Women in Indigenous African Societies. **Azar Tabari**, The Women's Movement in Iran. REVIEWS by **Elizabeth Fee** and **Ruth Finkelstein**, **Ruby Rich**, **Louise Yelin**. CREATIVE WORK by **Jane Lazarre**, **Lynda Schor**. ART by **Eleanor Antin**, **Remedios Varo**.

Feminist Studies, Women's Studies Programm, University of Maryland, College Park, MD 20742

aut aut

rivista bimestrale fondata da Enzo Paci
213, maggio-giugno 1986

Premessa, 1.

Materiali: **Edmund Husserl**, Lettera a Pfänder [1931]; Nota su Husserl, Heidegger e la fenomenologia (**Renato Cristin**).

Discussioni: **Gianni Vattimo**, Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson. **Maurizio Ferraris**, L'esclusione della filosofia. A proposito di ebraismo e pragmatismo; **Gaspere Polizzi**, Istante e durata. Per una topologia della temporalità in Bachelard e Bergson.

Contributi: **Guido Morpurgo-Tagliabue**, Classici e non delle passioni; **Ubaldo Fadini**, Elias Canetti e "la resistenza al potere"; **Sergio Vitale**, Freud, Holmes e il caso di Katharina. Analisi, narrazione e mondi possibili.

Schede: **Jünger**, *L'operaio* (A. Dal Lago); **Valéry**, *Quaderni* (A. Prete); **Lévi-Strauss**, *La via delle maschere* (G. Comolli); **Derrida**, *La farmacia di Platone* (M. Ferraris); **Lévinas**, *Umanesimo dell'altro uomo* (R. De Benedetti); **Serres**, *Les cinq sens* (R. Prezzo).

la nuova italia, Firenze

Rosenberg & Sellier "da leggere": **Touraine**, L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault, introduzione di Pichierri; **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 Pisto; **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 Pisto; **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, Foà, Gibelli, Grendi, 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; Comportamento e controllo nell'organizzazione industriale, a cura di **Woodward**, 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 Pichierri. **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; **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; **Pisto**, Insegnanti, atteggiamenti verso il lavoro tra professione e ideologia; **Caffé**, In difesa del "welfare state", saggi di politica economica; **Pertempi**, Montemassi, terra e miniera in una comunità della Maremma.

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, Caiza 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, Jaskowski, Da Costa, Routley, Meyer, Rescher; Estetica e antropologia, arte e comunicazione dei primitivi, a cura di **Garchia** 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, Pizzomo, Touraine, P. Berger, B. Berger, Kellner, Luckmann, Luhmann; Il declino industriale, il contributo delle scienze sociali alla diagnosi e alla definizione di strategie di risposta, a cura di **Pichierri**, saggi di Cipolla, Whetten, Tilton Penrose, Caves, Porter, Abernathy, Clark, Kantrow, Dyson, Wilks; Donne tecnologia scienza, un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia, a cura di **Rothschild**, introduzione all'edizione italiana di Elisabetta Donini, saggi di Stanley, Feldberg, Glenn, Rothschild, Merchant, King, Keller, Bush, Hanmer.

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**.

Cristina Cilli, Evelyn Fox Keller e Carolyn Merchant: Verso una epistemologia delle differenze sessuali. Appunti su conoscenza, oggetto e soggetto

Mina Davis Caulfield, Che cos'è naturale nel sesso? La sessualità nell'evoluzione umana

Rosi Braidotti, Donne e filosofia in Francia

Jacqueline Rose, Il disagio della femminilità

Sigrid Weigel, Superare l'assenza. La letteratura contemporanea delle donne tedesche

Miriam Hansen, Piacere visivo e feticismo. «Ticket of no return» di Ulrike Ottinger



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14