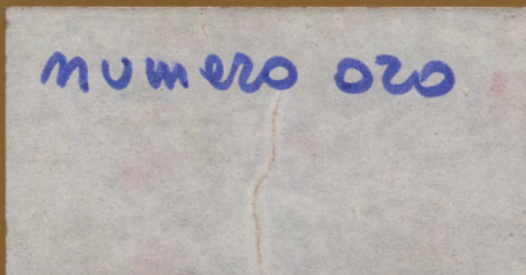


il movimento femminista negli anni '70



spedizione in abbonamento postale gruppo IV/70 Torino, n. 1, I semestre 1988

# memoria

rivista di storia delle donne, numero 19-20

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.
15. **Culture del femminismo**, Una comparazione per differenze.
16. **L'età e gli anni**, Riflessioni sull'invecchiare.
17. **Prostituzione**, Una realtà multiforme di scelte soggettive e contesti istituzionali.
18. **Donne senza uomini**, Vedove, separate e donne sole nelle società del passato.

19/20

21

## memoria

rivista di storia delle donne

**redazione:** Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Marina D'Amelia, Michela De Giorgio, 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 Laura Lilli, stampa Tipografia TGT, Torino.

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

Paul Klee, 1923, 198 *IEin 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:** Italia L. 32.000, estero L. 46.000, paesi extraeuropei L. 58.000

inviare assegno bancario 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".

Finito di stampare dicembre 1987.



03697

# memoria

rivista di storia delle donne, 19-20 (1-2, 1987)

## sommario

### il tema

### la politica

- 11 Yasmine Ergas, Tra sesso e genere
- 19 Mariella Gramaglia, Affinità e conflitto con la nuova sinistra
- 38 Grazia Zuffa, Le doppie militanze. Donna comunista, donna femminista
- 49 Liliana Ingargiola - Marinella Cucchi, Dialogo sul movimento di Liberazione della Donna
- 66 Anna Scattigno, « Rosa ». Un gruppo e una rivista

### le parole chiave

- 85 Maria Luisa Boccia, Per una teoria dell'autenticità. Lettura di Carla Lonzi
- 109 Manuela Fraire, Ordine e disordine. Ovvero delle sorti dell'amore tra donne
- 118 Rossana Rossanda, L'impenitente emancipata
- 125 Gabriella Paolucci, Progettare al presente
- 134 Valeria Boccia, Il filo del discorso
- 142 Ida Dominijanni, Radicalità e ascetismo

### il corpo, la salute

- 153 Silvia Tozzi, Molecolare, creativa, materiale: la vicenda dei gruppi per la salute
- 181 Vicky Franzinetti, Il senso dell'autogestione
- 188 Laura Cima, Dieci anni a Torino
- 193 Luciana Percovich, Corpo a corpo
- 202 Silvia Tozzi (a cura di), Alla radice del « self-help » gruppo femminista per la salute della donna

### i percorsi

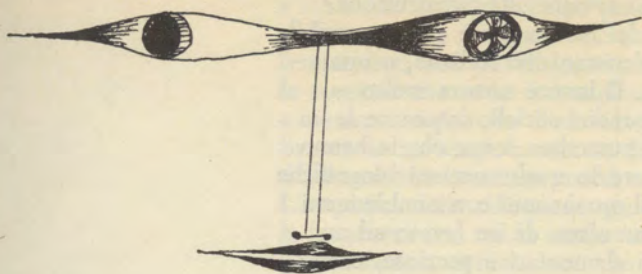
- 207 Bianca Maria Pomeranzi
- 211 Laura Capobianco
- 215 Tina Magnano
- 219 Bianca Maria Frabotta
- 222 Luisa Passerini
- 226 Lea Melandri

### la biblioteca

- 231 riletture a cura di Gabriella Bonacchi, Annarita Calabrò, Rita Caccamo, Vania Chiurlotto, Maria Grazia Minetti, Chiara Saraceno, Serena Sapegno

101. *[Faint text]*
102. *[Faint text]*
103. *[Faint text]*
104. *[Faint text]*
105. *[Faint text]*
106. *[Faint text]*
107. *[Faint text]*
108. *[Faint text]*
109. *[Faint text]*
110. *[Faint text]*
111. *[Faint text]*
112. *[Faint text]*
113. *[Faint text]*
114. *[Faint text]*
115. *[Faint text]*
116. *[Faint text]*
117. *[Faint text]*
118. *[Faint text]*
119. *[Faint text]*
120. *[Faint text]*
121. *[Faint text]*
122. *[Faint text]*
123. *[Faint text]*
124. *[Faint text]*
125. *[Faint text]*
126. *[Faint text]*
127. *[Faint text]*
128. *[Faint text]*
129. *[Faint text]*
130. *[Faint text]*
131. *[Faint text]*
132. *[Faint text]*
133. *[Faint text]*
134. *[Faint text]*
135. *[Faint text]*
136. *[Faint text]*
137. *[Faint text]*
138. *[Faint text]*
139. *[Faint text]*
140. *[Faint text]*
141. *[Faint text]*
142. *[Faint text]*
143. *[Faint text]*
144. *[Faint text]*
145. *[Faint text]*
146. *[Faint text]*
147. *[Faint text]*
148. *[Faint text]*
149. *[Faint text]*
150. *[Faint text]*

1870



## il tema

Il piacere e l'interesse nel riprendere contatto con gli anni iniziali del femminismo sono stati superiori al previsto. È straordinariamente ricco il movimento degli anni Settanta; mortifica quanto poco del suo abbondante patrimonio, dell'intensa difficoltà della sua vita politica, dell'energia prodigata dai suoi gruppi nell'inventare, innovare, imporre, sia potuto entrare in questo numero. Noi proponiamo le pagine che seguono solo come l'inizio di una ricerca e di uno scavo che intendiamo proseguire e che altre possono intraprendere. Sorprende quanto la parola « scavo » risulti appropriata al termine della lettura: molte cose riportate dalle autrici, episodi, idee, temi producono oggi l'effetto di vere scoperte o perché erano stati dimenticati o perché non li abbiamo mai conosciuti. Eppure si tratta di un passato molto vicino. Chi svolge ancora oggi un'attività nel femminismo può illudersi di non aver nulla dimenticato, né un passaggio né un dettaglio delle vicende del proprio gruppo, né alcuno dei momenti più importanti che a livello nazionale hanno raccolto l'esperienza di tutti i gruppi. È forse in base a questa tenace impressione soggettiva che finora ci siamo accontentate di una circolazione orale degli elementi del nostro passato. La ragione principale che ha ispirato il lavoro del numero vuole segnare un primo elemento di novità appunto in questo: travalicare la trasmissione orale, pure preziosa, tra donne che comunicano le une alle altre fatti da loro conosciuti o vissuti fornendo con un materiale scritto una prima ricostruzione di pezzi sul movimento femminista, rendendolo così più accessibile alle nuove generazioni e a coloro che non hanno attraversato personalmente questa esperienza. Affiancare alla ricerca culturale un'opera di trasmissione tra generazioni ci pare un lavoro urgente e ormai maturo.

1. Ma con quale metodo si può avviare una ricostruzione? Ci siamo rese conto nel corso del lavoro che è ormai possibile tentare una storia politica del femminismo italiano, o una storia delle sue forme culturali. È invece tuttora molto difficile venire a capo delle sue radici sociali, conoscere le condizioni di vita nelle quali le numerose donne che lo hanno alimentato si trovavano, misurare le trasformazioni biografiche di coloro che hanno costituito il movimento con cambiamenti precisi da un modo di vita ad un altro, da un lavoro ad un altro. Ci mancano informazioni elementari e preziose, come: da quali luoghi fisici e sociali provenivano le militanti, a che tipo di famiglia appartenevano e quale tipo di famiglia o di esistenza hanno poi cercato di formarsi? Dati questi che costituiscono la base non solo per la comprensione di un movimento molto numeroso e molto vario ma anche per la sua autoconsapevolezza e per la trasparenza a se stesso. Non disponiamo di queste informazioni e mostriamo assai poca determinazione nell'acquisirle. È più facile reperire studi sociali sulle donne – sul genere femminile – che sulle femministe.

Una vera analisi di questi aspetti sociologici e antropologici del femminismo non è dunque agevole. Un solo esempio: l'emancipazione. Poco o nulla sappiamo di come le femministe affrontavano nel concreto delle loro vite i problemi della propria autonomia di vita, dell'affermazione professionale e sociale, dell'indipendenza economica. Ciò di cui abbiamo documentazione è il rifiuto ideologico e politico del « modello » emancipativo. Rifiuto che poco dà conto della poliedricità di facce che – come mostra Rossana Rossanda in queste pagine – quello stesso modello presentava. Molte delle quali seppure segnate da differenze rispetto alle generazioni precedenti hanno dato sembianza a scelte di vita, a progetti e ad identità per le stesse donne del movimento.

Non siamo comunque riuscite in questo fascicolo a fornire questa tessera del mosaico, e ciò va dichiarato. Le testimonianze che pubblichiamo di alcune protagoniste ci suggeriscono tuttavia quanto sia importante un lavoro di ricostruzione di questo tipo. Esse rivelano infatti che la pratica femminista ha inciso profondamente nelle biografie, determinando in modo essenziale caratteri e destini – sociali, politici, culturali ed affettivi – di una generazione di donne.

2. La dimensione che dall'insieme del numero risulta maggiormente messa a fuoco è la politica. Anche i contributi pubblicati nella sezione tematica « le parole chiave », in realtà riflettono una intensa proiezione dei temi nello scenario politico. Forte è insomma l'impressione che *politicità* e *politica* siano le coordinate lungo le quali procede la navigazione del movimento femminista. E tuttavia questa dominanza non è in sé ovvia, essa va ragionata

e motivata. In primo luogo perché la grande scena della politica è stata occupata solo per pochi anni dal movimento femminista; non più di tre o quattro anni racchiudono la stagione che vede il femminismo esprimersi come « movimento politico di massa », ed è una stagione davvero breve, sia in tempo assoluto, sia riferita al ciclo di vita del femminismo ormai prossimo al ventennio.

L'ampiezza della riflessione qui dedicata a quei pochi anni, la frequenza con cui la memoria vi corre e vi si concentra intensamente, testimoniano che a quel passaggio si attribuisce, in proporzione, un'importanza molto grande. Gli anni della politica vengono chiamati in causa, ripresi in esame con passione e preoccupazione come nodi non sbrogliati, anzi come un lavoro che non finisce mai. Nessuna delle autrici si sente in grado di « fare ordine » in questo passato: di azionare nelle giuste proporzioni tutti i piani del processo sociale e politico messo in moto dal movimento femminista negli anni settanta, di disegnarne precisamente le relazioni con gli altri protagonisti, di sciogliere dubbi e spianare ostacoli interpretativi. In tutti i contributi si notano, e vengono dichiarate esplicitamente, semplificazioni indebite o punti di forte condensazione emotiva. Il lavoro di riconsiderazione e analisi degli anni più pubblici e politici del femminismo non procede in modo lineare. Pensiamo che ciò dipenda in larga parte da una difficoltà molto diffusa, non solo tra le donne, a ragionare sugli anni Settanta.

Dai materiali qui raccolti emergono costantemente immagini dell'Italia di quegli anni, e in particolare del ruolo che vi svolsero i molti soggetti che operavano per una sua trasformazione. Le parentele politiche delle origini sono tra gli aspetti più nettamente rimossi, tra i vuoti più vistosi della memoria collettiva. Le radici comuni con la nuova sinistra di cui scrive Mariella Gramaglia, o il percorso tra legami e contrapposizioni, di cui su fronti opposti ci raccontano Liliana Ingargiola e Marinella Cucchi per l'Mld rispetto al Partito radicale, e Grazia Zuffa per le donne del Pci, non pensiamo rappresentino una dimensione solo residuale del rapporto tra il movimento femminista e la vicenda della sinistra.

È piuttosto vero che se faticiamo a ripensare gli stessi rapporti originari, ciò è in parte dovuto al fatto che degli anni Settanta nessuno sembra a tutt'oggi in grado di parlare. Ritornare a quegli anni, proporsi di tracciarne una storia è opera che vediamo con soddisfazione avviarsi da parte di alcune donne. Il testo della Libreria di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, di cui scrive qui Ida Dominijanni, è una storia possibile; ma non è l'unica. I lavori di ricostruzione per mappe geografiche svolti da Laura Grasso e Annarita Calabrò sulla Lombardia e dalla Cooperativa Le Nove sull'Emilia Romagna danno conto non solo della articolazione e della effettiva estensione del movimento, ma portano

alla luce una complessità di esperienze su cui si è forgiata l'identità comune di ciò che chiamiamo « movimento femminista ». I materiali di questo numero se non delincono compiutamente una storia, certo contengono molti elementi di orientamento sui quali una storia sarebbe possibile scrivere, assumendo i temi, i gruppi, i percorsi e le relazioni con il contesto di cui questi articoli parlano. Essi insomma non si prestano a qualsiasi ricostruzione; in particolare non sembrano riconducibili entro una lettura della vicenda femminista che cancelli il suo intrecciarsi con lo scenario politico. Intreccio consapevolmente ricercato ed agito: questo è un primo punto che dai nostri materiali risulta ampiamente documentato.

Ciò vuol dire allora, che la storia del movimento femminista è un capitolo, importante ma privo di varianti significative, di una storia politica e sociale più complessiva?

È insomma stato un movimento tra i movimenti, e come tale va ricondotto ai caratteri tra loro comuni?

Nel suo articolo Yasmine Ergas muove dalla tesi che la durata stessa del movimento femminista, il suo sopravvivere al ciclo politico degli anni Settanta, sono stati resi possibili dal possesso di risorse autonome. Queste risorse sono sostanzialmente costituite dall'originalità del proprio patrimonio tematico. Ciò che distingue il movimento femminista insomma sono i contenuti del suo agire e l'originale elaborazione culturale e pratica in cui essi prendono forma.

3. I nuclei tematici attorno a cui il femminismo lavora nei primi anni risultano in larga parte diversi da quelli che costituiscono il fulcro della ricerca attuale.

Gli scarti intervenuti non si presentano come vere e proprie svolte, determinate da un percorso critico rispetto ad alcuni temi e caratteri del primo periodo.

Sembra piuttosto che sia intervenuto un bisogno di disancoraggio, una progressiva scarnificazione del patrimonio sedimentatosi lungo un processo densissimo, cosicché di esso non resta quasi traccia in quelle che nel presente, nel dibattito attuale, risultano le idee-forza del pensiero e della pratica femminista. Eppure, è questa la nostra ipotesi, scavando nella storia di quegli anni si ritrova la ricca materia che a quelle idee ha dato vita. Ma veniamo agli articoli per chiarire cosa intendiamo per originalità tematica. Il fascicolo evidenzia in una apposita sezione il tema « il corpo, la salute ». Attorno ai gruppi del self-help, ai consultori autogestiti, ai gruppi che praticavano l'aborto, ai gruppi per la medicina della donna, si coagulò in quegli anni una ricerca ed una elaborazione ricchissima. Caratteristica di questi gruppi fu quella di intrecciare i diversi piani in cui l'esperienza femminista andava svolgendosi. Entrano a far parte



della loro esperienza – come testimoniano tutti gli articoli: la pratica dell'autocoscienza e delle relazioni tra donne; il rapporto con le « altre » donne e l'agire sociale; la ricerca culturale, l'approccio critico al sapere, in particolare medico; sull'intreccio tra materialità fisica e psiche; la riflessione sulle figure simboliche; il confronto con le istituzioni ed il problema della definizione o meno dei contenuti in obiettivi politici; la ricerca di forme nuove di espressione del corpo, di ricorso alla fisicità. Non in ogni gruppo si ritrova questa ricchezza, ma nell'arcipelago che tutti insieme configurano sì. Merita in particolare sottolineare come in queste esperienze trovano congiunzione il tema della sessualità, scandito nella sua corporeità come nella sua valenza culturale e metaforica, e la forte politicità della pratica; quest'ultima presente nella sua triplice dimensione, del separatismo, dell'agire sociale, del confronto con le istituzioni.

L'interrogativo con cui Silvia Tozzi apre il suo saggio merita di essere richiamato, con un invito a riflettervi: cosa ha significato e significa per l'oggi e per la memoria di cui lo nutriamo, il passaggio da una pratica in cui erano così fortemente intrecciate corporeità e teoria, ad una progressiva scomparsa del primo aspetto. Ad un discorso sulla sessualità cui una pratica attenta al corpo offriva stimoli e scansioni (segnando ad esempio una centralità del tema del piacere, o una attenzione ai sintomi, al linguaggio non verbale e non concettuale) sembra essere subentrato un linguaggio più rarefatto, e perfino ammantato di una puritana distanza dalla fisicità. Tra sessualità e differenza sessuale si è prodotto uno spazio che chiede di essere, se non colmato, visto. Su un altro aspetto ci interessa attirare l'attenzione. È attraverso le tematiche e le pratiche del corpo e della sessualità che il movimento femminista conosce una circolazione ed una influenza sociali; il fenomeno del cosiddetto « femminismo diffuso » trova probabilmente qui un decisivo impulso.

Di altri nuclei tematici il numero presenta spaccati significativi in singoli approcci; di alcuni invece registriamo l'assenza. Tra i primi: i rapporti tra donne letti nella duplice accezione di « omosessualità » e « lesbismo » da Manuela Fraire; l'autocoscienza come forma di una conoscenza e di un'attitudine relazionale da cui scaturisce l'abbozzo di un pensiero critico e libero, è al centro della lettura che Maria Luisa Boccia offre di Carla Lonzi; « parola » e « tempo » sono le dimensioni attraverso le quali rispettivamente Valeria Boccia e Gabriella Paolucci leggono come in quegli anni si pose il problema del significarsi e sedimentarsi della esperienza femminista in forme che garantissero durata, che la sottrassero all'empiria. Non tematizzato è invece il rapporto con l'uomo,

la riflessione sul privato a cui dette luogo, le modificazioni nella socialità e affettività femminile che ne scaturirono. Ci sembra necessario ricordarlo perché è da quel nocciolo che si è dipanato il filo del discorso sulla duplicità di genere nell'esperienza sociale, filo che anch'esso sembra oggi procedere in ricerche e pratiche dimentiche di questa origine. Nell'insieme ci sembra positivo aver individuato un patrimonio tematico la cui ricchezza e originalità non è ancora del tutto sondata. Molto lavoro va ancora fatto per potervi attingere pienamente. Ma come fu speso quel patrimonio già negli anni in cui veniva accumulandosi?

4. Emerge qui il secondo elemento su cui il fascicolo fornisce ampia documentazione: la volontà di tradurre originalità e radicalità dei temi (e della pratica che ne aveva consentito l'individuazione, ovvero i rapporti tra donne) in forme tali da incidere sulla scena politica complessiva, da incrociare e influire sulla politica maschile. Contrariamente a quanto normalmente si tende a sostenere, e a differenza di quanto è avvenuto per altri movimenti in altri contesti nazionali, il movimento femminista italiano non si è costituito come comunità separata, come mondo a parte, dotato di una propria sottocultura, fin dall'inizio. Il separatismo non rappresentò in quegli anni la scelta di separarsi dalla politica generale, di recidere i legami con il contesto. Risulta nettamente da tutti i contributi raccolti che il movimento si propose di incidere, che delinè su questo il proprio progetto politico, calibrò la propria azione, chiamò in causa altri soggetti. La radicalità dei temi, l'innovazione profonda che rappresentarono rispetto alle culture politiche esistenti indicano quanto alta fosse la posta su cui il movimento giocò la propria presenza politica. Se di questo parlano i testi, parlano anche delle difficoltà ardue incontrate in questa opera di correlazione tra pratica femminista e contesto generale. Ne risulta l'immagine di una oscillazione irrisolta tra quest'opera di costruzione di una pratica in grado di significare la presenza e la rilevanza nella scena sociale e politica dei propri temi e la ricorrente scoperta di una intraducibilità di questi stessi temi nelle forme date dei rapporti sociali e politici. È questo il punto su cui il processo di quegli anni più direttamente sembra aver prodotto i suoi esiti nell'oggi, se è vero, ad esempio, che la messa a tema attuale della traduzione delle relazioni tra donne in relazioni sociali, tenta di dar conto di quella oscillazione e di superarla. Purché non si sia dimentiche che essa fu determinata dalla qualità dei temi a cui il movimento voleva dare esistenza pubblica. Purché si riconsideri quale fu il punto limite della politica che allora il movimento incontrò;

e quale il punto limite della traducibilità in politica dei propri temi. Del primo limite si trova già lucida coscienza nel pensiero di Carla Lonzi; sul secondo riflette Manuela Fraire a proposito della traduzione dell'omosessualità in progetto lesbico.

Offrire la consapevolezza che il percorso dal movimento femminista degli anni Settanta ad oggi è segnato da perdite e vuoti di memoria è già opera feconda di ricostruzione.

A questa opera il fascicolo che qui presentiamo fornisce un sicuro e prezioso contributo.

Carla Lonzi

Tra sesso e genere





# la politica

Yasmine Ergas

## Tra sesso e genere

In Italia, come peraltro in Inghilterra, Francia ed in gran parte dell'occidente industrializzato, si sviluppano negli anni Settanta movimenti femministi che pongono la differenza sessuale al centro della loro riflessione e della loro mobilitazione sociale. Tali movimenti stabiliscono collegamenti internazionali: circolano da un paese all'altro testi ed informazioni, si svolgono incontri, si arriva persino ad alcune iniziative coordinate. Ma ciò nonostante, i movimenti rimangono prettamente nazionali. Le loro pratiche discorsive, così come le loro modalità organizzative, portano il segno dello specifico contesto culturale, sociale e politico entro il quale emergono e sul quale più direttamente incidono.

È così che il femminismo italiano si differenzia dai numerosi femminismi ad esso coevi grazie, fra l'altro, ai particolari connotati del suo rapporto con la politica. È un rapporto che per tutto il decennio rimarrà segnato dalla lunga crisi del sistema politico nazionale.

Fin dagli inizi il femminismo italiano si distingue da quello di numerosi altri paesi occidentali nel contare fra i suoi referenti critici una sinistra forte, al cui interno è ricompresa una tradizione di associazionismo politico emancipativo. Fin dagli inizi, inoltre, lo stesso femminismo partecipa a quella generale messa in discussione dell'organizzazione politica e sociale che scuoterà profondamente l'Italia a partire dal ciclo di lotte del '68-'69.

I primi collettivi femministi anticiparono le grandi mobilitazioni studentesche. Il gruppo Demistificazione autoritarismo – divenuto poi il gruppo « Demistificazione autoritarismo patriarcale », e noto con la sigla « Demau » – si forma nel 1966. Fra i suoi referenti polemici figurano le tradizionali associazioni femminili. Prendendo a bersaglio la cultura emancipazionista vigente, il Demau critica l'obiettivo convenzionale dell'« integrazione » delle donne negli assetti sociali esistenti e chiama all'elaborazione dei nuovi valori capaci di riconoscere e promuovere l'autonomia femminile. Esso avvia così una riflessione politico-culturale le cui tematiche echeggeranno nelle teorie e pratiche della nuova sinistra, soprattutto nel suo anti-autoritarismo ed anti-istituzionalismo.

La formazione del Demau viene rapidamente seguita dalla nascita di altri collettivi femministi. L'itinerario che porta alla loro costituzione si confonde nello sviluppo della mobilitazione degli studenti, sicché nelle analisi politologiche e sociologiche del periodo le particolarità del femminismo paiono smarrirsi. Nella misura in cui il femminismo compare nelle disamine della « crisi italiana » esso sembra assolvere ad una funzione simbolica. La rinascita del protagonismo femminile viene letta come indicatore dell'elevato tasso di mobilitazione della società civile; il femminismo rappresenta – assieme alle lotte dei giovani o degli handicappati – la politicizzazione inaspettata di quanto esula dalle categorie convenzionali delle classi o dei gruppi di interesse.

Ma in realtà il femminismo si alimenta di motivazioni e risorse in gran parte autonome. Alla luce dell'esperienza recente, e in particolare, della straordinaria longevità che lo stesso femminismo ha dimostrato ciò appare ormai evidente. Le specificità di questo movimento affiorano, tuttavia, fin dal suo apparire, evidenziandosi peraltro nelle tematiche sulle quali esso richiama l'attenzione.

Nonostante la rimarchevole eterogeneità interna della cultura del femminismo, dalla pratica dell'autocoscienza a quella dell'inconscio, dalla ricerca letteraria a quella storica, dalla mobilitazione per fini istituzionali (quale la liberalizzazione dell'aborto e della contraccezione) al rapporto di amicizia, l'accento sembra sempre porsi sulla specificità dell'esperienza femminile e, in particolare, sulla centralità che in essa rivestono l'identità, la sessualità e la solidarietà (cfr. Cammarota, 1984; Calabrò e Grasso, 1983; Melucci, 1984; Rossanda, 1986; Ergas, 1986).

« La donna – scrive il Demau – o ha l'alternativa di “mascolinizzarsi” smarrendo il senso di un proprio ruolo o ha quella di ripiombare in un ruolo che sente ormai logoro e anacronistico. Posta di fronte alla reale contrapposizione con la “sfera del maschile” la donna avverte o può avvertire che la definizione del “femminile” così come le è stata tramandata o non ha più significato alcuno o acquista un senso del tutto privato e personale privo di qualsiasi valore sociale » (Spagnoletti, 1978). E

con l'appello straziato di Olympe de Gouges, *Rivolta femminile* apre il suo « Manifesto »: « Le donne saranno sempre divise le une dalle altre? Non formeranno mai un corpo unico? ».

Il modo in cui si risponde a questi richiami muta col passare del tempo e, soprattutto, con l'esperienza politica e culturale del movimento. Si trasformano inoltre le pratiche che sottendono ogni forma di mobilitazione e di elaborazione. Forse più di tutto si altera l'interesse verso il mondo esterno, il quale sembra calare radicalmente nella seconda parte degli anni Settanta tra i gruppi femministi cedendo il passo all'attenzione che verrà viepiù a concentrarsi sui rapporti fra donne anziché sulle relazioni fra queste ed il resto della società. Nonostante tutti i mutamenti, il femminismo degli anni Settanta ripropone continuamente al dibattito pubblico la problematica della « questione femminile », la sua sostanziale irriducibilità ad una « semplice » questione di discriminazione sessuale.

Questa insistenza su una problematica che esula dalle categorie convenzionali della politica istituzionale trova ampie corrispondenze in altri movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Da J. Habermas e A. Touraine in poi, numerosi osservatori hanno infatti visto concretizzarsi nei « nuovi » movimenti un paradigma « alternativo » dell'agire politico il quale privilegierebbe solidarietà, pratiche esistenziali ed identità collettive, relegando invece in secondo piano le questioni distributive normalmente poste al centro del negoziato fra attori politici.

Ma, a differenza di quanto avviene negli altri movimenti ad esso coevi, il femminismo affonda le proprie radici in una problematica specifica delle società contemporanee. A mio avviso, il femminismo « parla » del rapporto irrisolto che lega sesso e genere, connettendo l'essere e l'esperire fisico e l'essere e l'esperire sociale. Nella storia delle donne, la precarietà di questo rapporto ha trovato ripetutamente espressione in quei conflitti ed in quelle tensioni che hanno contrapposto alle teorie e pratiche della uguaglianza sessuale, le teorie e pratiche della differenza. Tale precarietà ha inoltre trovato espressione in quel conflitto di ruolo in virtù del quale le donne sono state – ed in misura significativa sono tuttora – orientate contemporaneamente verso due diversi, e per molti aspetti contraddittori, destini sociali. Mentre le tendenze emancipatrici delle società odierne esigono infatti che le donne si identifichino in ruoli extrafamiliari, affidando una parte sostanziale della loro realizzazione individuale ai rapporti pubblici che esse riescono a stabilire, la centralità culturale e sociale dell'istituzione familiare richiede loro invece di proiettarsi nella sfera domestica e nei rapporti privati (Prokop, 1976; Bernard, 1978; Chiaretti, 1980).

Questo conflitto assume particolare significato verso la fine degli anni Sessanta, allorché si pongono le condizioni perché esso sia esperito da ampie fasce di popolazione femminile. Già allora, infatti, affianco ai modelli familiari ed ai sistemi di valori fondati sulla netta differenziazione dei sessi, si diffonde una

larga aspettativa di emancipazione, talché la partecipazione piena alla vita sociale pare quasi acquisita come dimensione propria della condizione femminile.

In questo contesto, il femminismo tematizza i dilemmi che minano la condizione femminile, e che fanno dell'identità e dei rapporti fra donne una questione centrale nella riflessione collettiva. Ma il femminismo stesso pare assumere una posizione per certi versi ambigua, configurandosi tanto come movimento di ricerca trasgressivo, tendente a spezzare l'alternativa fra assimilazione emancipatoria e specificità subalterna, quanto come soggetto di emancipazione, che rivendica ed arriva ad occupare uno spazio proprio sulla scena pubblica. Il femminismo pare allora promuovere ciò che in un noto documento dell'epoca alcune femministe milanesi descrivono come un'« emancipazione aggiuntiva », difficilmente conciliabile con la riaffermazione dell'alterità femminile.

Preso fra espressione della diversità e promozione dell'emancipazione, il femminismo riflette l'ambivalenza delle politiche istituzionali, le quali hanno lungamente coniugato l'affermazione dell'uguaglianza delle donne con politiche tendenti a confermarne la specificità. Nel secondo dopoguerra si intrecciano, infatti, nelle norme che regolano il diritto di famiglia, il mercato del lavoro, o l'accesso all'istruzione, interventi legislativi ed amministrativi tendenti ora a consolidare, ora invece a minare, il nesso fra sesso e genere, fra appartenenza biologica e posizione sociale.

Questa ambivalenza si manifesta inoltre anche al livello dell'organizzazione sociale, avendo le politiche istituzionali per un verso promosso l'ingresso massiccio delle donne nelle sfere della vita pubblica, mentre, per l'altro, ne canalizzavano la partecipazione in comparti specifici del sistema di istruzione o del mercato del lavoro. È così che le politiche istituzionali hanno favorito lo sviluppo di strutture sociali le quali sono poi diventate coacervi di cultura femminista: le scuole soprattutto, le università, i centri di servizio sociale, hanno costituito sedi di aggregazione nelle quali si sono sovente sviluppati processi di politicizzazione.

Tale politicizzazione è favorita, sul finire degli anni Sessanta e nella prima parte degli anni Settanta, dalla situazione generale che caratterizza il sistema politico in Italia. Bloccato dall'apparente mancanza di un'alternativa ai governi egemonizzati dalla Democrazia Cristiana, incalzato da un Partito Comunista sempre meno disponibile ad accettare l'emarginazione dalle leve del potere centrale decretata con la guerra fredda, sclerotizzato dall'incapacità di tenere il passo con le trasformazioni del sistema sociale avvenute nei decenni del dopoguerra, il sistema dei partiti sembra incapace di recepire le istanze provenienti dalla società civile. Al riguardo esiste un'ampia letteratura. Per tutti rimando a Donolo, Fedele, Gigliobianco e Salvati, Lange, Pasquino e Martinelli, Pizzorno, Stame, Tarrow e Graziano-Tarrow. Esso produce allora risposte contrappositive ai vari mo-



vimenti sviluppatasi al di fuori dei normali canali dell'agire politico, che finiscono spesso col fomentare anziché col sopire la mobilitazione. È quanto avviene nel caso del movimento femminista. Ma nel corso di questa contrapposizione, gli stessi partiti subiscono conseguenze per nulla indifferenti che li portano ad iscriverne all'ordine del giorno *issues* che avrebbero voluto escludere dalle sfere della politica istituzionale, a rinegoziare, tenendo conto dell'esistenza del femminismo, le posizioni da prendere su temi specifici, e, in taluni casi, persino a rivedere elementi qualificanti dei loro programmi ideologici.

Le ragioni che, nella prima parte degli anni Settanta, sostengono l'opposizione dei partiti alle rivendicazioni avanzate dal femminismo possono essere sinteticamente richiamate. Le elezioni del 1972 rafforzano la tendenza della Democrazia Cristiana a ricercare nuove basi di consenso nell'elettorato conservatore (Farneti, 1973). La « strategia degli opposti estremismi » e la « campagna d'ordine » realizzate dalla *leadership* fanfaniana mirano pertanto a proporre la Democrazia Cristiana quale unica forza capace di salvaguardare il governo costituzionale del paese, assicurandone contemporaneamente la fedeltà ai valori tradizionali. Di questo orientamento, la campagna per il referendum sul divorzio offre una chiara espressione. E nonostante lo scacco subito, la Democrazia Cristiana cambia rotta soltanto in seguito alle elezioni amministrative del 1975.

Anche il Partito Comunista vede con ostilità e diffidenza lo sviluppo del femminismo. Impegnato, attraverso il compromesso storico, nel perseguimento di un triplice obiettivo – la costruzione di un'alleanza con la Dc, la canalizzazione delle domande sollevate dai movimenti verso *issues* richiedenti mediazioni partitiche, e la deradicalizzazione del potenziale conflittuale insito nelle differenziazioni culturali e politiche del paese (Lange, 1979), – per la prima parte degli anni Settanta il Pci vede nel femminismo un movimento difficilmente integrabile nella propria strategia politica, il quale inoltre presenta elementi di forte conflittualità nei confronti delle organizzazioni femminili ad esso più vicine (l'Unione Donne Italiane, Udi). Da parte sua, il movimento femminista stabilisce con il Partito Comunista un rapporto fortemente critico, mettendone in discussione tanto la struttura politico-organizzativa quanto la cultura politica in senso lato, dal centralismo democratico alle pratiche gerarchiche, dalla teoria del partito al privilegiamento della classe operaia, dalla scelta delle alleanze alla strategia istituzionale.

Neanche il Partito Socialista riesce, però, a fornire una sponda politica al femminismo dei primi anni Settanta. Tale partito rimane infatti imbrigliato nell'alternativa fra « frontismo » e partecipazione subalterna al governo, oscillando anche nei rapporti stabiliti con i nuovi movimenti (Hine, 1977; Farneti, 1973). I suoi rapporti con il femminismo risultano ulteriormente complicati dall'alleanza funzionale istituita da alcune componenti socialiste con il Partito Radicale. In particolare, il

rapporto privilegiato che il Psi sviluppa con il Movimento di Liberazione della Donna, Mld, - legato al Partito Radicale - mette in gioco la capacità dello stesso partito di costruire rapporti con le componenti all'epoca maggioritarie del femminismo.

L'atteggiamento dei partiti nei confronti del movimento femminista è simultaneamente chiarito e messo in discussione dalle vicende che accompagnano la legalizzazione dell'aborto. Nei primi mesi del 1975, la Corte Costituzionale dichiara l'illiceità di alcune norme centrali del Codice Rocco riguardanti la protezione della stirpe. L'intervento della Corte, creando un vuoto legislativo proprio mentre la mobilitazione per la liberalizzazione dell'aborto è in pieno sviluppo, costringe i partiti - i quali, ad eccezione dei socialisti, si erano fin lì rifiutati di confrontarsi esplicitamente con questa tematica - ad affrontare la questione scottante dell'interruzione volontaria della gravidanza.

Nel momento in cui i progetti di legge vengono presentati in Parlamento, quelli delle principali forze politiche sembrano ignorare i punti qualificanti delle rivendicazioni emerse. Veniva chiesto l'aborto « libero, gratuito, ed assistito » e mentre la Democrazia Cristiana reiterava la sua ferma opposizione ad ogni forma di legalizzazione, i progetti di legge comunisti e socialisti consegnavano il potere decisionale a medici ed esperti, sottraendolo alla donna.

Seguono allora alla presentazione dei progetti, numerosi dibattiti - in cui peraltro l'Udi si dissocia dalla posizione del Pci proprio sulla questione della libera scelta della donna - e due grandi manifestazioni, le quali dimostrano l'ampiezza dei consensi che la mobilitazione femminista ha raggiunto. Alla seconda manifestazione indetta per il 3 aprile del 1976 in seguito alla bocciatura del testo sull'aborto in discussione in Parlamento, rompendo con le proprie tradizioni, l'Udi e le delegazioni femminili dei partiti laici e di sinistra accettano il separatismo della manifestazione, riconoscendo così di fatto la legittimità dell'impostazione femminista della campagna.

Il successo del femminismo appare evanescente. Intanto ci vogliono altri due anni per l'approvazione della legge sull'aborto, e questa poi nega il diritto all'autodeterminazione femminile. Nel frattempo, il movimento sembra ritirarsi sempre di più dal confronto con le istituzioni, ed a molti osservatori pare essere stato trascinato nella crisi che, dalle elezioni del 1976 in poi, subiscono i movimenti legati alla nuova sinistra. Ma in realtà il rapporto fra femminismo e sistema politico continua anche nella seconda parte del decennio. Assume, certo, connotati più locali: vi sono contatti per iniziative specifiche - quali quelle riguardanti la violenza sessuale - e spesso a raggio territoriale limitato. È così che alcune amministrazioni comunali forniscono il loro sostegno a conferenze, convegni, mostre, e, anche centri di aggregazione. E questo sostegno ad un femminismo più « culturale » e meno esplicitamente politico avrà successivamente qualche importanza per il femminismo degli anni Ottanta.

Rivedendo il rapporto fra femminismo e sistema politico negli anni Settanta, si distinguono allora due tempi. Nel primo, che va dagli inizi del decennio fino all'incirca al 1976, la crisi del sistema dei partiti apre spazio politico ai movimenti sociali, arrivando addirittura a favorire la mobilitazione politica di ampi gruppi sociali. Il femminismo registra i segni di una situazione che sembra naturalmente incoraggiare la politicizzazione della società civile. Nella seconda fase riemerge il primato della politica tradizionalmente intesa. I movimenti sociali si vedono chiudere lo spazio politico, e la dinamica fra partiti e società civile sembra ridursi alla mediazione delle domande provenienti dai gruppi di interesse ed alla gestione del terrorismo. In realtà, il movimento dei giovani del '77 evidenzia chiaramente che le istanze della società civile non si lasciano facilmente né riassorbire né emarginare. Ma è soprattutto il femminismo che riesce a vivere con i tempi della politica: cambiano le forme e le sedi di aggregazione, mutano i termini dei discorsi, ma la problematica dell'identità e del rapporto fra sesso, genere e potere continua ad alimentare una vasta rete culturale.

La longevità del femminismo si deve allora alla specificità delle sue motivazioni. Ma si deve anche, mi pare, a quel carattere ambiguo che gli permette di far convivere l'emancipazione e la sua critica, la pratica istituzionale e l'anti-istituzionalismo.

Direi che il femminismo ritematizza continuamente il rapporto fra sesso e genere, e mentre da un lato valorizza la specificità dall'altro riformula l'emancipazione come tappa della liberazione umana.

- J. Bernard, *Models for the Relationship between the World of Women and the World of Men*, in « Research in Social Movements, Conflict and Change », vol. I, 1978.
- A. R. Calabrò; L. Grasso (a cura di), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- A. Cammarota, *Donne, identità, lavoro*, Milano, Giuffrè, 1984.
- G. Chiarelli (et al.), *Lavoro intellettuale. Lavoro per sé: doppia presenza*, Milano, Franco Angeli, 1980.
- C. Donolo, *Mutamento o transizione?*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- Y. Ergas, *Nelle maglie della politica*, Milano, Franco Angeli, 1986.
- P. Farneti, *Il sistema politico italiano*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- M. Fedele, *Classi e partiti negli anni Settanta*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- A. Gigliobianco, M. Salvati, *Il maggio francese e l'autunno caldo italiano: la risposta di due borghesie*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- L. Graziano, S. Tarrow (a cura di), *La crisi italiana*, Torino, Einaudi, 1978.
- D. Hine, *Social Democracy in Italy*, in W. A. Paterson, A. H. Paterson, A. H. Thomas (a cura di), *Social Democratic Parties in Western Europe*, New York, St. Martin's Press, 1977.
- P. Lange, *Crisis and Consent; Change and Compromise: Dilemmas of Italian Communism in the 1970s*, « West European Politics », II-3, 1979.
- A. Martinelli, G. Pasquino (a cura di), *La politica nell'Italia che cambia*, Milano, Feltrinelli, 1980.

- A. Melucci (a cura di), *Altri codici. Aree di movimento nella metropoli*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- A. Pizzorno, *I soggetti del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- U. Prokop, *Realtà e desiderio, l'ambivalenza femminile*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- R. Rossanda, *Le altre*, Milano, Bompiani, 1986.
- R. Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, Roma, Savelli, 1978.
- F. Stame, *Società civile e critica delle istituzioni*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- S. Tarrow, *Italy: Crisis, Crises or Transition?*, « West European Politics », II, 3, 1979.

Mariella Gramaglia

## Affinità e conflitto con la nuova sinistra

« Succede che anche una rivoluzione ti proponga un volto: quello di uno che lotta, combatte, è un rivoluzionario. È la maschera magnifica del rivoluzionario per narcisismo. Fatto raro nella storia, la situazione rivoluzionaria illumina la natura dell'età lirica: una trappola per giovanotti ».

Milan Kundera

### *Si spara sul pianista*

Il 6 dicembre. Le ragazze di Lotta Continua lo designano semplicemente così, senza l'anno che gli compete, il 1975, quasi a farne un simbolo, una di quelle date che non si scordano, da cui sono scanditi i miti e le ritualità della sinistra. A noi restituire il mito alla cronaca: in quel pomeriggio di sabato arrivano a Roma 20.000 donne e ragazze. Chiedono, come a quel tempo in ogni manifestazione, « l'aborto libero, gratuito, assistito », l'abrogazione dunque di un altro moncone del codice Rocco, preso d'assalto per tutto il decennio come simbolo di una sistemazione giuridica dei rapporti fra i sessi da un'Italia autoritaria e contadina.

Non è il primo di quegli incontri che lasceranno stupiti i passanti e impingueranno il bottino dei reporters. Già il 18 gennaio dello stesso anno c'è stato un corteo analogo e altrettanto vistoso: l'immagine di una sorta di dea Cibele adornata di collane di bambolotti ha fatto il giro di tutti i settimanali. Le notazioni, ma anche le leziosità, sulla gioia, le gonne fiorate, i cortei senza cupe divise, circolano su molta stampa.

La novità, lo scandalo, è un altro: gli uomini, anzi « i compagni », precedentemente tollerati al fondo della sfilata, a ricordare necessità di comunismi e di poteri che hanno da essere operai, vengono invitati a far da comparse e a fermarsi meditativamente ai margini.

Ciò che accade è prevedibile e, per la verità, anche relativamente poco drammatico rispetto ai fuochi di passione e di durezza di quegli anni: i giovani del servizio d'ordine di Lotta Continua e della sezione di Cinecittà tentano di sfondare il corteo in nome dell'unità di classe e di qualche spintone di troppo. Li guida Erri, arcangelo duro del purismo rivoluzionario che non aprirà le dita del suo pugno chiuso nemmeno un anno dopo,

in quel dramma di rivelazione e di distruzione che sarà il secondo congresso di Lotta Continua a Rimini.

La drammaticità, dunque, non è tanto nel gesto, ma nella cultura che lo prepara: Lotta Continua ha resistito testardamente ad un femminismo che invece da anni scava lento altrove come la pioggia in una fessura: il carisma, anzi la concezione « patrimoniale » dell'organizzazione dei dirigenti – come diranno poi essi stessi – ha molte frecce di fascino al suo arco; la diligenza militante delle donne, la loro pazienza nell'incastare femminismo e comunismo come pezzi di una *matrioska*, è per lungo tempo a prova di bomba; l'amorosità, magari ruvida, ma avvolgente, di una comunità coesa fa il resto.

Ora la tempesta è grande, ma il quotidiano, allora piccola *Pravda* di un mondo di certezze, per due giorni tace: « 20.000 donne da tutta Italia per il loro diritto alla vita, per la morte di questo governo », titola il 7, glissando.

Ma la sera del 6 è già successo qualcosa che il giornale registrerà solo due giorni dopo. Le donne di Lotta Continua hanno invaso la riunione del Comitato nazionale e hanno pronunciato la bestemmia: « fascisti » – hanno detto ai loro compagni. Una bestemmia cui resteranno affezionate, se Laura, una militante di Torino, ripeterà al congresso di Rimini: « Io voglio sapere come li devo chiamare questi compagni che sono miei nemici nelle piazze, che sono miei nemici tutti i giorni ». Ma è una bestemmia su cui non si transige: interviene Adriano Sofri (12 dicembre), ricorda la chiave tutta antifascista della manifestazione dell'autunno precedente contro gli assassini del Circeo, fa di quel crimine – che a suo dire « appartiene tutto intero alla borghesia e alla sua oppressione » – un richiamo d'unità, e cerca di rimettere il mondo sui piedi con cui è abituato a camminare.

Fascismo e antifascismo. L'antifascismo è stato fino a ieri per Lotta Continua « militante » per definizione, fatto di ragazzi avventurosi e un po' ribaldi braccati nelle piazze, costretti a dormire fuori la notte, sempre guerreschi, un po' per fede, un po' per epopea. Con una passione vera, però, per la politica, mai intellettuale, che li fa sentire « chiamati » da un destino che modella tutte le loro scelte di vita, anche le più minute.

Uno di loro era Pietro Bruno, morto meno di un mese prima, a Roma, in una manifestazione davanti all'ambasciata dello Zaire. Il culto della giovinezza e della morte, sacro in quell'organizzazione allora gioiosamente guerriera, mescola il ricordo di quella vittima al vituperio per i suoi più stretti compagni di oggi, quelli che per lo stesso gusto di esserci e di agire non hanno retto ad essere esclusi dal corteo delle donne.

Scrivo più tardi Lia Migale, ricordando le esperienze di quell'autunno: « Parlavo con quelli come me, di come stavamo in sede, di quanto poco ci rapportassimo gli uni agli altri... Ce ne andavamo in trattoria a chiacchierare, uscivamo insieme la sera. Molti, penso tutti questi compagni, erano fra quelli che il 6 dicembre picchiarono le donne » (*La parola elettorale*, 1976).

È già una cultura in crisi, dunque, si cercano altre strade e si torna per coazione a quelle vecchie. Il caso vuole che *Porci con le ali*, il celebre diario a due dell'antimilitanza, prenda spunto proprio da una manifestazione di lutto all'indomani della morte di Pietro Bruno: Rocco si commuove, si sente in colpa - « io non avrei mai il coraggio di tirare una boccia contro un'ambasciata » -, poi, asciugando una lacrima e ordinando un cappuccino si avvia alla sua vicenda di antieroe. Del resto il '76 è un anno che mette a dura prova la corazza della filosofia militante: a quella che allora sembra l'orgogliosa avanzata del Pci verso il governo, fra i due appuntamenti delle amministrative del '75 e delle politiche del '76, fa da contraltare un inaspettato sgretolamento dell'area culturale e sociale cui abitualmente l'estrema sinistra guardava. È l'anno di Parco Lambro, un misto fra la festa e l'orgia triste di poveri; è l'anno dei circoli giovanili, dei ragazzi di borgata che manifestano nei centri di Roma e Milano contro il caro-cinema insofferenti della disciplina puritana dei gruppi; è l'anno in cui « sorella eroina » comincia a diventare la compagna più cara di molti militanti delusi.

« Fascista », « antifascista », da sempre nell'estremismo categorie morali più che politiche, cambiano di segno: « fascista » può diventare chi non regge al mutamento, chi vuole uscirne resuscitando il sogno leninista, « compatti come un pugno, con la bandiera rossa levata e lustrata ». Come scrivono i militanti del servizio d'ordine di Lotta Continua.

Alle donne che ancora per un anno resteranno a Lotta Continua spetta un esercizio acrobatico. Profittare di quel fatidico 6 dicembre per costruire una propria autonomia, per adeguare il gruppo ai mutamenti, per cercare quel tanto di continuità con la tradizione che eviti lo smottamento senza ritorno.

È così che comincia il dibattito. Esordisce timida Vida Longoni, eletta un anno prima responsabile della commissione femminile per dare una sistemazione più conforme possibile alla tradizione di primi nervosismi femministi che qua e là si manifestano: rivendica la sua intenzione di fare del corteo anche uno strumento di pressione per la caduta del governo (allora il presidente del consiglio era Moro e reggeva una maggioranza incerta con i socialisti scalpitanti) e lamenta « che i compagni non abbiano rafforzato la capacità del corteo di mettere in crisi il governo ».

Ciò che preme non è tanto ironizzare sul quel pizzico di onnipotenza che percorre il ragionamento, ma osservare i meccanismi dell'accusa e della giustificazione. « La scadenza », parola sacra nel gergo militante (ritmo reale o immaginario dell'agire politico), era chiara - si vuol dire - ai nostri occhi di donne: dove c'è insieme l'ammicco di una complicità e il sentimento orgoglioso di sentirsi « avanguardie ».

Ben presto cambierà musica. Annegate in molti altri stimoli, fortificate dall'incertezza - levatrice non violenta della loro

storia – le ragazze di Lotta Continua smettono di sentirsi avanguardie.

Non sarà un lavoro facile. L'enfasi, il messianismo, la sensibilità solo unidirezionale alla pietà e alle garanzie democratiche, caratteri d'origine di quella cultura, saranno duri a morire. Nel luglio del '76 inizia il processo contro gli assassini del Circeo e, come già era successo nell'autunno precedente, quando i fatti appena accaduti avevano colpito l'immaginazione di tutti, il quotidiano tenta ancora di piegare la vicenda alla propria ideologia. « Si tratta di un mostruoso e lucido tentativo di dominio di classe e sessuale per ristabilire un ordine dove i borghesi dominano i proletari, gli uomini le donne, in un momento storico in cui il proletariato sta mettendo duramente in crisi il dominio borghese ». E più avanti: « siamo solidali con il padre di Donatella che ha detto: questo processo è inutile, la condanna l'abbiamo già pronunciata, ergastolo ».

Le donne, per tentare di inserire la loro esperienza in quella cultura, scelgono molte strade, spesso diverse tra loro, mescolando, in una ricerca a tentoni, filoni eterogenei.

Una via, che con altri linguaggi ebbe molta fortuna anche nel « Manifesto », potremmo definirla « ipercomunista ». « Ho molto da dire sul mio partito – scrive ad esempio Luisa Guarnieri – ma non riesco a rinunciare a questo strumento tattico per la presa del potere ». Dove l'affidamento alla storia, l'idea che una presa del potere ci sarà e avrà caratteri puntuali, rimane inalterata rispetto al passato: ciò che muta – secondo lo schema di quel manuale di questa filosofia che è *La coscienza di sfruttata* – è il ruolo che tocca alle donne. Primi oggetti di sfruttamento, saranno anche gli ultimi e definitivi soggetti di liberazione: è ancora attraverso la grande metafora marxiana che si parla; semplicemente si ruba alla classe operaia la palma di liberatrice dell'umanità.

Ma in un'organizzazione che non aveva mai fatto sua l'idea di un'egemonia di classe o di blocco sociale, intesa anche come costruzione di mediazioni (anzi, al contrario, aveva difeso l'« autonomia », operaia per eccellenza, ma anche dei giovani, del Sud, degli emarginati), compare anche qualcos'altro: la speculare difesa orgogliosa dell'autonomia femminista. Un esempio: l'aborto. Molti collettivi femministi lavorano, nei primi mesi del '76 e poi in autunno dopo le elezioni, per affidare al manipolo di deputati di Democrazia Proletaria un progetto « femminista » sull'aborto. Ci sono polemiche antistituzionali, se sia lecito o no misurarsi con i luoghi di mediazione « borghesi e maschili », ma, ciò che più conta, feroci diatribe sui « tempi »: molte donne di Lotta Continua propongono l'aborto libero su richiesta fino a 22 settimane (5 mesi e mezzo!) e oltre. Franco Fortini (12 ottobre) dalle colonne del « Manifesto » inorridisce, ma vien tacitato in nome di una specificità che non conosce.

Il paradosso, però, c'è, ed è questo: moltissime donne, anche quella di Lotta Continua, nelle assemblee del movimento



confessano che mai abortirebbero quando già vi sono speranze di vita per il feto, anzi denunciano il senso di morte e di deprivazione che l'aborto porta con sé. Un principio, concretamente poco credibile, va difeso per amore dell'astrazione, del diritto che ci si riconosce a contrapporre alla « loro morale » una prassi che vale come morale. Il mito di una « soggettività » trasgressiva si sovrappone alle donne concrete.

Le giovani, che più si sono bagnate nel fiume del movimento femminista cercano invece di regalare alle altre la loro « filosofia dell'esperienza ». Un dono non sempre ben accolto. Carla Melazzini, una dirigente della vecchia guardia dell'organizzazione, l'unica donna della Segreteria nazionale, ad esempio, aveva messo sull'avviso le militanti dai rischi dell'« irrazionalità, dell'istinto, del sentimento ». Le risponde Anna Lisa Usai: « dunque cosa proponi – le dice – la razionalità, la repressione, il non sentire? ». Una sola considerazione, che svilupperemo: Lotta Continua è un'organizzazione fortemente emotiva, intessuta da sempre di un intenso appello ai sentimenti. Il conflitto fra le due donne è, sul diverso modo di intendere i sentimenti.

Ma, più in generale, con la perspicuità che dà l'insofferenza che prorompe, si fanno sentire le militanti critiche. Molti i loro nemici: il trionfalismo, la retorica del partito, la centralità operaia soprattutto. Alcuni esempi. « Un partito nuovo? Non abbiamo nessuna intenzione di farci carico di una rifondazione della centralità operaia, né vogliamo un'immagine univoca del movimento, che vince, che manifesta, che avanza » (Marilena Salvarezza, 20 luglio 1976); « La linea politica? Nessuno sa più cos'è » (Franca Fossati, 6 agosto); « I compagni pensano alla felicità? Comunque non hanno più voglia di essere sbattuti davanti alle fabbriche » (Amedea, 6 agosto); « Gli operai sono esseri umani come tutti gli altri, con le più svariate contraddizioni » (Caterina, 12 agosto).

Ma chi erano queste ragazze che, dopo sette anni di dedizione, si additavano l'una con l'altra i vestiti d'aria dell'imperatore? Di alate custodi di macchine a stampa, di tenere accoglitrici di esausti piccoli Lenin, passionali e sbrigativi, molto si è detto nell'ardore pamphlettistico del momento.

Ma è vero? Solo in parte. In realtà, dei 15.000 militanti a tempo pieno di Lotta Continua (fino alla fine del '75), le donne erano una quota rilevante e attivissima. Escluse dalla grande rappresentazione, fatta di lunghe diluizioni dei famosi « brevi cenni sull'universo », che spettavano solo ai leaders, erano, però, nelle lunghe ore d'impegno (era normale, fra assemblee, volantaggi, intergruppi, ecc..., lavorare fino a 14 ore al giorno), molto di più che dei manovali.

Andarono al Sud, seguendo gli operai della Fiat, fin dalle estati del '69-'70. Diversamente da Letizia Paolozzi, allora militante di Potere operaio, che racconta in un romanzo il suo *Viaggio nell'isola* come un incubo allucinato, portarono con sé la loro sentimentalità « buona », l'idea generosa ed ingenua ad

un tempo, che nel cuore degli oppressi riposi il senso della vita e che spogliandosi dei propri privilegi lo si incontri senza altro aggiungere. Vedevano le mogli rimaste contadine, polemizzavano con quei ragazzi che d'inverno cenavano con loro spavaldi in pizzeria e qui davano ordini come vecchi patriarchi: ma era di « donne proletarie » che si parlava. Stava per esserci, o c'era appena stata, la rivolta di Reggio: « il tempo », a loro avviso, « si avvicinava ».

Andarono in Germania a « organizzare » gli emigrati, conobbero le femministe tedesche, ma non le amarono. Troppo distante era quel mondo, quella sensibilità rispetto ai bisogni primari con cui si misuravano ogni giorno, troppo violenta la provocazione alla cultura degli operai italiani per non scegliere come schierarsi sulla scorta della classe o forse su quella, inconfessata, della nazione. Quanto, segretamente, le donne contassero e in che modo, lo racconta D., un operaio della Fiat: « Io stavo sempre di meno in casa, giravo sempre più con i compagni e D. nei miei confronti aveva il ruolo della mamma, ma perché io glielo chiedevo di essere la mia mamma, quella che mi doveva dire le cose, che le doveva dire giuste, che non doveva farmi sgarrare, che doveva dare la linea in sostanza » (Perino, 1979).

Dunque le guidava il senso dell'organizzazione, del lavoro duro, la capacità di farsi divulgatrici della « linea », anche per lo più studentesca che consente, o consentiva a quel tipo di studente, di avere molto tempo libero e un'attitudine quasi maniacale al proselitismo. « Dobbiamo cercare un accordo serio — dice Lina, un'operaia della Magneti Marelli, al congresso del '76 — perché il partito possa vivere: il partito non può vivere senza le compagne perché da quando sono sparite tutte le sedi sono vuote » (*Atti del Congresso di Lotta Continua*, Rimini, 1976).

Del resto la linea di quell'organizzazione lascia poco spazio alla percezione riposata del presente: tra l'operaismo del '69-'70 e l'insurrezionalismo del '72, quando ci si rifiuterà di dare persino un'indicazione di voto, c'è un unico acquietamento. È il '71: il convegno di Bologna, che porta il nome fantasioso e ambiguo di « prendiamoci la città », manda ai militanti un messaggio. La lotta è di lunga durata, la società è complessa e non è solo una somma di concentrazioni operaie. Compaiono i temi dei giovani, i mercatini rossi, le attività di quartiere, le occupazioni delle case. Sono gli anni in cui si canta insieme a Pino Masi la propria epopea, « oggi ho visto nel corteo tante facce sorridenti, le compagne quindicenni, gli operai con gli studenti ».

Nascono i primi figli e un po' vergognosi, li si tiene nelle retrovie in un mondo in cui la politica si vuole totale. Il conflitto fra figli e « militanza » è evidente nelle parole di T., un insegnante trentaseienne, ex di Lotta Continua: « la nostra scelta, a questo punto (usciti dall'organizzazione) è stata quella di fare figli, tanto non ci perdevamo niente. Avevamo deciso così, visto che perdevamo solo il nostro tempo, in realtà che non avevamo altro di interessante da fare » (Perino, 1979).

Come in una curiosa scoperta dell'ombrello, fatta con le tappe di un'organizzazione chiusa, nell'agosto del '76 anche il quotidiano « LC » scopre i bambini. Persino la semplice divulgazione di quello che il buon senso progressista fa circolare negli stessi anni sui rotocalchi femminili ha bisogno di una giustificazione di classe: « anche la nascita è un fatto di classe » – è il titolo del primo servizio, redatto, si precisa, da « una compagna che ha una lunga esperienza di borgata ».

Eppure, sotto quest'apparente angelicazione della vita, la « gioia » – malgrado gli slogan – in Lotta Continua non la inventano le femministe. Dove poggiava il piacere, che pure doveva esserci, di quel tipo di vita? Nel forte senso di sé protetto da alcune corazze ideologiche: l'ipostatizzazione dell'avvenire nella proiezione utopistica, l'ossificazione del presente nel trionfalismo, la gratificazione di « pensare contro », di immaginare un'omogeneità fondamentale del mondo avversario. Le femministe porteranno, e non per molto, solo la terza di queste corazze (le femmine – *il bene* – contro i maschi, la cultura maschile – *il male*).

Ma il senso d'identità non è tutto: in questa cittadella politica, anche se non sempre, le emozioni passeggeranno indisturbate, spesso accompagnandosi al trionfalismo. Le parole « bello », « magnifico », « esaltante », « entusiasmante » ricorrono in molte descrizioni (tra l'altro uno dei primi libri delle « Edizioni delle donne », intitolato *L'occupazione fu bellissima*, è scritto proprio da un gruppo di ragazze vicine a Lotta Continua). Il discorso diretto, il parlato, che spesso compare nel quotidiano, è l'antenato più « sociale » della testimonianza femminista, la « creatività » che è operaia e implica un'idea di prefigurazione, verrà saccheggiata dalle femministe e adattata ai propri orizzonti. Tutto questo, insieme al ricorrere della giovinezza come valore – « la classe operaia della Fiat è giovane » (« Lotta Continua », anno 1, n. 2) – dà luogo ad un linguaggio delle emozioni che ha una caratteristica fondamentale: la censura dell'idea della morte.

Nei confronti di questo passato, nei mesi tormentosi che vanno dal 6 dicembre del '75 alle elezioni politiche del '76 (in cui le femministe danno indicazione di voto a « sinistra ») comincia la grande diaspora, mentre l'estrema sinistra raccoglie modesti frutti da un'unità tardiva e rissosa e le donne di Lotta Continua si avviano al congresso di Rimini che si svolgerà fra il 31 ottobre e il 4 novembre 1976.

L'organizzazione è devastata: gli operai cercano di tener ferma un'idea di centralità che si fa sempre più consapevolezza di quanto fosse metafisico l'omaggio che negli anni si è tributato loro; le donne salgono in molte (insieme) sul palco, un po' per polemica, un po' per farsi forza; uno studente racconta di avere mancato due volte l'organizzazione di un'assemblea perché tutti preferivano applaudire un concerto di Guccini; Erri, i ragazzi

del servizio d'ordine, quello che è rimasto della leva dell'antifascismo militante, scalpitano, inveiscono, temono abdicazioni senza ritorno. Introduce Adriano Sofri: « Io non vi terrò un'ordinata relazione ufficiale perché mi sembrerebbe di somigliare al pianista di certi western che va avanti indisturbato mentre intorno il locale va a pezzi. Per giunta succede che si spara anche sul pianista ». E ancora: « I concetti di destra e sinistra si inseguivano come in una porta girevole quando dal rapporto fra gli operai e i padroni si passava al rapporto fra uomini e donne ». E infine la frase di maggior effetto: « Dobbiamo abituarci a vivere con il terremoto ».

Di quel terremoto, invece, Lotta Continua morì, né poteva essere altrimenti per un'organizzazione che aveva fondato sull'uniformità i suoi destini.

Diranno i giovani del servizio d'ordine: « Un partito rivoluzionario senza forza, senza servizio d'ordine, è un partito disertore; dobbiamo essere come la centrale idroelettrica che prende la massa d'acqua del movimento e la trasforma in elettricità ».

Risponderà Franca Fossati: « Vorrei parlare proprio a proposito della forza, vissuta drammaticamente dalle compagne che l'hanno sempre subita. Noi lavoriamo perché non ci sia più un partito che permette a dei compagni di crescere con una prospettiva del comunismo come quella che ho appena sentito ».

È fatta; si separano due culture che Lotta Continua non potrà continuare a federare. Non sono la cultura degli uomini e quella delle donne. È più complicato di così. Per una strada andrà una cultura non violenta, libertaria, che alla contraddizione sostituirà i « conflitti » e imparerà la pietà per i nemici, nata da quell'altra, giovanile, per i soli amici. E imparerà anche l'ironia. Dovrà molto alle donne, ma non sarà delle donne. Per l'altra se ne andranno i portatori delle bandiere lustrate e pulite. A sparare, qualche volta.

Qualcuno tenterà le estreme sintesi. Adriano Sofri: « Qualche anno fa arrivarono da noi alcune idee fondate sulla parola d'ordine dell'autogestione che avrebbero dovuto superare la vecchia questione rivoluzionaria della presa del potere e rendere viceversa possibile una capillare presa "dei poteri". È strano come questa teoria palesemente di destra rispunti oggi attraverso un percorso di rifiuto della politica "da sinistra" ». E Rossana Rossanda, conversando due anni più tardi con una femminista alla radio: « Il dubbio che mi viene è che per voi la rivoluzione consista in un diverso modo di essere ora delle persone di fronte ad un nemico che è un potere che non ha più roccaforti. Per voi non ci sono più roccaforti da espugnare ».

Già, è finita un'epoca. È stata disaggregata l'uniformità di tutti per scoprire solidarietà di gruppi e poi differenze fra individui. Nessuno più, né partito, né classe, viene collocato in cima alla piramide, né il futuro illumina il presente della sua utopia. Con questa consapevolezza e con la malinconia di aver seguito il funerale di un sogno si affronteranno gli anni a venire.

## Digressione sulla morte

Non si può, per amore del sole, rinunciare anche alla propria ombra. Lo avvertiva Fortini, nell'autunno del '73, dalle pagine del « Manifesto », e aveva ragione.

Per molti anni, nella cultura dell'estrema sinistra, la morte non esiste, o meglio non esiste la peribilità, la minacciabilità dell'individuo dentro un orizzonte che non abbia una sua traducibilità politica. Esistono i Pinelli, gli Zibecchi, i Varalli, i Micciché, quelli di cui nelle manifestazioni si può gridare « è vivo e lotta insieme a noi », quelli la cui fine non è leggibile dentro la condizione umana, ma lungo il percorso di un itinerario, di una battaglia collettiva.

La censura del senso di morte, della percezione stessa della morte, nell'estrema sinistra è totale. Lo testimoniano molti esempi.

Nel '73 esce sugli schermi italiani *Sussurri e grida* di Bergman. Il « Manifesto », rompendo una diffidenza allora abituale nei confronti del dibattito « culturale », ne parla. Rossanda scrive: « Duro, ma adulto, sarebbe riconoscere che la condizione dell'uomo, appeso fra vita e morte, questo suo dato biologico, storico, il residuo indistruttibile di individualità della sua sofferenza, è il limite oscuro che incontra un'emancipazione politica ».

Altrimenti duri, meno adulti, i militanti e i lettori si ribellano. Mandano pacchi di lettere, rifiutano quel « limite oscuro », scacciano via l'ombra dal loro avvenire. Diversamente da Rossanda, che aveva supposto che il movimento operaio metta tra parentesi tutto ciò perché non è una religione né una filosofia della vita, mandano un messaggio a tutto tondo: censurare la morte, immaginarla riscattata dal socialismo è una filosofia della vita. Solo Fortini risponde alla sua interlocutrice sullo stesso tono, anzi le rimprovera di aver dato del reazionario a Bergman, offrendo così il « balsamo di una rivalsea come una calda pizza e un mezzo litro dopo *Sussurri e grida* », e butta lì di passata qualcos'altro: « Le verità sulla morte e sulla vita, sui limiti oscuri, gli uomini se le diranno sempre, magari in altro modo, magari nel modo di fare all'amore o di non farlo ».

Dal '72 un altro esempio, più politico. Il 17 maggio viene assassinato Calabresi. Il « Manifesto » polemizza con « Lotta Continua » che riscatta l'« omicidio politico » anche se come « arma non decisiva nel momento in cui viviamo » e ironizza sulle semplificazioni alla Babeuf dell'idea della violenza rivoluzionaria operate dai più estremisti compagni: la rivoluzione è sociale, non ricambio di gruppi dirigenti, ammonisce. Sul senso della morte, della morte di un avversario, non una parola, né dall'una, né dall'altra parte.

Da « Lotta Continua » del '76 un documento così ingenuo e così esplicito che vale come uno svelamento della filosofia della vita di quegli anni. Il 7 luglio muore Paolo Scabello: è forse la

prima volta che un giovane militante, molto conosciuto, di Lotta Continua muore di morte naturale. Chi lo ricorda sulle pagine del giornale è preso da un'impotenza che sulle prime confessa: non è stato ucciso né dai fascisti, né dalla polizia, la rabbia – l'unico modo riconosciuto, e non a caso esteriorizzato, di elaborare il lutto – non ha lo schermo dell'avversario contro il quale infrangersi. Che fare dunque? Riconoscersi finiti, accettare i limiti della politica? No, semplicemente il delirio d'onnipotenza si dilata: « Esiste un'utopia scientificamente fondata – si legge a conclusione di quelle note – che modificherà il rapporto con la natura e con la morte; non dobbiamo rinunciare a quest'utopia ».

Di null'altro si tratta – si potrebbe osservare – che di un vecchio vizio positivista e ottimista che l'estrema sinistra eredita dalla storia del marxismo, congiunto a una riduzione all'astratto della figura dell'avversario cui si nega per principio esistenza. Cosa c'entra, dunque, tutto questo con il femminismo? Più di quanto non si creda, è la mia ipotesi, e tenterò di dimostrarla.

In realtà agli elementi più strettamente ideologici se ne mescolano altri, di costume, di comportamento, propri della società moderna. I militanti dell'estrema sinistra – che, non dimentichiamolo sono tutti giovani e di cultura urbana – partecipano senza saperlo di quella nuova cultura, nata in America e sviluppata in Europa, in cui la morte si fa oggetto di vergogna e di divieto. Gridare « per i compagni morti non basta il lutto », con quel che segue, non è solo un'espressione d'ira, ma anche una dichiarazione della propria impotenza culturale a consumare il lutto. Un morire che non può essere addebitato all'universo politico è un « *embarrassingly graceless dying* », come i medici americani chiamano il morire troppo consapevole della sua ineluttabilità. Del resto la cultura delle scadenze, della storia che chiama, ha un suo corrispettivo più prosaico in quel continuare « senza pause » proprio della cultura corrente di fronte alla morte. La Elisabeth descritta da Ariès, che non partecipa al funerale del marito per « non perdere il controllo dei nervi » e informa gli amici che tornano dal cimitero di aver passato il pomeriggio a tosare l'erba, somiglia, più di quanto non sembri, a molti militanti di ferro.

In più c'è la giovinezza: una cultura che rifiuta di misurarsi con il quotidiano, con gli oggetti, con l'arbitrarietà e la peribilità delle affezioni (proverbiale e raccontatissima è la vita spartana di quegli anni), è anche una cultura che spesso non vede la morte, nemmeno materialmente. Spesso avendo rotto con la generazione precedente e avendo ridotto il peso affettivo della famiglia, si vive per lo più in gruppi di pari, rifiutando a lungo di farsi genitori a propria volta per non dare corpo a un nuovo universo, anche solo fantasmatico, di ansie, di paure, di rapporti ambigui fra vita e morte.

Vivendo da angeli sterili ci si crede immortali.

Del femminismo, che in una politica torva verrebbe a portare la « gioia », molto si è detto, e non sempre a ragione. In realtà spesso porta la sofferenza, quella vera. Quando dal '74 in poi, dopo il referendum sul divorzio, si comincia a discutere sempre più di aborto e di violenza sessuale, non è semplicemente che la politica si fa più laica e concreta. È una cultura che cambia. Donne adulte, e non angeli sterili, sanno di poter dare la vita o no a seconda di una scelta che pesa, sanno che la sessualità, quella comunicazione che per definizione passa fra simili, fra amici, è intrisa di violenza, magari mediata, teatralizzata, rarefatta, a mimare di lontano la morte e il suo sentimento, come ricordava di sfuggita Fortini. Nella stessa idea che le motivazioni politiche possano essere svelate e lette con linguaggi secondi (un'interpretazione rovesciata e assai diffusa dello slogan che ebbe tanta fortuna: « il personale è politico ») c'è un implicito scacco all'illusione d'immortalità di chi si affida tutto a un destino collettivo.

Le lunghe riunioni di autocoscienza sul problema dell'aborto sono anche faticosi itinerari intorno al senso di morte: la morte dell'altro, di un progetto di vita (ripetibile o irripetibile?), non può essere a lungo esorcizzata da discorsi tutti rivendicativi e autodifensivi. La scelta più propriamente politica (il sì alla liberalizzazione dell'aborto) viene presa con mille consapevolezze sottintese che le negano pienezza, aderenza totale ai sentimenti profondi. Le donne imparano concretamente che la politica non risolve senza residui « il limite oscuro ». Forse più individualiste, intuiscono che cancellare la morte è un modo per darsi consolazione, ma anche per negare il senso dell'esistenza dei singoli.

### *A pugno chiuso senza anelli?*

« Le belle lunghe dita cariche di anelli di Donyale Luna si stringono imprevedibilmente nel pugno » – aveva scritto nel '73 una giornalista del « Manifesto » in un servizio che con il femminismo non c'entrava nulla e riguardava un gruppo di stranieri celebri costretti a lasciare l'Italia. Una lettrice le risponde arcigna e si congeda così: « Saluti a pugno chiuso e senza anelli ».

Un indizio, nulla più che un indizio, per avviare un'ipotesi: che la precoce « contaminazione » del « Manifesto » con il femminismo si accompagni a lungo a un'esigenza razionalizzatrice, purista, come una consapevolezza precoce che per reggere la sfida, per definizione eclettica e antisistemica del femminismo, occorre moltiplicare il rigorismo e sciorinare, con l'autorità dei ragionamenti e non in questo caso con quella della forza, la propria vocazione « complessiva ». Ma questo sarebbe forse il minor male. Il « Manifesto » rapidamente, oltre a pensarci come gruppo critico o di riflessione, o di « coscienza infelice della sinistra » – come si è detto fra l'ironico e l'apologetico –, si

pensa anche come organizzazione, come partito. Ebbene, con una puntualità che a posteriori lascia stupiti e forse nel volgere delle cose non era nemmeno visibile, il femminismo che si sviluppa all'interno e a fianco di quell'area mostra il suo volto antagonista ogni volta che il proposito dell'organizzazione è quello di stringer le fila, di assumere volto di partito. Certo, tutto accade in maniera assai diversa che in Lotta Continua, dove il succedersi di avvenimenti è rapido e clamoroso come un fuoco d'artificio, ma, pur nell'andamento più sotterraneo, la sostanza della questione non cambia.

Si comincia a parlare presto di femminismo nel « Manifesto »: è il 29 agosto 1971 e il giornale è nato da pochi mesi. Sui quotidiani italiani è arrivata l'eco delle prime manifestazioni femministe di massa negli Usa: il 26 agosto di quell'anno, che in teoria dovrebbe celebrare ufficialmente il cinquantesimo anniversario dell'ottenimento del suffragio femminile, per il governo federale, è in realtà giorno di denuncia. Le rivendicazioni per il mancato compimento della parità giuridica (quella che poi diventerà la richiesta dell'« *equal right emendament* ») si mescolano ad altre, più legate alla sfera privata, e, agli occhi della stampa, allora burbanzosissima verso le femministe, più folcloristiche. È un'epoca in cui nessun ammodernamento dei linguaggi è ancora avvenuto: i giornali a grande tiratura definiscono le femministe « *tupamaros del sesso* » e tutto si appiattisce nella denuncia un po' petulante delle « bruciatrici di reggipetti » nelle piazze d'oltreoceano, quasi che il luddismo contro questo strumento, vuoi di seduzione, vuoi di oppressione, a seconda dei punti di vista, risultasse stranamente insopportabile a tutti i cronisti di costume.

Clara Valenziano è la prima a bucare questa cortina velenosa, sul « Manifesto » di quell'agosto '71, appunto. Con cautela, ma senza giudizi, osserva: « Il disastro del '68 ha prodotto la necessità di una sorta di terapia di gruppo; le donne non riescono a parlare, ecco perché escludono temporaneamente la presenza maschile ».

Ma l'attitudine modesta di guardare i fatti e di lasciarli eventualmente separati gli uni dagli altri facendoli parlare per quel che sono non è moneta che abbia molto corso nell'estrema sinistra. L'ambizione immediata è quella della sintesi, della costruzione di un punto di vista « complessivo » con relativa espunzione di ciò che è pur reale, ma non abbastanza razionale.

Interviene Lidia Menapace. L'insieme di rivendicazioni di parità giuridiche e di battaglie sull'aborto configurano fra le donne americane un quadro di richieste « sessualmente estreme e riformisticamente viete ». Null'altro che arretratezza, perciò, assai lontana dall'allora magnificato « caso italiano ». Il criterio con cui si giudica l'arretratezza è il punto di vista marxista: nulla fra quelle donne, desiderose solo del compimento al femminile dell'*american dream*, risentirebbe della ricchezza di stimoli che



il dualismo culturale (di classi, di schieramenti politici) produce in quegli anni in Italia.

In più, la stessa definizione delle donne come « casta », di derivazione inglese e americana, che sarebbe diventato uno dei concetti motori anche del femminismo italiano, per null'altro appariva rilevante se non come sintomo delle attitudini pre-marxiste o a-marxiste delle femministe americane. Gli antidoti? I concetti cari alla concezione processuale della rivoluzione propria del « Manifesto »: la « maturità del comunismo » che già fa emergere bisogni antagonistici allo stato di cose esistenti e carichi di valenze inventive che si compiranno altrove, e la « prefigurazione », l'idea cioè che dentro le forme di lotta, dentro i comportamenti collettivi già deve apparire in luce la grana morale di cui si comporrà la società futura.

Malata come sono oggi di ripulsa all'utopia, così come lo sono stata forse di utopia, la tentazione di cavarmela alla svelta con questo apparato concettuale è molta. Ma sarebbe un errore.

In realtà è proprio questo apparato concettuale che fa da tessuto connettivo dell'organizzazione, così come in Lotta Continua le emozioni buone e l'attesa a fiato mozzo del tempo che si avvicina. La differenza è che, privilegiando un uso delle emozioni più razionale, più schermato, in ultima analisi più maturo anche se non necessariamente più limpido, « il Manifesto » riesce a stabilire più a lungo zone di tolleranza e di comunicazione con il femminismo. Là dove il « complessivo » non è dato all'origine, ma è costruito per sintesi progressive e ciò che conta è che alla fine tutto torni (con l'idea di rivoluzione), è più facile infilarsi negli interstizi. Scriverà più tardi Lidia Campagnano: « Trasformazione soggettiva significava per me la possibilità di trasformare collettivamente valori, modi di vivere e pezzi di realtà subito; la mia storia personale mi portava a preferire un modo di fare politica che avesse almeno teoricamente questa connotazione "soggettiva" e "costruttiva"; ... non mi sarei avvicinata facilmente ad una formazione politica che privilegiasse la propria organizzazione interna, o « l'aggressione » all'esterno, e gli atteggiamenti "militanti" che ne conseguono » (*La parola elettorale*, 1976).

La discussione va avanti sul quotidiano per tutto il 1971. Il metodo, anche fra le più eterodosse è quello di minare l'universo concettuale marxista, di spiegare, con maggiore o minore buona grazia, che il femminismo amplia, non falsifica, quella prospettiva. Si argomenta che « la lotta contro il maschio è come il luddismo, oggi è ribellione, domani può diventare coscienza rivoluzionaria »; si approfondisce l'analisi della famiglia, si espone la riflessione femminista sul patriarcato, oppressione precedente al capitalismo; « se non volete chiamare le donne casta, chiamatele sesso opposto » - si suggerisce sulla scorta autorizzata di Engels. Più seccamente e in maniera meno liberosca, alcuni gruppi milanesi mettono il dito là dove si aprirà la piaga: « Il separatismo delle donne - scrivono - è temporaneo,

ma temporaneo di lungo periodo; non ci subordineremo ad una strategia già data ». Poi, polemizzando e insieme tendendo la mano: « Siamo una casta oppressa alleata alla classe operaia ».

Si continua così a lungo, con toni di buona creanza di chi si ritiene ragionevole. Né la convinzione è ingiustificata, dato lo stile allora corrente. In un pomeriggio di metà luglio del 1972 i primi gruppi femministi si danno convegno nella facoltà di Magistero dell'Università di Roma: si discute di aborto e di contraccezione nelle aule semideserte. Solo un gruppetto di Potere operaio è lì a custodire la sua verità nei corridoi: alla sfida separatista reagisce ricalcando meccanicamente i riti appena morti dei goliardi. Irruzione in aula, calci e lancio di preservativi pieni d'acqua. Il « Manifesto » naturalmente stigmatizza, anche se aggiunge che non ritiene « politicamente serio intrattenersi in assemblee unisessuali ». Poi precisa: « Il problema delle donne c'è ed è colpa della sinistra di classe se è affrontato così male » – quasi ad invitare chi si suppone avere più giudizio ad usarlo. Solo che la storia di chi ha più giudizio è a quel tempo ancora tutta da scrivere.

Nel frattempo si è arrivati al primo appuntamento concreto e se ne è usciti sconfitti. Alle elezioni del 7 maggio del '72 « il Manifesto » giunge da solo, abbandonato da tutti i gruppi, dopo un dibattito interno per nulla unanimista e uno sforzo organizzativo superiore alle sue forze: raccoglie poco più di 200.000 voti, mentre la sinistra nel suo insieme ne ha disperso più di un milione e il dissenso cattolico non scalfisce di un'unghia la centralità democristiana. È la prima grande tragedia: anni di impegno, di grandi mutamenti operai e studenteschi, 3 milioni di nuovi votanti, figli materiali del *baby boom* del dopoguerra e spirituali del '68, mille parole spese sulla crisi irreversibile della Dc, ma nulla sembra mutare.

È lungo questo arco di tempo, dell'indurimento pre-elettorale e della faticosa ripresa dalla *débaçle*, che il femminismo nel « Manifesto » troverà le sue prime strade, spesso silenziose e parallele, a volte con qualche fuoco di guerriglia, a volte ancora con qualche pacificato abbandono.

Nascono i collettivi femministi comunisti, prima a Roma, nel maggio del '72, poi via via in altre città italiane. Prendono avvio nel clima di rinascita di curiosità politica tipica dei momenti pre-elettorali, ma si tengono fuori dalla mischia più propriamente attivistica. La denominazione « comunista » dice già da sé molto. Spesso le ragazze del « Manifesto » ne sono le animatrici più strumentate, ma quella denominazione richiama anche donne che già si sono affacciate a altri gruppi femministi senza trovarvi l'impianto di ragionamento politico cui sono affezionate per la loro storia passata, oppure quelle che hanno rotto con altri gruppi (gruppo Gramsci), oppure ancora coloro che sperano di trovare lì, tra l'altro, argomenti per i loro più coriacei compagni (Lotta Continua, Avanguardia Operaia).

Alla fine di dicembre del '72 questo lavoro produce un documento, che ha l'andamento generale e impersonale tipico dei documenti politici ed è l'incunabolo su cui poi molte donne, che si vogliono marxiste e femministe, lavoreranno.

Con il senno di poi si possono segnalare due significativi peccati di omissione: manca qualsiasi analisi della sessualità femminile e qualsiasi rimando al metodo del piccolo gruppo di presa di coscienza (o al metodo dell'autocoscienza, se si preferisce), già allora presente in altre parti del movimento.

L'ossatura del ragionamento, invece, è un'altra: l'analisi della famiglia. Meglio di ogni altra cosa si presta, infatti, a quella coniugazione di femminismo e comunismo che il gruppo andava cercando. La famiglia, descritta allora sempre come istituzione sociale e mai come crocevia di rapporti affettivi o di dinamiche soggette a una riflessione psicoanalitica, è facilmente demonizzabile: chiede lavoro non pagato alle donne, fa risparmiare servizi allo Stato, scompone la classe operaia attraverso l'ideologia consumistica e, *last but not least*, divide le donne.

Di qui la quadratura del cerchio: una lotta anticapitalista contro la famiglia si salda inevitabilmente a una lotta femminista e viceversa. Persino l'allora citatissima, a mo' di spaurachio, Marella Agnelli («ma sei più solidale con la moglie di Agnelli o con un operaio della Fiat?» - si chiedeva alle femministe) trova, in questo quadro, una sua collocazione non troppo ingombrante. Tutt'è, infatti, che si ammetta una contraddizione «donna-capitale», definibile per i suoi contenuti e non a priori per le fasce sociali che la soffrono. Singolare, ma significativo della fascinazione dell'«ottica complessiva» è l'uso che si fa in questo documento della rivoluzione culturale cinese. Mettendo tra parentesi la sessuofobia dei comunisti cinesi, già ben nota allora, ciò che si sottolinea sono i caratteri generali che si crede d'intravedere in quella rivoluzione. La «centralità del fattore uomo nella produzione» che promette alle donne un inserimento meno doloroso di quanto non fu nella rivoluzione russa, e l'idea della rivoluzione ininterrotta, della lotta di classe che non si estingue, che permette di collocare a compimento della storia una Parusia femminista.

Ma le sistemazioni teoriche, eccessivamente preoccupate di trovar posto nell'universo concettuale della sinistra, sono forse l'aspetto più caduco del femminismo di quegli anni.

Più interessante è altro: la duttilità sapiente con cui queste donne delle prime aggregazioni si fanno invadere, fra il '73 e il '74, quando il movimento diviene ormai di massa e di moda, dalle molte domande e dalle molte presenze segnate altrimenti che lungo l'alveo della loro storia politico-ideologica. L'8 marzo del '73 per la verità passa ancora sotto silenzio, tanto che una lettera crudele lamenta che la celebrazione della ricorrenza sia stata lasciata ancora una volta «alle quattro patetiche vecchiette dell'Udi», ma rapidamente l'atmosfera cambia. Il processo a Gigliola Pierobon, il primo per aborto che in Italia assuma ca-

ratteri politici, è del maggio di quell'anno e chiama a Padova molte donne da tutt'Italia. Intanto esplode il boom editoriale sui temi delle donne che « Il Manifesto », che comincia a dare più spazio al dibattito culturale, registra con grande puntualità: è l'anno del grande successo di *Dalla parte delle bambine* della Gianini Belotti, è il momento dei recuperi storici, Kollontai in testa, e dei primi fortunati *répèchages* letterari (*Una donna*, di Sibilla Aleramo).

Le donne dei collettivi femministi comunisti (quelle romane si riuniranno a convegno a fine ottobre del '74 mettendo a confronto le esperienze di 27 piccoli gruppi) tentano un difficile sincretismo politico-culturale: con l'allargarsi della partecipazione cadono le resistenze verso il metodo « borghese » dell'autocoscienza, della verifica comune del modo di vivere individuale, ma non si estingue la fascinazione per una presenza sociale, per quella che in gergo viene chiamata « uscita all'esterno ». Alcune, come un gruppo fiorentino che scrive al quotidiano, tentano una soluzione salomonica: « teoria e prassi sono indivisibili; noi una volta alla settimana ci riuniamo per l'autoanalisi e un'altra volta per progettare attività politiche e preparare documenti ». Altre tentano un rovesciamento più radicale: « non esiste intervento esterno, ma soltanto lotta sui nostri bisogni di donne... ci pare fondamentale cercare momenti collettivi per organizzare la nostra vita quotidiana insieme e diversamente: abitare insieme per chi lo può fare, organizzare un asilo, creare un consultorio ».

È una discussione che si intreccia a delle scadenze, una volta tanto assai concrete. Nel '73 il pericolo (perché di pericolo si tratta allora agli occhi della sinistra) di arrivare a un referendum sul divorzio evitato con le elezioni anticipate del '72 si fa sempre più imminente; in più il dibattito sull'aborto comincia a uscire dai circoli ristretti delle femministe e degli addetti ai lavori parlamentari.

È sull'aborto che il gruppo del « Manifesto », che per trovar sollievo dalla sconfitta del '72 tende a darsi una struttura sempre più tradizionale, decide la prima iniziativa da partito su questi temi.

Nel febbraio del '73 invita a Roma l'avvocata Gisèle Halimi e Michèle Chevalier, l'impiegata del *metro* parigino processata per aver aiutato ad abortire la figlia sedicenne Marie Claire. Grande assemblea il 12 all'università di Roma con le due donne e la femminista inglese Juliet Mitchell. E grande disastro.

I ragazzi dell'organizzazione sono presenti in forze e con modi burberi e militanti. La Mitchell se ne stupisce e si domanda come su un tema del genere non si sia organizzata un'assemblea di sole donne. È il cerino sulla miccia. Cominciano diatribe fra il tavolo della presidenza e il pubblico e nei capannelli. Un giovane dirigente chiude un alterco con un ceffone.

Del ceffone, sul quotidiano del giorno dopo, non c'è parola, per carità d'organizzazione. C'è invece, a tutta pagina, una « Lettera aperta ai compagni » a firma di Luciana Castellina, accompagnata da un titolone-slogan assai indicativo: « L'incapacità di affrontare la questione femminile è una spia dei limiti storici del movimento operaio ». Oltre all'esigenza pedagogica nei confronti degli uomini del « Manifesto » che praticamente si misurano solo allora con il femminismo (essendosi limitati negli anni precedenti a guardare sia i collettivi femministi che, per altri versi, il quotidiano con un po' di sospetto per il loro « sperimentalismo ») c'è qualcosa di più. L'ammissione, senza precedenti nella nuova sinistra, e con l'unico precedente assai diverso dell'Udi nella sinistra ufficiale, del diritto delle donne a organizzarsi in modo *autonomo*. Autonome, ma non separate – si precisa – in quel quadro di « né, né » (« né estremisti, né riformisti », « né leninisti, né antileninisti ») che, forse pensato per far acquisire saggezza ai militanti, finì per far perdere a molti la bussola.

L'impresa, già difficile, di inverare questa possibilità di stare a mezzo fra integrazione acritica e totale separatezza, si scontrò poi con i casi tristi della prosa della politica. La bella stagione della primavera del referendum fu quasi soffocata dalle grandi manovre organizzative per un congresso (estate del '74) in cui si dovevano stringer le fila e prepararsi, non sempre con animo amichevole, all'unificazione con un'altra organizzazione reduce da molte sfortune: il Pdup, sintesi dei tronconi sfuggiti alla diaspora post-elettorale del Psiup) e dell'Mpl. Fu ancora la Castellina a tentare di dare uno sfondo teorico alla battaglia referendaria con un lungo articolo, *La vertenza famiglia*, in cui accentuava al massimo i caratteri del documento femminista romano appena analizzato. La forte svalutazione della specificità della battaglia divorzista e del suo carattere puntuale e parziale, dunque tipicamente riformista, era comune tanto alle femministe che all'estrema sinistra. Per le prime spesso si tradusse in un agnosticismo che comportava un giudizio di valore: il divorzio – schematizzando – altro non fa che liberalizzare a vantaggio della domanda maschile l'offerta delle donne sul mercato sessuale. Per la seconda – è il caso della Castellina – tale svalutazione si traduceva nel contrario, in una sorta di gioco al rialzo: per non essere « subalterni al divorzismo borghese » altro bisogna mettere in gioco, l'aborto, il lavoro domestico, i ruoli, in ultima istanza l'intera struttura della famiglia contro la quale occorre battersi al fine di prepararne l'estinzione (altra mimesi: quella dell'idea marxista dell'estinzione dello Stato).

Avvicinandosi il congresso, vinto il referendum, le femministe del « Manifesto » si sottraggono alla disciplina per « nuclei » che caratterizzava il resto dell'organizzazione: niente voti congressuali in gruppi separati, niente commissione femminile, niente pattuglia addestrata a « intervenire » fra le altre donne.

Dietro la disputa organizzativa fra le femministe e i dirigenti c'è una realtà molto più concreta: le militanti intuiscono che fra le donne si muove un mondo molto più stimolante di quello che per l'anno e mezzo a venire sarà dell'organizzazione.

Dispute estenuanti con i futuri *partner* di partito che vengono dal Pdup, avvicinarsi di sentimenti di amore e di odio, di affidamento e di ripulsa per quel Partito Comunista che fra il '74 e il '76 celebra i suoi trionfi. Tant'è che alla fine del '75 il 20% delle donne di quello che allora si chiamava Pdup per il comunismo se ne vanno senza aspettare un congresso paradossale, di unificazione e di scissione allo stesso tempo, che avverrà a Bologna nel febbraio del '76.

In questo clima si prepara l'ennesima fatica militante e l'ennesima delusione: la presentazione, insieme a Lotta Continua e Avanguardia Operaia, delle liste di Democrazia Proletaria per le elezioni del 20 giugno. 1,7%: tanti risultano essere i « rivoluzionari » uniti. La discorde pattuglia parlamentare tenta un rapporto con il movimento delle donne offrendosi di assumere come suo il progetto di legge superliberalizzante sull'aborto discusso nella primavera fra i collettivi. Ma anche lì dividendosi e alla fine riducendosi all'impotenza, anche perché il buon senso finisce per prevalere sia tra le donne che nel gruppo parlamentare e nessuno se la sente di difendere davvero un progetto di legge che prevede l'aborto su richiesta fino ai cinque mesi e mezzo ed oltre.

Ma quel che conta è ciò che accade prima delle elezioni. Le femministe, con scandalo di molti, danno, insieme all'Udi, indicazione di voto « a sinistra » e rifiutano ogni disciplina di partito. Non tutte, naturalmente, perché spesso, soprattutto in Avanguardia Operaia e in Lotta Continua la fedeltà all'organizzazione continua a prevalere. Non c'è dubbio, però, che è questo il segnale maggioritario e politicamente più significativo.

I motivi? Innanzitutto uno, molto interno al movimento delle donne. L'Udi, malgrado le crudeli ironie sulle « vecchiette », è molto cambiata. In un congresso importante, intitolato « Dimensione donna » (4 novembre 1973), ha perso il vecchio stile anni '50, tipo « asili + lavoro », e ha divorato metodi e discorsi del movimento femminista sulla sessualità e sulla famiglia. In più, nel '75, ha polemizzato apertamente con il Pci, troppo timido sull'aborto, contribuendo al mutamento delle sue posizioni. Infine, nel grande marasma dell'estrema sinistra e nella grande durezza di autoanalisi e di sperimentazione che il primo femminismo porta con sé, molte ragazze, all'inizio sospettosissime verso l'Udi, hanno finito per trovare rifugio in quell'organizzazione, che allora aveva il vantaggio di condividere i caratteri di solidità e di rassicurazione del Pci senza spartirne l'autoritarismo.

Ma c'è dell'altro. Probabilmente le femministe, nel loro lungo itinerario di dissacrazioni, hanno scoperto di non essere « rivoluzionarie », o, più esattamente, non alla maniera della

nuova sinistra. Lo abbiamo già accennato: qui, nel Manifesto accade altro dal grande rito dissacratore di Lotta Continua. Una concezione processuale della transizione al socialismo, fortemente normativa nella sua proiezione verso il futuro, ma abbastanza rispettosa delle complicazioni della realtà, è più difficile da abbattere rispetto a un muro di rivoluzionarismo compatto. Qui la critica diventa più facilmente interna alla filosofia d'origine: una critica di inadeguatezza dei mezzi ai fini, di mancanza di « respiro ideale » come gergalmente si diceva. Questo forse spiega perché alla diaspora organizzativa non corrisponde una sparizione politica, come accade in Lotta Continua. Le donne attive in quegli anni continuano a scrivere ancora sul quotidiano, a ritrovarsi nelle sue iniziative culturali, spesso a dividerne la cultura di fondo, anche se con molti più distinguo e disincantamenti d'allora.

Quei mesi passano per le donne del Pdup ad analizzare e criticare, insieme a donne di altra formazione, un universo politico di cui si soffre atrocemente l'angustia e forse si intravede la fine. È forse anche questa lungimiranza che spinge a tesser le fila della propria sopravvivenza. Ma ad affondare il coltello in quella cultura forse non si arriva mai fino in fondo: da parte di molte si continua a lungo a viverla come incompiuta e non come falsa.

Questo lavoro si basa, fondamentalmente, sulla consultazione sistematica delle annate 1975-76 di « Lotta Continua » e 1971-76 de « Il Manifesto ».

*Atti del Congresso di Lotta Continua*, Rimini, Ed. di Lotta Continua.

AA.VV., *La parola elettorale*, Roma, Le Edizioni delle donne, 1976.

M. Perino, *Lotta continua, sei militanti dieci anni dopo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1979.

Grazia Zuffa

## Le doppie militanze

Donna comunista, donna femminista

Nel febbraio 1976 le donne del Pci tennero a Milano la loro 6ª conferenza. Era un momento di grandi speranze politiche, dopo il voto del 15 giugno di un anno prima che aveva registrato un consistente aumento di consensi al Pci. Nella relazione di Adriana Seroni si enuncia la convinzione che la crisi capitalista, « crisi economica, sociale e morale profonda », è giunta a un punto di non ritorno. Il « segno dei tempi » è individuato nell'entrata in campo di « grandi energie democratiche ». La conferenza si propone in primo luogo di richiamare l'attenzione del Pci « sull'emergere delle masse femminili, portatrici di una domanda che è al tempo stesso di libertà, di giustizia, di rinnovata volontà di partecipazione ». E su queste premesse lancia un appello: « questa problematica (...) (della famiglia, del controllo delle nascite, dell'aborto) è dell'uomo e della donna, interessa e coinvolge ambedue (...) e spetta a noi, compagni e compagne, integrarla profondamente nella nostra vita politica, sociale e culturale » (*Atti*, 1976) in una rinnovata organicità e compiutezza della linea sull'emancipazione femminile.

Vi è forse in queste parole una sottile polemica nei confronti del separatismo femminista, dell'aspetto più provocatorio della pratica politica dei collettivi? Per chi rilegge quel dibattito stando alla lettera delle pagine degli *Atti*, memore per di più della scenografia della conferenza (ben 12 uomini sedevano alla presidenza in un sapiente e rigido dosaggio di qualità e quantità), questa supposizione apparirebbe fondata. Ma chi conosce bene la politica delle commissioni femminili in quegli anni non ha difficoltà a capire che la polemica è in realtà tutta interna. Ci si rivolge ai « compagni » in realtà, per contrastare, in continuità con una tenace e coraggiosa battaglia, l'emarginazione riservata ai temi dell'emancipazione femminile nella « politica generale » del Pci, per infrangere il ghetto in cui le donne si sentono racchiuse. La esigenza infatti di essere legittimate come quadri politici, e dirigenti, a pieno diritto, è costante nelle donne comuniste e le spinge a difendere il valore dello « specifico ».

È possibile cogliere già qui la profonda ambivalenza della politica dell'emancipazione perseguita dal Pci. L'intuizione da cui muove, e senza dubbio importante, è di Togliatti che vede nella questione femminile una contraddizione che attraversa le classi ed i partiti; e l'elaborazione che via via accompagna questa ispirazione vede un arricchimento di temi, una crescente com-



plexità dei terreni dello « specifico »; ad esempio con le lotte politiche per la maternità che in particolare l'Udi, l'associazione femminile di massa, conduce fin dagli anni '50. E tuttavia la difficoltà che resterà irrisolta, nella politica emancipativa, è proprio quella di allargare i confini del cosiddetto « specifico femminile ». In realtà essi resteranno definiti dall'idea della arretratezza della società italiana sul piano sociale e culturale e dalla prospettiva di « innalzare » le condizioni di vita delle masse femminili. Naturalmente in questa impostazione non trova spazio alcuno per le donne comuniste, la considerazione della propria stessa condizione di donne emancipate attraverso la politica.

Quello che per il femminismo è il punto focale, « il partire da sé » si scontra con un « sé » fortemente strutturato nella militanza politica che esclude ogni forma di esplicitazione della soggettività individuale.

Così in quel lontano 1976, mentre nei collettivi femministi era in piena espansione l'autocoscienza, ed anzi maturavano i problemi che ne determineranno la parabola discendente, mentre la lotta per l'aborto portava all'apice la visibilità del movimento e favoriva la circolazione nella società di una produzione culturale già molto ricca, la 6ª conferenza delle donne comuniste si confronta « a testa alta » con il femminismo, senza misurarsi con la sua pratica politica.

Al movimento neofemminista si contesta che « uno e uno solo resti il campo in cui la donna può fare rivoluzione e cultura: sono i problemi della sessualità femminile, della generazione, dell'aborto (...) vi è in questo il riflesso capovolto di un'antica impostazione, quella secondo cui la sfera della donna, della sua subordinazione o della sua liberazione può essere quella soltanto (...) una maternità rifiutata o accettata » (*Atti*, 1976).

Tuttavia l'importanza di questi temi non era negata. Ma essi sono piuttosto letti come il portato di una « modernizzazione » della società italiana che favorisce l'ingresso nella lotta anticapitalistica di nuovi strati sociali; delle donne del ceto medio, dell'intellettualità femminile diffusa, formatasi nel corso delle grandi innovazioni sociali degli anni '50 e '60. Questi « nuovi soggetti » e le loro problematiche sono accolte positivamente, come un allargamento del blocco sociale di sinistra.

E tuttavia forte è il timore di divisione tra le donne proletarie e le donne dei « ceti emergenti » che proprio i temi della sessualità e della maternità si ritiene possano provocare. Nell'argomentare l'opposizione delle donne comuniste alla proposta di un referendum abrogativo delle norme penali sull'aborto, si manifesta la perplessità se « questo nostro popolo, queste nostre donne assillate dal peso della crisi, dell'inflazione, dei licenziamenti (...) debbano davvero impegnare la loro forza in una tale battaglia » (*Atti*, 1976).

Il femminismo non è quindi ritenuto un movimento politico, che esprime un proprio autonomo progetto, divergente

dalla politica dell'emancipazione, ma come una *emergenza sociale*. Il giudizio è che esso dia voce al disagio di alcuni strati sociali e che in ciò sia un sintomo importante di una più estesa crisi del modello sociale dominante. Nel dibattito alla 6ª conferenza fra le donne comuniste non si apre un vero confronto politico sul femminismo, non si esprimono cioè in quella sede voci divergenti. Pur con diverse sottolineature si registra una sostanziale uniformità nel ribadire che il partito non deve sottovalutare i mutamenti sociali di cui il femminismo è il portato. Mutamenti, però, che non sono destinati a cambiare i presupposti teorici e politici dell'emancipazione, bensì ad arricchirla di « nuovi contenuti e nuove alleanze ».

La comparsa di un nuovo movimento rafforza – si sostiene in molti interventi – l'idea togliattiana di una questione femminile che travalica le classi, idea che si suppone giunta, negli anni '70, a piena maturazione sociale.

Il « protagonismo femminile » di cui ampiamente si parla è visto sia come un effetto di nuove e più profonde contraddizioni del capitalismo, sia come il frutto delle battaglie emancipative condotte con tenacia dalla sinistra. Esso creerebbe secondo le comuniste una nuova disponibilità delle donne alle lotte sociali complessive e forgerebbe una nuova « coscienza » femminile. Si riconosce, in tal senso, che la presa di coscienza segue diversi e molteplici percorsi, ed anzi è ritenuto comprensibile che dal *privato*, luogo storico di reclusione della donna, muova il riconoscimento dell'oppresso e che la prima forma di ribellione sia il rifiuto del ruolo domestico e materno. Ma, come afferma con chiarezza una giovane delegata – « il nostro problema è quello di far capire che anche questa (l'oppressione, n.d.a.) è riconducibile a cause strutturali, che non è il risultato della contraddizione uomo-donna all'interno della società e della famiglia, ma è il risultato di questa società capitalistica » (*Atti*, 1976).

La critica che il femminismo ha condotto al movimento emancipazionista è respinta, o meglio ignorata; e ciò è possibile proprio perché, in questa prima fase, il femminismo non è visto come movimento politico, ma come espressione di un disagio sociale. Paradossalmente quindi la politica dell'emancipazione uscirebbe dal confronto rafforzata: innanzitutto perché le femministe sono donne emancipate che hanno beneficiato della scolarizzazione di massa, e non vogliono certo rinunciare ad una vita sociale e professionale piena. In questa lettura sociologica, e non politica, del femminismo viene trovata conferma della prevalente natura « sovrastrutturale » della famiglia e del privato, tesi questa cara al Pci, e del carattere « particolaristico » e privilegiato del conflitto di interessi che li ha al centro. La collocazione *sociale* delle donne che lo esprimono è messa in primo piano, e se ne sottolinea la diversità rispetto alla condizione femminile operaia e popolare, classi a cui spetta l'egemonia politico-culturale anche nel movimento delle donne.

La percezione del nostro paese come di una realtà profondamente segnata dalle differenze sociali e culturali crea difficoltà nella comprensione del femminismo. L'autocoscienza è guardata con sospetto dalle comuniste perché troppo elitaria, non giustificata come pratica comune e diffusa, non sorretta da una sufficiente omogeneità della soggettività femminile, o dalla possibilità di dar conto delle differenze sociali. La pratica del partire da sé si presenta come pre-politica. È sintomo e non strumento di elaborazione della presa di coscienza, e dunque va superata e ricondotta nell'alveo delle forme politiche tradizionali, ritenute più mature; oppure viene vista come un privilegio di donne emancipate e acculturate che, grazie ad una diversa e più evoluta condizione sociale, possono coltivare la loro sensibilità personale.

Colpisce in queste analisi la linearità con cui, in pieni anni '70, si leggono i processi sociali e culturali. Vi è una assoluta fiducia nella confluenza dentro l'alveo del movimento operaio dei « nuovi soggetti », e nel fatto che questo contribuirà ad « arricchire la battaglia per l'emancipazione », senza metterne in questione il progetto.

Non si vede come il processo di crescita sociale e le contraddizioni che apre possano mettere in questione la direzione politica del partito, poiché l'idea è che il circuito procede dal « politico » al sociale e non viceversa. Così la rottura da parte delle donne della prioritaria appartenenza alla famiglia e dell'identificazione nel ruolo, non viene vista come portatrice di contraddizioni politiche, ma come una premessa dell'ingresso meno episodico e ristretto a frange sociali delle donne nella sfera pubblica. Nessuna percezione si ha dei contraccolpi che questo fenomeno ha sulla donna, della consapevolezza che in essa induce del conflitto tra i sessi, dello squilibrio che si crea nella sua identità tra immagine, ruolo e collocazione sociale.

È infatti proprio sull'identità che la cultura dell'emancipazione mostra la sua maggiore debolezza, la sostanziale incapacità ad analizzare le contraddizioni e la complessità, la persistente sottovalutazione di tutto ciò che si condensa nella famiglia, nell'esperienza affettiva, nelle relazioni interpersonali. In luogo di soffermarsi a sondare quale reale incidenza abbiano queste dimensioni nella vita delle donne, la tendenza è a prescindere, teorizzandone il distacco. L'emancipazione si presenta dunque alle donne comuniste come una identità risolutoria dei conflitti, semplice. E « forte », perché si fonda nel « politico », nel luogo tradizionalmente più esclusivo del potere maschile; dunque rappresenta la tappa più alta dell'uguaglianza.

Non a caso le stesse comuniste « della doppia militanza », quella nel partito e quella nel movimento, mettono in discussione la loro immagine politica, di militanti, facendo leva su un punto di riferimento esterno, la pratica femminista. Nel marzo '76, in una singolare coincidenza temporale con la 6ª conferenza di cui parliamo, nella rivista fiorentina « Rosa », donne

comuniste affrontano l'autocoscienza (« Rosa », n.s., 1, 1976). Nel fascicolo è ricostruito il percorso del collettivo, dallo studio dell'autocoscienza, delle sue implicazioni politiche e culturali, all'assunzione della pratica. Negli interventi delle comuniste si evidenzia come la militanza politica è percepita quale esperienza esistenziale fondante, non solo per il « di più » di identità emancipatoria che comporta, ma perché fornisce una chiave di comprensione della realtà. È interessante notare come le stesse comuniste che riconosceranno il valore della pratica femminista sino a rompere l'esclusività della militanza nel partito e a mutarne il significato, ripercorrono tuttavia il tragitto che ho già descritto riguardo alla 6<sup>a</sup> conferenza. Infatti il femminismo è da loro visto, in un primo momento, come l'emergenza della crisi dei soggetti, anche se alla cultura femminista si presta un orecchio più attento. In alcune testimonianze su « Rosa » si vede, ad esempio, nel rapporto tra psicoanalisi e femminismo uno tramite per il passaggio al discorso in prima persona.

L'emancipazione politica delle comuniste caratterizzerà le esperienze di doppia militanza in due direzioni. Innanzitutto la consapevolezza del valore della militanza politica nella propria vita porterà a sfuggire una visione riduttiva ed astratta del « personale » come « privato », legato cioè solo alla sfera affettiva e familiare. La critica dell'ideologia emancipazionista non farà mai dimenticare il valore dell'emancipazione, sia come processo sociale che come dimensione di vita, problematica e « parziale », ma non per questo meno corposa e determinante.

Il principio teorico femminista, « il personale è politico » permette di dare una legittimità tutta politica alla crisi che molte delle donne comuniste cominciano in quegli anni a vivere nel rapporto con il partito. La doppia militanza diviene allora una forma consapevole di espressione della « vivente » contraddizione tra diverse sfere e pratiche della propria esperienza. Ed è una contraddizione che non si vuole immediatamente comporre, perché la si riconosce come una ricchezza, come il segno di una identità complessa.

Di lì a poco si parlerà infatti di un « di più » che la pratica femminista fornisce alle militanti per affrontare la vita di partito. Al tempo stesso il conflitto, anche in termini di vissuto personale, trova un aggiustamento nella riconferma del primato della politica. Se portare nella politica il proprio vissuto è lucidamente visto come una critica alla soggettività politica tradizionale, tuttavia è questa soggettività politica a costituire ancora il baricentro della propria identità. La crisi della doppia militanza per le comuniste non giungerà mai ad una rottura con il partito, come avvenne per le militanti della nuova sinistra, perché nella vita di partito esse compiono ancora una esperienza ricca, di rapporto con la realtà, di formazione e realizzazione personale. È sostanzialmente l'ampiezza di una esperienza politica di massa a controbilanciare, ancora negli anni '70, la rigi-

dità culturale e politica che il partito dimostra nei confronti del femminismo e delle elaborazioni delle donne comuniste.

Il primato della politica, fondante dell'identità comunista, è anche ciò che determina il tradursi del conflitto, e del dissidio tra donne e partito, in una battaglia politica aspra. Le femministe del Pci accusano il partito di operare una lettura ideologica e coscientzialista del femminismo; obiettano a questo giudizio che è mistificante parlare di « liberazione ed emancipazione », senza misurarsi con i limiti delle politiche emancipazioniste e con il misconoscimento della differenza femminile su cui storicamente poggiano; nel femminismo, si sostiene, lungi dall'essere affermata una « separatezza » femminile, si mette a fuoco la centralità della condizione della donna nella realtà sociale, politica e culturale, e ciò impone una riconsiderazione complessiva della strategia politica del movimento operaio; si insiste che le « tematiche della liberazione » non sono scindibili dalla pratica politica del movimento e che acquisire le prime e respingere la seconda ribadisce la separatezza tra privato e forme politiche messa in questione dal femminismo; in questo è invece il nodo, si afferma infine, poiché per essersi costruite su quella separatezza le forme politiche tradizionali non possono dar conto della differenza femminile. La contestazione è dunque portata al cuore della « teoria politica generale », del movimento operaio, ma non troverà un terreno preparato ad accoglierla. Rispetto alla 6<sup>a</sup> conferenza molto sembra il cammino fatto dalle idee femministe nelle teste delle donne comuniste. Ma siamo ancora di fronte all'elaborazione compiuta da un nucleo, quello delle donne che partecipano alla pratica del movimento nei collettivi.

Per quanto riguarda invece l'atteggiamento del partito, questo, nel momento di massima espansione elettorale, non si dimostra in grado di accogliere le novità insite nell'allargamento dei consensi. I « nuovi soggetti » si rivelano rapidamente non destinati ad integrarsi in modo indolore nel tradizionale blocco sociale del Pci — come si era a torto supposto — ed anzi sollecitano una ridefinizione dei contenuti, delle forme e della strategia politica. Entra in crisi la capacità di direzione politica del Pci nei confronti delle forze sociali che si sono spostate a sinistra. Questo avviene nel corso di una pratica politica, la solidarietà nazionale, conseguente allo schema del partito che, quale sintesi delle istanze sociali, vecchie e nuove, è legittimato a rappresentarle e a mediarne il soddisfacimento all'interno del sistema politico. Invano c'è chi fa notare che « non c'è sintesi totalizzante che rassicuri se prima non opera un censimento dei soggetti sociali, dei loro bisogni, delle loro contraddizioni » (Gramaglia, 1977). È proprio la cultura della contraddizione ad essere del tutto assente dal bagaglio della cultura del movimento operaio.

Il femminismo trova invece una via di penetrazione più diretta sul terreno della battaglia per l'aborto.

In un convegno dell'Udi del 1972 sulla maternità la questione dell'aborto è affrontata per la prima volta in modo organico, da parte di una associazione di donne che si pone così all'avanguardia dentro al movimento operaio su questi temi. La contrapposizione al femminismo in quel convegno è nel rifiuto dell'aborto come « presunto mezzo di liberazione della donna » (*La donna e la maternità nel quadro delle riforme*, 1972), da quella che è definita « la schiavitù materna ». Alla liberalizzazione si contrappone il superamento dell'aborto attraverso i consultori, l'introduzione dell'educazione sessuale nelle scuole e una proposta di depenalizzazione dell'aborto nelle strutture sanitarie pubbliche. Seppure cautamente si esclude la casistica « di per sé arbitraria e fittizia », rimandando alla esclusività dell'intervento nelle strutture pubbliche, sia la garanzia per la salute della donna, sia il controllo sociale del fenomeno. La posizione dell'Udi è più avanzata di quella ufficiale delle comuniste ed ha il pregio di porre con chiarezza e coerenza i termini politici del problema, anche se l'attenzione è ancora concentrata sulla gravità sociale del fenomeno e sui costi che l'aborto impone alle donne delle classi sociali più umili. L'accento posto sugli aspetti sociali porta ad escludere soluzioni di fatto punitive, come quella della casistica, a cui il Pci era invece favorevole; ma si è ancora lontani dal riconoscere quello che di lì a poco si imporrà come il vero nocciolo del problema, l'autodeterminazione della donna. Solo considerando l'aborto non un dramma sociale, ma una faccia dell'oppressione della donna, e una faccia decisiva, si può coglierne la rilevanza che ha avuto nella presa di coscienza di quegli anni. Con la richiesta dell'autodeterminazione la battaglia per l'aborto si caricava di significati politici diversi dall'ottenimento della legge, e di una buona legge. Ciò che divide la posizione del Pci e dell'Udi da quella del movimento fu proprio la scelta delle femministe di privilegiare il momento della determinazione di sé e del proprio destino, dunque della maternità quale libera scelta, idea che strideva fortemente con l'immagine dell'aborto quale fenomeno che conferma la miseria e l'arretratezza sociale femminile.

Di nuovo una lettura prevalentemente sociale dei problemi rende difficile il rapporto con il femminismo ed estranea la sua cultura. Sfugge dell'aborto il conflitto che la donna vive rispetto ai molti ruoli (di moglie, di madre, di lavoratrice), come parti di sé tutte deformate e non rispondenti. In questo conflitto l'autodeterminazione assume il valore liberatorio di affermazione del proprio essere donna fuori ed oltre i ruoli. Ma è proprio la scelta del femminismo di privilegiare la dimensione della soggettività come terreno di conflitto a costituire punto di disaccordo con le donne comuniste.

Sono note le varie tappe della vicenda legislativa ed il momento altamente significativo che fu il dibattito tra le donne del movimento e le donne comuniste attorno al testo unificato elaborato in Parlamento nel dicembre 1975, in cui si riconosceva

al medico la discrezionalità della decisione sull'interruzione di gravidanza. Due voci femminili si confrontano dalle colonne di « Rinascita » nel gennaio del '76, esprimendo la forte divaricazione di posizioni che in quei mesi si realizzava nelle assemblee di sezione e negli attivi di federazione. Simona Mafai sostiene la posizione ufficiale del Pci che all'aborto contrappone la politica per la contraccezione; non si comprende, in questa ottica, il posto della « autonomia di decisione della donna », poiché essa ribadisce ma non rovescia la centralità del ruolo materno. La figura del medico, al contrario, è interpretata come una « corresponsabilizzazione della società » che alleggerisce « il fardello della donna nella decisione » (Mafai, 1976). Nel suo intervento Chiara Ingrao rivendica la distinzione tra sfera sociale e sfera soggettiva, sostenendo che il compito della rivoluzione socialista è quello di liberare una dialettica nelle scelte, negli affetti, nei rapporti tra esseri umani (Ingrao, 1976). Coerentemente, la figura del medico non è vista come un sostegno sociale, ma come una interferenza punitiva nella sfera delle decisioni individuali. E la stessa casistica, tutta centrata sulle condizioni di necessità materiali esprime una concezione della donna come essere subordinato, passivo, « determinato nelle sue scelte da dati esterni più che autodeterminantesi ». È nel corso della lotta politica che l'autodeterminazione sarà acquisita come un contenuto della legge, in primo luogo come rifiuto di una legge colpevolizzante e ideologica, e solo successivamente come affermazione della soggettività, come riconoscimento che l'identità è frutto di distinti e contrastanti momenti di autodeterminazione, e non il pacificante approdo promesso dall'emancipazione.

Ma l'ambivalenza del femminismo fra battaglia rivendicativa per la legge e una pratica politica che vada oltre la legge, tra autodeterminazione come libertà di decisione e autodeterminazione come pratica politica non sarà mai compresa a pieno nel Pci: a volte verrà intesa come difficoltà di confronto con le istituzioni, a volte come immaturità nella pratica degli obiettivi, o come resistenza ad assumere fino in fondo il terreno della politica. Difficilmente l'ambivalenza politica sarà colta nella sua natura di messa in crisi consapevole e *governata* di uno scenario politico di cui il Partito Comunista è uno dei principali protagonisti. Il precoce abbandono da parte del movimento femminista della mobilitazione di massa, la debolezza e le divisioni che le femministe dimostreranno al momento di gestire la legge rafforzeranno in qualche modo il tradizionale ruolo del partito quale garante istituzionale delle esigenze sociali, indefinite e contraddittorie e dunque bisognose di una mediazione politica. Ancora alla fine del 1976 Adriana Seroni, in polemica con il movimento, ripropone come inderogabile il problema di realizzare schieramenti larghi ed unitari sull'aborto, per evitare « scontri frontali e contrapposizioni laceranti » (Seroni, 1976). Senza avere cioè coscienza che proprio sull'aborto un consistente scollamento tra schieramenti sociali ed equilibri politici, tra movi-

menti e partiti, si è già consumato. Anche tra movimento e Pci, a cui non è più concessa la delega di graduare gli obiettivi e mediare i contenuti per gestire l'accoglimento delle domande sociali. Il protagonismo del Partito Comunista nella lunga schermaglia parlamentare e più ancora la vittoria del referendum sull'aborto nel 1981, in cui le donne militanti furono alla testa dell'azione del partito, contribuiranno a ritardare ancora a lungo la presa di coscienza da parte delle donne del Pci dei limiti insiti nelle forme politiche dominanti, limiti che, al contrario erano già stati al centro della critica mossa dalle donne con doppia militanza.

È nell'82 con l'XI congresso dell'Udi che la crisi esplose in forme traumatiche e pubbliche. L'Udi infatti porta alle estreme conseguenze la critica all'organizzazione, decretandone la fine e sciogliendosi in movimento. L'autonomia dell'Udi che era sempre stata vissuta come autonomia dai partiti nella definizione dei contenuti si cimentava nel congresso con il problema delle forme organizzative e di rappresentanza delle donne giudicate inadeguate perché non modellate sul soggetto donna, bensì mutate dal movimento operaio. Al congresso si dichiarava obsoleta la polemica con il femminismo, ancora viva nel X congresso (1978), centrata prevalentemente sull'importanza di una presenza organizzata delle donne e di un rapporto diretto di scontro/incontro con le istituzioni. Si conclude così un percorso iniziato nel precedente congresso, quando si era registrato il passaggio dalla definizione delle politiche per le donne all'affermazione del soggetto politico autonomo, l'organizzazione politica delle donne. Ma quando la ricerca di un equilibrio, seppur dinamico, tra politica e soggettività femminile che segna tutto il percorso dell'Udi negli anni '70, in forme molto interessanti ed inedite nella storia dell'associazione, si spezza bruscamente, l'Udi sceglie la pratica della soggettività come proprio terreno esclusivo. Si opta per il separatismo più radicale, tutto giocato nel sociale, estraniandosi dalla dimensione politica. Vania Chiurlo in una intervista a *Orsaminore* (6, 1982) dichiara: « abbiamo avvertito la non aderenza delle istituzioni ai nostri bisogni, poiché le istituzioni sembrano essere diventate il puro spazio formale di cui si rappresentano potere, rapporti di forza e di prepotenza (...) Se è così la vecchia domanda se il movimento delle donne debba avere o no rapporti con le istituzioni appare ormai priva di significato » (Chiurlo, 1982). Resta la comunicazione tra donne come unico spazio in cui esprimere la conflittualità del movimento. È singolare che l'Udi, formata da militanti e dirigenti di salda formazione politica, quasi tutte appartenenti ad un partito, non stabilisca alcun collegamento tra la crisi delle forme organizzative « femminili » e la più generale crisi che attraversano il sistema politico ed i partiti. La professionalità politica, la carriera, la delega senza verifiche erano in quegli anni questioni all'ordine del giorno nel dibattito del Pci e del movimento operaio, dove cominciavano a sentirsi i costi delle storture pro-



dottesse nelle proprie organizzazioni. In realtà l'Udi vive, in forme tutte interne ed esclusive, come crisi di ruolo delle sue dirigenti, lo stesso passaggio politico che segna una crisi molto estesa nell'identità politica degli uomini e delle donne comunisti. La parte dirigente dell'organizzazione, solo perché vive la perdita di identità politica come perdita di identità personale, può vedere nello « stare tra donne » un approdo felice in forma reattiva della crisi. Nell'intervista ricordata vengono infatti attribuite molte difficoltà, e divisioni tra donne, ad una forma di rapporto che ha in realtà come vero referente « un giudizio, un punto di vista, un progetto, un potere che è altro e fuori rispetto alle donne » (Chiurlotto, 1982). Si fa poco tesoro così del contemporaneo percorso dei collettivi femministi, giunti anch'essi ad una crisi, che si consuma sulla contraddizione donna-donna, e si impone come la prima da affrontare e non gestibile nell'autocoscienza e nella forma politica del collettivo. Il femminismo sembra così passare nell'Udi, idealizzato e irrigidito nel separatismo, ma di nuovo deprivato delle sue valenze politiche e confinato nel suo significato sociale. Se nella posizione ufficiale del Pci il sociale è sottomesso al politico, l'Udi glielo contrappone; ma colpisce che il sociale si presenta in entrambi i casi come dimensione separata e sostanzialmente destinata a non incidere sul politico.

La 7ª conferenza delle donne comuniste nel 1983 segna una tappa significativa nel percorso femminista dentro il partito, accettando l'autonomia delle donne. È il frutto di lunghi anni di maturazione, in cui sono tappe decisive la battaglia per l'aborto e contro la violenza sessuale. In queste vicende le donne comuniste acquistano coscienza di sé e del proprio ruolo politico, trovandosi spesso in contrasto con le posizioni del partito. Attraverso la doppia militanza molte comuniste scoprono che l'esser donna e l'esser comunista possono in loro non comporsi ma configgere. Nel rapporto di massa con le donne cambia « il modo di far politica »: le vecchie commissioni femminili da sedi di elaborazione di una politica del Pci verso e per le donne diventano momenti di rapporto tra donne.

- Alternativa donna*. Atti della 7<sup>a</sup> conferenza delle donne comuniste, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- V. Chiurlotto, *Il vero antagonismo è la comunicazione tra donne*, « Orsaminore », 6, 1982.
- La donna e la maternità nel quadro delle riforme*, Convegno nazionale Udi, Roma, 1972.
- M. Gramaglia, *Coscienza infelice della liberazione*, « Rinascita », 45, 1977.
- C. Ingraio, *Il problema è un nuovo rapporto tra uomo e donna*, « Rinascita », 5, 1976.
- S. Mafai, *Diritti della donna e diritti della vita nella realtà sociale*, « Rinascita », 5, 1976.
- Rosa*, n.s. n. 1, 1976.
- A. Seroni, *Aborto: per la legge e oltre la legge*, « Rinascita », 39, 1976.
- Sesta conferenza delle donne comuniste, *Atti*, Milano, 1976.
- Udi, *Atti del X congresso nazionale*, Roma, 1978.
- Udi, *Atti dell'XI congresso nazionale*, Roma, 1982.

Liliana Ingargiola - Marinella Cucchi

## Dialogo sul movimento di Liberazione della Donna

Piattaforme di principi ed obiettivi, statuti, prese di posizione su diversi e specifici temi di lotta politica, documenti, articoli, relazioni congressuali, semplici volantini ciclostilati... tanti spezzi che intrecciano il tessuto della memoria del Movimento di Liberazione della Donna, uno dei primissimi gruppi organizzati presenti sulla scena italiana (il Mld, a differenza di altri collettivi femministi avrà un'articolazione nazionale) fin dagli inizi degli anni '70. La necessità e il bisogno di trasformare questa memoria in una « storia » di senso, capace di rintracciare e leggere i nessi di un percorso e la ragione dei cambiamenti che porteranno all'atto ufficiale della « sfederazione » dal Partito radicale, nella cui area era nata la spinta alla sua formazione, si manifestavano nel Mld forse già a partire dal '76. Fu questo l'anno dell'occupazione dello stabile di via del Governo Vecchio, che si rivelò da subito un evento estremamente importante per il Mld romano che l'aveva attuato. Come si comprenderà pienamente e si dirà in seguito, un fatto che segnò « una linea di confine » tra un prima e un dopo, perché « Governo Vecchio » fu non solo lo specchio ma anche l'acceleratore di un'evoluzione e di una crescita in atto.

Tuttavia soltanto negli anni che seguirono la presentazione della proposta di legge di iniziativa popolare contro la violenza sessuale, necessità e bisogno divennero consapevolezza e urgenza: in parte ciò derivava da una convinzione, condivisa e diffusa tra le donne, che elaborare e scrivere la propria storia significava capitalizzare la memoria, renderla spendibile sul piano personale e collettivo; in parte perché un certo modificarsi della comunicazione fra donne imponeva una verifica del « qui e ora » del gruppo, in prima istanza attraverso una rivisitazione ed un'analisi dei processi che lo avevano attraversato.

L'obiettivo quindi, prima ancora che di rendere gli avvenimenti cronologicamente esatti, era di sistematizzarli in un insieme significante. Un'operazione indispensabile perché il Mld, sia pure trasformato profondamente, è oggi ancora un gruppo politicamente vivo, uno dei dieci che ha portato avanti la lunga trattativa con il Comune di Roma per ottenere una sede politica più idonea dell'ormai pericolante ed invivibile stabile di via del Governo Vecchio. Negli ultimi anni il progetto di una storia compiuta ha lentamente trovato modalità di attuazione: il primo passo è stata la ricerca e la raccolta paziente - a volte

con esiti poco confortanti – di materiale di documentazione in parte disperso nelle raccolte personali delle compagne del Mld, in parte accumulato senza criteri ordinatori: vale per tutti l'esempio delle date mancanti su dattiloscritti e ciclostilati anche significativi, ma a distanza di tanto tempo faticosamente ricollocabili nel loro preciso contesto.

Un lavoro interrotto spesso da urgenze di ordine politico – come la trattativa per la nuova sede – o di ordine soggettivo – le stanchezze, le « carriere », le scelte di vita –; o urgenze politiche e soggettive contemporaneamente, come spesso accade oggi alle donne. Un lavoro tuttavia mai tralasciato, di cui la presente intervista è una sorta di estrapolazione, e non una « memoria selvaggia », affidata esclusivamente ai ricordi personali con il semplice *input* di un metodo per associazioni. La scelta della forma-intervista è sembrata funzionale a tener presente, attraverso la formulazione di domande che a volte sembrano scontate, quanto di non conosciuto c'era e c'è in questa esperienza; quanto ha dato luogo allora e in parte anche oggi, a interpretazioni e fraintendimenti che via via (passata la fase dei dissensi aperti) si sono sovente trasformati in una sorta di cancellazione o di rimozione del Movimento di liberazione della donna nella memoria degli altri gruppi femministi: quasi che il « peccato d'origine » della nascita (il non separatismo, la federazione al Partito radicale) non riuscisse ad essere cancellato nemmeno di fronte all'evidenza delle scelte diverse progressivamente compiute.

La *memoria soggettiva* di una delle testimoni e interpreti della vita del Mld fin dagli inizi, è stata il filo conduttore di tutta l'impresa della ricerca e della documentazione, rivelandosi una solida guida nel riattraversamento della *memoria oggettiva*. L'intervista non costituisce il riattraversamento di tutto il fenomeno Mld – tutte le battaglie, tutti gli obiettivi perseguiti negli anni, tutti i passi del percorso – bensì quello di eventi che riescono a dare il segno di un lento ma incontrovertibile processo di cambiamento. A determinare il quale, sul piano interno, sono stati in varia misura tutti i gruppi Mld presenti in moltissime città e collegati in un sistema interattivo di rapporti entro cui confluivano le specificità e le differenze di ciascuno.

*Marinella Cucchi* – La tua presenza nel Movimento di liberazione della donna risale ai primissimi tempi: la tua è quindi una memoria delle origini e, anche, dei meccanismi che portarono alla sua costituzione. Sarebbe interessante capire che cosa spinse il Partito radicale verso la tematica di questa specifica « liberazione ».

*Liliana Ingarciola* – Sono entrata a lavorare nel Partito radicale – pur non iscrivendomi per molto tempo – nel '68, quando il Movimento di liberazione della donna non era ancora costituito. Il mio approccio con questa area politica fu del tutto

casuale: avevo conosciuto alcuni giovani radicali che come me utilizzavano il periodo pre-elettorale per guadagnare qualcosa spedendo, in una agenzia democristiana, materiale propagandistico dei candidati di Forze Nuove.

Erano una decina di studenti, tutti più o meno in odore di rivoluzione o come minimo, di contestazione della famiglia. In seguito molti di questi sarebbero stati protagonisti anche importanti della politica, del giornalismo e di esperienze anti-autoritarie in campo educativo... Roberto Cicciomessere, Giuliana Del Bufalo, Rita Di Gioacchino, Marcella Facchin... Per me fu un incontro determinante: provenendo da una famiglia proletaria, di sinistra ma molto tradizionale, il dibattito privilegiato di quel periodo tra i radicali - la liberazione sessuale, la lotta ad ogni tipo di oppressione dentro e fuori la famiglia - incontrava il mio bisogno di chiarezza e di ricerca. Il Movimento di liberazione della donna nacque dopo una serie di conferenze a tema tenute nel '70 da Massimo Teodori, Alma Sabatini e altri, in un « Seminario di lavoro politico sulla liberazione della donna ». L'occasione era stata data da Teodori che, tornato dall'America, aveva riportato all'interno del Collettivo radicale « per la lotta contro la repressione sessuale e contro le istituzioni psichiatriche », materiali e informazioni politiche sul movimento femminista americano.

M. C. - Quale era l'obiettivo del gruppo? Dietro questa iniziativa c'era una strategia politica del Partito radicale?

L. I. - No, all'inizio nasceva da un interesse politico culturale del gruppo: l'idea era di portare anche in Italia ciò che in America era esploso da alcuni anni. Le donne manifestavano chiedendo il diritto all'aborto e compivano gesti simbolici - come il falò dei reggiseni a Chicago - per denunciare le immagini stereotipate di un « femminile » prodotto dalla cultura maschile; erano apparsi i primi testi significativi come *Orgasmo vaginale*, *orgasmo clitorideo*; Betty Friedan e Kate Millett erano figure emergenti del Movimento femminista americano... In Italia invece c'era ancora poco: a parte il Gruppo Demau (Demistificazione autoritarismo patriarcale) presente già nel '67, vi erano solo alcune donne che cominciavano a riflettere collettivamente sulla propria condizione di sesso, all'interno della sinistra extra-parlamentare e del movimento studentesco. Tra questi gruppi, il Cerchio Spezzato di Trento e Rivolta femminile.

M. C. - Si può dire allora che le conferenze del gruppo radicale non si inserivano in un « movimento » italiano configurato, ma si collocavano in un momento storico segnato da lotte antiautoritarie al cui interno le donne cominciavano a svelare l'oppressione di sesso. Quale risonanza, al di là dell'area radicale, ebbe questa iniziativa?

L. I. - Le conferenze videro la partecipazione inaspettata di moltissime donne, tra le quali alcune delle future protagoniste del femminismo romano, come Carla Accardi, Julienne

Travers, Elvira Banotti, Lorenza Mazzetti, Viola Angelini... Oggi possiamo dire che era il momento giusto. L'interesse suscitato, e l'accalorato dibattito che accompagnava le conferenze, fecero intuire al gruppo promotore la possibilità della costituzione di un movimento di liberazione della donna. Con questo obiettivo si iniziò a lavorare intorno ad una bozza di piattaforma e di statuto per quello che sarà il Mld (Movimento di liberazione della donna). Ma qui ci fu il primo scoglio: per le donne interessate al progetto e che si erano impegnate nella stesura di un atto che andava a fissare i principi fondanti di un movimento nascente, sorse la questione della federazione al Partito radicale. Di fatto, questo era un punto irrinunciabile per il gruppo radicale promotore, che si scontrava con la posizione di Julienne, di Elvira e di alcune altre per le quali già da allora era chiara la necessità di autonomia di un movimento di donne.

*M. C.* - La forma della federazione che veniva proposta dai radicali era, rispetto alla cultura politica di allora, un fatto nuovo proprio in termini di autonomia. Forse per questo, l'idea diversa che esprimeva quel gruppo di donne non veniva colta: ma che cosa era in concreto la federazione per il Pr?

*L. I.* - Occorre ripensare a quel periodo: la riflessione sullo specifico donna era appena cominciata sia dentro che fuori l'area radicale. Tra l'altro, pochi erano gli uomini e le donne del partito che si impegnavano in questo progetto, e già proporre un movimento di donne anziché una commissione femminile radicale era un dato politico originalissimo (non a caso nella vita del Mld la domanda ricorrente era sul significato di federazione). Il dato caratterizzante la cultura politica radicale era quello di una liberazione dell'individuo da tutte le oppressioni: il che si traduceva in una organizzazione non rigida di movimenti federati fra di loro « per la costruzione alternativa e globale di una società di liberi e di uguali ». Quindi la federazione era concepita come una forma di sostegno politico tra i gruppi che non limitava l'autonomia di ciascuno né interferiva sugli obiettivi e sui metodi specifici di lotta, purché fossero all'insegna della non-violenza. Tutto questo rendeva difficile allora la comprensione da parte del Pr, dell'esigenza di autonomia, che oggi definiremmo separatista, espressa da quelle poche donne. Lo stesso Mld ribadirà, ancora nel '75, nella mozione finale del II Congresso, quando già molte cose stavano cambiando, « ... il Movimento di liberazione della donna, che ha un suo specifico ed autonomo campo di lotta, rappresenta un momento storico di un più generale movimento di lotta di tutti i gruppi oppressi, per la loro liberazione (che siano essi oppressi per ragione di classe, di razza, di sesso, o di età) e di tutti gli emarginati e i diversi » (Mld, 1975).

*M. C.* - Questo scoglio dell'autonomia a che cosa portò?

*L. I.* - A un esito inevitabile; le donne che avevano pensato possibile la costruzione di un movimento di liberazione

della donna, accettando di lavorare sulla piattaforma in questo gruppo radicale – che pure comprendeva gli uomini – si dissociarono dal progetto. Su questo continuarono invece a lavorare le donne radicali, che facevano parte del collettivo per la lotta contro la repressione sessuale e le istituzioni psichiatriche. In quel periodo la mia presenza era di osservazione e registrazione di quanto accadeva: non avevo ancora gli strumenti per una presa di posizione in merito. Penso che la differenza fra autonomia e federazione non apparve da subito a tutte sia perché i livelli di analisi delle donne allora non erano « raffinati »; sia perché l'atipicità di presenza dei radicali nel panorama politico del tempo – più movimentistica che partitica, con obiettivi politici quali la lotta alla « oppressione sociale e repressione sessuale » (tema del convegno organizzato a Roma dal Pr già agli inizi del '68 per lanciare iniziative sui diritti civili: divorzio, libertà religiosa, controllo delle nascite...) li faceva sembrare non incongruenti con un progetto di liberazione della donna.

*M. C.* – Questa « uscita » avvenne poco prima del I Congresso del Movimento di liberazione della donna del 1971: come si arrivò al Congresso costitutivo?

*L. I.* – Il Congresso fu in realtà l'atto finale, il punto di arrivo di un lavoro fatto per tutto l'arco del 1970, anche insieme alle donne che poi posero la questione della federazione: seminari, assemblee, costruzione della piattaforma. Comunque, quel gruppo di uomini e donne radicali che credeva nella possibilità di costituire un movimento di liberazione della donna federato al Partito Radicale continuò a lavorare per questa ipotesi, dopo quella « uscita », organizzando il Congresso.

Diffondere le informazioni necessarie per far conoscere l'iniziativa alle altre donne non fu nemmeno tanto difficile. Il clima politico di allora permetteva l'uso dei mezzi di comunicazione, della radio, dei giornali; c'era soprattutto una disponibilità ad accogliere e diffondere nuove idee come quella della liberazione sessuale e della donna. Di questo parlavano anche i gruppi marxisti-leninisti e più generalmente tutti i gruppi della sinistra extra-parlamentare, ma come di un fatto secondario, sovrastrutturale rispetto all'obiettivo privilegiato di un mutamento dei rapporti di produzione in una società capitalistica.

La nostra iniziativa e il nostro tipo di analisi portarono al Congresso circa trecento persone, in maggioranza donne; in minima parte militanti della sinistra tradizionale che sentivano assenti i loro partiti su questo fronte, per il resto, donne della piccola e media borghesia, – molte erano insegnanti – vicine all'area radicale perché sollecitate dalle battaglie per i diritti civili. Il senso della proposta del Congresso passava attraverso un principio: « ...lottare contro e superare la specifica oppressione delle donne attraverso la liberazione dal sistema patriarcale, ponendosi nell'ambito del più generale movimento che tende alla disgregazione del potere e dei poteri per una più autentica liberazione umana » (Mld, 1971).

M. C. – Il Congresso ovviamente propose come base del dibattito la piattaforma dei principi ed obiettivi su cui avevate lavorato, quale effetto produsse in termini di dinamica congressuale, quali adesioni o quali contrasti?

L. I. – Prima ancora di arrivare a discutere la piattaforma e i suoi contenuti, la presenza degli uomini in sala e sul palco scatenò l'irritazione e la contrapposizione di gruppi di donne – tra queste vi erano le donne di Rivolta femminile e del gruppo di Trento – venute appositamente per contestare un movimento di donne che prevedeva già dalla piattaforma la coesistenza al suo interno di entrambi i sessi e per mettere in discussione la possibilità di confrontarsi insieme agli uomini sulla « questione donna ». La richiesta di espulsione degli uomini dalla sala fu durissima e suscitò momenti di alta tensione e disorientamento da parte nostra: accettammo di far scendere gli uomini dal palco ma non per estrometterli dal dibattito, perché quella allora non era la nostra ipotesi politica: il nostro percorso e la nostra elaborazione erano diversi. Ciò provocò l'abbandono del Congresso da parte dei gruppi che avevano provocatoriamente tentato di far scoppiare proprio la nostra ipotesi, contestando anche la sigla che avevamo scelto: noi potevamo essere *una* delle possibili espressioni di un movimento di liberazione, non *il* movimento di liberazione della donna. Il giorno successivo fu più semplice discutere, non ci furono altre contestazioni e si arrivò a sancire la nascita del Mld, aperto a donne e uomini e federato al Partito radicale.

M. C. – Quale tipo di organizzazione uscì dal Congresso per tradurre in battaglia politica gli obiettivi che vi eravate dati? E nello specifico quali erano questi obiettivi?

L. I. – Il Mld ebbe da subito una struttura agile e nuova rispetto ad un modello di organizzazione politica di tipo tradizionale. Si costituì una segreteria nazionale di raccordo tra i collettivi che nel frattempo si erano formati in altre città o si stavano formando – la bozza di piattaforma circolò prima del congresso costitutivo attraverso *Notizie radicali* –, una tesoreria e un consiglio federativo, come espressione di tutti i collettivi. I quali, inizialmente, nacquero su tutto il territorio nazionale soprattutto laddove era presente il Partito radicale; successivamente – e questo è stato il dato più interessante, molti gruppi Mld si formarono dichiarando di condividere la piattaforma ma non avendo alcun riferimento politico nel Pr. Gli obiettivi concreti nascevano dall'analisi elaborata nella piattaforma, che collocava l'oppressione femminile nell'ambito economico, psicologico e sessuale: già in sede di Congresso si erano individuate le battaglie da portare avanti e le modalità delle iniziative. « L'informazione e la distribuzione dei mezzi anticoncezionali, la liberalizzazione dell'aborto, la contestazione dei programmi scolastici sessisti, la socializzazione dei servizi del lavoro domestico, l'istituzione di asili nido antiautoritari... Attraverso le forme della disobbedienza civile, delle iniziative



di legge popolari o dell'appoggio ad alcuni disegni di legge parlamentari » (Mld, 1971).

Circa sei mesi dopo emerse un primo problema interno. Alma Sabatini ed altre donne che avevano aderito nella fase congressuale chiesero che si prevedessero spazi di autocoscienza di sole donne all'interno del Mld: gruppi « separati », che comunque non intendevano mettere in discussione la federazione al Pr. In apparenza la richiesta non risolveva la questione della presenza maschile dentro un movimento di liberazione della donna – così come era avvenuto in precedenza – ma evidentemente non sfuggiva a Massimo Teodori e a tutto il gruppo promotore originario che questo poteva riproporsi di lì a poco in maniera più forte. Così la discussione si radicalizzò e in una riunione drammatica si formarono due schieramenti opposti: ne derivò che Alma e altre compagne decisero di abbandonare il Mld.

L'anno seguente questo gruppo insieme al Collettivo di lotta femminista di via Pompeo Magno, a gruppi di Rivolta femminile e a moltissime altre donne, costituì il « Movimento femminista romano », durante un'affollatissima assemblea alla sala Beloch.

Riletta oggi, questa separazione appare un avvenimento importante perché fu il primo segnale, non colto allora, di una contraddizione interna al Mld che per quelle compagne non era più riassorbibile. Un fatto da sottolineare è la non riflessione sul significato politico di questa « uscita » da parte del collettivo romano del Mld: non ci chiedemmo cosa aveva portato Alma Sabatini a compiere questa scelta pochi mesi dopo la stesura – a cui aveva contribuito attivamente – di una relazione in cui si affermava « ... noi vogliamo incontrarci e scontrarci quotidianamente con i nostri compagni perché sappiamo che anche essi sono dialetticamente uniti a noi nel processo di liberazione » (Mld, 1971). Certamente ciò derivava dal fatto di essere in una fase in cui era forte la convinzione della originalità di una formula politica – quella radicale – che era riuscita a individuare tra i vari poteri che opprimono l'individuo, anche quello patriarcale. Oltre ad essere stato esplicitamente dichiarato, questo veniva vissuto da noi come una sorta di garanzia della estraneità del « maschio » radicale da tale logica.

*M. C.* – Il rapporto tra Mld e Partito radicale si basava quindi su una tensione ideale e politica comune e si traduceva in una formula organizzativa federale che consentiva autonomia dentro un « sistema ». Che cosa significava questo nel rapporto politico concreto? Ci furono forme di verifica, se non di controllo, sulle decisioni che via via prendeva il Mld?

*L. I.* – Certamente non di controllo: mai ci sono state riunioni congiunte con il partito radicale per discutere le scelte e le iniziative di Mld. Nel gruppo alcune donne avevano anche una militanza radicale e allo stesso modo nei primi tempi gli uomini, come Giorgio Spadaccia, Roberto Ciccimessere, Mas-

entra in funzione una clinica Cisa (Centro italiano sterilizzazione e aborto) diretto da Adele Faccio, che dichiaratamente pratica aborti con il nuovo metodo per aspirazione Karman e si federa al Partito radicale. Per noi Mld questo fu il segno che la lotta si stava radicalizzando; tuttavia eravamo ancora convinte che a noi spettasse un ruolo meno « specializzato » e più complessivo per la liberazione della donna, di cui l'aborto era uno dei nodi, non l'unico. In fondo proprio la presenza del Cisa consentiva di mantenere queste scelte e questa divisione di funzioni. Fu con la venuta in Italia di alcuni esponenti del Mlac (*Mouvement pour la liberté de l'avortement et la contraception*) – per far conoscere la loro esperienza di lotta in Francia sull'aborto e la loro pratica di interruzione di gravidanza – che si mise in moto nel Mld una riflessione sulla possibilità di nuovi fronti di intervento. Seguirono alcune riunioni con quei collettivi femministi romani che erano impegnati sul fronte aborto, per verificare l'ipotesi di formazione di un Mlac italiano: a noi del Mld sembrò che il nodo più grosso fosse quello della clandestinità. Infatti l'aborto per aspirazione, che consentiva una pratica allargata al di là della classe medica – e in questo senso vedevamo possibile una nostra pratica – per diventare un atto politico esplosivo di « disobbedienza civile » doveva rientrare in una logica di autodenuncia. Su questo principio fummo in minoranza: gli altri gruppi costituirono il Crac (Comitato romano aborto e contraccezione), che cominciò a praticare gli aborti clandestinamente mentre noi entrammo nel « consultorio-aborto » Cisa – apertosi a Roma, nella sede del Pr – impostato secondo una pratica di *self-help*. Fu un'esperienza nuova anche se non scegliemmo di praticare gli aborti ma solo di condividere con il Cisa, oltre alle responsabilità legali, quella parte di lavoro con le donne preliminare all'interruzione di gravidanza: da un lato le informazioni di tipo consultoriale, dall'altro le motivazioni del significato politico di quel luogo e di quell'iniziativa così provocatoriamente illegale. Alla fine del '75 il Mld di sua iniziativa aprì in una sede separata dal Partito radicale, un consultorio di informazione contraccettiva e sulla sessualità, stampò un testo a fumetti *Se non vuoi rimanere incinta*, e il libro *Aborto facciamo da noi*. Da questa esperienza maturò la decisione di aprire un rapporto privilegiato con le donne attraverso gruppi di pratica *self-help* e aborto. Due furono da quel momento i fronti di lotta: quello che poteva essere condiviso anche dagli uomini del Pr – non bisogna dimenticare che nel '75 Giorgio Spadaccia andò in carcere perché si era assunto la responsabilità politica, come segretario del Partito radicale, degli aborti praticati dal Cisa – e quello del rapporto privilegiato con le donne su un piano molto specifico e concreto. L'informazione contraccettiva, i gruppi di discussione sulla sessualità, il *self-help*, l'aborto « dalle donne alle donne » segnalavano l'esistenza di un cambiamento in atto al nostro interno e verso la poli-

tica. Non cogliemmo subito la portata di questo cambiamento che ci vide prendere strade diverse dai compagni del Pr; non ci fu la capacità da entrambe le parti di analizzarne politicamente il senso. Ancora una volta probabilmente scattava il timore di scoprire che il problema uomo-donna potesse esistere anche all'interno di un gruppo politico che rivendicava con orgoglio la differenza delle proprie analisi e dei propri comportamenti. Ciò nonostante in molte di noi si faceva strada la percezione che « patriarcato » non era « il maschio cattivo », ma tutta la cultura maschile, della quale quindi erano portatori anche i compagni radicali.

M. C. – Dunque la scelta di « praticare » il *self-help* aborto – pratica che arriva agli inizi del '76 – fu determinante nella storia del Mld. Nel '75 si svolse il vostro II congresso: emergero già in quella sede i primi cambiamenti che diedero il segno di quanto stava avvenendo e di quanto sarebbe avvenuto?

L. I. – Da questo punto di vista, il Congresso del '75 fu un ottimo « indicatore ». L'incontro con il Mlac, il fatto che sull'aborto emergesse un protagonismo delle donne nella gestione politica delle lotte, nelle analisi e nella pratica, lo stesso nostro confronto-scontro con i gruppi femministi e le donne dell'area marxista, si tradussero al Congresso in quello che considero un atto di chiarezza politica.

Personalmente, come componente della segreteria uscente, feci la proposta di chiudere agli uomini la possibilità di iscrizione al Mld. Ciò si basava sulla convinzione che quello non era il luogo dove l'elaborazione politica delle donne e sulle donne poteva essere fatta con/dagli uomini: non era ancora una elaborazione teorica coincidente con il separatismo « femminista », ma cominciava a tracciare la nostra strada verso il distacco dal partito radicale. D'altronde eravamo negli anni in cui dilagava in ogni contesto socio-culturale una nuova coscienza delle donne, con il femminismo si diffondeva la pratica dell'autocoscienza, le donne della sinistra extraparlamentare aprivano una frattura all'interno delle loro organizzazioni sulla problematica sessista: tutte vivevano, anche in forme diverse, una grossa esperienza soggettiva e collettiva. Il congresso accettò la proposta modificando lo statuto, pur precisando che « ... il separatismo è una forma tattica di lotta, non una strategia complessiva unificante » (Mld, 1975). Fu un passaggio molto importante e fu l'anno della nostra vera fondazione; ma solo quando incominciammo a praticare aborti si evidenziò la divaricazione tra Mld e radicali. Questa nostra scelta di lavorare con le donne misurandoci fin nel coinvolgimento totale dell'aborto « fatto da noi », venne visto dal Pr come qualcosa di non politico, di eccessivo. Non ci furono prese di posizioni ufficiali ma in più occasioni venimmo definite sarcasticamente « suore rosse »: non avremmo dovuto immischiarci con queste pratiche, bensì mantenere una funzione di guida e di orienta-

mento per battaglie del movimento di liberazione della donna. Questo atteggiamento nasceva quasi come rivendicazione, da parte radicale, della nostra « superiorità » rispetto alla materialità del corpo femminile: bisogni, conflitti, contraddizioni dell'essere donna, non potevano riguardare noi ma solo le « altre ».

In una tale situazione si riaffacciava probabilmente una vecchia ma sempre viva resistenza maschile ad « invischiarsi » con le donne al di là del solido terreno della lotta politica, pur praticato dai radicali con modalità e linguaggi diversi dai partiti tradizionali. Penso che per noi donne del Mld – che fino ad allora avevamo rivendicato la *non* pratica dell'auto-coscienza – l'incontro con il corpo e l'utero femminile, nel consultorio *self-help* e nella pratica dell'aborto, fu l'incontro con il nostro corpo: non più scisse tra ruolo politico e vissuto personale. Questo processo, che non avvenne in modo indolore – sia per le singole donne che per i collettivi Mld di molte città italiane – si tradurrà più tardi nella sfederazione del Mld dal Pr.

M. C. – Il Congresso del '75 avvenne in un momento in cui il Mld rivelava all'esterno la sua prima scissione. Su quali basi si motivò il distacco del gruppo Mlda (Movimento liberazione della donna autonomo)?

L. I. – Alcuni mesi prima del congresso, un gruppo napoletano di donne legate alla sinistra extraparlamentare venne a proporci la sfederazione dal Partito radicale e soprattutto una modifica della nostra piattaforma di principi, relativamente all'analisi dell'oppressione femminile. Nel momento in cui il proletariato internazionale conduce un attacco strategico complessivo contro l'imperialismo, affermavano queste donne, occorre tener presente che i problemi femminili sono collegati al contesto generale della società capitalistica e delle sue contraddizioni. Collegamento da cogliere « sia per guadagnare alla lotta femminista un corretto spazio nell'ambito più generale della lotta di classe, sia per comprendere fino in fondo che la lotta per la liberazione della donna è una componente decisiva della lotta rivoluzionaria » (Mlda, 1975).

Nella nostra piattaforma invece, la liberazione della donna si collocava in un movimento di liberazione generale di tutti i gruppi oppressi a partire da un'analisi più radicale e profonda dell'oppressione: un'oppressione determinata per le donne da una società patriarcale, di cui « il capitalismo è solo una espressione storica attuale » (Mld, 1975). Non era possibile mediare, saremmo andate a un congresso di violento scontro che queste compagne vollero evitare, decidendo di indire invece un loro congresso di fondazione del Movimento di liberazione della donna autonomo non federato al Partito radicale. Arrivammo alla data del nostro congresso senza conoscere con certezza la scelta delle compagne, che fu poi di non confrontarsi in tale sede. Ricordo l'emozione di quel momento: andavamo a ridefi-

nire l'appartenenza ad un'area politica decidendone il modo – l'esclusione per statuto dei maschi dal Mld – e accettando con questo la perdita di una parte delle nostre compagne. Molte donne del collettivo « Pompeo Magno » vennero al congresso per sostenerci e distribuirono provocatoriamente ai pochi uomini presenti un questionario sulla sessualità maschile.

M. C. – Il '75 e l'inizio del '76 furono due anni densi rispetto alle successive scelte del Mld; il '76 fu poi l'anno dell'occupazione di Palazzo Nardini a Roma che presto diventerà concretamente e simbolicamente uno dei centri più importanti del femminismo italiano e il cuore del movimento femminista romano. Come arrivò il Mld a maturare la decisione dell'occupazione?

L. I. – Devo premettere che l'occupazione fu una iniziativa « in proprio » del Mld romano, non maturata in sede nazionale. All'interno della sede del Partito radicale non era possibile per questioni di spazio portare avanti i gruppi che discutevano di sessualità, che insegnavano alle donne attraverso la pratica dell'autovisita a conoscere il proprio corpo, che imparavano a fare gli aborti con il metodo Karman... Per questo avevamo aperto il consultorio di cui ho già detto, che poneva però il problema di una separazione fisica dalla sede politica e di non essere uno spazio idoneo per quelle attività. Sono convinta che porsi il problema dello spazio fisico ha significato allora permettersi uno spazio mentale in cui pensare possibile la separazione dal Partito radicale. La nuova pratica con le donne, mentre ci rendeva consapevoli di una capacità progettuale autonoma, finiva con il farci considerare incongruente una sede « mista » e lo stesso progetto radicale in cui eravamo inserite. La scelta di occupare lo stabile di via del Governo vecchio fu dunque una fase di questo percorso.

Il primo anno di occupazione fu durissimo: dopo i primi giorni iniziarono defezioni dolorose da parte di donne che non ressero la prospettiva di misurarsi « da sole » con quella situazione. Per alcune di loro scoppiava il problema di una doppia militanza non solo sul piano politico ma anche su un piano più intimo, individuale. Di fatto il Partito radicale non sostenne in alcun modo il progetto: l'occupazione di Governo vecchio rappresentò anzi una svolta decisiva dei nostri rapporti in quanto decretò la cancellazione del Mld dall'albo di famiglia del Pr. Il primo numero di « Notizie Radicali » successivo all'occupazione non vide apparire una riga sulla nostra iniziativa, che invece riempiva le pagine di tutti i giornali nazionali. Tuttavia non ci sfederammo ancora: io personalmente non rinnovai per quell'anno, né lo avrei più fatto, l'iscrizione al Pr.

Riempimmo immediatamente una grossa parte dell'enorme stabile con il nostro consultorio di informazione contraccettiva, di autovisita e di accoglienza per le donne che dovevano abortire. Qui realizzammo anche quello che una settimana prima dell'occupazione avevamo comunicato alla stampa: la creazione

di un centro contro la violenza sulle donne che prevedeva al suo interno anche una consulenza legale. Credevamo profondamente nella necessità di questo tipo di iniziativa, soprattutto coglievamo il significato di un luogo politico che tenesse fisicamente insieme – pur se in momenti specifici diversi – due aspetti così ricorrenti nella realtà di oppressione delle donne: aborto e violenza sessuale.

D'altra parte, nel frattempo, la visibilità di un movimento floridissimo di donne in tutta Italia aveva permesso di rompere un atavico muro di silenzio, consentendo denunce sulla violenza subita dentro e fuori la famiglia. Quella forza collettiva permetteva di trovare una forza individuale anche per affrontare un processo in cui, allora, la stessa magistratura tendeva a trasformare le donne da parte lesa a imputate. L'iniziativa di un Centro contro la violenza sessuale all'interno di un progetto di liberazione della donna e la presenza di un aiuto legale femminista, richiamò un numero di donne molto più grande di quanto avessimo previsto.

Dalla esperienza di queste donne – cui il nostro collettivo offriva aiuto concreto su diversi piani – scoprimmo come la violenza più diffusa fosse quella quotidiana, attraversasse tutti gli strati sociali e i colori politici, trovasse la copertura di medici reticenti a fare prognosi corrispondenti ai danni subiti, si scontrasse con una polizia restia ad accettare le denunce... come il codice penale non prevedesse le donne in quanto persone... Fu questo il terreno su cui maturò la volontà di intraprendere una lotta anche a livello istituzionale, che si tradusse nella elaborazione di una proposta di legge per la modifica del codice penale su cui più tardi chiedemmo e trovammo il consenso dell'Udi e di gruppi femministi. Fu l'avvio di un dibattito che si allargò nel paese coinvolgendo tutta la classe politica.

*M. C.* – Dunque il Governo vecchio rese visibili quei processi di cambiamento che stavano avvenendo nel Mld, segnò una nuova fase nei rapporti con il Partito radicale, aprì spazi reali e concreti di nuove iniziative. Ma fu l'inizio anche di una fase nuova di rapporti con il movimento femminista e con una organizzazione come l'Udi. Come nasce l'idea di « aprire » il palazzo occupato a tutto il femminismo romano?

*L. I.* – Non fu facile fare questa scelta. Avevamo avuto fino ad allora diversi rapporti a livello politico con i gruppi del femminismo romano, con l'Udi e con le donne legate all'area di Avanguardia operaia, Lotta continua, Pdup; rapporti ricercati in quanto parte di una strategia che doveva dare forza ed allargare le lotte. Ma spesso questi rapporti erano sfociati in disaccordi e in conflittualità aperta: a parte il fatto positivo della presenza del collettivo di Pompeo Magno al nostro congresso del '75, fin dal '72 nacquero problemi con l'Udi quando, durante un loro convegno sulla maternità, si cercò di limitare e di ostacolare il nostro intervento che poneva in primo piano il tema dell'aborto. La questione aborto, su cui l'Udi allora co-

minciava a definire la sua posizione, fu d'altronde ciò che maggiormente evidenziava le differenze anche con gli altri gruppi, dal Crac al femminismo separatista. In particolare era sempre la nostra federazione al Partito radicale, vista come segno di una incapacità di analisi e di gestione autonoma delle iniziative politiche, a far considerare con diffidenza le nostre proposte. Non a caso ancora nel '76, in una manifestazione indetta dal Crac sull'aborto, si tentò di non farci entrare nel corteo con i nostri striscioni.

Inizialmente non avevamo alcuna certezza sulla « tenuta » dell'occupazione dello stabile del Governo vecchio; il nostro progetto si formava giorno per giorno. Man mano che andavamo avanti, la rispondenza delle altre donne — anche al di fuori dei gruppi politici — alla nostra iniziativa, il loro mettere in atto in quello spazio proprie attività, ci fece capire che quello era un luogo che non si doveva lasciare perché poteva diventare un laboratorio politico delle donne. Ma per essere laboratorio politico delle donne avrebbe dovuto comprendere anche tutte le espressioni del femminismo romano. Questa decisione aveva alle spalle non solo la difficoltà dei rapporti con i gruppi, ma era l'esito di un grosso dibattito interno al Mld. Le obiezioni sull'apertura al femminismo romano rivelavano la paura di rischiare la nostra « originalità » confondendoci con identità politiche diverse; a prevalere fu però la voglia di continuare il percorso che avevamo intrapreso, collocandoci all'interno del movimento femminista proprio con quella nostra originalità. Ottanta collettivi riempirono le stanze del Governo vecchio e iniziammo tutte insieme, non senza difficoltà, una nuova pratica di rapporti tra donne, un sistema circolare quotidiano di comunicazione personale e politica. Poco più tardi, condividendo la nostra proposta di legge di iniziativa popolare contro la violenza sessuale, anche l'Udi — che in quegli anni aveva compiuto un grosso cammino di avvicinamento all'analisi femminista — entrò in rapporti sistematici con noi.

M. C. — Tutti questi eventi che portarono all'occupazione del Governo vecchio e alle scelte successive, non potevano non mettere in discussione la federazione del Mld al Partito radicale che sempre più chiaramente doveva apparire una grossa contraddizione. La sfederazione portò conseguenze nei vostri rapporti interni, tra i vari collettivi presenti sul territorio, o fu un atto di ratifica di una situazione *comunque* già consolidata in tutta la struttura nazionale?

L. I. — L'atto ufficiale della sfederazione fu nel '78. Con questo si sanciva qualcosa che era già avvenuto anche se i cambiamenti, la crescita politica, il cammino verso la rottura del patto radicale, non era stato di tutti i collettivi Mld. Nel corso degli anni, quelli che non maturarono la scelta separatista avevano posto fine alla loro attività, mentre gli altri — in particolare Milano, Bologna, Catania — furono grossi interpreti di tutto il processo.

Un anno prima del congresso Mld del '78 avevamo dato una chiara avvisaglia ai radicali di quanto sarebbe avvenuto, attraverso un documento al consiglio federativo nazionale del partito in cui si denunciavano metodi e tempi politici sentiti come estranei. Pochi mesi dopo il vincolo federativo fu l'oggetto di riflessione di un congresso straordinario del Mld che si convocò a Milano: il passo successivo avvenne a Catania nell'ottobre del '78 durante il V Congresso, che ratificò la sfederazione.

Ritengo importante sottolineare un passo con cui si motivava l'impossibilità di continuare a collocarsi all'interno del sistema radicale: «Ritenere *la lotta* per la liberazione della donna parte della più generale lotta per il mutamento rivoluzionario nel senso di una *società socialista e antiautoritaria* (come scritto nella piattaforma Mld formulata dieci anni fa ed ora in fase di rielaborazione) ci appare oggi assai limitativo e superato dalla nostra esperienza di crescita collettiva. Siamo convinte che soltanto attraverso il nostro essere soggetti politici autonomi, autonomi nella individuazione degli obiettivi, delle analisi e nelle scelte dei metodi di lotta, può passare la nostra liberazione. La lotta delle donne è una lotta globale che parte dalla nostra oppressione specifica e che non è quindi inseribile in una ipotesi che ci riconoscerebbe come identità politica solo a fianco di battaglie parziali quali sono quelle delle minoranze oppresse ed emarginate (Mld, *Comunicazione...*, 1978). La comunicazione Mld inviata al XX Congresso del Partito radicale fu accolta senza una nota di commento da parte di alcun delegato.

Alla fine degli anni '70 dunque il Mld registrava i cambiamenti avvenuti con una dichiarazione che di per sé poco aggiungeva a quanto già da tempo sperimentava nella sua pratica politica quotidiana. Il V Congresso chiudeva definitivamente una fase, mettendo al centro della nuova ipotesi politica del Mld l'abolizione dei ruoli ed assumendo lo specifico di donne come «chiave interpretativa della realtà sociale e politica» (Mld, *V Congresso...*, 1978). Ancora una volta il Partito radicale non scese in campo per misurarsi politicamente – le sue accuse di aver noi preferito alle battaglie politiche confezionare le «marmellate» al Governo vecchio, non possono essere considerate in questo senso – ma reagì a tale «evento» assumendo il silenzio come strumento di negazione della nostra scelta di autonomia.



- I movimenti femministi in Italia*, a cura di Rosalba Spagnoletti, Roma, Savelli, 1976.
- AA.VV., *Lessico Politico delle donne*, Milano, Gulliver, 1979.
- La politica del femminismo*, a cura di Biancamaria Frabotta, Roma, Savelli, 1976.
- G. Aghina, C. Jaccarino, *Storia del Partito Radicale*, Milano, Gammalibri, 1977.
- M. Manceaux, *Aborto per non morire*, Milano, Moizzi, 1976.
- Movimento di Liberazione della Donna (MLD), I Congresso nazionale, Piattaforma, 1971.
- Movimento di Liberazione della Donna (MLD), II Congresso nazionale, 1975.
- Movimento di Liberazione della Donna (MLD), Comunicazione al XX Congresso del Pr, 1978.
- Movimento di Liberazione della Donna (MLD), V Congresso nazionale, documento conclusivo, 1978.
- Movimento di Liberazione della Donna Autonomo (MLDA), Piattaforma costitutiva, 1975.
- N. Poliani, V. Papetti, *Via del Governo Vecchio, 39: Un anno di occupazione*, Roma, Savelli, 1977.
- «Notizie Radicali», 86, 17 gennaio 1970.
- «Il Mondo», 10 ottobre 1971.
- «La Nazione», 6 marzo 1971.
- «Panorama», 20 luglio 1972.

Anna Scattigno

## « Rosa »

Un gruppo e una rivista

Quando nel febbraio 1974 uscì a Firenze il primo «quaderno» di «Rosa», il collettivo della rivista aveva già una sua storia, nata e rapidamente cresciuta negli incontri e nelle vivaci discussioni dell'anno precedente, dove si era venuto definendo il programma del gruppo e della rivista. L'idea era stata di Fiamma Nirenstein e suoi furono in larga parte il lavoro di fondazione del collettivo e la ricerca dei finanziamenti, ottenuti dalla Regione toscana e con qualche difficoltà dal Partito comunista. La redazione della rivista era nel quartiere di Santa Croce, presso la casa del popolo «M. Buonarroti», che nella fatiscenza delle sue strutture era tuttavia, intorno alla metà degli anni Settanta, uno dei punti di incontro e di dibattito più vivaci del centro cittadino; ma la «sede» del collettivo, il suo luogo di aggregazione e di crescita, nei mesi che precedettero l'uscita di «Rosa», fu la casa di Fiamma, che abitava in quel periodo in via del Corso.

Di origine ebraica e di tradizione familiare borghese, Fiamma Nirenstein aveva allora ventotto anni; era comunista, o piuttosto, come lei stessa afferma, radicale-comunista, a significare un suo tragitto conflittuale all'interno del Pci, cui si era iscritta nel 1969. Da allora erano andati crescendo il suo impegno e la sua presenza politica all'interno della federazione fiorentina del partito. Aveva già lavorato sui temi della condizione femminile e l'idea di «Rosa» era nata dalla volontà di proseguire questo lavoro con le donne. Sulle pagine della rivista, il progetto di Fiamma, che è all'origine dell'esperienza di «Rosa» e che caratterizzò per un lungo tratto di tempo l'impostazione del periodico e la storia del collettivo, si tradusse nella volontà di saldare la cultura e la tradizione del partito, di carattere emancipazionista, con le nuove tematiche offerte dal movimento femminista.

Lo strumento proposto era appunto una rivista, che muovendo dall'analisi marxiana delle classi ponesse al centro della propria riflessione e del proprio intervento – per la conoscenza e la trasformazione della condizione della donna nell'ambito di una più vasta mobilitazione anticapitalistica – la categoria di «sfruttamento» (cioè, in definitiva, l'appartenenza di classe), ma intrecciata a questa anche la categoria di «oppressione», nella rilettura che ne aveva dato il '68 e che, travalicando l'in-

dividuaione di classe, appariva più flessibile a esprimere il particolare stato di soggezione di tutte le donne in un certo sistema sociale. « Oppressione e sfruttamento – ricorderà più tardi Fiamma Nirenstein – erano i due poli del problema da affrontare. Con questo proponevamo al movimento operaio di non limitarsi al diritto al lavoro, ai problemi delle strutture sociali, all'analisi economica dell'oppressione, ma di affrontare invece politicamente i dati culturali » (Scropo, 1979). Il significato complessivo dell'« operazione », come la definì sulla rivista Francesca Izzo nel 1976, ma nel contesto di una profonda crisi che già dall'autunno del '75 si era aperta nel collettivo e nella redazione di « Rosa », era « indagare il problema "donna" sotto il duplice ed inscindibile punto di osservazione dello sfruttamento e dell'oppressione. Quindi legame con movimento operaio e movimento femminista, classe (partito) e donne, politica e vissuto, marxismo ed apertura ad altre discipline teoriche » (« Rosa », nuova serie, 1, marzo 1976).

Come Francesca Izzo, diverse tra le donne che Fiamma aveva chiamato a lavorare nel collettivo erano iscritte al partito comunista e vi portavano il proprio impegno militante. « Uno degli assunti politici del gruppo – ricordava ancora la Izzo – era quello di sviluppare un'azione verso il partito capace di aprire spazi nuovi ed introdurre problematiche estranee alla sua pratica e politica e teorica ». Nei quaderni della rivista, e più ancora nei percorsi biografici e intellettuali delle donne del collettivo, questo impegno programmatico si tradusse di fatto in una difficile tensione, man mano che la pratica di lavoro del gruppo, pur con difficoltà e resistenze, andava facendo propri i temi e gli strumenti di indagine conoscitiva del femminismo. Maria Luisa Boccia, nel ripercorrere insieme a Francesca Izzo e ad altre compagne il proprio tragitto all'interno del collettivo, indicava alcuni tratti che appartengono alla sua storia, ma sono anche significativi di un'impostazione largamente presente nel gruppo di « Rosa » al momento della sua aggregazione nel 1973, e durante l'elaborazione dei primi numeri della rivista. « La mia scelta di lavorare a "Rosa" – scriveva Maria Luisa nel 1976 – è stata una scelta politica in senso stretto; fare politica invece che nei quartieri, tra le donne, e la cosa che soprattutto mi attraeva era la dimensione culturale di questo lavoro (...) Sullo specifico, va detto che io partivo addirittura da diffidenza, dovuta al fatto che nel mio partito mi ero sempre dovuta difendere dal lavoro femminile per poter essere legittimata a parlare sulle "grandi questioni". Le donne erano il ghetto... ». Nei confronti del movimento femminista questa modalità di approdo al lavoro tra le donne si traduceva in una valutazione che, ricordava Maria Luisa, « era prima di tutto di distanza e di differenziazione ». Il movimento femminista era colto soprattutto nel suo significato di « emergenza della crisi dei soggetti » nella società contemporanea, ma « il fatto che delle donne cominciasse la loro battaglia da una presa di coscienza che era

confronto tra loro, per la crisi della loro soggettività, rifiutando addirittura la lotta politica, il sociale e l'intervento su obiettivi parziali e in crescita progressiva tra loro, mi sembrava andasse giudicato come un permanere alla subalternità, un rifiuto degli strumenti approntati dall'avanguardia storica "universale", il movimento operaio, per incapacità a gestirli. L'autocoscienza mi sembrava allora una forma "espressiva", di esplicitazione cioè dell'oppressione, descrittiva e vittimistica proprio perché incapace di produrre trasformazioni, iniziative, che dessero valore e incidenza alla lotta delle donne. Mi sembrava più un sintomo di una realtà che non uno strumento di movimento ».

Il « fascino intellettuale » del progetto di « Rosa », come lo ricordava nel '76 Francesca Izzo, attrasse nel collettivo studentesse, intellettuali, insegnanti, operatrici culturali. Molte di loro provenivano dalla Facoltà di Lettere e Filosofia, come Franca Selvatici, Mila Busoni, Paola Falteri, Marika Lenzi; alcune erano state compagne di studi di Fiamma Nirenstein. A una generazione precedente apparteneva invece Teresa Paggi, che lavorava in provincia e aveva un'esperienza di militanza politica nel partito socialista. Dalla sezione universitaria del Pci proveniva Daniela Boccacci, la segretaria di redazione della rivista, che oltre a produrre materialmente i quaderni di « Rosa » e a tenere i rapporti con l'editore (allora era la Clusf, l'editrice universitaria), si occupava delle campagne di sottoscrizione e degli abbonamenti, dei collegamenti infine tra « Rosa » e le tante donne che, in una struttura di « collettivo aperto » come era « Rosa », gravitavano intorno al gruppo con rapporti tuttavia discontinui.

Le motivazioni che portarono le donne di « Rosa » a entrare nel collettivo divennero ben presto i tratti più significativi nel caratterizzare la presenza del gruppo all'interno del movimento femminista fiorentino e nel segnare con forza la « differenza ». Erano donne con una esplicita esigenza di emancipazione, attratte dal lavoro intellettuale, e che incontravano disagio e difficoltà crescenti, per la crisi dei ruoli sociali cui erano destinate, a costruirsi un loro spazio di intervento attraverso le tradizionali mediazioni culturali. In quelle fra loro che provenivano dall'esperienza del '68, vi era anche il desiderio di un protagonismo politico che era stato a lungo represso nei partiti e nei gruppi della nuova sinistra. Scegliere per il proprio intervento la produzione culturale – consapevoli dei rischi, perché, osservava Francesca Izzo, il lavoro intellettuale è « il medium per eccellenza della strutturazione dei ruoli maschile e femminile » – fare una rivista, l'esperienza infine della scrittura, erano il punto di forza del collettivo, un elemento di continuità durante tutta la sua storia, anche nell'ultimo periodo, quando « Rosa » cessò le pubblicazioni, ma nella pratica di autocoscienza del collettivo rimasero le mediazioni culturali dell'analisi.

L'opportunità di una rivista, o per meglio dire la sua « necessità », secondo le convinzioni del collettivo, nasceva da un giudizio negativo sulla stampa femminile e femminista in Italia, che se da un lato trovava spazi ormai crescenti nell'editoria, manteneva ancora quel carattere prevalente di controinformazione, di frammentarietà, di carenza di approfondimento e di « ricognizione complessiva », in cui le donne di « Rosa » individuavano ormai un serio ostacolo alla stessa capacità di orientamento e di mobilitazione del movimento. La proposta della rivista nasceva allora come contributo di elaborazione teorica, mezzo conoscitivo, terreno di lavoro offerto al movimento. « Lo sforzo deve essere quello (...) di utilizzare a tal fine i più qualificati strumenti culturali, acquisendo la capacità di far sì che la cultura sviluppatasi sempre contro la donna, divenga uno strumento per armarne la mano » (« Rosa », numero 0, febbraio 1974).

La distinzione dalla stampa femminista e dalla pratica dei collettivi era esplicitata fin dal primo uscire della rivista: « prima di tutto infatti la venatura di attualizzazione che caratterizza la nuova elaborazione, proponendosi spesso coscientemente come rifiuto della storia, altera la natura stessa dei problemi, negandosi la possibilità di una ritessitura storico-culturale della realtà. Si perdono così importanti riferimenti, si nascondono radici già opportunamente occultate per appiattirsi alla superficie della realtà su cui si vuole operare ». Se ai gruppi femministi viene riconosciuto in generale il merito di aver sottolineato, nell'analisi della condizione femminile, l'importanza del vissuto, del momento di presa di coscienza dei propri problemi « in quanto donne », nella pratica questa presa di coscienza appare al gruppo di « Rosa » ancora « ancorata a schemi di rivolta esistenziale e individuale, politicamente sterili ». La teorizzazione del rifiuto in blocco di ogni cultura precedente porta infatti molti gruppi a respingere la cultura marxista, come elaborazione anch'essa « maschilista » della società, che è invece sulle pagine di « Rosa » un costante punto di riferimento.

A partire da questa distanza che la rivista sottolinea nei confronti della pratica femminista, appare conseguente il rifiuto di proporsi come obiettivo « di fondare una cultura e un linguaggio femministi, del tutto autonomi e perciò stesso rivoluzionari ». Questa posizione, che si riteneva astratta e di fatto pericolosamente subalterna ai parametri della cultura dominante (la donna « opposto » della ragione, non acculturabile perché « uterina »), perpetuava secondo le compagne di « Rosa » « quella esclusione dall'appropriazione del patrimonio complessivo frutto dello sviluppo umano che è, fuori di ogni mistificante riscoperta dell'originarietà come reale autonomia e liberazione, l'aspetto più pesante e violento dell'oppressione in quanto spoliazione e reale abbruttimento ».

« Rosa » si rivolgeva a un pubblico non « di massa », bensì sensibilizzato sul problema delle donne, « a un tipo di lettore

che ha già compiuto una presa di coscienza del carattere oppressivo della realtà ed è piuttosto alla ricerca di una riflessione che lo aiuti ad intervenire per trasformarla ». Perciò la rivista si rivolgeva a tutti i militanti politici e sindacali e le sue pagine non erano precluse a interventi maschili, secondo una specificità di competenza culturale o nel politico o nel sociale. Ma soprattutto « Rosa » si rivolgeva alle donne: quelle già « organizzate » nei movimenti femminili e femministi, e donne « che non hanno ancora realizzato un loro impegno su questo fronte, per carenza di risposte, per paura di un settorialismo che riproduca nella lotta la loro emarginazione nella vita ». Donne già impegnate in una militanza nei partiti politici, nelle lotte sui luoghi di lavoro e nei quartieri, « ma che non riescono a saldare questa loro partecipazione con le difficoltà e i condizionamenti che vivono in quanto donne ».

Con queste, « Rosa » intendeva aprire un dialogo, che se aveva nella rivista il suo luogo privilegiato, ricercava anche come tramite il rapporto con le strutture nelle quali queste donne operavano. I partiti politici, i sindacati, le amministrazioni locali, i movimenti di massa, le organizzazioni culturali e i gruppi infine del movimento femminile, erano le « forze » con cui il collettivo intendeva aprire un rapporto che non fosse solo di confronto: « vogliamo cioè che esso operi nel momento della costruzione e definizione della rivista come in quello della sua espansione all'esterno ».

Di qui la dimensione regionale di « Rosa », alla ricerca di uno spazio « di integrazione e di promozione reciproca » con la realtà esterna. Di qui anche l'attenzione a organizzazioni come la Fgci femminile, ma soprattutto l'Udi, e per altro verso l'interesse rivolto ai programmi della Regione e dei comuni, e più in generale ai vari momenti di partecipazione democratica e alle esperienze sociali e politiche delle varie forze, nell'ambito di quel decentramento amministrativo che la rivista intese sempre valorizzare e arricchire di contenuti politici per la lotta delle donne.

Un'analisi interna di « Rosa » presenterebbe più di un motivo di interesse, anche se è inevitabile il fastidio che oggi provocano i suoi quaderni, come tanta scrittura di quegli anni, greve di categorie politiche e di espressioni che, più o meno inavvertitamente, sono ormai cadute dal nostro lessico. « Rosa » però non si leggeva facilmente nemmeno allora. Fiamma Nirenstein ricorderà anni dopo i suoi fascicoli colorati, le illustrazioni e i collages – la grafica era curata da Anna Mari e Simona Dolci, l'ala « creativa » del collettivo – e invece gli articoli, « ancora scritti tanto pesantemente, con un pervicace attaccamento al linguaggio politico, che coraggiosamente seguitavamo a riproporre nelle prime assemblee fiorentine » (Scropo, 1979). Ma questa riproposizione del lessico e dei temi della politica, se per un verso peccava spesso di un eccesso di « dottrina », si

accompagnava d'altra parte a una rimozione nei confronti delle altre e della diversità del loro linguaggio e della loro pratica, che emerge con evidenza, mi pare, nelle pagine stesse della rivista, dove il confronto, puntualmente riproposto, cede poi rapidamente il passo a un discorso valutativo, diviene giudizio e indicazione di linea.

L'intreccio tra l'impostazione teorica della rivista e la volontà di portare anche un contributo concreto alla lotta delle donne (è significativo il sottotitolo, «quaderno di studio e di movimento sulla condizione della donna»), impose di fatto, fin dal primo numero uscito durante la battaglia per il referendum sul divorzio, una compresenza di temi di natura teorica e politica, che finì talvolta con il limitare i primi a un livello di elaborazione ancora tutta progettuale. Vale tuttavia la pena accennarvi, perché nella breve esperienza di «Rosa», all'interno di una scrittura certo tradizionale, vi erano però diversi elementi anticipatori di una modalità nuova di fare cultura. Vi era la consapevolezza che produrre cultura «in quanto donne» implicava per ognuna, a partire dallo specifico delle proprie competenze, la necessità di una riflessione critica sulle categorie concettuali e sul linguaggio. Il problema quindi, costantemente riproposto, era quello del metodo di lavoro; la scelta di una larga interdisciplinarietà all'interno del collettivo si tradusse nella costituzione di gruppi di ricerca, nella convinzione che questa struttura, oltre a garantire una pluralità di contributi, fosse la più consona a quel riattraversamento delle discipline che permettesse di superarne la settorialità e nel confronto continuo ponesse costantemente in discussione metodi e impostazioni.

Il gruppo di antropologia costituì probabilmente fin dall'inizio il momento di maggiore articolazione culturale e di maggior confronto teorico e politico all'interno del collettivo, rilevabile anche nella diversità di accenti che talora par di cogliere tra gli editoriali della rivista e i contributi del gruppo. La presenza nel collettivo di una biologa, Patrizia Messeri, allora ricercatrice presso il Cnr, testimonia dell'ampiezza, almeno progettuale, del discorso interdisciplinare che «Rosa» intendeva portare avanti; tanto più preziosa questa presenza, perché era un terreno, quello delle scienze naturali, dove non era facile trovare collaborazioni. Il gruppo di storia infine, secondo un complesso piano di lavoro che prevedeva l'apporto di discipline diverse, dalla demografia all'economia, all'etnologia e all'antropologia – le forze poi erano limitate, ma fu anche il gruppo che con maggiore continuità offrì alla rivista contributi specifici – aveva elaborato e proposto nel primo numero di «Rosa» un progetto di «storia delle donne» come storia «occultata», che attraverso una rilettura al femminile delle fonti, ricostruisse nel tempo le ragioni e i modi dell'oppressione, dello sfruttamento, dell'isolamento delle donne, ma anche le loro battaglie di pen-

siero e di azione, il loro emergere come soggetto cosciente di storia.

Questo contributo non intende però fare l'analisi di una rivista. Nelle pagine di « Rosa » ho cercato piuttosto, per quanto è possibile, di ritrovare la storia di un gruppo di donne, nei tratti testimoniati dalla loro « produzione ». Non sono forse i più significativi, nel percorso biografico di ognuna: c'era il momento del fare la rivista, ma accanto a questo anche la crescita della discussione e del confronto politico, e soprattutto una storia di amicizie e di affetti, di tensioni e lacerazioni che finì col segnare, dall'interno del collettivo, la vita e il privato di molte di loro. Questa parte della storia, che nella rivista non appare quasi mai, è quella che con percezioni diverse e spesso contrastanti è ancora viva nella memoria di ognuna; quanto alla rivista invece, poche ricordano cosa c'era scritto. Ma pare inoltre che un'analisi tutta interna di « Rosa », senza riferimenti al collettivo che la scriveva e alcuni accenni almeno a fatti e date della storia di quegli anni, non spiegherebbe a sufficienza il brusco passaggio che avviene tra il '75 e il '76, e che si manifesta sulle pagine della rivista come crisi e disorientamento del lavoro redazionale, come « rottura » della scrittura.

L'autunno 1975 segna una cesura nella prassi del collettivo e nella storia della rivista. Divenne infatti esplicita in quel periodo e si manifestò nei termini di uno scontro teorico e politico, la crisi che già da vari mesi si era aperta nel collettivo e si era andata rapidamente approfondendo. La battaglia per il diritto d'aborto, che a Firenze conobbe momenti di particolare tensione per l'irruzione dei carabinieri nella clinica del dr. Conciani e per le denunce che ne seguirono, incise in modo brusco e dirompente nello stile di lavoro di « Rosa » e nei suoi rapporti con il movimento, ed è all'origine della crisi che altri elementi, interni al collettivo, renderanno via via più acuta, segnandone il travagliato percorso negli anni successivi.

Di fronte alla rapida capacità di aggregazione e di mobilitazione espressa allora dal movimento femminista, che a Firenze come altrove vide la nascita di numerosi piccoli collettivi nelle scuole, nel territorio, nei luoghi di lavoro, « Rosa » reagì con un momento di forte disorientamento: l'impostazione del lavoro del collettivo si rivelava infatti inadeguata a cogliere le nuove tematiche proposte dal movimento, legate ai nodi della maternità, del corpo, della sessualità. Di questo disagio, della fatica con cui il collettivo e la rivista si vennero tuttavia aprendo ai nuovi temi e alla consapevolezza della necessità di un profondo ripensamento della propria prassi di lavoro, è indicativo il quaderno numero 4, *Oltre i diritti civili: maternità, sessualità, aborto* del marzo 1975; e significativo dei nuovi contenuti a cui il collettivo si stava aprendo è l'intervento di Tamar Pitch, *La sessualità e la critica del quotidiano*. All'interno di una riflessione sulla prassi politica e l'impostazione teorica e metodo-



logica dei movimenti nati dalla nuova sinistra che per la prima volta otteneva su « Rosa » una così ampia e approfondita attenzione, la Pitch indicava nella pratica dell'autocoscienza e del piccolo gruppo, proprie dei movimenti neofemministi « non solo le basi di una prassi politica che si vuol realizzare su rapporti nuovi e liberati tra i membri del gruppo (immediata esemplificazione della prassi di un principio ideologico per cui lottare politicamente) » ma anche la volontà di porsi « come una nuova metodologia di ricerca, che a un tempo enuclea problemi nuovi (non già dati nella cultura) e li definisce e li interpreta autonomamente ». E aggiungeva: « Per le donne ciò si pone, mi pare, come un'esigenza da cui non si può prescindere ». L'affermazione non era disgiunta da perplessità nei confronti di un uso acritico del nuovo strumento che lo riducesse a modello vanificandone la specificità storica, o che si accompagnasse ad una negazione a priori dell'intero processo storico e scientifico » da cui concretamente nasce ogni nuovo mutamento qualitativo ». Ma al tempo stesso coglieva il valore nuovo e prezioso dell'autocoscienza nella problematizzazione « e quindi politicizzazione » del quotidiano, nella sua capacità di attuare « una conquista soggettiva di identità personale e sociale autonoma, in relazione a una ricerca più ampia e generalizzata di rapporti personali non autoritari, non burocratizzati »: e in questo, nel recupero dei temi più vivi e nuovi della nuova sinistra, la sua spinta alternativa.

L'articolo di Tamar Pitch sollevava problemi che il collettivo affronterà con fatica e resistenze. Ma intanto la partecipazione alle riunioni del coordinamento femminista fiorentino, che nel 1975 aveva trovato anch'esso ospitalità presso la casa del popolo « Buonarroti » dove rimase fino al 1977, poneva a « Rosa » problemi non lievi di rapporto con gli altri collettivi. Le forme espressive delle donne di « Rosa » e le stesse forme organizzative del gruppo, per come si erano venute formando nell'esperienza dei dibattiti, nel lavoro della rivista attraverso la gestione dei rapporti con le autrici e le collaborazioni, e per come si erano poi riflesse nei rapporti interni costituivano ormai un ostacolo alla comunicazione con le altre donne, rivelando la propria inadeguatezza. Era dunque un problema di linguaggio e di riconoscersi in una modalità nuova di relazioni, sconosciute al collettivo di « Rosa » e per molti aspetti sconcertanti. La partecipazione alle riunioni del movimento poneva ormai un problema di appartenenza che eluso fino ad allora, o risolto secondo soluzioni di difficile equilibrio e di ambiguità di fatto, non permetteva ora tergiversazioni: si trattava di riconoscersi in una posizione politica, quella del movimento, e di assumere a base del proprio lavoro un'elaborazione culturale che nasceva dal movimento e dal collettivo stesso, in quanto parte del movimento. Ma si trattava anche di ottenere riconoscimento, di riproporsi con nuova problematicità la questione del rapporto conflittuale da sempre esistente tra « Rosa » e il movimento.

La compresenza nel collettivo di donne comuniste e di donne estranee alla militanza nel partito, se aveva costituito un costante elemento di tensione interna al gruppo, e all'esterno il segno della sua diversità, si riproponeva ora come problema del collettivo tutto, nel senso forte della possibile assunzione di questo fatto ad elemento fondante dell'identità del collettivo stesso, da difendere e riaffermare in qualche modo all'interno del movimento femminista, ma soprattutto da ridefinire nell'autonomia dal partito.

Alcuni momenti all'interno di questo percorso si possono rintracciare sulle pagine della rivista. La battaglia contro il referendum abrogativo del divorzio aveva visto il collettivo fortemente impegnato sul terreno dello scontro politico: il numero 1 di « Rosa », del maggio 1974, proponeva nell'editoriale di Fiamma Nirenstein di condurre la battaglia per il divorzio come momento decisivo di emancipazione, facendole assumere il significato « di una precisa politicizzazione del diffuso disagio della donna nella famiglia ». E alla famiglia era dedicato l'intero numero, con una significativa attenzione agli aspetti istituzionali del matrimonio e della relazione tra i sessi.

Durante la battaglia referendaria è su queste specifiche tematiche che le compagne comuniste del collettivo intervennero nella campagna di propaganda del partito, ottenendo al suo interno una posizione di forza e di presenza individuale certamente decisiva per il futuro evolversi dei loro rapporti nei confronti del partito stesso. Le elezioni amministrative del 15 giugno segnarono una scansione importante per il collettivo e la rivista, nella costruzione di un'identità politica autonoma: il quaderno 5, numero speciale per le elezioni, nell'indicare la scelta di voto a sinistra (« non è un semplice fatto di schieramento ma scaturisce da una valutazione più complessa sugli obiettivi del movimento delle donne e sui suoi sbocchi anche istituzionali ») usciva autogestito – privo cioè dei finanziamenti di cui fino ad allora « Rosa » aveva potuto disporre da parte della Regione e del Partito comunista – e interamente sostenuto dalla campagna di sottoscrizione del collettivo.

L'editoriale, di Maria Luisa Boccia, accanto ai temi « tradizionali » della rivista – famiglia, occupazione femminile, servizi sociali – riproposti ora con forza in occasione del voto politico delle donne, aggiungeva: « ma le donne lottano oggi per un obiettivo che non a caso si pone come loro, come proprio se non esclusivo: l'aborto ». Maternità e aborto erano indicati come temi politici di confronto tra partiti e masse, e la richiesta era di una legislazione sull'aborto « che parta dalla donna, da una riconsiderazione della maternità e della sessualità ». La scadenza elettorale forniva d'altra parte l'occasione per un confronto con i gruppi femministi fiorentini, riportato sulle pagine della rivista in un articolo di Maria Ludovica Lenzi e Patrizia Messeri. Nel registrare ancora una volta il divario tra « Rosa »

e gli altri collettivi proprio nel disinteresse di questi ultimi « a confrontarsi non solo con questa scadenza elettorale, ma più in generale con le forme e i modi politici tradizionali, con la gestione e i meccanismi del potere così come si sono venuti configurando in Italia », si avverte tuttavia una nuova attenzione per la ricchezza e varietà di esperienze del movimento nel suo complesso, e una diversa sensibilità per la nuova politicità e le nuove forme di partecipazione che esse esprimevano.

Il voto del 15 giugno segnò l'avanzata delle sinistre. A Firenze esse conquistarono l'amministrazione comunale, ed è in questo clima di vasta partecipazione democratica e popolare e di grandi aspettative, pur nell'aggravarsi della crisi economica, che nel settembre si tenne al parco delle Cascine il festival nazionale dell'Unità, con i suoi numerosi dibattiti, gli *stands* dei paesi del terzo mondo, gli Inti Illimani, la folla ogni sera e fino a notte tarda. Le compagne comuniste di « Rosa » organizzarono e gestirono lo spazio-donne del festival con una serie di iniziative, che andavano dai dibattiti alla sperimentazione di nuove forme di intervento culturale, dal videotape alla danza. Ma al di là delle singole iniziative lo spazio delle compagne di « Rosa » divenne un punto di riferimento particolare e nettamente individuato – « uno spazio nostro », ricorda Maria Luisa Boccia – all'interno della grande struttura del festival: un quotidiano luogo di incontro, di discussione, di comunicatività. Nei mesi successivi, e proprio a partire da quest'esperienza « pubblica », si aprì la crisi all'interno del collettivo. Per alcune compagne comuniste di « Rosa » come Francesca Izzo e Maria Luisa Boccia – è ancora Maria Luisa che ricorda – l'esperienza del Festival, cioè di una presenza e di una comunicatività con le altre donne molto soggettiva e priva delle consuete mediazioni, contribuì in modo decisivo, nel contesto di quel più generale disorientamento che già la battaglia per l'aborto aveva introdotto all'interno del collettivo, a porre in crisi il modo di stare nel partito e di fare politica. Ed è significativo che fossero proprio Francesca Izzo e Fiamma Nirenstein (si vedano della Izzo, *Appunti per un'analisi marxista della famiglia e della condizione della donna* nel numero 1, l'intervista con Umberto Cerroni su *Eros moderno e liberazione della donna* nel numero 2-3, e della Izzo e Nirenstein l'intervento su Togliatti e la questione femminile nel numero 5) ad avanzare all'indomani del festival l'accusa di « accademismo » nei confronti della produzione di « Rosa » e dello stile di lavoro del collettivo. Qualche mese dopo Tamar Pitch lo dirà chiaramente sulle pagine della rivista: « Non si può per un anno e mezzo studiare la "condizione femminile", essendo donne, senza che le contraddizioni esplodano (...) Le donne non sono il mio "oggetto di studio". Io sono il soggetto e l'oggetto della mia analisi e della mia prassi politica ». Al di là dei contenuti, è il problema della pratica che diviene ormai centrale nel collettivo, e che costringe le compagne comuniste a ripensare i termini della loro apparte-

nenza politica. Questo significava conferire alla loro presenza in « Rosa » un carattere più « femminista », e al tempo stesso aprire una battaglia all'interno del partito, perché l'equilibrio della doppia militanza non appariva più possibile, né desiderabile.

Un elemento infine che dalle pagine della rivista non emerge forse con sufficiente rilievo, ma è invece altrettanto significativo dei percorsi ora descritti, nel rendere ragione della crisi e della trasformazione dell'esperienza di « Rosa », fu l'ingresso nel collettivo di donne che vi giungevano da una storia diversa, donne prive di « appartenenza », estranee all'ambito della politica. Graziella Manfredini fu tra queste la figura più significativa: priva di esperienze di militanza politica e con interessi inizialmente legati al mondo della scuola dove lavorava come insegnante, Graziella approdò al collettivo da una condizione di sofferenza personale, in seguito a un lento processo di « presa di coscienza » di cui ella stessa ricorderà il percorso sulle pagine della rivista, a significare la diversità della sua adesione, rispetto alle altre compagne. Ma soprattutto vi arrivò con una pratica che per il tragitto compiuto era priva delle mediazioni politiche, ed era già pratica di donna, pratica femminista. In questo senso, il contributo di Graziella nel collettivo fu determinante nel promuoverne, all'interno della crisi, il momento di « crescita », come lei stessa, con fiducia, definiva il travaglio di quei mesi. « Nel tempo – scrissero di lei più tardi le compagne e le amiche – Graziella era divenuta consapevole di essere tra tutte noi, donne unite in un collettivo femminista, colei che sola aveva costruito un rapporto personale *differente* con ognuna di noi. Rapporto affettivo, “politico”, seppure questa parola dà il senso di che cosa è stato lo scambio tra donne: è più semplice dire un rapporto *intero*, in cui lei e l'altra erano amiche, donne, compagne, persone ». La più cara e la più amata nel collettivo di « Rosa », da presenza « silenziosa » nel movimento – « era di quelle che non amavano l'ideologia femminista, la rifiutava subito, la rifuggiva per sé prima che nelle altre » – Graziella divenne ben presto una delle « voci », anche pubbliche, più significative del femminismo a Firenze. Per il collettivo, fu lei il tramite più efficace tra quante muovevano da un'impostazione e da un'esigenza politica, che appariva come il segno di identità del gruppo e a cui non si voleva rinunciare, e la diversa pratica che l'appartenenza al movimento ormai imponeva.

Il collettivo di « Rosa » venne così aprendosi all'autocoscienza, nel momento in cui questo metodo, nel conflitto e nel trapasso di esperienze tra i vecchi e i nuovi collettivi, quelli della « seconda generazione » del femminismo, era già entrato in crisi e si veniva esaurendo, mentre i gruppi « storici » lo abbandonavano, alla ricerca di nuovi strumenti espressivi e di nuovi modi di analisi. Le donne di « Rosa » erano d'altra parte consapevoli di questa sfasatura: all'analisi del movimento fem-

ministra e della crisi dei gruppi autocoscienziali avevano dedicato molto lavoro nei primi mesi del 1976, approfondendo al tempo stesso la peculiarità della loro storia, proprio in quella provenienza politica e culturale – « un solido legame con il movimento operaio e le sue organizzazioni politiche da un lato e il marxismo dall'altro, oltre alla scelta iniziale di non fare autocoscienza » – che le diversificava dagli altri gruppi e ancora, scrivevano sulla rivista nel marzo di quell'anno, « rappresenta indubbiamente un punto di forza e di capacità di intervento ». L'autocoscienza era emersa dapprima come tema di studio a partire dall'insufficienza, che andava al cuore di quella peculiarità, del modo del collettivo di far politica e cultura « in quanto donne ». « Ma ancora una volta scoprimmo che ci si trovava a vivere dal di fuori l'autocoscienza, a studiarla in modo poi estremamente frammentario e confuso – ricordava Graziella Manfredini – dato che non esiste un modo di fare autocoscienza, ma ogni gruppo lo ha realizzato in modo diverso. E fu così che ci si trovò a chiederci perché non potevamo farla anche noi, perché non l'avevamo mai fatta ». Nata come bisogno di sapere cosa era, cosa significava per il movimento, « è diventata – scriveva Maria Luisa Boccia – domanda su noi stesse ».

Si era così creato all'interno del collettivo un piccolo gruppo – oltre a Graziella, Tamar Pitch, Maria Luisa Boccia, Francesca Izzo, Rosaria Micela, Patrizia Meringolo – che, pur proponendo il proprio lavoro in una linea di continuità con la storia e le caratteristiche di « Rosa », voleva tuttavia recuperarne la specificità « dall'interno di una delle prassi più comuni al movimento femminista, la critica del quotidiano, del vissuto »: a partire dalla consapevolezza che il politico separato dal personale, e questo a sua volta respinto nella privatezza e degradato a inessenziale, sfiora costantemente l'astrattezza. Trovare la strada per praticare l'autocoscienza non fu facile. Vi era la consapevolezza diffusa di una crisi della « coscienza politica » come luogo di identità soggettiva: « improvvisamente – scriveva Rosaria Micela – appare ancora una volta come una mistificazione di noi stesse, o meglio, una netta sovrapposizione alle nostre insoddisfazioni e ai nostri bisogni interiori, di risposte “esterne” alla nostra reale “domanda di comunismo” ». L'autocoscienza significava dunque consapevolezza dell'esigenza ormai irrinunciabile di trasformare la soggettività passando attraverso la critica dei ruoli e dei modelli ideologici interiorizzati. Nel movimento femminista, sottolineava Maria Luisa Boccia, le donne « hanno evidenziato e portato a presupposto della loro lotta, la crisi della politica e soprattutto della soggettività politica vista come la più alta possibile, per cui chi ha una identità personale con i valori e i fini della lotta di classe, trova una risposta in questo anche alla sua realtà » e concludeva « in questo senso io credo che l'autocoscienza sia prima di tutto una diversa sintesi di cultura e politica, di prassi e teoria ».

Ma non mancavano all'interno del gruppo, oltre che nel collettivo, resistenze e perplessità. Francesca Izzo esprimeva un pensiero di molte, quando avvertiva, in una posizione che riconoscesse nella sola pratica dell'autocoscienza « la chiave di volta risolutiva del nostro essere femministe », il rischio di un possibile scadimento nell'intimismo, di una perdita di « tutta la nostra storia di singole e di gruppo », che occorreva invece conservare come anche tutte le valenze aperte sull'esterno. « C'è molta ambiguità – osservava Tamar Pitch – in una pratica autocoscienziale che si riduca o sfoci nel recupero del vissuto soggettivo. Direi di più, che si limiti ad abbattere, distruggere, quel poco di presenza pubblica, storica, che ci siamo conquistate, relegandoci di nuovo nell'impotenza, a fare le vestali del quotidiano ». L'esigenza che la Pitch esprimeva andava nel senso di un riconoscimento del proprio percorso di « emancipazione », da non annullare, né per sé né per quante, nel collettivo, avevano condiviso lo stesso cammino: « io credo che sia stata una scelta corretta, un passo avanti, e che quindi la teoria e la pratica femminista debba partire esattamente da questo ». Con queste premesse, conservando quindi tutto il sapere e gli strumenti bene o male acquisiti, l'autocoscienza appariva allora come « uno strumento meraviglioso per problematizzare l'ovvio, per indagare il quotidiano, per rompere il velo dell'apparenza, per recuperare alla storia il privato ma anche per denunciare l'ovvio nel pubblico, nell'apparentemente esplicito ».

Il confronto dei percorsi individuali, l'analisi delle mediazioni che ciascuna usava nel comunicare con le altre, il partire dal proprio vissuto personale, non era ancora fare pratica di autocoscienza. Questa cominciò nel momento in cui il materiale di elaborazione comune divennero proprio i rapporti interpersonali. Questo era stato il punto di maggiore resistenza del collettivo nei confronti del femminismo: una tenace rimozione della possibilità di fare delle modalità di relazione interne al gruppo, sia nei rapporti affettivi sia in ordine al lavoro della rivista, un oggetto di discussione, uno strumento di conoscenza. Così la costituzione all'interno di « Rosa » del piccolo gruppo di autocoscienza e il lavoro che questo cominciò a fare, di « messa a nudo » delle tensioni esistenti nei rapporti reciproci, aprì nel collettivo una grave lacerazione, che non era destinata a ricomporsi. Il permanere in alcune delle compagne di « Rosa » che appartenevano al Partito comunista, di modelli di comportamento e di criteri di giudizio appresi nella militanza politica, e fortemente interiorizzati, aveva riprodotto nel collettivo divisione di ruoli e rapporti di forza. Il successo che il gruppo aveva ottenuto nelle manifestazioni pubbliche, la « presenza » che vi era andato gradatamente affermando, potevano facilmente essere piegati a strumento di affermazione personale, e sollecitare comunque in modo confuso e ambiguo inespresses esigenze di « riconoscimento »: quella « storia di maschera-

ture » cui accennava Francesca Izzo nel suo intervento sulla rivista del marzo 1976. Questi aspetti, che tendevano a produrre all'interno del collettivo e nei rapporti con l'esterno relazioni di potere, furono fin dagli inizi della storia di « Rosa » parte integrante della percezione che del gruppo si aveva all'esterno: un segno anche questo della sua diversità, un motivo di disagio inespreso, con cui occorreva ora fare i conti.

Nell'articolo già ricordato del marzo 1976, *Autocoscienza*, il gruppo che aveva iniziato questa pratica proponeva un nuovo rapporto tra il lavoro della rivista e il collettivo: « C'è sembrato che scegliere questa via, parlare cioè in prima persona di certi problemi, fosse importante anche per la rivista, rispondesse di fatto a quelle esigenze di un nuovo rapporto tra vissuto-cultura-politica e rendesse qualificante anche l'esperienza compiuta in questi ultimi mesi dal collettivo ». Nelle intenzioni del gruppo, successivi contributi avrebbero dovuto rispecchiare sulla rivista la discussione apertasi nel collettivo intorno alla scelta compiuta da queste sei compagne, « come ulteriore consapevolezza comune di tutto il nostro lavoro ». Questo non avvenne perché, dopo l'uscita di un nuovo quaderno nel giugno di quell'anno, « Rosa » cessò le pubblicazioni.

L'ultimo numero del 1975, in occasione delle elezioni amministrative, era uscito « autogestito » e aveva segnato nella storia della rivista una significativa svolta. Il radicamento in una dimensione regionale, che fin dal primo numero « Rosa » si proponeva, da costruire attraverso un rapporto diretto con le istituzioni, i partiti e le organizzazioni di movimento, se aveva garantito la diffusione della rivista, non aveva mancato però di creare squilibri. Nel collettivo si avvertiva ormai con forza la necessità di una maggiore autonomia e di un confronto più ampio, a livello nazionale.

Nel marzo 1976 « Rosa » usciva con una nuova veste tipografica e un nuovo editore, Guaraldi. Nel passaggio dall'ambito regionale a quello nazionale, la rivista intendeva aprirsi a nuove collaborazioni e raggiungere una programmazione annuale di fascicoli monografici. « Per l'articolazione dei temi – avvertiva un *depliant* pubblicitario – il nostro problema è quello di riuscire ad operare una adeguata traduzione culturale al femminile, degli avvenimenti politici che di volta in volta ci sollecitano ».

Questo era in realtà il punto di maggior debolezza di « Rosa ». Riflettendo oggi al significato complessivo di quell'esperienza, e ai contorni effettivi della diversità tra le donne del collettivo e il movimento, più volte sottolineata nel corso di queste pagine e anche allora percezione diffusa, Maria Luisa Boccia osserva come vi fossero in realtà anche tratti comuni, più significativi di quanto allora non fosse dato cogliere. Donne tra i venticinque e i trent'anni, dai percorsi biografici per molti aspetti emblematici di quelli comuni a tanta parte della loro

generazione, le compagne di « Rosa » erano abbastanza omogenee, in quanto figure sociali – sottolinea Maria Luisa – a ciò che erano di fatto le donne del movimento. Così come più attinenti alla realtà dei loro rapporti sociali che non l'elaborazione concettuale del movimento stesso, appaiono oggi alla Boccia i contenuti e le categorie – cultura, emancipazione, lavoro – su cui « Rosa » lavorava e che riflettevano la concreta esperienza del gruppo e delle storie individuali. E tuttavia mancava nel collettivo, e poi nella rivista, la capacità che invece avevano donne che praticavano altre scelte, lavorando su una categoria che a « Rosa » era apparsa sempre troppo generica e astratta, l'oppressione, di evocare immediatamente e porre in primo piano il rapporto delle donne con il femminile. In questa difficoltà vi era un rimosso che solo ora, e faticosamente, attraverso le lacerazioni introdotte nel collettivo dalla pratica dell'autocoscienza, era possibile tematizzare.

Ciò che invece non era più possibile era continuare a scrivere la rivista come prima. Il numero successivo, del giugno 1976, dedicato ai temi della politica e della sessualità, conteneva di nuovo un articolo a più voci (Katia Tenenbaum, Clara Pozzi, Maria Luisa Boccia, Paola Spano) scritto « in prima persona » e in cui ciascuna raccontava come a livello individuale, nella diversità dei « privati », aveva percorso il cammino comune, dal rifiuto sulla via dell'emancipazione alla critica dei ruoli e alla riacquisizione di una propria « specificità » come interezza della persona, fino alla riscoperta della maternità, come esperienza, desiderio, problema. La seconda parte dell'articolo era uno sforzo di interpretazione collettiva di questo materiale biografico. Come già l'articolo del gruppo di autocoscienza sul fascicolo di marzo, anche questo, scritto da altre donne estranee al gruppo, tranne Maria Luisa, ma legate tuttavia da vincoli affettivi e di lavoro – Clara Pozzi partecipava già da tempo al collettivo e collaborava alla rivista portandovi l'esperienza della propria attività nei consultori – era un esperimento di scrittura nuova, un modo di applicazione del metodo autocoscienziale, che suscitò nel collettivo non poche perplessità. Il rischio era quello di un tentativo ancora troppo precoce di tradurre in scrittura una pratica non ancora sufficientemente acquisita. Vi era incertezza se l'aprirsi del collettivo all'autocoscienza significasse per la rivista un'espansione del proprio intervento culturale (« nuovi contenuti: in fondo una nuova creatività », sosteneva Maria Luisa Boccia) o l'acquisizione di un nuovo metodo di lavoro (recupero di una corretta scientificità, « rottura interna delle categorie », come affermava Tamar Pitch).

Di fatto, era molto difficile « riprodurre » sulle pagine della rivista il lavoro del gruppo di autocoscienza e la discussione che si era aperta all'interno del collettivo: vi era uno scarto, che si rivelò ben presto non superabile, tra questo momento di analisi e di confronto comune, e il lavoro redazionale, che



restava per lo più individuale: « il lavoro specifico – insisteva Tamar – si finisce per farlo da sole o con le persone che collaborano sulla base di interessi “disciplinari” comuni ».

Il confronto sull'autocoscienza non era solo un problema di metodo di lavoro; come si è visto, era anche, nel collettivo, un problema di reimpostazione dei rapporti, di messa in discussione delle leaderships. Fiamma Nirenstein lo avvertì come un attacco portato alla propria figura, al proprio progetto e al lavoro svolto fino ad allora nel gruppo: una sorta di « tradimento », una rottura di legami intellettuali e affettivi che si tradusse in un duro rifiuto dell'autocoscienza. Intanto erano entrate nel collettivo altre donne, Monica Toraldo di Francia, Daria Frezza, e appartenenti a una generazione più giovane, Ida Dominijanni, Milly Mazzei, Daniela Borghesi, Renata Carloni: queste ultime provenivano dal « Manifesto », e avevano fatto parte del « Collettivo femminista comunista ». Come si vede, il gruppo di « Rosa » attraversava un momento di profonda lacerazione del vecchio nucleo originario, e di trasformazione interna. In questa situazione, la rivista costituiva tuttavia già una sedimentazione di storia, aveva i suoi canali di circolazione, un suo pubblico: era insomma un patrimonio da salvare.

Lo sforzo del collettivo, tra il '77 e il '78, fu volto a « rifondare » « Rosa », con un progetto ambizioso, per lo stato di crisi del gruppo: fare di « Rosa » una rivista nazionale chiamando a lavorarvi donne di altri collettivi, di altre città, con percorsi anche molto diversi dai loro – molte venivano dall'esperienza della nuova sinistra – ma con cui verificare la possibilità di un incontro. Tra le tante donne che furono interessate al progetto c'erano alcune bolognesi – ricordo Marina Mizzau – le romane soprattutto – Manuela Fraire, Giuseppina Ciuffreda, Yasmine Ergas, Carla Pasquinelli, Biancamaria Frabotta – e poi ancora Patrizia Magli, Lidia Campagnano. Fu un periodo molto intenso, le tematiche e le modalità di pensarle non erano poi così distanti, e per « Rosa » questa esperienza significò l'acquisizione di un'identità dentro un'esperienza comune collettiva.

Il progetto non andò avanti. Il gruppo di « Rosa » era troppo lacerato per poter divenire centro di coagulo per altre. Alcune conservano ancora i materiali raccolti in preparazione del numero che avrebbe dovuto uscire, sui rapporti tra il movimento femminista e il movimento del '77. In realtà non vi era più da tempo la volontà, nel collettivo, di proseguire la rivista: la tensione era ormai rivolta verso l'esperienza, già in crisi ovunque, ma per « Rosa » tutta da attraversare, dell'autocoscienza. Dove i temi furono a lungo, e non a caso, quelli dell'intreccio tra emancipazione e liberazione, delle relazioni interpersonali, ma anche il corpo e la maternità, una scelta così a lungo protratta tra le donne di « Rosa ».

Nel 1978, durante la prigionia di Moro, uscì sul *Manifesto*, a firma del nuovo collettivo « Rosa », un intervento sulla pratica di violenza delle Brigate Rosse e sul tipo di risposte politiche date al terrorismo; nella pericolosa riduzione in atto del discorso politico e del rapporto fra la società civile, i partiti e le istituzioni, si denunciava non solo il dato di arretramento della coscienza sociale e il rischio di contropinte a destra, ma ancora una volta il rifluire del quotidiano – da terreno di politicizzazione e di sperimentazione di comportamenti, valori e modi di vita alternativi – al « privato » come unica garanzia di tutela e di sicurezza dell'individuo. « Tutto questo – scriveva il collettivo – si traduce per le donne, cresciute come soggetto politico proprio sulla critica dei ruoli e sulla socializzazione di spazi di vita quotidiana, non solo in un peggioramento della propria vita individuale, ma in un arretramento della battaglia del movimento nel suo complesso; in generale, la ricerca e la pratica di una nuova qualità della vita vengono escluse dall'ambito del politico e relegate di nuovo a problemi di secondo piano e di lungo periodo ».

Fu l'ultima scrittura del gruppo, che intanto aveva subito varie perdite: nel 1977 Fiamma Nirenstein era stata chiamata a Roma a « Paese Sera », il giornale per il quale già lavorava a Firenze; questa partenza segnò il suo definitivo distacco dal collettivo. Anche Francesca Izzo era partita, e così Anna Mari. Nel breve volgere di quegli anni, si erano andate maturando crisi biografiche e scelte professionali: per l'uno o per l'altro motivo, o per entrambi insieme, partirono per Roma o vi fecero ritorno anche Tamar Pitch, Ida Dominijanni, Maria Luisa Boccia.

Le riunioni del collettivo avvenivano in case di volta in volta diverse, e le partenze segnavano spesso gli spostamenti: dalla casa di Maria Luisa Boccia in via dei Macci, che era stata già di Francesca Izzo, a quella di Clara Pozzi di là d'Arno, e lì vicino la casa di Graziella Manfredini, quelle due stanze ingombre di oggetti e di libri, le cui finestre si aprivano sulla piazza del Carmine. Poi Graziella è morta, nel dicembre 1981, e questa perdita, l'ultima, non fu recuperabile.

I quaderni di « Rosa » si trovano in biblioteca. A Firenze si possono leggere anche presso la Libreria delle donne, che li conserva nel suo archivio. Ho preferito per questo lavoro usare le copie di Milly Mazzei, che con le numerose sottolineature, le note a margine, i punti esclamativi o anche, altrettanto significativa, l'assenza di commento, mi ha restituito il senso di una lettura contemporanea agli anni in cui la rivista usciva.

Sul movimento femminista fiorentino l'unico lavoro attualmente a disposizione è uno stampato a cura della Libreria delle donne e del Centro Documentazione Donna di Firenze dal titolo *Per una ipotesi di analisi e di ricostruzione storica del movimento femminista nell'area fiorentina*. Vi si ricostruisce una mappa dei gruppi informali di donne non direttamente legate ai partiti, che si sono formati nell'area fiorentina dall'inizio degli anni '70 ad oggi. Si tratta tuttavia, come avvertono le curatrici di questa raccolta di dati, del primo parziale risultato di un'indagine campione, nell'ambito di un più vasto progetto di ricerca, che prevede come base la raccolta di tutto il materiale prodotto a Firenze dal movimento (volantini, articoli, documenti interni, registrazioni, ecc.) e intende avvalersi delle testimonianze dirette e dello strumento dell'intervista per ricostruire la storia dei gruppi più significativi.

Le citazioni relative a Fiamma Nirenstein sono tratte da E. Scropo, *Donna, privato e politico. Storie personali di 21 donne del Pci*, Milano, Mazzotta, 1979, dove si trovano due brevi « autobiografie » di Fiamma Nirenstein e di Daniela Boccacci.

Le altre citazioni sono tratte da « Rosa », e in particolare dal numero 0 del febbraio 1974, dal numero 1 della nuova serie, del marzo 1976, e dal numero 2, del giugno 1976.

Le citazioni relative alla figura di Graziella Manfredini sono tratte da *Perché la amavamo*, « Manifesto », 11 dicembre 1981.

Per brevi riferimenti di carattere generale ho usato *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Ricerca e documentazione nell'area lombarda*, a cura di A. R. Calabrò e L. Grasso, Milano, F. Angeli, 1985.

L'articolo del nuovo collettivo « Rosa » sul « Manifesto », dal titolo *Ognuno al suo posto*, è del 5 maggio 1978.

Infine, non avrei potuto scrivere questo lavoro senza le testimonianze dirette delle donne di « Rosa » e di altre che ne condivisero gli inizi e ne hanno seguito il percorso senza tuttavia farne parte: tra queste ultime Anna Di Biagio, tra le donne del collettivo Milly Mazzei, Patrizia Messeri, Monica Toraldo di Francia, Daniela Boccacci, Giovanna Papafava, Maria Luisa Boccia, Fiamma Nirenstein, Tamar Pitch, Ida Dominijanni.





# le parole chiave

Maria Luisa Boccia

## Per una teoria dell'autenticità

Lettura di Carla Lonzi

### 1. *Una scelta di vita:*

*far venire al mondo la coscienza femminile*

« Il mio problema è capire come mai la donna non arriva al punto di soggettività che crei una duplicità di coscienza sul mondo. Siccome sento che le coscienze sono due, non è una, però poi di fatto ce n'è solo una e quell'una va a ruota libera come se l'altra non ci fosse e l'altra si comporta come se non ci fosse davvero » (*Vai pure*, p. 13).

Siamo nel 1980. Carla Lonzi da dieci anni lavora intensamente, esclusivamente, attorno a questo problema. Anzi, questo problema è la sua vita, come testimonia il diario, *Taci, anzi parla* (1978). Ho scelto per enunciarlo parole del 1980, ad indicare che, dopo dieci anni di lavoro e di vita, per Carla Lonzi il problema è ancora aperto, la ricerca è incessante, anche se non poco è l'accumulo di conoscenze e di esperienza avvenuto.

Lo sottolineo perché si potrebbe essere catturati da una impressione del tutto opposta, leggendo alcuni dei suoi scritti, specie i primi, quelli più noti, il *Manifesto* (1970), *Sputiamo su Hegel* (1971), *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1971). Lo stile stesso di questi scritti, secco, bruciante, assertivo, co-

munica un pensiero che procede per acquisizioni, quasi illuminazioni, e dunque può lasciare nella convinzione che ciò che è venuto alla luce resterà chiaro per sempre. Non è così, e non perché intervengano ripensamenti o smentite, ma perché i materiali via via portati alla luce fanno parte di una ricerca aperta ed in essa mutano, si arricchiscono di significati, si problematizzano, rivelano la loro struttura poliedrica e non lineare. È il fascino e lo smarrimento che riservano le pagine di Carla Lonzi, se lette non per essere inchiodate al loro compito di consegnarci una verità fissa e certa, ma per capire quale percorso di verità ha compiuto chi le ha scritte, quanto riconoscibile, quanto lucidamente espresso. Alcune verità, è pur vero che le si incontrano, per chi scrive e chi legge, ma non fisse, non di sicuro possesso, non tali da poter dire conclusa o approdata la ricerca, risolto l'interrogativo, il problema.

Ed il problema è il significarsi della coscienza femminile, e dunque il duplicarsi della soggettività e della conoscenza del mondo. Qui il nocciolo del femminismo di Carla Lonzi. Per lavorarlo, ha scelto due forme: l'analisi della relazione tra gli individui, la scrittura. La relazione, pratica e sapere di dialogo, è stata, dopo il 1970, il « lavoro » della sua vita, come ella dichiara, come si è proposta che fosse, come ha rivendicato a propria scelta (e scelta spesso durissima) contro chi invece la « definiva » a partire dai suoi scritti, quale « teorica femminista », professionista in qualche modo della cultura.

Che ci fosse in questa scelta uno spostamento di piano essenziale, dalla cultura alla relazione, al dialogo, è un altro punto decisivo da capire. Ed è stato per lei drammatico che fosse così difficile farlo capire. La drammaticità è nel fatto che dal 1970, anno in cui scrive con altre donne (Carla Attardi ed Elvira Banotti) il *Manifesto*, in cui si costituisce « Rivolta femminile », il gruppo a cui resterà sempre legata la sua pratica femminista, in cui inizia la sua personale ricerca e la sua presa di coscienza, da quell'anno Carla Lonzi muta vita in radice, su un versante essenziale, quello dell'esistenza sociale, della sua presenza nel mondo del lavoro, delle relazioni sociali, della dimensione pubblica. È una scelta netta, che non sarà mai revocata. Finisce qui il suo lavoro di critica d'arte, giunto con la pubblicazione di *Autoritratto* (1969), un libro-dialogo con 14 artisti, ad un soddisfacente grado di riconoscimento e di consapevolezza delle proprie capacità; lo abbandona cioè nel momento in cui è più sicura di possederlo e di riuscire ad affermarsi. E non sarà sostituito da alcun altro lavoro o attività, tranne la pubblicazione dei « libretti verdi », degli *Scritti di Rivolta femminile*, la casa editrice fondata dal gruppo e da lei curata.

Il gruppo d'altra parte, come è dichiarato nel *Manifesto*, poiché « noi cerchiamo l'autenticità del gesto di rivolta e non la sacrificheremo né all'organizzazione né al proselitismo » (in *Sputiamo su Hegel*, p. 18), non svolgerà mai attività politica

in senso proprio, anzi, come vedremo, si distinguerà con posizioni critiche, dalle iniziative e lotte politiche, in particolare sull'aborto, del movimento femminista, perché in essa vede sostituirsi una serie di rivendicazioni alla presa di coscienza. Unico contenuto del gruppo è l'autocoscienza; unica pratica, l'espressione delle modificazioni che essa induce. Dunque per Carla Lonzi che a questa posizione ha aderito come « scelta di vita », la sola dimensione pubblica è la scrittura e la pubblicazione degli scritti suoi e delle altre donne di Rivolta. Una attività assorbente, ma che non dà riconoscimento sociale; i libretti di Rivolta hanno una buona circolazione, specie nei primi anni, ma del tutto fuori dai circuiti culturali e di mercato. Nonostante siano tradotti all'estero (Argentina, Rtf, Spagna), nonostante siano noti e letti dalle donne, i suoi scritti non entrano a far parte della produzione e circolazione culturale, in anni in cui pure a testi femministi l'editoria e la stampa aprivano largamente. E non entrano per precisa scelta di seguire canali e forme di espressione e comunicazione del tutto esterne, autonome. Mi interessa qui sottolineare che questa scelta comporta innanzitutto una modificazione di vita essenziale, che d'altra parte a sua volta la nutrirà di argomentazioni, di problemi ed esigenze. Comunque senza considerarne la rilevanza non si comprende probabilmente entro quale dimensione materiale procede la scrittura e la pratica di Carla Lonzi.

Non si comprende in primo luogo cosa vuol dire per Carla Lonzi fare della « relazione » interpersonale il suo lavoro, sostituire il dialogo alla produzione di opera. Fedele alla convinzione che per demitizzare la cultura, al primato dell'opera va sostituita la rilevanza del processo e quindi che l'autore deve rendersi prendibile dal lettore, in luogo di celarsi dietro l'opera, legittimandosi così come il protagonista assoluto e unico, il solo soggetto parlante, Carla Lonzi scrive *per realizzare un agire comunicativo*, per ottenere un riconoscimento, non più pubblico, ma da parte di un interlocutore, da chi risponde alla sua voce, nel dialogo.

Per questo i suoi scritti non costituiscono né analisi compiute della condizione e della storia della donna, né formulano una teoria politica. Come ella afferma (*Sputiamo su Hegel*, p. 7), nonostante alcuni possano apparire testi teorici, i suoi scritti sono tutti tappe di una presa di coscienza; il diario e il colloquio con Pietro Consagra, lo scultore che le sarà compagno di vita per 12 anni, non si distinguono, non vogliono esserlo, dai testi che si riferiscono alla confutazione di pensatori o enunciano elaborazioni proprie. Anche in questi ultimi, come nei primi, la scrittura realizza un dialogo, esplicita un percorso, comunica una coscienza. Gli interlocutori culturali sono diversi dagli interlocutori « reali », dalle persone con cui Carla Lonzi intesse relazioni, ma fanno parte di un comune processo di elaborazione e comunicazione. La donna, colonizzata nella cultura, in quanto non coscienza autonoma e libera,

per trovare la propria « autenticità » deve ritrovare dietro i concetti e le idee, i pensatori ed il processo del pensare, deve rivelare a sé e agli altri la falsificazione contenuta nell'oggettivazione del pensiero. Cultura e contesto reale non possono restare distinti, poiché questo ribadirebbe la cultura come un *corpus* a se stante, accessibile a tutti proprio perché non più contaminato dai caratteri propri dei suoi artefici. Ma in questo si nasconde una mutilazione, quella della coscienza femminile. È una convinzione, non un principio teorico che Carla Lonzi trae dalla propria presa di coscienza; è una scoperta che si realizza ogni volta che una donna non rinuncia a chiedersi chi è, a interrogarsi sul modo di significarsi come soggetto, per domandarsi altro, per « fare cultura », o vivere secondo cultura.

Da questa attitudine, da questo spaesamento conosciuto personalmente, ma ritenuto un passaggio imprescindibile nel venire alla luce della coscienza femminile, prendono forma la sua scelta di vita e la sua scrittura. Entrambe infatti realizzano la distanza dall'adesione per ogni donna a modelli culturali dati in cui si esprime l'interiorizzazione della propria inferiorità, l'identificazione nel « femminile » che sottrae la donna a se stessa, alla propria autenticità per realizzarla come « la donna dell'uomo ».

Perché l'autenticità si riveli, perché la coscienza si manifesti, è necessario che essa si ponga dentro la relazione; non c'è coscienza di sé, per Carla Lonzi, se non in rapporto ad altra coscienza. In questo senso ho parlato di una cultura del dialogo, di un agire comunicativo. Non si tratta di una modalità espressiva, o di uno stile discorsivo, ma di una convinzione che struttura il pensiero. Ed è per questo che trovo significativo che il femminismo si presenti in lei, ad un tempo, come scrittura e come pratica di relazioni. E voglio anticipare qui un punto che riprenderò avanti: la relazione, il dialogo, coinvolgono l'uomo quanto la donna, costantemente, e su tutti i piani. Come non vi è messa tra parentesi del rapporto con l'uomo nel percorso esistenziale che segue la sua pratica femminista, così non vi è sospensione del dialogo con l'uomo nella sua elaborazione. Non vi è in lei insomma traccia di quel passaggio che segna per lo più il femminismo: da un pensiero della critica e destrutturazione, in cui il conflitto con l'altro sesso si esprime come chiamata in causa di interlocutori maschili, ad un pensiero che si definisce più autonomo e positivo in quanto i propri referenti sono femminili. L'opera di decolonizzazione non ha termine, non è una fase chiusa tra due parentesi, e la libertà del pensiero femminista è per Carla Lonzi nella sua capacità di chiamare in causa l'uomo, nell'aspirazione a conoscere, a far sì che l'altro si riveli (*Taci, anzi parla*, p. 527).

Ad una osservazione sommaria dunque il femminismo di Carla Lonzi risulterebbe una esperienza importante, per l'intensità simbolica con cui segna una vita, e per la scrittura che



la documenta ed elabora. Secondo le schematizzazioni correnti il valore « culturale » di Carla Lonzi sarebbe quindi indiscusso e il suo apporto al femminismo consisterebbe in alcune illuminanti acquisizioni, o nell'efficacia di alcune critiche. Solo che questa valutazione oltre ad essere riduttiva, smentirebbe di fatto la convinzione più profonda che ha sostenuto Carla Lonzi nel suo lavoro, cioè l'impossibilità per la donna di essere nella cultura altro che una portatrice di vasi a Samo (*È già politica*, p. 18), e che la sua parola è parola significativa in quanto rivela la pratica da cui muove, e in ciò modifica la funzione, l'accoglienza, oltre al significato della parola stessa. In questo senso, essa « è già politica », è parola e gesto politico. E tuttavia, come si è detto, nulla di più lontano nell'attività di Rivolta femminile e della Lonzi da ciò che comunemente chiamiamo politica, sia pure intendendo il termine in modo lato. Anzi questa distinzione dalle forme della politica, anche da quelle del movimento femminista, è un punto su cui merita soffermarsi.

Per Rivolta femminile autocoscienza e mobilitazione politica sono pratiche che non si conciliano, esprimono posizioni tra loro divaricate, proprio perché diverso è il modo con cui nell'una e nell'altra la donna pone se stessa rispetto al mondo. Se il solo ed il primo gesto che la donna può fare per sottrarsi all'inferiorità è « respingere tutte le autorità da cui si può essere tentate di trarre la propria identità », è « fare tabula rasa delle idee ricevute » perché in esse scopre « un veleno paralizzante » (*È già politica*, p. 104), questo gesto assume significato, acquista incidenza solo se diviene esplicita sottrazione di adesione e di condivisione alla cultura e alla politica del patriarcato e se viene riconosciuto, trova risonanza, in altre donne. Quello che attualmente viene più largamente ritenuto un modo di stare nelle relazioni sociali e politiche delle femministe, ovvero agirvi la propria estraneità, trova un fondamento nella radicalità della critica che Carla Lonzi ha formulato allo statuto patriarcale che regge quelle relazioni.

La critica ha uno spessore e una coerenza che non sempre le pratiche politiche correnti conservano. E nella sua radicalità esprime sia una ricchezza di acquisizioni, che successivamente è stata diluita nelle ideologie di sostegno a scelte pragmatiche, sia il limite che incontra.

Poiché la politica dell'autocoscienza è divenuta ormai una ovvietà, è utile soffermarsi sulle argomentazioni che la sostengono con un « abbandono » della politica, necessario per evidenziarne l'opacità rispetto al problema della donna (duplicare la coscienza del mondo), e al fine di inventare un luogo ed una forma per affrontarlo.

## 2. La critica all'agire politico e al potere

Nelle pagine della *Premessa a Sputiamo su Hegel*, nel testo di quel suo famoso saggio come nel *Manifesto*, ci vengono fornite alcune prime argomentazioni che porteranno all'auto-coscienza, come sola pratica possibile. È un filo di riflessione che resterà costante, che riemergerà più forte quando incrocierà gli atti del movimento politico delle donne ed il loro intrecciarsi alle vicende culturali, sociali e politiche del paese. Cambiano nei diversi momenti, riflessioni, problemi e dubbi, ma resta coerente una ispirazione, meglio una necessità che motiva la pratica personale e non « politica ». Anche se si tratta di operare qualcosa che normalmente richiede l'assunzione di comportamenti « politici »: una trasformazione radicale, un rivoluzionamento dell'ordine delle cose esistenti.

Ma veniamo ai testi. Intanto, la inferiorità della donna è analizzata e confutata proprio attraverso le idee di pensatori che « meritano la stima del genere umano »; poiché sono loro a convincere le donne che esse sono « seconde », e le spingono a dare « più credito », ad esempio alla lotta di classe, che non alla loro stessa oppressione. Marx, Freud, Lenin, oltre ovviamente a Hegel, sono i pensatori confutati. Togliere fiducia a teorie e mezzi che allontanano le donne dalla vera questione, la loro liberazione, è la prima motivazione per non mettersi sulla strada della azione politica.

In *Sputiamo su Hegel* molti sono i passaggi dedicati a dimostrare come le ideologie socialiste e i movimenti rivoluzionari abbiano sempre strumentalizzato il femminismo, deviando le donne dai loro problemi verso quelli « veri ». Nettissimo è il giudizio: il marxismo « esprime una teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale », quindi « subordinarsi all'impostazione classista significa per la donna riconoscere dei termini mutuati a un tipo di schiavitù diverso da quello suo proprio e che sono la testimonianza più convincente del suo misconoscimento ». La donna è oppressa in quanto donna, a tutti i livelli sociali: non al livello di classe, ma di sesso. Questa lacuna del marxismo non è casuale, né sarebbe colmabile ampliando il concetto di classe alla massa femminile, « alla nuova classe » (p. 24). Ne consegue in primo luogo che ogni rivoluzione, ogni società, ogni trasformazione, trova qui un esito simile, di *riformismo* del patriarcato (p. 29), non riuscendo a dare spazio alla voce della donna che contrasta non solo « la società borghese, ma qualsiasi società progettata dall'uomo come protagonista, andando così ben al di là della lotta contro lo sfruttamento economico denunciato dal marxismo » (p. 33).

Ma l'altro effetto, più grave, è « l'olocausto delle donne », di quelle stesse che in due secoli di femminismo, vissuto per lo più a fianco o dentro la lotta politica degli uomini, hanno affrontato « in modo diretto la situazione della donna con intuizioni e metodi di grande apertura », ma hanno dovuto poi

subire la frustrazione di relegare le loro intuizioni e i loro metodi perché altri erano i fini comuni. Bene si evidenzia in queste pagine come non vi è stata partecipazione femminile ad un'opera davvero *comune*, ovvero di donne e di uomini perché fatta di differenti apporti, in cui quindi per le donne era possibile davvero affrontare *nella storia*, il dilemma dell'opposizione tra i sessi, del loro porsi in gerarchia di superiore ed inferiore e della « primitiva sconfitta » femminile. Il privilegio assoluto maschile nella storia è il rimosso, su cui poggia una costruzione del processo storico e sociale che censura e reprime l'istanza femminista ad ogni suo manifestarsi; e la repressione opera per vie sottili, interne alla donna, confermandola del suo esser seconda, e dunque del venire dopo dei suoi problemi e frammisti ad altro.

Ma c'è una argomentazione ancor più sostanziale che spiega il necessario abbandono dell'agire « politico » per l'agire autocoscienziale femminista.

In Hegel, nota Lonzi, il destino della donna non è posto come *condizione umana*, poiché dipende da un principio immutabile, da una essenza, la femminilità. La donna « riconoscendosi nei congiunti e nei consanguinei » resta legata all'ethos della famiglia, si pone come l'interiore nemico della comunità, è impedita nel raggiungere « l'autocoscienza forza dell'universalità per cui l'uomo si fa cittadino » (p. 25). Questo fondamento metafisico della differenza sessuale consente ad Hegel di « non riconoscere l'origine umana dell'oppressione della donna » (corsivo mio), diversamente da quella del servo. Questo fa sì che la dialettica servo-padrone sia stata vista come riassuntiva dell'intera dinamica sociale e su di essa si sia fondata la concezione della lotta politica come lotta per la presa del potere. « Sul piano donna uomo non esiste una soluzione che elimini l'altro, quindi si vanifica il traguardo della presa del potere » (p. 27). È il punto più noto del saggio, quello che in varie forme è stato ripreso e fatto proprio dentro il femminismo. Ma per lo più si è voluto evidenziare che il femminismo ha un'altra concezione del potere, meno centrata sul Palazzo d'inverno. Ciò che Lonzi mette acutamente in questione è piuttosto il fondamento e legittimazione della stessa dinamica sociale, nel potere e nell'eliminazione del nemico, del farsi della storia come storia eminentemente politica. Dare all'oppressione della donna lo statuto di condizione umana avrebbe infatti implicato l'impossibilità di ricondurre l'intera dimensione del dominio alla dialettica servo-padrone. Solo la cancellazione dell'inferiorità della donna dallo scenario umano-sociale ha consentito di fondare quella dialettica sulla presa del potere e di fare di questo il cuore della teoria politica. Se non vi è forma di lotta politica che non abbia al suo centro una posta di potere, non vi è modo di ridurre entro questo schema il rapporto tra i sessi, « poiché la donna come soggetto non

rifiuta l'uomo come soggetto, ma lo rifiuta come assoluto » (*Manifesto*, p. 12). E ancora « la differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze », ed è « la sua dimensione esistenziale » che la donna contrappone all'uomo. Per farlo deve sottrarsi alla « *mitizzazione dei fatti* », poiché vengono assunti come *fatti* nella molteplicità dell'esperienza solo quelli che corrispondono ad un indirizzo dell'agire umano al potere. E la cultura giustifica questa valutazione dei fatti in base al potere. « Il pensiero maschile ha ratificato il meccanismo che fa apparire necessari la guerra, il condottiero, l'eroismo, la sfida tra le generazioni » (p. 48), e « noi ci chiediamo cos'è quest'angoscia dell'uomo che percorre luttuosamente tutta la storia del genere umano e riconduce sempre a un punto di insolubilità ogni sforzo per uscire dall'aut-aut della violenza » (p. 51). « Ci siamo accorte che, sul piano della gestione del potere non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione ». Restare nella logica del potere è ancora definirsi in base all'altro, sia pure per impedirgli di definirci.

Se per un verso si critica il marxismo e la lotta di classe perché cancellano dallo scenario politico-sociale la donna e il dominio a cui è soggetta, non cogliendo che « la famiglia è il caposaldo dell'ordine patriarcale: essa è fondata non solo negli interessi economici ma nei meccanismi psichici dell'uomo » (p. 33), ad essi non si sostituisce la psicoanalisi, poiché anche qui è ribadita l'inferiorità della donna (« Facciamo atto di incredulità verso il dogma psicoanalitico che attribuisce alla donna in tenera età il senso di partire in perdita per una angoscia metafisica della sua differenza ») (p. 45). Ma soprattutto perché la psicoanalisi pone come entità primarie, il padre e la madre, ovvero le due figure sessuali che sono « il prodotto di una prevaricazione tra i sessi » (p. 49), e dunque, per via diversa da Hegel riconduce la differenza sessuale ad un fondamento metafisico. Se dunque la psicoanalisi contribuisce ad evidenziare ciò che alle teorie politiche e sociali sfugge, la sua funzione è dannosa, perché avendo come mezzo l'interpretazione, rischia di sostituire una teoria alla manifestazione della coscienza femminile, al suo porsi come domanda che a tutt'oggi non ha avuto nella cultura risposta. Alla critica della via politica, dunque, non viene trovata alternativa nella moderna forma del viaggio della « coscienza », fin dentro l'inconscio.

Significativo, invece, è il riferimento positivo alla ribellione giovanile che si manifesta in forme lontane dagli schemi politici, in particolare nel movimento *Hippy*. « Gli hippies non scindono più l'esistenza tra momento privato e momento pubblico, ma fanno della loro vita un impasto di femminile e di maschile »; proprio nel loro porsi come « un momento non dialettico della società », si rivela il loro pregio, « una disgustosa fuga dal sistema patriarcale: esso rappresenta l'abbandono della

cultura della presa del potere e dei modelli politici dei gruppi a partecipazione maschile»; e la fragilità della loro esperienza come il possibile – già allora, nel '70, una realtà – riassorbimento nell'establishment della società, nulla toglie all'irrisione e al turbamento che la comparsa di questi movimenti produce nella società (p. 43).

In anni in cui i gruppi femministi, in Italia, erano ancora, in larga parte, strutturati mimeticamente sulle organizzazioni politiche « di avanguardia », in cui il femminismo era segnato dalla « doppia militanza », in cui gli slogans congiungevano linguaggio rivoluzionario e linguaggio sessuale, nessuna femminista, credo, avrebbe visto negli hippies un movimento più prosimo alla propria pratica, la spia di una ribellione diffusa al carattere patriarcale della società.

Tutta la riflessione sull'alleanza tra la donna e il giovane che circola in *Sputiamo su Hegel* è del resto molto lontana dai termini con cui, in quegli anni ed anche in seguito, si è guardato al rapporto tra movimento femminista e movimenti giovanili, primo tra tutti il '68. In luogo di dedurre vicinanze e distanze da forme di militanza e da obiettivi politici, Carla Lonzi vede nel manifestarsi di momenti di ribellione comuni, di esperienze politiche che presentano caratteri ambigui, di maschile e femminile, come è degli hippies, l'esito di una alleanza, seppure precaria, che il patriarcato crea tra la donna ed il giovane, tra la madre ed il figlio. Il controllo dell'uomo adulto, del padre, si esercita su entrambi, e « nell'angosica dell'inserimento sociale il giovane nasconde un conflitto col modello patriarcale » ed esso si esprime non nelle mobilitazioni politiche tradizionali, che di quell'inserimento sono anzi una tappa, ma nelle istanze anarchiche, nei No senza alternative, nel rifiuto di fare della virilità e non del proprio piacere nella relazione il fondamento dell'autorità sociale e della propria identità sessuale. Senza l'alleanza della donna, che del patriarcato ha diversa consapevolezza ed esperienza, restando da adulta in posizione altra rispetto all'autorità, la ribellione del giovane viene risucchiata nella cultura della presa del potere. Attraverso le mobilitazioni rivoluzionarie, il giovane abbandona il terreno della lotta all'autorità patriarcale e assume quello di aspirante al potere, quindi pone la sua candidatura ad oppressore (p. 29 e 42).

Trova conferma in questo percorso del giovane dalla ribellione alla partecipazione politica quanto si è visto per la donna. Se la donna partecipa alla mobilitazione politica, sia pure rivoluzionaria, se investe in quella azione se stessa e la propria opposizione al patriarcato, in luogo di realizzare l'alleanza politica con il giovane, ovvero con il potenziale vero suo alleato nel mondo maschile, la compromette definitivamente, poiché conferma a se stessa e al giovane il percorso indicato dall'autorità del padre, fattasi autorità sociale.

Spero di essere riuscita ad argomentare con chiarezza che siamo di fronte ad una radicale critica del potere, e della poli-

tica come forma dell'agire orientato al potere. La questione che Carla Lonzi si pone al riguardo mi sembra essere quella di sottrarre la donna, il suo problema, ad uno schema dato, sul piano sia politico che culturale. L'affermazione che può apparire solo un facile slogan « tra noi e il mondo nessuno schermo », ha in questo un fondamento teorico ineccepibile. Se infatti la questione non è l'inserimento della donna nella società e la conquista di diritti e di pari condizioni, se non è nemmeno la lotta all'oppressione come condizione sociale (anche se le donne hanno coscienza del legame politico che esiste tra la struttura sociale e la loro condizione), ma è quella più volte qui formulata, del venire a nascita del soggetto donna, del suo porsi ed imporsi duplicando la coscienza, è indispensabile che si realizzi la distanza fra le donne, concrete persone impegnate in questo problema, e le forme con cui la coscienza maschile si è imposta quale universale. È questa la condizione per un pensiero libero femminile. Se questo ha valore sul piano culturale, ancor più lo ha sul piano dell'agire politico, poiché è questo agire ad inverare, nelle forme moderne della democrazia, l'universalismo proprio del soggetto maschile, a realizzarlo quale principio nell'ordine sociale. *Sputiamo su Hegel* enuncia questa distanza, come distanza dal pensiero nel quale più compiutamente la coscienza (universale, ma maschile) si accorda con il reale, lo riconduce a sé e lo adatta alla forma del potere. Qualsiasi riduzione della distanza produce uno spostamento di piano e di problema: non si tratta più della donna, soggetto, e del suo pensiero « libero », ma dello spazio che essa può conquistarsi, lasciando però invariato lo statuto della coscienza e restando quindi debitrice della sua identità e del suo pensarsi, all'uomo; restando cioè « colonizzata ». Poggia qui la critica dell'uguaglianza politica, che è d'altra parte la sola forma possibile di presenza delle donne nella politica poiché, l'abbiamo visto, la differenza è un principio esistenziale. « L'uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va resa giustizia » (p. 20). L'uguaglianza non parla dell'essere umano, del suo concreto spessore, delle sue finalità ed aperture, delle sue esperienze; nel mondo dell'uguaglianza di fatto le sopraffazioni sono possibili, ed anzi legalizzate, proprio perché essa è unidimensionale. In una stagione in cui poca o nessuna fortuna avevano le teorie della complessità, in cui le filosofie antimetafisiche, esistenzialismo, fenomenologia e heideggerismo, erano ancora malviste ed il soggetto non celebrava la sua crisi, né il Pensiero si autoridimensionava a « debole », porsi il problema della soggettività femminile in cultura ed in politica, permetteva a Carla Lonzi di vedere e nominare la crisi a cui stava approdando il pensiero maschile e il sistema sociale e politico che esso legittima (p. 56, 57).

Molte sono in proposito le brevi folgoranti intuizioni di temi e modi che diverranno usuali solo dieci anni dopo, ma non intendendo qui soffermarmi.

La domanda da porsi è come l'autocoscienza possa realizzare per la donna una pratica che pur essendo del tutto altra dalla politica, non è « apolitica », non è una esperienza produttiva solo per la singola donna: è un percorso personale che ciascuna compie in relazione ad altre, ma sostanzialmente sola di fronte a se stessa. Diversa infatti è per ognuna la zona in cui incontra se stessa e in cui prende avvio la presa di coscienza che rende possibile l'attivo processo critico verso l'esterno, verso i propri interlocutori ed interlocutrici, verso il tessuto delle relazioni sociali, verso le forme culturali che la dominano e la sottraggono alla propria autenticità.

### 3. *Trascendere il vissuto*

Abbiamo già incontrato più volte questa parola, *autenticità*, tra le più decisive nel linguaggio di Carla Lonzi e di Rivolta femminile. È bene sgombrare subito il terreno da un equivoco; con questo termine non si allude ad alcun nocciolo originario ed integro dell'identità, che precederebbe, nella natura o nello spirito, la determinazione storica di ogni essere, uomo o donna. Ho già detto della critica alla femminilità come essenza metafisica, che per Lonzi è un espediente decisivo della filosofia per porre fuori dalla condizione umana, dai prodotti dell'azione umana, la gerarchia di superiore ed inferiore tra i sessi.

Dunque l'autenticità « non è l'integrità originaria, ma un logorare continuamente i legami inconsci col mondo maschile vivendoli e prendendone coscienza. L'autenticità possibile a ciascuno si mette alla prova in questo processo » (*È già politica*, p. 36). Si noti il « vivendoli » che esclude ogni interpretazione del processo come un singolo atto di presa di distanza, come taglio netto e pulito dei legami. Non c'è un porsi fuori, un risolutorio momento di rottura tra il legame col maschile e l'autenticità dell'« io » femminile, che è la vera meta del processo. In realtà Carla Lonzi conosce bene il richiamo, la suggestione che può avere per una donna l'idea di una « integrità originaria ». Come ogni donna per cui cominciare a pensarsi donna ha voluto dire prendere atto della neutralizzazione in lei intervenuta del proprio appartenere al sesso femminile, come ogni donna che nella sua vita era partita non accettando di essere una donna, perché in ciò « è una rinuncia », ella ha provato il rimpianto e lo smarrimento per una femminilità perduta, il desiderio di ritrovarsi in una donna « sprovveduta », ovvero più prossima all'innocenza, meno contaminata dal maschile. Ma tra le prime scoperte dell'autocoscienza troviamo quella che « l'integrità originaria » è una « proiezione di valore », poiché « non c'è donna che non ritrovi inesorabilmente da smaltire quella parte di coinvolgimento con la cultura e con l'uomo che la riguarda » (*idem*). Anzi, come vedremo, è proprio per la donna che più si identifica con il femminile che

la presa di coscienza è più difficile e necessaria, poiché lei è la vera compagna dell'uomo, l'identità complementare, l'essere definito in funzione dell'altro e quindi più lontano dal porsi come soggetto, dal riconoscere se stesso.

Se dunque non c'è origine a cui rifarsi, qual è il presupposto dell'autenticità? Solo *il vuoto*, quello che scaturisce dal « logoramento dei legami », dalla rinuncia, attiva, all'identità di cui la cultura dell'uomo ci ha dotato, a quell'Io che è diventato « ciò che il suo [dell'uomo] Io non vuole essere ». A questo « Io » femminile prodotto dall'uomo, la donna deve via via sostituire il proprio Io, facendolo scaturire dall'assunzione di un'identità sessuale, non conforme. « È questo Io come vuoto culturale che costituisce il presupposto per una riscoperta del nostro corpo, cioè di una nostra cultura. Tutti gli stadi precedenti sono vani » (p. 22). E questo « vuoto ognuna è sola nell'affrontarlo, nel misurarlo: è appena sopportabile, è il rischio di perdere la ragione di cui parla Maria Grazia Chinese » (cfr. sempre in *È già politica*, p. 10). « *Tale rischio è il mio senso della femminilità* ». E in tale rischio è l'unica libertà possibile (*Taci, anzi parla*, p. 1259). Sostiene in questo rischio il fatto che esso sia condiviso; per questo nessun percorso soggettivo è possibile se non trova « risonanza » in un'altra donna, in un'altra coscienza. Per questo il gruppo è necessario alla pratica autocoscienziale. Ma questa pratica trova il suo centro nell'individuo singolo, e trova il suo senso nella trascendenza del carattere contingente della realtà che ogni esperienza ha, poiché in essa prende forma, tramite la parola, tramite il pensiero, una coscienza femminile.

Questa affermazione di trascendenza è ciò che distingue la concezione dell'autocoscienza in Lonzi e in Rivolta femminile da quella che vi vede solo una elaborazione del vissuto, un modo di avviare il discorso tra donne, ricorrendo ad una esperienza antica femminile: « parlare delle loro cose al riparo dell'orecchio maschile » (Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, p. 32). Un parlare che cambia valore, prende dignità perché trova riconoscimento *politico* nell'ascolto delle altre, perché fa della parola su di sé un atto di affermazione soggettiva, di autoidentificazione e di rispecchiamento reciproco: l'esperienza femminile si nomina, viene valorizzata dall'essere esperienza comune, condivisa da individui dello stesso sesso, e questo le toglie insignificanza. In questa più comune concezione l'autocoscienza è un avvio, ricco e necessario, ma limitato e limitante del costituirsi della soggettività femminile. Infatti si afferma che, consumata la scoperta, subentrava la noia (p. 39).

Diversa a me pare la concezione di Lonzi, proprio perché la pratica è legata più che alla dimensione del gruppo, al processo che si instaura tra esperienza concreta della singola donna – in relazione costante con altre – ed elaborazione simbolica, trascendenza dell'immanenza del vissuto nella produzione con-



cettuale, nel farsi di un pensiero di donna, nel manifestarsi della coscienza femminile. In questo senso il contenuto dell'autocoscienza è *tutto*, la sua determinazione è irrilevante, e comunque non coincide con « il racconto del vissuto »; un testo teorico, l'elaborazione critica di un patrimonio culturale sono autocoscienza, non meno dell'elaborazione degli avvenimenti della propria vita.

Determinante è dunque per la donna porsi come trascendenza. C'è qui un punto che resterà a lungo incompreso, trascurato nel femminismo. C'è una idea del soggetto che a lungo verrà ritenuta « maschile », e quindi giustificherà un restar prossime delle donne, anche nel femminismo, all'immediatezza, al sentire, all'emozionale, all'ineffabilità del quotidiano. Non è qui la pratica e lo statuto di una identità che, per Carla Lonzi, consentono la libertà della donna e il suo dotarsi di una cultura che dia conto della sua differenza sessuale. Il suo interrogativo assillante è perché ciò che nei secoli e nei millenni ha costituito esperienza e storia di donne è stato condannato all'immanenza. La risposta, l'abbiamo visto, è che ciò avviene perché « è di fronte all'eccellenza dei fatti che si risale a una trascendenza (...) mentre la si nega ove non esiste la conferma nel costituirsi di un potere. Ma considerare la trascendenza dalla conferma nei fatti è tipico della civiltà patriarcale » (*Sputiamo su Hegel*, p. 59). Rompere la sequenza tra trascendenza – *determinata* eccellenza di fatti (dell'esperienza maschile) – e conferma nel potere, è quanto deve fare la donna per opporre alla forma di soggettività maschile che trova il suo fondamento nel potere un altro principio di trascendenza. Sulla necessità di questo atto Carla Lonzi non ha dubbi. Finché la donna resterà immanenza, finché rivendicherà a sé « vissuto » ed immediatezza, l'uomo dovrà negarla, come fin qui ha fatto « per dare inizio alla storia. L'uomo dunque ha prevaricato ma su un dato di opposizione necessario » (*idem*). Per non procrastinare questa necessità, la donna deve porre la sua trascendenza.

Ma essa non potrà poggiare che sull'elaborazione di ciò che è la donna, non può ripercorrere mimeticamente, seppure per opposizione, il percorso maschile. La massima distanza dal maschile è *nel merito*, la massima distanza dal femminile è *nell'atto*, poiché porsi come soggetto e come trascendenza è ciò che le donne non hanno storicamente fatto. Anche se l'istanza femminista si è manifestata ciclicamente nel mondo, come l'« eterna ironia della comunità », tramite la quale « l'interiore nemico » della società che per Hegel è la donna, rivela il suo essere oppositivo.

Se non vi è in Carla Lonzi alcuna concessione alla femminilità, come referente dell'identità e dell'autenticità, è pur vero che la presa di coscienza verso la trascendenza segue un cammino che ripercorre a ritroso le forme della dipendenza femminile, della gerarchia sessuale, della civiltà patriarcale. « Ci riconosciamo nelle punte di creatività emerse casualmente nel

mondo femminile, ma soprattutto nella dispersione di intelligenze avvenuta nella coercizione e nella piattezza quotidiana » (p. 47); « riesaminiamo gli apporti creativi della donna alla comunità e sfatiamo il mito della sua laboriosità sussidiaria »; « unificiamo le situazioni e gli episodi dell'esperienza storica femminista: in essa la donna si è manifestata, interrompendo per la prima volta il monologo della civiltà patriarcale »; « dare alto valore ai momenti "improduttivi" è un'estensione di vita proposta dalla donna » (*Manifesto*, p. 15 e 14).

In più punti dei suoi scritti, specie nel diario e in *Vai pure*, c'è una analisi acuta di ciò che una donna può prendere dal ricco deposito dell'esperienza femminile. Dove si « riconosce » e dove no; dove il riconoscersi serve, consente di procedere, offre materiale per la coscienza, e dove invece resiste, rappresenta complicità ed adesione al maschile, o un « vantaggio » del femminile che è necessario abbandonare perché ad esso è troppo intrecciata la dipendenza e l'immanenza. Due mi sembrano tuttavia i punti su cui Carla Lonzi si riconosce positivamente debitrice dell'esperienza femminile: il sapere della relazione e la cultura del nutrimento. L'elaborazione di entrambi, afferma, è necessaria a sapere chi siamo e da dove veniamo (*Taci, anzi parla*, p. 763). Sarebbe un'altra possibile lettura dei suoi scritti, rintracciare quale analisi della femminilità è in essi e qual è l'opera di discernimento critico che ne consente, ad un tempo, presa di distanza e riappropriazione. Molta di questa analisi è nell'autoriflessione scritta lungo sei anni della sua vita, dal 1972 al 1977, nel diario. Ma colpisce quanto questa osservazione di sé sia sorretta dalla trama di concetti elaborata nei suoi scritti teorici. L'esistenza di questo doppio registro è preziosa per verificare la effettiva portata dell'autocoscienza, il suo essere un'esperienza comunicabile e traducibile in un linguaggio non solo esistenziale e letterario, ma concettuale e analitico.

#### 4. *L'imprevisto è la clitoridea*

Credo che la fecondità di un metodo di elaborazione che interseca l'analisi e la scrittura del sé alle prime formalizzazioni concettuali e produzioni di simbolico sia molto dovuta al contenuto che vi è in larga misura dominante, la sessualità. Fin dall'inizio oggetto della ricerca è la relazione sessuale tra i sessi e l'identità femminile che vi si struttura. Anche gli scritti che si misurano con la cultura maschile, non prescindono da questo oggetto; così come non ne prescindono gli scritti più politici che portano la firma di Rivolta, o prendono posizione su testi e avvenimenti del femminismo. Tuttavia il testo che più compiutamente ci offre il suo pensiero sulla sessualità è *La donna clitoridea e la donna vaginale*, e dunque ad esso è bene attenersi.

Già nelle prime righe ci troviamo di fronte ad una affermazione del tutto originale: è nell'uomo che il meccanismo del piacere è strettamente connesso al meccanismo della riproduzione e non nella donna, dove essi sono sì comunicanti, ma non coincidono. È infatti l'uomo che emette sperma nell'orgasmo, ed il momento del suo orgasmo coincide con il depositarsi dello sperma nella vagina dove avverrà la fecondazione (p. 77). Aver imposto questa coincidenza di piacere e fecondazione alla donna è il primo gesto di violenza maschile. L'uomo impone alla donna il proprio modello sessuale, il proprio modello di piacere, e le inibisce così la scoperta della sua sessualità. È tramite questa rinuncia che l'uomo ottiene la sottomissione della donna e che questa sottomissione diviene il tratto dominante della femminilità. La rinuncia al piacere è la rinuncia alla propria autonomia e alla propria identità. Il costituirsi nel rapporto sessuale di uno schema di sottomissione esclude ogni possibile reciprocità, ogni relazione libera, tra l'uomo e la donna. La donna che pone il proprio piacere, la propria realizzazione sessuale nell'adesione al modello maschile, nel coito vaginale, accetta di farsi complementare dell'uomo, di riconoscersi lì dove egli vuole, dove egli ha bisogno che stia.

Alla descrizione della relazione sessuale, del modo in cui essa si costituisce ed è assunta dai due partners, si intreccia l'analisi della dipendenza tra i sessi e quella dell'identificazione nel maschile e nel femminile che avviene per l'individuo uomo e donna. È questo intreccio a dare corposità al testo, poiché i tre momenti sono posti in una correlazione non lineare o meccanica. Anche se una forma di semplificazione è avvertibile. Soprattutto nella distinzione tra i due prototipi di sessualità femminile: quella clitoridea e quella vaginale. Se la vaginale è la donna complementare all'uomo, la clitoridea è la donna che non misconosce il proprio distinto principio di piacere e che in ciò conosce un primo momento di autonomia; è la donna che sa di non coincidere, nella fisiologia e nella psiche, con la donna dell'uomo, con la femminilità. « La clitoridea non è la donna liberata, né la donna che non ha subito il mito maschile — poiché queste donne non esistono nella civiltà in cui ci troviamo — ma quella che ha fronteggiato momento per momento l'invadenza di questo mito e non è rimasta presa. La sua operazione non è stata ideologica, ma vissuta » (p. 114). La sua è una condizione spesso dolorosa perché implica straniamento dalle proprie simili, dalle donne inghiottite nel ruolo, « che sparivano senza lasciar tracce di sé », rimanendo oscuro cosa le convinceva ad accettare un destino di passività. È la donna che ha conosciuto forti resistenze interne alla presa di coscienza, finché non ha scoperto che la femminilità che in se stessa era spinta a reprimere era « la femminilità imposta e voluta dall'uomo ». Ma prima di questa consapevolezza viene il gesto di resistenza, poiché non è per rifiuto ideologico della dipendenza, ma per una sorta di « reazione caratteriale » che essa compie

il primo atto di ribellione al patriarcato con l'affermazione del piacere clitorideo. Molto ricca è la descrizione dei passaggi attraverso cui la donna clitoridea passa dallo spaesamento, all'indattabilità al ruolo, alla rabbia, alla rivendicazione, fino alla consapevolezza. La perdita di identità che produce il distacco dal ruolo non dà alcuna garanzia né di autenticità, né di autonomia; siamo di nuovo di fronte ad un vuoto, ad un processo il cui esito è impreveduto. È solo il femminismo, ovvero la pratica dell'autocoscienza che permette lo scatto necessario dalla ribellione, che è anche irrealizzazione, alla coscienza di sé, all'autenticità.

Poco convincente risulta tuttavia la polarizzazione tra principio del piacere attivo per la clitoridea, e principio della viltà passiva, della sublimazione di sé nell'offerta, per la vaginale. Pur riconoscendo che si tratta di due profili, di due attitudini che possono racchiudere una pluralità di tensioni presenti nell'identità della donna, come nell'universo femminile, molti sono gli aspetti che restano inespressi o sono insoddisfacenti. Mi limito ad alcuni cenni. Nulla si dice del piacere che la donna prova nella vaginalità, legato alla maternità, al desiderio di sentirsi colma, di compensare in tal modo la perdita della prima separazione dall'oggetto d'amore. Se è giusto ed efficace indicare che il problema della separazione tra procreazione e sessualità è della donna, poiché per l'uomo esse sono congiunte, ciò non significa che l'erotismo, il piacere, non attingano a stimoli e fantasie che erotizzano zone ed atti corporei funzionali alla maternità. Troppo schematico appare il legame stabilito tra sensibilità corporea e piacere, tra corpo e mente nell'erotismo. Mentre l'orgasmo della vaginale è tutto dipendente da una mediazione mentale, dal suo porsi in disposizione affettiva e psichica verso l'uomo, e dunque è altra cosa dal piacere e dall'erotismo, la donna clitoridea sembra rispondere ad uno stimolo che troppo linearmente dal corpo si dirige alla mente.

Più convincenti sono le parti in cui si confuta l'univocità del modello sessuale che ha nel coito il suo fuoco e nella coppia eterosessuale e monogamica la sua celebrazione. Colpiscono il bersaglio le molte confutazioni della psicanalisi che stigmatizza nella donna clitoridea, ed in ogni devianza dalla femminilità vaginale, una malattia, una immaturità, una potenziale e reale frigidità, una mascolinizzazione. Così anche le dettagliate argomentazioni su W. Reich e la libertà sessuale, in cui sostanzialmente si dimostra che lo schema libertà-repressione è tutto costruito sulla sessualità maschile e sui suoi presunti caratteri « spontanei », mentre per la donna si resta nell'oscillazione tra complementarietà e mimetismo dell'uomo.

Al di là dell'efficacia con cui vengono fornite le immagini della sessualità è sorprendente il modo con cui viene frantumato lo schema tradizionale della relazione tra i sessi come di due metà che si ricongiungono, che nella loro complementarietà

alludono all'unità e nell'unione sessuale prefigurano la completezza del Soggetto. Attraverso gli opposti ma convergenti caratteri di maschile e femminile, attraverso la loro presunta e imprescindibile reciprocità, nel congiungimento carnale viene rappresentata e legittimata ben altra ricomposizione: quella delle parzialità in sé sempre imperfette, nel soggetto universale e neutro, sanato in tal modo di ogni sua finitezza e di tutti i suoi troppo materiali e corposi attributi, primo tra tutti quello sessuale.

Attraverso la critica della sessualità vaginale Carla Lonzi smonta pezzo a pezzo questa imponente rappresentazione e la figura della clitoridea è l'imprevista protagonista che irrompe sulla scena, e con il proprio a solo rende stridente l'accordo della coppia nel duetto.

L'aver spezzato in due l'identità della donna è a mio avviso una innovazione fondamentale. Senza perdersi nella fenomenologia minuziosa del femminile, dei suoi molteplici caratteri e delle sue più varie fisionomie, è evitata la polarità tra due proiezioni ugualmente paralizzanti: assumere o negare ciò che la donna è ed è stata; rovesciare in valore il disvalore, oppure perseverare nel disprezzo, magari mascherandolo da sacro furore per l'oppressione subita e da desiderio di riscatto per la vittima. Nel gioco di immagini che la clitoridea e la vaginale instaurano, è possibile passare al vaglio tutta la gamma dei comportamenti femminili, tutte le facce dell'identità e, senza imprigionarsi nel giudizio di valore sull'uno o sull'altro aspetto, misurare la loro efficacia per ciò che offrono all'autonomia e alla libertà della donna. Non c'è una discriminazione di valore tra le donne, non ci sono donne migliori e donne peggiori, da questo punto di vista, c'è piuttosto la ricerca di ciò che è comune, del punto doloroso, quanto vivo, che rende ogni donna debitrice all'uomo della sua identità.

Se della clitoridea va raccolta la forza che trae dall'intima non corrispondenza al ruolo e alla identità di « donna dell'uomo », solo la rottura dell'omertà della vaginale rende comprensibile davvero qual'è la situazione tra i sessi. La clitoridea sperimenta quanto poco possa la propria resistenza personale, quanto possa disperdersi il significato stesso della sua ostinazione a non farsi distogliere dal rapporto con se stessa, se non si spezza la complicità delle altre donne con la cultura sessuale patriarcale. La soluzione alla dipendenza non è una soluzione acquisibile soggettivamente se resta percepita come problema di dipendenza personale, e non di dipendenza della specie femminile. « Il femminismo è la scoperta e l'attuazione della nascita a soggetto delle singole componenti di una specie soggiogata dal mito della realizzazione di sé nell'unione con la specie al potere » (p. 147).

È dunque necessario che possano tra loro avvicinarsi donne « allontanate proprio dal diverso atteggiamento verso se stesse e verso il partner, poiché entrambe si riconoscono all'interno

del sistema patriarcale » (124). Per la donna vaginale l'uscita dal ruolo può risultare traumatica, poiché essa deve svolgersi a condizione della perdita di rapporto con l'uomo. Su questo equivoco si è in parte consumato il femminismo, si è esaurita la sua capacità di rispondere a donne che non erano spinte né dall'ideologia, né dalla ribellione della « clitoridea » a prendere coscienza della propria dipendenza non già da un violento oppressore, ma « dall'unione amorosa con la specie al potere ». Nella lontana aurora del femminismo Carla Lonzi avvertiva: « autonomia per la donna non significa isolamento dall'uomo, come è il timore delle donne vaginali abituate a trovare l'interesse nella coppia, ma significa tenere per sé quella potenza che per millenni ha ceduto al suo signore » (p. 100). Il femminismo, la pratica autocoscienziale, l'incontro che in essa si realizza tra donne segnate diversamente dalla dipendenza, serve a ciascuna a tenere per sé questa energia. Senza di ciò non sarebbe possibile alcuna effettiva modificazione nel rapporto tra i sessi, e dunque nel rapporto di ogni donna con l'uomo, con gli uomini, con il mondo maschile.

##### 5. Rapporti con l'uomo e tra donne

In uno scritto pubblicato nel volume collettivo dal significativo titolo *La presenza dell'uomo nel femminismo* (1978) Carla Lonzi scrive: « per la Melandri stare male tra donne è frutto di resistenze dovute alla scelta di autonomia dall'uomo. Si può immaginare niente di più preordinato? Secondo la mia esperienza si sta male tra donne quando questa scelta di autonomia è ambigua, quando l'uomo è presente, ma nascosto da una connivenza ideologica. Si comincia a stare bene fra donne quando il problema è ammesso » (*Mito della proposta culturale*, p. 143). Il riferimento è a *L'infamia originaria* di Lea Melandri, uscito nel '77, ed in particolare all'ultimo capitolo « Per un'analisi della diversità », in cui si analizzano i rapporti tra donne e le contraddizioni vissute nel « distacco » dall'uomo. Perché, si meraviglia Carla Lonzi, ritenere ovvio nell'ambito femminista che ci si debba staccare dall'uomo? Perché si pensa che basti a deviare un desiderio radicato di rapporto, sia pure intellettuale, con l'uomo, come è per Lea Melandri, sostituire ad esso *una interpretazione*? La critica procede, infatti, sullo spostamento di piano dalla « ricerca di sé e della coscienza di sé », il solo su cui l'autonomia ovvero il separatismo si fonda, al piano della « proposta culturale » a cui « l'interpretazione » come genere discorsivo, inevitabilmente allude; ed ogni proposta culturale ha come destinatario l'uomo (p. 143 e 144). A conferma di ciò c'è il non riconoscimento della parola scritta di donne: « se non ci riconosciamo l'una con l'altra chi è riconosciuto è l'uomo: viene così avvalorata la sua cultura » (p. 137); il discorso che ha a tema l'autonomia dal-

l'uomo, « si svolge tutto, pro e contro, con nome e cognome in ambito maschile »; e non viene nascosto il risentimento accorato provato, perché non le è dato ciò che le aspetta, perché una donna le è passata sopra.

Osservo che era necessario molto coraggio nel 1977, quando ancora era forte l'inibizione tra donne, per legittimare la parola scritta e la firma individuale pubblica, per rivendicare di essere citata, per sostenere che è atto di forza comune riconoscere l'originalità di pensiero di una donna, per dichiararsi personalmente portatrice di un pensiero originale, per ribadire il valore di ciò che si è scritto, dell'apporto che si ritiene di aver dato al lavoro comune. Ma non è questo il punto. Rivolta femminile è il primo gruppo a praticare il separatismo, a scrivere nel 1970 nel *Manifesto* « Comunichiamo solo con donne », a fare dell'autocoscienza una pratica atta a « far deperire la politica »: cose tutte che diverranno tratti comuni del femminismo. Come già si è notato, quando queste scelte diverranno pratiche diffuse muteranno in parte significato e ne è conferma il fatto che Rivolta è ricordato come gruppo *delle* origini, cioè che temporalmente precorre, ma non come *una* origine riconosciuta. È anzi ampiamente rimosso che molta pratica dell'autocoscienza, molte analisi radicali sul patriarcato e sul rapporto tra i sessi risalgono a questo gruppo ed ai suoi scritti. Uno dei pochi gruppi, tra l'altro, che sceglie quasi subito di scrivere, di lasciare traccia, di comunicare. Forse è proprio l'accompagnarsi di una comunanza di temi a diversificati e divergenti significati che spiega questa rimozione. E tuttavia la tendenza a lasciare del tutto impliciti i riferimenti ad altre esperienze, fino a non molto tempo fa accettata nel femminismo, costringerà spesso il gruppo di Rivolta a precisare un po' puntigliosamente le proprie posizioni.

Anche per il separatismo, o l'autonomia, e per la relazione con l'uomo si produrrà questo spostamento di senso. In uno scritto su *Quotidiano donna* del 30 settembre 1979 a proposito dell'allora dibattuto « riflusso del femminismo », dopo aver notato che il femminismo naufraga se non produce una verità nuova, e la sola verità è nella parola che oppone all'ideologia « l'esigenza di *una verità personale che ha la sua realizzazione nei rapporti* » e che al contrario il femminismo vive « in ogni documento lasciato da una donna che non avesse di mira l'inserimento nella cultura e nella società maschile », e « negli occhi di chi è in grado di leggere quel documento e non lo trascura », così Lonzi analizza la situazione rispetto all'uomo: « l'uomo ha mille risorse per sfuggire a se stesso — ideologia e funzione sociale — cosicché può andare in crisi quel tanto che gli serve per evolversi, e sentirsi recettivo. Società e cultura lo assecondano nel suo diritto a privilegi e rimozioni ataviche, la sua persona è unica, e se si misura con la donna lo fa in quanto lei rappresenta un suo punto fermo nella stima di sé ». Dopo il pungolo ricevuto dall'autocoscienza, l'uomo sposta

il suo equilibrio e la donna si trova di fronte al possibile fallimento della relazione – non di una relazione, di questo o quel rapporto, ma della relazione in sé –. E conclude: « dobbiamo prendere atto che *la soluzione interna solo fra donne, anche quando ci sia, è parziale e non corrisponde all'estensione dei desideri*. Perché questa verità è così dura da accettare? Perché non viene formulata come punto di partenza per una nuova fase? (...) la baldanza di un gruppo di donne si sfalda di fronte alla constatazione che non esiste vittoria se il prezzo da pagare è la solitudine e la rinuncia di un tentativo di intesa affettiva con l'uomo. Su questo scoglio siamo incappate e rientrate a più riprese per quattro secoli. Ora è il momento di affrontarlo, quindi chi ha detto che il femminismo è storico o è morto? *Il punto di partenza è appena sfiorato* » (corsivi miei) (da *Scacco ragionato*, p. 61). Più tardi, nel libro-colloquio con Pietro Consagra, *Vai pure*, testimonierà ampiamente quanto profonda sia in lei la convinzione che non è possibile vincere nel mondo, né ribellarsi alla società se la donna resta perdente nel privato, se è schiacciata tra l'adattamento e la rinuncia a se stessa e l'impossibilità di vedere dall'uomo riconosciuta la relazione. È una convinzione che non poggia su alcun facile ottimismo; forte è la consapevolezza che l'uomo in cuor suo decreta la fine di ogni donna « diversa », poiché ha bisogno del di lei appoggio per la propria identità, per « andare nel mondo caricato dell'amore e della forza presa con la donna » (*Vai pure*, p. 34).

E tuttavia l'autonomia, il riconoscimento tra donne, la presa di coscienza di ognuna che si legittima in quella dell'altra, sono momenti esclusivi, ma non escludenti il rapporto con l'uomo. Nemmeno al loro interno, come abbiamo visto; anzi, l'assenza fisica dell'uomo impone l'ammissione esplicita della presenza, la sua tematizzazione. Dove l'uomo è taciuto, le donne sono in una relazione tra loro di complicità che lo ha come meta, oppure egli semina rivalità perché è il solo vero interlocutore. « E non ci sarebbe niente di cui meravigliarsi se, appunto, questo effetto fosse rivelato, ammesso come un problema da affrontare. La cultura femminile da cosa altro può nascere se non da questo? » (*È già politica*, p. 34).

Tacere il problema dell'uomo, darlo per insignificante, o per risolto, vuol dire lasciare in realtà ancora che egli occupi il suo spazio che è uno spazio storico, psicologico, mentale»; nei gruppi di donne di autocoscienza a poco a poco si tende ad occupare diversamente questo spazio, a non lasciarlo libero per l'uomo. Ma perché questo avvenga l'uomo deve essere nominato, riconosciuto come problema. Il che non vuol dire porlo a referente della propria autocoscienza, porsi « il miraggio » di dimostrarci « il nostro diritto di soggettività » (*Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, p. 145).

La soggettività si pone nell'autocoscienza e la donna è sola nella ricerca di sé, anche se troverà nell'altra riconoscimento e



legittimazione al suo percorso. Ma questa soggettività non ha come interlocutrici solo le donne, e la ricerca non si compie escludendo il rapporto con l'uomo. È nella messa a rischio dentro questo rapporto di ciò che la donna vuole per sé e pone come sua autenticità che ella sperimenta la propria autonomia, verifica il proprio processo autocoscienziale. Qui come negli altri suoi rapporti, nei rapporti tra donne. Il diario di Carla Lonzi, testimonia di una realtà che molte donne ormai conoscono, l'espansione, l'intensità, il valore che assumono le relazioni tra donne e come esse mutino gli equilibri affettivi, intellettuali e sociali su cui ciascuna assesta la propria vita. Testimonia che il rapporto con l'uomo ne è segnato – e Pietro Consagra conferma la profondità del coinvolgimento, nel dialogo di *Vai pure* –. Testimonia che le relazioni con donne nascono realmente quando il gruppo finisce. Anche in questo Rivolta femminile ha anticipato i tempi storici dell'esperienza diffusa del femminismo. Dopo alcuni anni di lavoro autocoscienziale, il gruppo di fatto come tale si scioglie; restano le riunioni per la casa editrice, alcuni momenti di elaborazione comune – i libri a più voci –; ma soprattutto restano le relazioni personali, gli apporti reciproci, gli incontri, le visite in campagna, le vacanze, il reciproco riferirsi, il confronto sui percorsi personali. Non più di tutte con tutte, ma dentro una rete di relazioni collettive e interpersonali, individuali. Il gruppo conosce e vive il problema della disparità. Carla Lonzi uscirà nel 1973 per un periodo dal gruppo, perché la sua figura si è cristallizzata in ruolo, paralizzando lei e le altre nel distinto manifestarsi di esigenze autocoscienziali. Ed è risultato straordinario che il gruppo sopravviva e le relazioni tra Carla Lonzi e le altre non cessino. Non intendo qui ripercorrere la storia del gruppo o delle relazioni della Lonzi con le donne che ne facevano parte; è una storia troppo ricca e complessa, e soprattutto non mi sento dotata dell'autorevolezza necessaria per farlo come esterna.

Mi limito a considerare che nel diario sono documentate e analizzate con grande lucidità tutte le facce della relazione tra donne che negli anni più recenti hanno costituito materia di riflessione e dibattito: la disparità, la dipendenza reciproca; il bisogno di conferma; la proiezione nell'altra della donna internamente rivale (la donna che nega); le complicità, la difficoltà di darsi apporto reciproco per la sensazione della comune miseria; il privilegiamento di una donna e di una relazione tra le altre; l'amore e l'aggressività; l'accettazione ed il rifiuto senza mediazioni; il lento apprendimento della tutela reciproca; il doloroso passaggio alla solitudine per sapere fare a meno delle altre; la ritrovata solidarietà; il tentativo di realizzare nuove forme di vita, di dare avvio ad una socialità femminile. « Solo una donna può dirti: forza, il mondo ti appartiene », ma anche « una sorella o una amica può togliermi il diritto ad essere serena » (*Taci, anzi parla*, p. 525 e 725). Così se è

vero che da una donna ha appreso ciò che di sé le è impossibile accettare ed ha disperato bisogno di vedere accettato dall'altra (cfr. il rapporto con Sara nel diario), un'altra donna le viene opposta dall'uomo di fronte al suo rifiuto di assumersi il ruolo, di adattarsi ad essergli compagna, a creargli il clima adatto in funzione della sua realizzazione e del suo lavoro (cfr. *Vai pure* e la biografia di Marta Lonzi e Anna Jacquinta in *Scacco ragionato*).

Sono esperienze in cui misura la sua capacità di vivere la relazione, senza farsene possedere; sperimenta la rottura e la perdita come prezzo per la propria autonomia, ma anche il sapore dolce dello scoprirsi carica di energia nella solitudine, e la capacità di ritrovare la relazione, di non consumare la rottura definitiva quando il piano slitta, la situazione ruota ed il rapporto presenta una faccia non ancora sperimentata.

Non sono molte le testimonianze di donne che senza aver risparmiato se stesse e gli altri, nella messa a vaglio spesso spietata che l'autocoscienza implicava, rivelano che è stata evitata la dissipazione affettiva, il logoramento di risorse e persone, il gioco al massacro nel troppo facile e incontrollato processo di autoanalisi.

Il rifiuto di trasformare l'autocoscienza in una teoria interpretativa, a cui Lonzi fa cenno riguardo a Lea Melandri, le garantisce di non trasferire uno schema ideologico nell'analisi del vissuto. Paradossalmente l'obbligo di conservare le tracce personali di ogni problema, cioè di mantenere il legame tra la propria esperienza e l'elaborazione, tutela il vissuto ben più dell'approccio interpretativo, dell'abbandono di ogni riferimento all'esperienza per procedere più rapidamente verso le generalizzazioni, verso la formulazione di teorie e proposte culturali. Solo in tal modo infatti la domanda (dunque la sua origine esistenziale) non viene risucchiata e cancellata dalla risposta, dal discorso che vi si sovrappone e che rapidamente si trasforma in interpretazione ed in dottrina. Questa è la critica che Carla Lonzi avanza all'abbandono dell'autocoscienza per altre strategie discorsive, quali, ad esempio, la pratica dell'inconscio (*Mito della proposta culturale*, p. 145-149).

È tuttavia la stessa lucidità con cui coglie tempestivamente quando, nel flusso convulso, travolgente e per molti versi straordinario del femminismo, si producono scarti e modificazioni di contenuti e di pratiche che ne rendono problematico il nesso con gli stessi presupposti dichiaratamente assunti in una logica di continuità, le consente di non nascondersi l'impasse a cui la pratica dell'autocoscienza giunge. Poiché il femminismo non ha nessuna uscita sulla realtà (leggi nessun esito politico) che non siano delle rivendicazioni (*Taci, anzi parla*, p. 72), la sua prospettiva è tutta affidata all'elaborazione del riconoscimento, ovvero alle modificazioni che il manifestarsi della coscienza femminile produce nelle donne. Si badi, è una formulazione molto meno ingenua di quanto possa apparire,

se è vero che uno degli effetti più durevoli del femminismo sta proprio nella diffusione sociale della domanda di identità di cui ormai anche la sociologia più accademica ci dà conferma.

Questo effetto di risonanza trova un limite proprio nel suo essere giocato tra la relazione da donna a donna e quella da donna a uomo. Poiché se la prospettiva deve restare aperta con l'uomo, se il riconoscimento sociale e culturale dell'apporto della donna, della sua coscienza differente e libera deve essere dato dall'uomo, se non altro perché dovrà ascoltare lì dove prima era egli solo a parlare, l'affermazione della soggettività femminile resta precaria. Infatti sul piano della relazione tra donne, vi sarà sempre la donna che preferirà l'inserimento, che preferirà sentirsi diversa, nel senso di « migliore » delle altre, di quelle rimaste nell'immanenza. Non è lei stessa, del resto, ad esclamare: « donne del padre mi tormentate sempre, mi fate sentire più simile ad un uomo che alla mia specie » (*Taci, anzi parla*, p. 1152)? E finché il procedere della presa di coscienza potrà mutarsi o miscelarsi in forme di inserimento nel mondo maschile delle donne che la proclamano e la simboleggiano, la diffidenza tra donne resterà indistruttibile. Alla donna che lo rifiuta, o alla donna che gli è rivale e competitiva sul lavoro, l'uomo potrà così sempre opporre la dedizione complice, di un'altra donna. E le donne tra loro useranno la sua approvazione per fronteggiare paure, invidie, bisogni troppo forti di accettazione nei confronti delle altre donne.

Dell'impossibilità a procedere nella presa di coscienza di fronte a questo impasse, *Vai pure* ed il diario offrono una testimonianza drammatica, anche se la volontà di misurarsi con esso, la ricerca e l'analisi non saranno in Carla Lonzi mai piegate, fino alla fine, fino alla morte avvenuta nell'agosto del 1982. Se minaccioso è lo scoglio su cui il suo femminismo autocoscienziale sembra essere incagliato, mi chiedo tuttavia quanto sfuggano ad esso le vie politiche oggi intraprese dal femminismo con rinnovata baldanza, tutte affidate alla riduzione del complesso tessuto di relazioni su cui l'autocoscienza lavorava, in più lineari e semplici rapporti tra donne di alleanza politica, di valorizzazione sociale, di interessi e patti comuni e nel perdurante silenzio sul rapporto con l'uomo. Questa scarnificazione della densità relazionale, questa rinnovata fiducia nelle codificazioni, nelle regole e nelle forme, non è forse una implicita ammissione di fallimento, rispetto al più ambizioso progetto di introdurre nel mondo un nuovo principio di trascendenza e cominciare ad elaborarlo proprio utilizzando « il sapere delle relazioni » accumulato nell'esperienza femminile? Ma, ci rammenta ancora Carla Lonzi, « la donna se fallisce la relazione, fallisce la vita ».

Questo scritto è il riconoscimento di un debito. Nel giugno del 1984 mi sono ritirata a Ponza sola, per alcuni giorni, per affrontare uno di quei momenti dolorosissimi in cui si teme di

non riuscire a tenere la vita nelle proprie mani, e si sente di doverlo fare, per non perdere definitivamente il diritto di rivendicarla a se stessi. Ho messo nella borsa da viaggio *Vai pure*. Dalla lettura di quelle pagine, certo anche per fortuite assonanze, mi si è prodotto uno scatto interno di cui conservo a tutt'oggi memoria come di un prezioso atto di coscienza. Ho potuto guardare in me stessa con uno sguardo più spietato, ma anche più sicuro nel percepire la mia reale situazione, e dunque è stato uno sguardo di conoscenza e di amore. Da allora è nato in me il desiderio di studiare i testi di Carla Lonzi e di scriverne.

Carla Lonzi, *Autoritratto*, Bari, De Donato, 1969.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, « Scritti di Rivolta femminile », 1, 2, 3, Milano, 1974.

Carla Lonzi, *Taci, anzi parla*, « Scritti di Rivolta femminile », 10, Milano, 1979.

Carla Lonzi, *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*, « Scritti di Rivolta femminile »; Prototipi, Milano 1980.

Carla Lonzi, *Scacco ragionato*, « Scritti di rivolta femminile », Prototipi, Milano, 1985.

AA.VV., *E già politica*, « Scritti di Rivolta femminile », 8, Milano, 1977.

AA.VV., *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Milano, 1978.

Annarita Calabrò e Laura Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Milano, Angeli, 1983.

Pietro Consagra, *Vita mia*, Milano, Feltrinelli, 1980.

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1987.

Manuela Fraire

## Ordine e disordine

Ovvero delle sorti dell'amore tra donne

In un certo momento della storia del movimento femminista il rapporto tra sole donne, quello esperito nei collettivi di autocoscienza, venne denominato « stare tra donne ».

Stare tra donne indica qualcosa di più e di diverso dal separatismo. Esso infatti sta ad indicare non solo una separazione ma anche un sostare ed un esistere nel luogo della separatezza.

Tale modo di indicare il rapporto tra le donne nel femminismo si contrappone ad uno più esterno, da piazza, di intendere tale rapporto. La sostanza di questa formula consiste nel fare a meno ormai dell'uomo e del suo amore. Esso perciò individua direttamente e centralmente nella complicità erotica e sentimentale con l'uomo il punto debole della strategia femminista.

D'altra parte è pur vero che in quegli anni questo aspetto particolare dello stare tra donne non era così esplicito, tanto che per molte esso si riferiva ad un'esperienza, questa sì comune, di un rapporto con le donne che era divenuto indispensabile non solo per conoscere e pensare se stesse ma anche per poter « sopportare » le frustrazioni del rapporto con l'uomo.

Una delle conseguenze di questo stato di cose era che la pratica femminista rischiava di ridursi a tattica per aggiornare il rapporto con l'uomo invece di fondare un modo delle donne per riconoscere una propria specifica identità.

Per contro lo « stare tra donne » si radicalizzava sempre più, sia nelle teorizzazioni che nella pratica di vita di quelle donne, che a partire da ciò hanno dato origine ad un vero e proprio progetto politico.

Si venne a creare nel giro di pochi anni un'opposizione sempre più aspra tra le donne che chiudevano il dialogo con l'uomo e quelle che lo volevano riaprire e migliorare, e che forse non l'avevano mai chiuso.

C'è da chiedersi cosa accadeva nei collettivi femministi quando questa contrapposizione, almeno apparentemente, non esisteva, tutte si sembrava d'accordo sul fatto che la contraddizione principale era quella uomo-donna, ben precedente a quella tra le classi.

La contraddizione uomo-donna, poiché creava una spaccatura verticale nel corpo sociale e politico, era, nel microcosmo dei collettivi, sorretta dai racconti delle donne attorno alla vita privata, pubblica e politica. Chi più chi meno, tutte segnalavano uno stato di conflittualità latente o manifesta con l'uomo

– padre, fratello o marito che fosse – e finanche con il compagno di lotte politiche. Molti rapporti sentimentali andarono in crisi e molte sospesero per un lungo periodo il rapporto con un uomo.

Nei ricordi di molte dovrebbero esserci il senso di sconcerto provato per quelle che, nuove nel collettivo, raccontavano di una soggezione e di una confusione nel rapporto con il proprio partner che a molte sembrava ormai lontana, non perché l'avessero superata ma perché almeno l'avevano svelata. E questo cambiava le cose non poco.

La strada fatta permetteva alle « anziane » di concepire una forma di organizzazione tra le donne rivolta sia alla realtà sociale che a quella privata, che si andava sempre più liberando dai sensi di colpa e di tradimento nei confronti del partner sentimentale. Si organizzava insomma il potere delle donne, e cioè non il dominio su qualcosa o qualcuno, bensì la possibilità di autodeterminarsi nei confronti di un sistema sociale e di valori profondamente tendenzioso nei confronti del sesso femminile.

Malgrado questo terreno comune, la contraddizione donna-donna guadagnava sempre più strada nel movimento femminista fino a diventare – attorno alla fine degli anni '70 – il tema principale delle riflessioni delle femministe. Sono molti i documenti che riportano tale contraddizione, donna-donna, come il tema più caldo del femminismo di quegli anni.

A scanso di equivoci va detto che questa contraddizione rappresentò un momento alto nella riflessione femminista e non, come si potrebbe pensare per analogia con le organizzazioni politiche, un segno della crisi. Non vi era cioè una vera soluzione di continuità tra il femminismo della sorellanza e questo femminismo. Semmai la conflittualità che emergeva tra le donne stava ad indicare che le donne erano divenute per le altre delle reali interlocutrici.

La differenziazione tra aree diverse del movimento avveniva ad un altro livello che non quello delle lotte intestine tra diverse leaderships. Il conflitto affondava le sue radici in qualcosa di più complesso ed articolato che cercherò di esaminare qui, pur senza avere la pretesa di proporre altro che delle ipotesi di lettura.

Un aspetto intrinseco al concetto di separatismo, eppure raramente esplicitato nelle sue implicazioni teoriche e pratiche, è quello relativo alla componente omosessuale del rapporto tra donne. Solo i gruppi che si sono definiti lesbici hanno posto all'attenzione pubblica il problema di una separatezza femminile totale e radicale. Il rapporto con l'uomo veniva escluso innanzitutto nelle sue forme più private e per questo più complici e confondenti.

Accanto all'aspetto « privato » si poneva quello politico, fondamentale peraltro, relativo ad una forma di organizzazione femminile che sottraeva a quella maschile non solo il potere di controllo ma anche quello di influenzamento. La dipendenza dall'uomo, che sul piano sociale si traduceva in una costante discriminazione o assimilazione del soggetto di sesso femminile, affondava le sue radici nella complicità erotico-sentimentale con l'uomo, vista da questi gruppi innanzitutto come la negazione dei bisogni psicofisiologici della donna nel rapporto sessuale, con un conseguente danno sulla strutturazione di un sé autonomo.

Lontano dall'essere, quello dei gruppi lesbici, un radicalismo solo polemico, esso è stato ed è il rivelatore di un conflitto che si svolge dentro ogni donna. Anche se per molte esso resta nell'ombra inquietandone le notti e i pensieri sotto le forme più disparate.

Si è accennato al fatto che la componente omosessuale insita nel concetto stesso di separatismo si traduca solo per alcuni gruppi in progetto politico e di vita.

A partire da questa realtà vale la pena di approfondire cosa distingue e se c'è distinzione tra omosessualità e lesbismo.

Di primo acchito si potrebbe dire che mentre quella omosessuale è una componente intrinseca al processo di sviluppo psichico, poiché legata al processo di identificazione con l'oggetto dello stesso sesso (stadio necessario nella strutturazione dell'identità di genere), non è detto che essa si debba tradurre in lesbismo; come infatti non accade. Mentre l'omosessualità appartiene al territorio dell'autoriconoscimento, di stampo narcisistico, il lesbismo fonda questo riconoscimento sull'antinomia tra maschile e femminile. Nella pratica infatti esso si dà solo se l'esperienza omosessuale è inserita in una comunità di simili che non solo si organizza come luogo di esperienza intersoggettiva, ma si propone come alternativa al rapporto tra due comunità, quella maschile e quella femminile.

In tal senso sicuramente il lesbismo rivendica un'identità sociale che l'omosessualità non ha motivo di pretendere, essendo essa un fenomeno connaturato con lo sviluppo stesso che per questo non prevede necessariamente l'esclusione dell'altro sesso.

Procedendo su questo filo di riflessione si può anche dire che quella omosessuale non è solo una fase dello sviluppo psichico comune a tutti né è solo una delle possibili esperienze dell'essere umano. Essa è anche una modalità di approccio alla realtà, ed è soprattutto in questo senso che ci interessa in questa sede.

Questa modalità si fonda sul bisogno e sul desiderio di conoscersi ed amarsi attraverso il rispecchiamento nell'identico.

Amore di sé e amore per chi è come noi dunque strettamente intrecciati.

Lo spostamento degli investimenti libidici dall'oggetto nostro simile a quello che ci è dissimile è alla base del processo di identificazione e differenziazione. Laddove questo processo mancasse non vi sarebbero probabilmente che confusione o frammentazione.

Una modalità, sempre io credo, compresente con altre modalità più eterocentrare rispetto al soggetto.

Per il femminismo la modalità del rispecchiamento legato alla scoperta e all'autoriconoscimento sono alla base dello stare tra donne. Ma si potrebbe anche dire, alla luce delle moderne acquisizioni sul rapporto madre bambino/a, che una madre che non funzioni anche da specchio per il proprio figlio non permette ad esso di ri-conoscersi e successivamente di differenziarsi. Cominciamo però anche a renderci conto che per una persona di sesso femminile tale rispecchiamento con la figura materna non può avere lo stesso significato né lo stesso esito di quello della persona di sesso maschile. Intuiamo inoltre che nell'identificazione della bambina con la madre interferiscono le fantasie incrociate di padre e madre e che spesso esse sono accompagnate da una intensa, anche se celata, conflittualità e competitività, nonché da un forte senso di esclusione da parte dell'uomo in questione.

D'altra parte si sa che tale competizione si sposta molto presto dentro il rapporto tra madre e figlia e l'oggetto di desiderio di ambedue diviene l'uomo.

Se non scoperta, conquista del pensiero femminista è quella di aver messo in discussione l'ineluttabilità di tale percorso e di aver frapposto, se non altro teoricamente - e non è poco - tra l'identificazione madre figlia e la conflittualità tra di esse un momento, uno spazio, nel quale la donna si riferisce ad un'altra donna sperimentando una gamma assai più vasta e più ricca di sensazioni che non quella compressa e forzatamente parziale esperita nel rapporto con la madre.

Di questa esperienza fa ovviamente parte anche la conflittualità, come accade in ogni rapporto tra due entità provviste di una propria identità.

La differenza rispetto all'esperienza dell'infanzia e al suo esito, che sembra dover essere sempre lo stesso per una donna, e cioè l'abbandono dell'oggetto materno e lo spostamento su quello paterno dell'investimento amoroso, consiste nell'aver cominciato a concepire ed esperire la coesistenza di livelli diversi di organizzazione psichica.

Da un punto di vista concettuale questo ha significato il superamento di un concetto di maturazione affidato al progressivo e definitivo superamento di fasi dello sviluppo psichico.

Per quanto riguarda l'esperienza di vita, questo ha poi significato per molte la possibilità di accedere ad un'area emo-



zionale che nel processo maturativo inteso nel senso detto sopra rischia di restare frustrata per una donna.

Invece che finire nell'imbuto della normalità e senza però optare per la devianza, il femminismo permette alle donne un'esperienza di vita complessa ma sostanzialmente disancorata dal timore e dall'orrore della violazione di un tabù.

In tal senso l'omologazione di questa esperienza amorosa con quella fatta nell'infanzia con la propria madre è indebita, poiché se esiste nel rapporto amoroso tra donne un aspetto evocativo di quello che ci fu con la propria madre, pure non si può reputare un fatto marginale che con una donna nostra pari il rapporto può estendersi fino alla sessualità, mentre essa è sempre allusa con la propria madre.

Possiamo, alla luce di queste considerazioni, affermare che l'amore tra donne nasce sia dalla nostalgia di una relazione che molte sentono come precocemente interrotta, sia da una curiosità e un desiderio non solo di marca infantile, per colei che ci è simile.

Nello studio dello psicoanalista nessuno si meraviglia che si sviluppi un transfert amoroso tra persone dello stesso sesso, anzi c'è chi sostiene che laddove esso non si manifesti, siamo in presenza di una resistenza che reca impedimento all'analisi delle parti più intime della persona.

Si sa peraltro, o si dovrebbe sapere, che il transfert è fondato su sentimenti reali del paziente rivolti ad un oggetto immaginario, e che lo svelamento dell'aspetto immaginario della relazione nulla toglie alla realtà di quei sentimenti.

È inoltre acquisito, ormai, che una componente immaginaria si trova alla base di ogni relazione e che essa non ne costituisce l'aspetto patologico bensì un aspetto che può divenire un ostacolo al mantenimento della relazione stessa se esso *non* viene riconosciuto dai soggetti della relazione stessa.

Ora nell'amore per le donne è presente la fantasia di separarsi da tutti per avere la madre tutta per sé, ma ciò non spiega certo tutti i sentimenti e le emozioni che tale amore suscita. Come ogni amore esso ha una faccia rivolta al passato e un'altra che fissa il futuro.

Semmai il limite di questo amore, come di ogni amore, è di non tenere nella dovuta considerazione il presente con le sue limitazioni e frustrazioni.

Chiameremo perciò « omosessuale » una modalità comune a tutti gli esseri umani e parte integrante del loro sviluppo psichico, e amore tra e per le donne l'esperienza femminile fatta col femminismo. Essa riguarda necessariamente tutte coloro che hanno direttamente partecipato di questa esperienza.

Essa ha inoltre la caratteristica di non essere escludente ma esclusiva, propria cioè della comunità di donne. Su di essa si fonda non solo l'amore per sé e per l'altra, ma anche il rico-

noscimento che tra donne può esservi, oltre che affettività e stima, desiderio.

Autoriconoscimento, stima, amore, sono alla base di due modi di intendere l'amore tra donne. Uno, che abbiamo visto, non ha una finalità precisa e non entra direttamente nel progetto politico, bensì scaturisce dallo stare, pensare, vivere insieme alle donne restando disponibili ad esplorare il mondo dell'uomo senza temere l'attrazione che esso esercita su di noi.

L'amore tra donne in questo caso amplia la possibilità di relazione con gli oggetti d'amore quali che essi siano. È cioè un punto di forza ed una possibilità in più che la donna ha di esplorare la realtà.

Diversa è la finalità di questo amore quando essa si concretizza in progetto politico e in organizzazione.

In questo caso la lotta per aumentare la « possibilità di » diviene lotta per il potere. Il pensiero cui fa riferimento questo progetto si presenta come « forte » nella misura in cui si propone di ridefinire i termini della propria identità in modo univoco, fuori della dialettica con l'altro, il differente. La vita pubblica e privata diviene un territorio di continua verifica del progetto stesso, che tradisce la sua natura autoritaria nell'intolleranza nei confronti dei dubbi, ripensamenti e smagliature che possono manifestarsi al suo interno relativamente al rapporto con la controparte.

È anche un progetto attraente e in qualche modo pacificante, poiché nulla concede all'ambivalenza e anzi si struttura proprio contro di essa, individuata come il punto debole del sistema stesso e come l'aspetto principale sul quale compiere l'autoverifica di stabilità continua. Diviene così possibile leggere tutta la realtà in una chiave precisa e apparentemente molto chiara. Non ci sono cioè dubbi su ciò che è dentro e ciò che è fuori del progetto. Quando questo viene portato alle estreme conseguenze non vi sono dubbi su ciò che è vero e ciò che è falso.

Si assiste inoltre ad un fenomeno interessante quanto inquietante che lascia la sua traccia più sensibile nel linguaggio.

Si pensi a certi documenti politici (l'esempio più chiaro è forse il numero di « Sottosopra » dal titolo *Più donne che uomini*), che trovano tanto ascolto presso le donne e che hanno il dono di essere non solo chiari ma di permettere a chi li legge di riconoscere una parte della propria esperienza. Essi sono dei potenti luoghi di identificazione poiché partono da una « descrizione » della realtà. Ad osservarli più da vicino però si può scorgere nella struttura stessa del discorso e nelle sue argomentazioni che essi sono in realtà « prescrittivi »: suggeriscono cioè, attraverso il riferimento ad una esperienza comune, anche un comune modo di giudicarla. Quell'esperienza entra impercettibilmente nelle maglie di una ideologia a cui

essa non appartiene intrinsecamente, e però solo lì sembra assumere un significato.

Una sorte simile incontra l'esperienza dell'amore tra donne quanto viene inserita nel progetto dei gruppi lesbici.

Esso infatti diviene il punto di riferimento attorno a cui si articola l'identità sessuale femminile. È solo nel rapporto totale con una donna che può strutturarsi un pensiero femminile libero da condizionamenti da parte dell'uomo. Il lesbismo, attraverso una sessualità agita tra donne in modo provocatoriamente esplicito, persegue in realtà uno scopo ben più vasto, che è quello di mettere la donna in una posizione contrattuale forte nei confronti dell'uomo. Questo obiettivo viene perseguito coerentemente attraverso l'abolizione di qualsiasi complicità con l'uomo, prima fra tutte quella sessuale, luogo, come si sa, di grandi ambiguità.

Questi aspetti possono essere a buon diritto inseriti nel pensiero politico dal momento che le azioni della singola persona trascendono la sua vita particolare e divengono invece l'esempio e la verifica di una ipotesi più generale che non riguarda solo il gruppo che ha ideato tale progetto. Accanto ad essi vi è la concretezza dell'esperienza stessa e come essa modifichi nel presente la relazione tra le donne che aderiscono a quel progetto e le altre, che con quel progetto non sono d'accordo. I mezzi termini sembrano assai pochi e se è vero che molte donne, che pure hanno costruito e continuano a conservare un rapporto con un uomo, annoverano tra le amiche più care quelle che con l'uomo non vogliono più avere niente a che fare, è pur vero che tali rapporti si fondano su di una fondamentale reticenza. Non c'è infatti possibilità di scambio vero di esperienze, ma distanza di rispetto che serve a tutelare il rapporto da una crisi o peggio da una rottura. L'elemento che ha accomunato tanto fortemente le donne negli anni caldi del femminismo, la contraddizione nel rapporto con l'uomo, non può più essere l'elemento comune poiché una delle due si è chiamata fuori da quell'esperienza e non può che sentire distante dal proprio mondo emotivo l'altra.

Questo ha riflessi molto importanti sul modo totale di intendere il rapporto con la realtà, non solo sessuale ed emotiva ma anche sociale e culturale. Anzi si può dire, senza fare torto a nessuno, che mentre per una donna che si definisce lesbica la realtà interna diventa significativa poiché va ripensata e giudicata da un punto di vista diverso, per la donna non lesbica, i punti di riferimento e di osservazione della realtà sono molto più confusi e ambigui.

Quella lesbica è dunque non solo una scelta che riguarda la vita sessuale di una donna. Essa è invece principalmente un modo di entrare in relazione con la realtà.

In tal senso possiamo rintracciarla anche laddove essa non viene esplicitata come scelta individuale delle componenti di un gruppo. Il modo stesso di ridefinire ogni esperienza in base

ad una strategia che punta l'attenzione sulla controparte, distinguendosi continuamente, mette fuori gioco automaticamente la possibilità di escursioni nel campo avversario.

Da un punto di vista psichico questa modalità nelle sue espressioni più radicali si fonda sulla scissione e proiezione di parti di sé su di un oggetto che ha caratteristiche adatte ad incarnare tale proiezione.

In questo caso tale aspetto è l'uomo con il suo mondo sociale, culturale ed emotivo.

Ma scissioni e proiezioni non portano agli esiti sperati poiché ciò che si espelle, considerato negativo o doloroso, ricompare sotto altre spoglie proprio dove meno vorremmo. Sicché non stupisce che in alcune circostanze tra le femministe si sia manifestata una intolleranza che ricorda quella vissuta con gli uomini nella vita politica.

Né stupisce ritrovarci talvolta, nostro malgrado, nella condizione di adottare la politica degli schieramenti che tanto abbiamo combattuto nella politica maschile. Si può obiettare che non ci si può organizzare continuando a mantenere traffici e commerci di varia natura con chi continuamente sabota questa nostra organizzazione: pure resta il dubbio che dietro un tal modo di intendere la politica delle donne si celi qualcosa che paradossalmente cozza proprio contro la sessualità femminile. Resta infatti da chiarire il rapporto possibile con l'altro, il diverso, e come sia possibile all'interno di quel rapporto costituire una propria identità. È poco convincente una costruzione completamente separata poiché somiglia più ad una negazione della realtà che ad una sua ridefinizione. Tatticamente la negazione può funzionare come stratagemma efficace solo a patto che sia uno strumento utilizzato con la dovuta ironia e con molto spirito critico.

Quando ci apprestiamo, per esempio, a « creare » qualcosa, la concentrazione che ci serve è in larga misura fondata sulla negazione temporanea di altri nostri bisogni, che non per questo reputiamo meno fondamentali. Non ci sogneremmo mai di sospenderli *sine die*. Anzi, se rammento bene, una modalità di questo tipo, ignorare i nostri bisogni, negli anni passati l'abbiamo assimilata ai criteri maschili di produzione fondati largamente sulla scissione del pensiero dalle emozioni, della mente dal corpo. Allora dovremmo ammettere (non so con quale coraggio ed onestà) che il rapporto con l'uomo si fonda solo su una aberrazione frutto della oppressione secolare e non anche sulle nostre emozioni e i nostri bisogni profondi.

Ciò che meno convince dunque nel progetto di una espulsione *sine die* dell'uomo dalle nostre vite è proprio la forzata negazione di bisogni, emozioni e desideri che presiedono non solo alla vita affettiva, erotica e sentimentale, ma anche al processo ideativo.

Difatti l'affermatività e perentorietà di certe ipotesi politiche femminili dei nostri giorni hanno la caratteristica inque-

tante di proporre una sicura chiave di lettura della realtà intera; al tempo stesso esse danno l'impressione di ridurre ad un comune denominatore fatti storici che tra loro non hanno una connessione lineare né causale.

Ne è riprova il fatto che alcuni eventi della storia contemporanea vengono messi fuori gioco dalla stupefacente affermazione che essi non ci riguardano. Come se vivessimo in un mondo dove possiamo disinteressarci dei riflessi delle scelte fatte da altri, soprattutto se essi sono le nostre controparti.

Dobbiamo stare in guardia dall'impovertire lo stare tra donne e l'amore tra donne del suo aspetto più originale e creativo, « l'ambiguità » e con essa la possibilità di compiere escursioni su territori diversi e da sempre tenuti rigidamente separati dagli uomini innanzitutto, che mai si sono occupati delle comunità femminili se non quando erano spinti dalle circostanze ad intrattenere con esse « traffici e commerci » di « ambigua » natura.

La perturbanza che la donna porta nella vita sociale e privata è uno degli elementi che sono divenuti un valore per merito del femminismo.

È auspicabile quindi che vinca la teoria della parzialità all'interno della quale chiunque pretenda di mettere ordine una volta per tutte si trovi spiazzato/a dalla amabilità dell'interlocutore.

L'indefinitezza delle nostre identità la si può osservare da due angolature diverse. La prima, attribuisce tale mancata definizione allo scarso potere che le donne hanno di definire una realtà che conti nei loro termini.

Per raggiungere lo scopo di essere più incisive e di contare di più alcune donne hanno teorizzato che questo « più » lo si rintracci tra donne istituendo così un mondo di valori parallelo a quello dell'uomo, che come le rette parallele lo incontrerà all'infinito, un giorno lontano da venire fuori della durata biologica della vita. Tale incontro non sembra riguardare cioè la generazione di chi scrive e forse neanche quella delle più giovani.

L'altro punto di vista, più confuso e contraddittorio, meno efficace sul piano delle parole d'ordine e dei modelli di identificazione forniti alle donne, si barcamena tra amore per e con le donne ed amore per e con l'uomo. Esso non si configura come una teoria sistematica, né del resto aspira a questo.

È un pensiero strabico, faticoso, contorto che ha però il pregio di non rinviare all'infinito la possibilità di esperire in questa vita la complessità del reale.

Rossana Rossanda

## L'impenitente emancipata

Ho davanti a me la riproduzione d'un ritratto degli anni 20: è Anna Achmatova, dipinta da Nathan Lothman. Non l'avevo mai veduto. Anna è seduta su un divano, dove appoggia la lunga schiena e l'ampia scollatura, le lunghissime gambe accavallate, il profilo severo appena teso in avanti con un'ombra di sorriso. Per il resto raccolta, un poco chiusa; una che si è scelta dal diritto portamento del capo alle scarpette scollate. Chanel dilagante oltre ogni frontiera ideologica, il corpo femminile s'è fatto libero e smagrito. Un corpo nuovo, come i tempi.

È un'emancipata. Perché mi appare seducente? Per una sorta di lieta sicurezza, e curiosa, che la traversa; sta respirando quel che Mosca credette di essere, nel suo circolo di intellettuali che si mescolavano a una folla attonita di sé e carica di speranze, una svolta rivoluzionaria. Il fiume della storia corre dentro la persona; lei donna, poetessa, era un segmento di quel tumultuare di novità, di scoperte di idee e di forme, di liberazione della persona e della parola – chi la dipinge, Lothman, è un amico di Lissitzki. Questa figura allungata e racchiusa è un maschio perfetto? Buon dio, si può dir tutto fuorché questo. Ma neanche una rappresentante del sesso dominato e dolente. I suoi dolori, che poi furono molti e non la piegarono, riconoscevano soltanto, credo, il tribunale interiore della forma.

Molti anni dopo l'avrei incontrata, scomposto il corpo dalla vecchiaia, ma immutato quel piegare ironico delle labbra. Le chiuse duramente per me, con un guizzo di fastidio, quando le fui presentata in un'ambasciata come « responsabile » degli intellettuali comunisti. C'era di che, conoscevo la razza e non mi sforzai di spiegarle che ero « diversa ».

Oggi quella sua immagine del 1921 sta sulla parete, dietro al computer su cui scrivo dell'emancipazione, e mi sfida con quel suo sorriso a dire che fu un soggetto femminile semplice, sciocco e subalterno. Eppure la critica femminista all'emancipazione mi persuase, mi persuade.

Mi persuade come la critica a un « non bastate ». Ma non rinnegherò Anna, scrivendo che la sua forza era illusoria. È stata una forza e se non vi si passa, illusorio è ogni « più » di liberazione.

Così penso. È la mia vicenda personale che mi obnubila? Ho vent'anni meno di Achmatova, forse più; ma ancora le donne come me hanno conosciuto qualche momento di quel

gaio protendersi su tutto, scollato dalle spalle un senso di oppressione, libere e responsabili. E anche, sì, solitarie, perché la solitudine ha i suoi orgogli e vantaggi: c'era un po' di luciferino nell'essere una donna libera e fra poche, la sfida con gli uomini diventando anche una sfida al passato da cui venivamo e in cui altre restavano. Eravamo così poco solidali con quelle che vi restavano per una non luciferina ma stavolta satanica cospirazione con il maschio contro tutte le altre? L'umiliazione delle altre stingeva su di noi. Eravamo più inclini al furore «contro» che alla comprensione «per». Credo che questo accento si ritrovi in tutte le emancipate fino al primo imbattersi in un corteo femminista.

Dal quale saremmo andate alla scoperta del femminismo, o delle femministe, non senza differenza, e poi trasporto. Da loro imparavamo una cosa, e a loro avremmo voluto dirne un'altra. Imparavamo che c'era una zona dentro di noi nella quale la libertà che ci pareva acquisita non lo era interamente: il terreno d'una antica dipendenza dei sentimenti. Non che non l'avessimo colta, quella che pareva divenuta ormai un'iscrizione nell'essere femminile; ma negandola ci sentivamo più trasgressive che autentiche. Eravamo perciò indotte piuttosto a cercar di realizzarci come «persone» che come «donne», donna essendo così determinato da quel che le donne erano state o forse erano (eravamo) e non ci piaceva, da preferire di metter noi stesse da parte per certi livelli profondi, scontando una rinuncia.

Avevamo imparato a non volerci bene, e dal movimento imparavamo che si poteva volersi bene, anzi che questa era forse la trasgressione più grande.

A condizione, ci pareva, a me ancora pare di rivalorizzarci nel continuare a tagliar corto a ogni dipendenza concreta. In questo volevamo essere «come gli uomini», bastanti a se stessi, e ci trovavamo nelle lotte o nella protesta di chi si sentiva vietato, coatto nel non bastare a se stesso. E poi rifuggivamo da quella che ci pareva ancora una dipendenza, stavolta dalla nostra immagine storica, che ci pareva tenace in molte nuove femministe: essa consisteva nel cambiar di segno, da «meno» a «più», a quel che le donne erano sempre state, confinate in un orizzonte più di sentimenti che di avventura intellettuale, nell'*hortus conclusus* di rapporti soltanto interpersonali che diventava luogo di perfetto narcisismo, specchiamento nella seduzione, potere basso. C'era un vezzeggiarci nei girotondi, nelle gonne svolazzanti, nelle cianfrusaglie, nel «donna è bello», nell'esuberanza dei rosa che ci pareva scoraggiante - provocazione breve e ambigua.

Tagliare corto significava immischiarsi nel mondo degli uomini, conoscerne le regole e battersi per cambiarle. Era più semplice credere in questa linea da chi, comunista, si immischiava scoprendo le proprie carte: volevamo cambiare e ve-

devamo nella divisione sessuale del lavoro sociale una forma, se non « la forma » della dipendenza femminile, che andava oltre nei secoli e fondava la sfera del dominio non scritto (o non sempre anche scritto) del patriarcato. Pareva, con questo, di sfuggire al condizionamento maschile. Ma soprattutto si aprivano campi enormi di urgenze, di impegno, di corsa ad ostacoli.

Il che ci interessava. Interessava una emancipata, che non era necessariamente sinonimo di « carrierista ». Due cose soprattutto premevano: come sfuggire al condizionamento dell'antica divisione fra luogo della storia e luogo della famiglia, luogo del fare e luogo dell'essere, luogo dei rapporti a largo raggio e luogo dei rapporti in profondità. Questi stessi, pensavamo, sarebbero stati liberati nella loro valenza solo a condizione di sfuggire alla coazione a ripetere dei compiti di riproduzione sociale (necessità di provvedere a nutrire, far riposare, assistere, abitare una casa, tutto per dovere, dovere « naturale », invece che per libera scelta). Che oggettivamente rendevano dissimili i sessi nel potere, nel sapere, nell'ordine delle decisioni, facendo pesare sulla donna un doppio ostacolo a contare: l'essere, per millenni formalmente, ancor oggi anche se non più formalmente, esclusa o difficoltata a entrare nella sfera dove si pattuiscono o decidono le condizioni di vita dei cittadini, e il subire una legge non scritta nella sfera dei rapporti familiari.

E la seconda: come leggerci, quale presenza non codificata, nella storia e nelle sue immagini e simboli; perché eravamo state fortemente « pensate », niente affatto ridotte al « neutro » d'un sesso universale con appendice, ma pensato in un ruolo specifico, e perfino ambizioso, di risarcimento affettivo, grembo materno anche quando sterili, luogo dove l'uomo si ritrova e ha conferma di sé. Che questo fosse un « potere » che ci era stato dato, non dubitavamo; forse anzi in grazia di questo potere avevamo accolto un'idea di noi parziale come « individui », nulla come « cittadine ». Ma potenti e irrevocabili come madri, come segreto e passione del « femminile », luogo dove lui poteva anche perdersi.

Questa dissimmetria della coppia pareva all'emancipata un nodo oscuro, e per questo forse — molto più che per ammirazione per l'altro sesso che conoscevamo bene nel lavoro e nella politica, cioè nel suo territorio di caccia e quindi poco ci impressionava, avendo rapidamente appreso a cacciarvi come lui, e talvolta meglio — è difficile che un'emancipata vera fosse aspramente in lotta con il maschio. Non impossibile a battersi sul terreno della storia (ci voleva, pensavamo, solo il tempo di invaderlo in molte) non desideravamo batterlo con le armi classiche del comando materno, della seduzione, del nostro corpo « differente » e che tutto ci insegnava, nei tempi moderni, a considerare più bello, più dolce, più denso di fascino. L'emancipata si vestiva severamente, non si voleva esi-



bire, forse rincorreva dentro di sé un'idea d'un rapporto paritario, due che si riconoscono, — qualche nostra amica direbbe due androgini.

Che cosa resta nella coscienza di sé dell'emancipata dopo il nuovo femminismo? Credo un'ambiguità non infeconda.

Al « vissuto » del femminismo la lega la scoperta, in senso stretto, della contraddizione sessuale come largamente articolabile nella divisione sociale del lavoro ma « non » ridicibile ad essa. E neppure del tutto ridicibile a storia, perché una storia così lunga e omogenea si svuota di quel che caratterizza la storia, cioè la visibilità, e qualche razionalizzazione, del mutamento. Qui no. Questa contraddizione non ha fine, più indietro andiamo più la troviamo; anzi, socialmente è forse più acuta ora, nella fisiologia dei corpi sembrava più marcata un tempo. Non ci si sbaglia sul sesso delle statuette che vengono a galla dalla preistoria. E (messa da parte l'eccezionalità del matriarcato, del quale poco sappiamo e che comunque ci rimanda alla questione: perché è così raro e breve?) dove dunque si colloca l'incancellabilità e il peso della differenza sessuale, quella potente identificazione che viene, all'interno della specie umana, di due diversi generi? Perché viene percepita, almeno dal momento in cui la specie riflette su di sé e lascia dei documenti, come fondamentale, costitutiva?

C'è sicuramente la maternità, l'essere il corpo della donna il solo che si sdoppia in un altro essere. Esperienza che dovette essere ben traumatica per « lui » più ancora che per « lei » (per lui era un atroce mancare d'una possibilità, essere finito) alla sua prima percezione, probabilmente precedente alla percezione che lo sdoppiarsi del corpo femminile era conseguente all'accoppiamento: nulla, infatti, rendeva visibile il rapporto fra amplesso e gravidanza, come non lo è per i bambini, che pure sanno benissimo che la pancia viene solo alla mamma. Ed è certo dalla maternità che deriva la « proprietà » maschile sul corpo delle donne, come sola possibile proprietà sulla filiazione, e quindi assimilabile ad altri « beni » e più aspramente protetta di altri. E dalla maternità la protezione/limitazione del ruolo femminile che troviamo in quasi tutte le civiltà.

Protezione/limitazione tutta « umana », però. Giacché in molte mitologie alla creazione presiedono due forze sessuali alla pari come poteri, un lui e una lei non dispari come, ancora, Iside e Osiride, o inversamente Ishtar e i suoi amanti; la riduzione del demiurgo all'uno e maschio (anche quando gli dei sono molti, uno e maschio è il primo non *inter pares*) è propria soprattutto della civiltà occidentale, prima greca, poi ebraico-cristiana.

Come se la « differenza » come « subalternità » fosse venuta un momento dopo, in civiltà successive, rompendo uno schema binario originale. Nella leggenda ebraica di Lilith, che sta fuori dalla Bibbia ma resta iscritta nella tradizione — ancora

si dice, fra le giovani madri ebraiche, che quando il bimbo sorride nel sonno « sorride a Lilith », molto pregata perché non se lo porti via – la prima grande controversia nasce tra Adamo e la donna (quella che un passo della Genesi consente di pensare come creata prima di Eva, eguale e contemporanea di Adamo, mentre Eva nascerà da una sua costola) sul « chi è superiore all'altro ». Gli interpreti della tradizione sembrano certi che si tratta di superiorità o inferiorità nell'iniziativa se non nella stessa posizione sessuale: delle quali Lilith rileva la non parità e preferisce, piuttosto che subirla, abbandonare il paradiso terrestre e andarsene « all'est dell'Eden », sola, maledetta a partorire figli che le morranno, da un Dio indiscutibilmente maschio e iracundo.

Dall'antichità della leggenda si può dunque dedurre che la non uguaglianza dell'iniziativa sessuale è avvertita dal pensiero ebraico come una ingiustizia, dunque imposta attraverso una conflittualità e che un essere sessuale femminile in senso pieno (la prima delle donne!) *ha ragione* di non introiettare.

La storia successiva la introietterà e ce la farà introiettare nell'uso, l'abuso, la svalorizzazione del corpo della donna nei secoli e fino a pochissimi decenni or sono, se pure non dura ancora, in forme appena più sottili, salvo il sadismo esplicito di certa pornografia. Non sarebbe senza interesse esaminare come il maschio ha vissuto questa negazione della madre, presente in tutte la serie di battute o rime popolari relative al maggior valore d'una vacca che d'una moglie; e anche la svalorizzazione della sua sessualità, potente ma dimensionata dall'immeschinimento dell'altro corpo.

Tutto questo ha una lunghissima storia ma, ripeto, non è riducibile a storia; così l'emancipata, per tornare al nostro filo, non poteva non avvertire un punto opaco, una soglia non ragionata, qualcosa che non spiegava col costume, nella natura acuta e incomponibile, sostanzialmente nevrotica, del rapporto sessuale. Nel momento infatti in cui la legge, prima del senso comune (ma l'emancipata si costituisce oltre il senso comune « libera » sessualità e iniziativa femminile) resta, anzi sorge il pensiero dell'inconscio, l'archetipo che porta in sé più rigidamente la differenza come inferiorità. Per cui il sesso resta una zona bruciante dell'esperienza a due, che si cerca di eludere nella relazione omosessuale o lesbica, non so con quanto successo – quasi che ogni dualità fosse una coazione a ripetere forme della dipendenza, anche nello stesso sesso.

Così è infinita la letteratura, per non dire del cinema, sull'emancipata che a un certo punto deve « scegliere » fra amore e lavoro; e, duro da ammettere, è singolarmente povera nella scrittura popolare delle donne. Forse il più acuto, sebbene feroce, testimone di questa « irriducibilità » della sessualità femminile è, non so quanto consapevolmente, Tolstoj. Flaubert metterà in Emma troppe motivazioni perché questa irriducibilità si riduca al suo nocciolo estremo, una storia di terribile

indigenza dell'amore femminile che traspare, che so, in Anna Karenina. La quale ha per il resto, differentemente da Emma, quello che vuole, e nella coppia strappa il fatto raro che è lui a sacrificare la « sua » carriera. E tuttavia qualcosa le sfugge, inquieto, inappagato, ossessionante – e di questo Tolstoj la fa morire. Anche Wedekind farà uccidere Lulu, nientemeno che lo spirito della terra, e guarda un po' da Jack lo squartatore. Ma facciamola breve: l'emancipata sa che qui, nel rapporto con l'altro sesso, al più c'è un dimenticarsi, un oblio – quel che si chiama una « intesa sessuale », non frequente e raramente corrispondente ad altre intese.

Il femminismo ne dà ragione all'emancipata come nessun'analista aveva fatto. Ed è pura vis polemica che la fa definire dalla femminista allo stato puro (sei come un uomo); l'emancipata, più gli somiglia socialmente, più sa di non essere un uomo; cadute le differenze nel lavoro, nel patrimonio, nel sapere, nei « non » è lui.

E non solo il femminismo legittima come « pensato », ragione di separatezza, autonomia, anche lotta, questa differenza ma la proietta con una forza che nessuna teoria emancipatoria o scienza della società ha avuto, nelle culture, nelle forme sociali, nei saperi. Accade alle donne negli anni '70 quel che era accaduto all'inizio della coscienza operaia, cioè la vera presa di distanza, la (scissione) dall'altro, uomo o padrone, il porsi come alterità assoluta, principio di (altra) conoscenza ed eticità. Le femministe incontrano tutti i problemi che Lukacs annoda e snoda in *Storia e coscienza di classe* (come può una classe non vista e non pensata vedere e pensare se stessa e il mondo fino a mutarlo?) e l'emancipata di tipo marxista si sorprende come Helène Cixous o Luce Irigaray non lo citino né, probabilmente, lo conoscano; perché la difficoltà di essere per essere stati pensati da altri è un nodo teorico che comincia prima del femminismo, e che le donne riscoprono. Lo stesso si può dire sulla (non neutralità) della conoscenza e del linguaggio: le femministe declineranno nella mascolinità del sapere e dell'esprimersi quel che la sinistra marxista, antiprogressista, aveva declinato in (manipolazione) del sapere e dell'esprimersi da parte della classe dominante. Una emancipata che incontri il femminismo riconosce i due sdoppiamenti.

Probabilmente la sua ambiguità non sta tanto nella difficoltà a metterli in serie invece che in parallelo: una volta vedute le due contraddizioni, la serie si forma, a lume di buon senso, da sé: quella di sesso viene prima. Ma altra cosa è la collocazione storica, altra cosa è il vissuto: l'emancipata difficilmente vivrà prima la contraddizione sessuale, e mai, penso, accetterà fino in fondo la cancellazione nel "maschile" di tutta la cosiddetta "neutralità". Come un marxista occidentale davanti alla rivoluzione culturale cinese: per essere stata della classe dominante, non è che la cultura non esista, né in modo diretto e indiretto, spesso reciproco, o nella diade servo/padrone non ri-

fletta « anche » la presenza dei dominati, e possa sfuggirle. L'avvento, il pensato, il costruito in dissimetria sessuale e di poteri è il passaggio nel quale ci muoviamo. Immenso; rispetto ad esso qualsiasi invito alla "tabula rasa", al dover ripensare tutto, alla diffidenza non come metodo di ricerca ma come negazione, qualsiasi astrazione d'una assolutezza femminile a priori e innocente, sono poveri in modo sconcertante.

Sarà maschile, femminile o neutra la volontà di sapere? la passione intellettuale? il senso della finitezza di sé? il senso stesso della sessualità? il vivere? il morire? Infinitamente rifratti nelle differenze delle persone, che cosa e fin dove omogeneizzano nel "genere"? Quanti *neutri* trova l'emancipata per strada, che ora trascolorano in maschile ora in femminile, smuovendo piani, distanze e proporzioni d'una scena che ora soltanto diventa, con la coscienza della *differenza* dei sessi, tridimensionale. L'emancipata resta con « l'identità » in mezzo al guado. Con la testa, pensa che i due generi ora finalmente sono due ottiche, due vissuti, due sensibilità, due livelli dell'esperienza, che non coincidono mai, che non sono mai separabili senza mutilazione.

Il suo ultimo peccato è dunque non quello, superabile, del riconoscimento delle altre: fa presto, l'emancipata a trovare nella dimensione donna una comunicazione differente, più accattivante, a volte più aspra, insomma propria, a parte. A diventare solidale. Appassionata della qualità e sventure del proprio sesso. Fra emancipate/femministe si parla e ci si diverte, come chi possiede una lampada in più in un mondo caliginoso. Si soffre, ma non ci si lamenta; il miagolio di alcune consorelle infastidisce, o vi si indulge con sufficienza. L'emancipata è dura a morire, duro a morire in lei è il neutro problematizzato e quindi prezioso – il terreno che le due differenze percorrono, su cui transitano, lasciando orme diverse su una spiaggia sulla quale respira tutto il mare sfuggente dell'esistenza, non soltanto la possente e univoca fiamma del genere.

Gabriella Paolucci

## Progettare al presente

Che il movimento femminista abbia sconvolto i consueti scenari del Politico, ribaltando logiche comunemente frequentate e destrutturando paradigmi ritenuti consolidati, è convinzione ormai diffusa. Ma quali sono stati gli esiti di questo difficile gioco di equilibrio tra destrutturazione e ricostruzione? E quali gli àmbiti in cui la pressione dell'immaginario e dell'agire femminista si è applicata con maggiore energia, producendo gli esiti più significativi, anche se dai contorni tutt'altro che lineari? In queste pagine mi occuperò di uno dei luoghi che più di altri è stato oggetto della critica femminista: il *progetto politico*.

Il femminismo ha attaccato duramente il paradigma « classico » della progettualità politica. La sua azione non si è tuttavia limitata alla *pars destruens*. Seppure con esiti contraddittori, la riflessione e la prassi femminista ha tentato di creare una figura progettuale nuova, che si differenzia da quella consueta in un aspetto centrale: la dimensione temporale. Su questa *differenza*, sul modo in cui si è concretamente espressa, e sulle difficoltà che ha incontrato, mi pare importante porre l'attenzione. Sia perché essa può rappresentare una importante chiave di lettura per cogliere alcuni tratti dell'immaginario femminista, sia perché, con la critica al paradigma progettuale « classico », questo movimento ha anticipato una caratteristica di altre mobilitazioni di massa che hanno fatto irruzione nella scena politica degli anni Settanta e della prima metà degli anni Ottanta (Melucci, 1982). Segno che la questione ha una rilevanza che trascende l'àmbito specifico del femminismo ed investe la crisi di alcune forme del Politico moderno.

La figura progettuale dell'agire politico moderno è strettamente collegata al concetto di progresso e all'idea di una temporalità storica vettoriale, cumulativa e irreversibile (Marramao, 1983; Bodei, 1981). Questa dimensione temporale dà alla visione progettuale una curvatura « forte » verso il Futuro, il luogo deputato alla realizzazione dei fini. Obiettivi e mete diventano reali, si concretizzano, nel futuro di una storia che segue un percorso lineare e irreversibilmente teso al Bene. L'attenzione è distolta dal presente, ridotto a « frattempo » da consumare il più in fretta possibile e da neutralizzare nei suoi possibili effetti diversivi (Cacciari, 1981). I territori del presente vengono in tal modo espunti dall'area d'intervento del progetto. Tutt'al più assumono una funzione strumentale: il presente è un mezzo, non necessariamente coerente con il

fine – ma semmai ad esso subordinato – per la realizzazione del/nel futuro. Questa forma-progetto è dunque, per statuto, incapace di cogliere l'*hic et nunc* come sede di una processualità aperta al possibile. L'imprevedibile che ogni divenire porta con sé rappresenta infatti un elemento di disturbo da espellere con decisione dal percorso progettuale. In questo modello l'accelerazione lineare del tempo costituisce un *valore*. Quanto più velocemente ciò che si frapponne tra l'Inizio e la Meta viene consumato, tanto più vicina sarà la realizzazione del progetto. L'enfasi sul futuro e la conseguente svalorizzazione del divenire-nel-presente dà luogo ad una forma molto accentuata di discrasia tra percorso progettuale ed esistenza che la recente riflessione sul progetto politico ha colto con puntualità (Koselleck, 1979; Marramao, 1983; Bodei, 1981).

Il movimento femminista ha tentato di ribaltare questa logica. Nell'agire politico del femminismo il « demone della dilazione » (Weininger) tende a perdere il suo mitico potere. Il futuro non è più quel punto immaginario del tempo al quale vengono appesi desideri e bisogni, e il presente acquista una sua propria dimensione progettuale. La perdita di potere simbolico della futurizzazione ha dato corpo ad una forma progettuale meno rigidamente teleologica, più attenta alle molteplici possibilità che l'*hic et nunc* racchiude. Una progettualità, dunque, segnata da una curvatura del Telos orientata prioritariamente verso il presente.

Porre enfasi sulla quotidianità, sul vissuto soggettivo del « far politica », sulla consapevolezza di sé, ha significato creare un progetto che contenesse un ricordo meno squilibrato fra presente e futuro, fra la vita concreta del « qui ed ora » e la tensione verso il suo superamento: tra « oppressione » e « liberazione ». L'attenzione alla dimensione privata e soggettiva del cambiamento, ha messo al centro dell'agire politico quel « partire da sé » che alle lunghe si è rivelato uno dei possibili modi per superare forme progettuali totalizzanti e dilatorie.

L'adozione di questo paradigma progettuale ha prodotto tuttavia esiti molto contraddittori. L'eccessiva enfasi sul presente si è accompagnata in alcuni casi alla difficoltà di scandire il percorso di realizzazione del progetto in fasi e tappe, come ogni processo di trasformazione e di superamento dello stato di cose esistente forse richiede. La preoccupazione di non frantumare e disperdere il senso dell'agire politico nell'*adesso*, di non sacrificare ciò che si è e si fa nell'oggi alle realizzazioni poste nel domani, si è tradotta nella difficoltà di individuare obiettivi intermedi che collegassero i fini strategici all'esperienza quotidiana, senza che per questo negassero il valore della processualità in atto nel presente.

Intorno alla metà degli anni Settanta questi tratti della progettualità femminista sono molto pronunciati. Sarebbe tuttavia quantomeno azzardato parlare di un'unica figura progettuale per un movimento come quello femminista, che ha espres-

so una pluralità enorme di pratiche – e di teorie – politiche. Per questo mi limiterò a prendere in considerazione una tendenza, quella che più di altre ha posto un'enfasi particolare sul ribaltamento delle forme tradizionali del far politica e che ha trovato una sua espressione nella rivista « Sottosopra ». Per ragioni di spazio potrò comunque solo enucleare alcuni spunti di riflessione che richiedono approfondimenti e precisazioni ulteriori.

Dalle pagine della rivista emerge con forza un aspetto che contribuisce in maniera decisiva a differenziarla dalle altre pubblicazioni periodiche che circolano in questi anni nel movimento (mi riferisco in particolare al biennio 1975-76). È la costante attenzione verso le trasformazioni che l'agire politico *nel presente* induce nella soggettività femminile. In positivo e in negativo. Da qui nasce la preoccupazione di non impiegare strumenti politici che si pongano in antitesi con i fini perseguiti: il rifiuto, in altre parole, di costruire una prassi trasformatrice che contempra solo la liberazione nel futuro, ma non si faccia carico del presente come esistenza.

Questa preoccupazione assume tinte molto forti nell'agire orientato verso la costruzione dell'*identità*. Il problema dell'autodefinizione riveste un'importanza fondamentale per tutti i movimenti emergenti nelle società industriali avanzate (Melucci, 1982). Ma per il movimento femminista, ed in particolare per la tendenza che trova espressione in « Sottosopra », che ha visto nella scoperta/costruzione del *sé* il terreno prioritario di azione politica, questa dimensione è ancora più marcata. È proprio sulla *affermazione della differenza*, sulla scommessa di costruire una identità *differente* da quella mutuata dai modelli maschili, che si gioca una parte fondamentale del progetto di liberazione (« Sottosopra », febbraio 1975, pp. 22-23). La costruzione dell'*identità* nella differenza rappresenta dunque un tipico obiettivo « finale » per la singola donna e per il movimento nel suo complesso (Calabrò, 1985, p. 47). Ma questa finalità include altri obiettivi che si pongono temporaneamente in relazione ad essa in modo parallelo. La *prassi della distinzione* (Ergas, 1986) è punteggiata da una pluralità di momenti ognuno dei quali è legato agli altri da una forte solidarietà progettuale. Dall'esperienza del corpo (visto non più come fonte di legittimazione dell'inferiorità femminile, ma come luogo di *potere* per la donna), al vissuto della sessualità (che si vuole autonoma e differente, quando non anche separata, da quella maschile), fino alla materialità dell'esistenza quotidiana, nel lavoro e nella casa, nel pubblico e nel privato. La complessità del progetto fa sì che la sua realizzazione non venga collocata in un punto preciso della linea temporale che dal presente porta al futuro, ma si dipani processualmente *nel corso del tempo*. È una sorta di « *work in progress* » (Saraceno, 1981) in cui il futuro viene via via fagocitato da un presente che si dilata. L'« *hic et nunc* » va così a configurarsi

come la sede privilegiata di quel divenire che, modificando in continuazione i connotati della realtà soggettiva, conduce al raggiungimento del fine. È nella *quotidianità* che si colloca la prassi trasformatrice, l'atto che è contemporaneamente strumento e fine del processo.

Lungo questo percorso occupa un posto di primo piano l'autocoscienza. Strumento fondamentale per operare il *distanziamento* da un'immagine negativa di sé che la familiarità con i modelli maschili e/o patriarcali ha prodotto nelle donne, essa diviene la pratica centrale cui si affida la possibilità di *affermare la differenza*. « La nostra pratica: approfondire il rapporto fra le donne, trasferire l'interesse, l'attenzione, il coinvolgimento, solo su di noi, sul nostro sentire, pensare, agire. Il metodo: attenzione alle motivazioni inconscie che determinano i nostri comportamenti, le nostre idee » (*Sotto lo stesso titolo*, « Sottosopra », marzo 1976, p. 70). La rivista stessa assume in molti casi la funzione di raccogliere, spesso senza molte mediazioni « ordinatrici », le esperienze di autocoscienza di gruppi o di singole donne. Da questo punto di vista, « Sottosopra » può essere definita *tout court* una rivista « di autocoscienza ».

La tecnica dell'autocoscienza è il mezzo per il concreto e lento *disvelamento* della differenza femminile, e contemporaneamente il percorso che scandisce i tempi lunghi della trasformazione « finale », poiché in essa vanno a confluire tutti i sentieri che danno corpo al viaggio verso la liberazione. Qui non esiste « frattempo » perché non esistono due momenti nel segmento lineare del tempo da collegare tra di loro con un semplice tratto. Non esiste qualcosa che stia « fra » questi due punti e che si connoti *strutturalmente* in maniera diversa. Ai fini della realizzazione del progetto tutto il tempo ha valore.

Ciò che attrae l'attenzione politica è dunque la durata qualitativa dell'esperienza, dell'esistenza femminile nel corso del processo di trasformazione. La temporalità che si instaura è radicalmente diversa da quella *événementielle* del progetto « classico ». Il « tempo breve dell'evento » (Bonacchi, 1982) lascia il posto al tempo lungo e dilatato del vissuto quotidiano. Anche i termini rispetto ai quali si ridefinisce la nuova identità – il corpo, la sessualità, i rapporti con il microcosmo – sono vissuti quotidianamente nel loro duplice risvolto di obiettivo da collocare nel futuro e di strumento da impiegare per modificare anche il presente quotidiano.

L'autocoscienza – leggiamo in un numero speciale della rivista, dedicato alla « pratica politica » – « getta una luce sulla espropriazione che ognuna vive rispetto al suo corpo » (...). Ciò che contraddistingue la nostra pratica è di aver posto l'analisi e la modificazione della sessualità come assunto centrale e imprescindibile dell'agire politico » (*La modificazione personale e l'agire politico*, « Sottosopra », dicembre 1976, p. 4). La specificità sessuale femminile rappresenta non solo l'oggetto prin-



cipale dell'autoriconoscimento, ma anche l'asse attorno al quale ruota tutta la prassi politica. Anche qui le modalità d'intervento conferiscono all'intelaiatura del progetto una dimensione temporale fortemente curvata verso il presente. Esempio paradigmatico di queste modalità è la pratica del *self-help*. Attraverso la socializzazione di tutto ciò che concerne la vita del corpo femminile si opera la trasformazione del sé e si costruisce la *solidarietà* tra donne. E, contemporaneamente, si interviene in un terreno tradizionalmente coperto dal sapere e dalle pratiche del dominio. Il progetto di scoprire/costruire in autonomia la specificità sessuale femminile e di ritrovare un potere sul proprio corpo trova un'immediata concretizzazione nell'agire quotidiano. « (...) Questo movimento si è strutturato sui rapporti tra donne, ma rapporti tra donne che non erano solo, come mi sembra si tenda a dire molte volte, una specie di separatismo per discutere meglio dei propri problemi, proprio perché mettendo al centro il corpo, i rapporti tra donne diventano anche una pratica di rapporti di corpo tra donne » (« Sottosopra », febbraio 1975, p. 22). Il fine della trasformazione trova anche su questo terreno la sua realizzazione in una temporalità *lenta*, adeguata ai processi delle trasformazioni soggettive. « Il tempo, i mezzi e i luoghi adeguati vogliono dire creare delle situazioni in cui le donne possono stare insieme per vedersi, parlarsi, ascoltarsi (...), vuol dire coinvolgere in queste situazioni collettive il corpo e la sessualità, in un luogo collettivo non regolato dagli interessi maschili » (« Sottosopra », marzo 1976, p. 59).

L'orientamento progettuale che ho tentato di descrivere brevemente s'innesta tuttavia in una fase particolare del femminismo italiano. Questi sono gli anni in cui il movimento abbandona la struttura « sommersa » (Gerlach, 1971) che l'aveva caratterizzato nella fase precedente, per assumere decisamente un carattere di massa. Conseguentemente l'agire politico tende a trascendere gli àmbiti della separatezza e a premere contro le pareti del *self-help*, inteso in senso lato, e della *comunità* tra donne, per riversare nel tessuto sociale una parte della progettualità e tentare così di incidere sui meccanismi che determinano la subalternità femminile. Questo mutamento di rotta provoca nei « gruppi di riflessione » (che privilegiano come modalità di azione politica ed elaborazione teorica la pratica dell'autocoscienza [Calabrò, 1985]) un certo sbandamento, ampiamente testimoniato anche dalle pagine di « Sottosopra ».

Ciò non significa che sia assente una certa consapevolezza della necessità di provocare un contatto tra l'« interno » e l'« esterno ». O che non ci si renda conto del fatto che le finalità « ultime » del movimento debbano trovare degli appigli che in qualche modo costituiscano le « tappe » del processo di liberazione. Significativi sono a questo riguardo gli spunti di riflessione contenuti nel numero speciale che la rivista dedica

alla « pratica politica », nel dicembre 1976: « Per la maggior parte di noi – si legge in un intervento – c'è il bisogno di trovare il nesso tra la modificazione individuale e il trasferimento di questa alla pratica collettiva. Insomma il bisogno di riallacciarsi ad un progetto politico più ampio che ci faccia uscire dal chiuso delle nostre pratiche per permetterci di incidere in modo concreto sulla realtà » (*Osando finalmente dubitare...*, « Sottosopra », dicembre 1976, p. 2). E ancora, chiedendosi in che cosa consista la « contraddizione tra modificazione privata e modificazione politica collettiva », una redattrice osserva: « La modificazione personale non sarebbe percepita, in quanto è lenta e parziale senza la dimensione collettiva » (ivi, p. 6). In un altro intervento, nel quale si propone la costruzione di un « Centro di medicina delle donne », questa consapevolezza assume toni analoghi: « Oggi sentiamo l'esigenza di affermare dei nostri contenuti in positivo, per continuare la strada della nostra modificazione e per contribuire in questo modo alla trasformazione delle nostre condizioni materiali di esistenza » (*Proposta per un « Centro di Medicina delle donne » di Milano*, ivi, p. 8). Mi limito a queste citazioni, ma si potrebbero riportare molti altri passi, sparsi un po' ovunque nella rivista, in cui emerge con chiarezza l'avvertita necessità di articolare il progetto della liberazione in modo da tener conto della complessità degli elementi in gioco. La coscienza di questo « bisogno » di ricomporre « interno » ed « esterno » sembra tuttavia rimanere del tutto astratta. Dalla riflessione che la rivista sviluppa intorno ai modi e ai contenuti dell'agire politico « nel sociale », trapela infatti un certo disagio per un agire politico orientato ad un rapporto di confronto con le istituzioni della società. Disagio che si esprime, di conseguenza, anche nei confronti degli obiettivi che l'agire politico all'« esterno » inevitabilmente impone. Il rischio che si vuole evitare è quello di « mettersi sulla strada del gradualismo » (ivi, p. 7), di « adeguarsi ai tempi delle scadenze politiche maschili, accettandone il riformismo » (*La perdita del nostro corpo*, « Sottosopra », febbraio 1975, p. 40). Per il loro stesso statuto gli obiettivi intermedi non possono raccogliere interamente la ricchezza progettuale del femminismo: essi impongono la ricerca di un terreno di negoziabilità dal quale vengono necessariamente espulse, o quantomeno marginalizzate, le istanze progettuali più radicali. Non istituendo nell'immediato il raccordo tra l'*hic et nunc* della soggettività in trasformazione e il futuro della liberazione, gli obiettivi intermedi lasciano in disparte i tempi lenti delle singole esperienze esistenziali. La temporalità « autonoma » del movimento pare così contrastare con la dimensione temporale « imposta » dall'agire politico all'« esterno ». L'ampliarsi dei confini dell'azione politica richiede un confronto con orizzonti temporali e con ritmi largamente indipendenti dalla prassi femminista. Ma un tale rapporto viene vissuto, *di per sé*, come negazione dell'orizzonte progettuale

del movimento. I tempi che connotano la politica fuori dai confini del mondo femminista vengono rappresentati come un pericolo che minaccia la purezza del progetto di liberazione. Le due temporalità non sembrano così riuscire a trovare un terreno di mediazione soddisfacente in cui sia possibile coniugare la dimensione temporale della durata con il carattere tipicamente *événementiel* dell'agire tattico. L'incapacità di individuare questo terreno finisce così per dare luogo ad una sorta di rifiuto della prassi politica all'« esterno », che si esprime in un rinnovato appello alla separatezza, vista non tanto come strumento di costituzione dell'identità, quanto come elemento progettuale *tout court*.

Questa « chiusura » assume toni molto marcati in connessione con l'ampliarsi del fronte politico nella battaglia per la legalizzazione dell'aborto. Si avverte il rischio che la rivendicazione della depenalizzazione e della regolamentazione possano appiattire la ricchezza progettuale del femminismo, riducendo tutto il discorso sulla diversità sessuale delle donne ad una transazione fondata su logiche maschili che accentuerebbero la colonizzazione del corpo femminile. Un intervento pubblicato nel numero speciale dedicato all'incontro su *Sessualità, maternità, aborto*, tenutosi nel febbraio 1975, è a questo riguardo paradigmatico: « La nostra pratica politica non accetta di frazionare e di snaturare i nostri interessi: vogliamo fin d'ora partire dalla materialità del corpo, analizzare la censura che gli è stata fatta, e divenuta parte della nostra psicologia » (*Noi sull'aborto facciamo un lavoro politico diverso*, « Sotto-sopra », febbraio 1975, p. 44). « Il problema da risolvere diventa quello del controllo delle nascite e non il cambiamento della struttura sessista e capitalista della società. (...) Il lavoro politico va orientato e la soluzione va cercata nell'affermazione del corpo femminile che è: *sessualità distinta* dal concepimento, capacità di procreare, percezione della sessualità interna (...) Emerge qui la contraddizione tra sessualità femminile e sessualità maschile, la realtà del dominio maschile sulla donna; e si palesa quanto il problema dell'aborto coinvolga la donna (...) nel suo rapporto con la sessualità, la maternità, l'uomo » (ivi, p. 43).

Le argomentazioni addotte per motivare la contrarietà alla battaglia per la legalizzazione dell'aborto mettono in luce molto bene quale sia la natura delle difficoltà incontrate nel coniugare *nella prassi politica* le trasformazioni soggettive con quelle « oggettive », l'« interno » e l'« esterno », il progetto della liberazione con le « tappe » della sua realizzazione. Ciò che non si accetta è la semplificazione che gli obiettivi intermedi (in questo caso l'aborto) impongono alla ricchezza progettuale del femminismo. Che cosa si tende a contrapporre a questa « riduzione di complessità »? Ancora una « prassi della differenza » tutta giocata al presente e nella separatezza. Emerge qui una sorta di sfaldamento dell'identità stessa del progetto, che non

trova modalità di realizzazione al di là dei territori della soggettività quotidiana, là dove è concretamente radicata l'oppressione femminile. Questo scollamento può essere letto, in termini molto generali, come frutto di una architettura progettuale ancora debole, incapace di reggere l'impatto con la complessità del sociale.

L'adozione del paradigma temporale fa emergere tuttavia un aspetto più specifico, e, sotto un certo profilo, paradossale. La costruzione di una progettualità fortemente curvata sul presente sembra non essere sufficiente per dotare l'agire politico degli strumenti per intervenire, ed *incidere*, sul farsi processuale del progetto. Prende così corpo, paradossalmente, quello iato tra l'esistente e il suo superamento che caratterizza la figura progettuale contro la quale il femminismo ha condotto la sua battaglia. Solo che, in questo caso, l'enfasi si sposta dal futuro al presente. La distanza che separa i due punti della traiettoria temporale sembra tuttavia restare analoga. Il tempo della liberazione femminile - individuale e collettiva, materiale e culturale - resta imprigionato dall'orizzonte temporale delle aspettative totalizzanti e va ad iscriversi nel regno dell'*Ucronia*. L'area progettuale la cui realizzazione trascende gli ambiti della soggettività individuale viene così definita - in maniera ancora molto «classica» - da connotazioni nettamente utopiche. Utopica diviene, allora, ogni trasformazione che sia imputabile all'«esterno», al tessuto dei rapporti economici e sociali.

Le difficoltà che una tendenza del femminismo ha incontrato nel tentativo di sostituire la progettualità rigidamente teleologica con una attività trasformatrice che, pur proiettandosi nel futuro, ribaltasse passato e presente, non riguardano solo la storia di questo movimento. L'aporia che non è riuscita a risolvere, pur offrendo indicazioni feconde in questa direzione, rappresenta infatti uno scoglio da superare e dal quale ripartire non solo, ovviamente, per la ripresa del movimento femminista, ma anche per la riflessione e la prassi di ogni altro soggetto collettivo che voglia cambiare lo stato di cose esistente, aprendo contemporaneamente nuovi orizzonti alla politica.

- R. Bodei, *Fenomenologia e logica del progetto*, « Laboratorio Politico », I, 2, 1981.
- G. Bonacchi, *Tempo lungo, tempo breve, tempo senza età*, « Dwf », supplemento al 22, *Percorsi del femminismo e storia delle donne*, 1983.
- M. Cacciari, *Progetto*, « Laboratorio Politico », I, 2, 1981.
- A. R. Calabrò, *Milano 1965-1984: fasi del Movimento femminista e tipologia dei gruppi*, in Calabrò A. R. e Grasso L. (a cura di), *Dal Movimento femminista al femminismo diffuso*, Milano, Angeli, 1985.
- Y. Ergas, *Nelle maglie della politica. Femminismo, istituzioni e politiche sociali nell'Italia degli anni 70*, Milano, Angeli, 1986.
- L. P. Gerlach, *Movements of Revolutionary Change. Some Structural Characteristics*, « American Behavioral Scientist », 14, 6, 1971.
- R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1979.
- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori riuniti, 1983.
- A. Melucci, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni collettivi*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- C. Saraceno, *Identità in transizione*, « Il Mulino », 5, 1981.

Valeria Boccia

## Il filo del discorso

Si può parlare di un « linguaggio femminista », un codice riconoscibile e comune? Intuitivamente, si vorrebbe subito rispondere di sì: spesso, l'esistenza di un tale codice è stata data per scontata, e a volte anche sentita, con disagio o allarme, come un limite, una gabbia invisibile che imprigiona il discorso. « Prima di tutto il problema del linguaggio: quello cioè di sapere che qualunque cosa io cerchi di esprimere, non riuscirò a farlo se non con il periodo del saggio storico, con la verbosità dell'intervento politico, col parlar femminista: in ogni caso in codice » (« Differenze », n. 5).

« La tendenza a creare un'unità normativa e ideologica si può riscontrare... nel conformismo linguistico: uso di termini riconosciuti dal gruppo » (« Sottosopra », dicembre 1976). Sono due citazioni, tra le tante possibili, che rappresentano, due approcci diversi: nella prima, il problema del codice coincide in gran parte con quello dell'ideologia; nella seconda, invece, si mette l'accento sulle dinamiche di gruppo, sui meccanismi di accettazione e rifiuto, sulla pratica. In ogni caso, viene riconosciuta l'esistenza di un codice: ma si può parlare di un codice comune? Comune a tutto il movimento femminista, sembra proprio di no: già soltanto a una lettura superficiale, risultano evidenti le differenze e, se si prende in considerazione in particolare il lessico, appaiono riconoscibili almeno due tipi di codice diversi: uno di derivazione marxista e l'altro di derivazione psicoanalitica. Ma una classificazione del genere, oltre a non dire proprio niente di nuovo, è anche molto insoddisfacente: vi sono una quantità di discorsi che non si lasciano classificare, sfuggono a una tipologia del genere e, anche per quelli che vi rientrano, le differenze non si esauriscono certo nel tipo di lessico usato o nell'ideologia a cui si fa riferimento; vi sono modi diversi di usare il codice, di prenderne le distanze o aderirvi, di modificarlo dall'interno. Mettersi sulla strada di una classificazione, da qualsiasi punto si parta, vuol dire rischiare di arrivare a una frantumazione tale, per cui vi sono tanti codici quanti sono i collettivi e i gruppi che li usano; si rischia anche di dover individuare un criterio, qualunque sia, per definire innanzitutto cosa sia femminista, e cosa non lo sia.

Nel primo numero di « Differenze » (a proposito non del linguaggio, in verità, ma dell'attività dei gruppi) di criteri ne sono individuati tre (separatismo, autonomia e autocoscienza) tutti extralinguistici, ma tutti condizionanti, in qualche modo,

il linguaggio. Proprio la lettura di « Differenze », programmaticamente destinato a dare spazio, appunto, a voci diverse, può rendere evidente da una parte la frantumazione, l'impossibilità di una tipologia, dall'altra la percezione, vaga ma tuttavia insistente, di caratteristiche comuni.

A questo proposito, vi è un'altra domanda da formulare: se il discorso femminista si è collocato spesso all'interno di discorsi già molto strutturati, come il marxismo e la psicoanalisi, che cosa ha inventato poi di nuovo, di originale, sempre sul piano linguistico, naturalmente. Anche qui, si ha la percezione a livello intuitivo che qualcosa o molto, di nuovo, ci sia, ma non è facile definirlo. A livello di lessico, a parte alcuni neologismi non molto fortunati come « donnità », che ha avuto una circolazione limitata ad alcuni collettivi, le parole chiave non sono nuove; la novità consiste per lo più in un cambiamento di segno (emancipazione, separazione) o nell'inserimento in un nuovo contesto (liberazione, autonomia). Sono parole che hanno già circolato molto e che si tirano dietro qualcosa dei loro significati e contesti precedenti. Per quanto riguarda le forme di discorso, nel senso più ampio, vi sono certo le forme classiche del discorso politico (il documento, il volantino, la manifestazione). L'autocoscienza, invece, se può avere il suo « modello » nella seduta analitica, è anche qualcosa di completamente nuovo. Non a caso, il discorso di tipo autocoscienziale non è circoscrivibile soltanto al suo ambito proprio, la seduta di autocoscienza appunto, ma tende a dilagare, a improntare a sé altri tipi di discorso; e non a caso, la pratica dell'autocoscienza è stata sempre individuata dal movimento femminista come un dato irrinunciabile della sua esperienza.

Proprio partendo da un'analisi di questo tipo di discorso ho cercato di individuare un tenue filo conduttore, una traccia su cui muovermi. Certamente, il materiale da me considerato è solo una piccola parte di quello a disposizione; per di più con il limite di fondo, inevitabile, di prendere in considerazione solo testi scritti, o almeno trascritti, mentre è proprio la parola, il discorso in presenza, e non in assenza, che ha caratterizzato la pratica femminista.

C'è una barriera mobile, tra « esterno » e « interno », di cui tutti i collettivi, almeno dal momento in cui si afferma la pratica del separatismo, sono consapevoli. Si parla di un lavoro rivolto all'esterno, identificato di solito con gli interventi nei quartieri, o presso le istituzioni, con battaglie come quelle per l'aborto, con le manifestazioni; e un lavoro rivolto all'interno, identificato per lo più con l'autocoscienza, con tutte le sfumature che questo termine viene poi ad assumere. Vorrei utilizzare questa distinzione, rapportandola in particolare al linguaggio.

Rivolti all'« esterno », appaiono la maggior parte dei documenti o manifesti dei primi anni '70, soprattutto quelli che si propongono una finalità specifica (rivendicazioni sull'aborto,

la salute, o il salario domestico), o quelli che si richiamano esplicitamente a un gruppo o movimento politico: in essi, oltre a una massiccia presenza del lessico consolidato della sinistra, tradizionale o rivoluzionaria, si ritrovano molte caratteristiche proprie del discorso politico. Un linguaggio fortemente assertivo, permeato di giudizi di valore, spesso rivendicativo: preoccupazione principale sembra quella di adattare categorie già note a una nuova situazione, a un nuovo terreno di analisi; o anche, introdurre un nuovo « oggetto » di discorso senza dissolvere le categorie già esistenti: tipica a questo proposito è l'individuazione della specificità della lotta delle donne all'interno della lotta di classe, e la discussione, abbastanza sterile, sulla priorità dell'una o dell'altra (Menapace, 1972). Il discorso è centrato sull'oggetto, molto poco sull'emittente, il destinatario e la loro relazione. Il soggetto che parla non si rivela in quello che dice, usa pochissimo l'« io » e molto invece la forma impersonale o un « noi » che risulta in definitiva altrettanto impersonale. L'interlocutore non è chiamato direttamente in causa (se non per lo più in forma polemica), non è assunto all'interno del discorso né chiamato a identificarsi con chi parla. L'interlocutore è in genere la controparte, a volte più precisamente, a volte più vagamente individuata: il maschio, le istituzioni, l'ordine patriarcale, o, a volte, le « altre » donne. Le domande sono per lo più retoriche: chi parla ha già la risposta. Raramente viene introdotto il metadiscorso, discorso che riflette su se stesso e si interroga sulle condizioni della propria produzione.

L'ironia, l'ambiguità sono per lo più assenti. Gli orizzonti linguistici in cui ci si muove sono da una parte il linguaggio della sinistra e dei movimenti femminili tradizionali, « emancipazionisti », da cui ci si distingue e da cui si vogliono prendere le distanze, accettandone in parte il lessico e gli strumenti di analisi, ma introducendoli in un nuovo contesto e quindi modificandoli; dall'altra il linguaggio dell'ordine patriarcale con cui si polemizza, nei confronti del quale si compie un'operazione di rovesciamento, smascheramento, demistificazione. L'operazione consiste spesso nel mostrare quanto di linguaggio e ottica patriarcale siano ancora nella sinistra e nei movimenti femminili tradizionali.

Ancora orientati prevalentemente verso l'« esterno » appaiono i primi documenti dei collettivi milanesi (Rivolta femminile, Col di Lana, Via Cherubini); è ancora un discorso fortemente assertivo e rivendicativo, ma cambiano gli orizzonti linguistici in cui si muove: il più importante è costituito dal discorso psico-analitico. Categorie psicoanalitiche, o fenomenologiche, tendono a sostituire quelle storico-sociologiche. Il discorso è ancora orientato prevalentemente verso l'oggetto, ma è un oggetto diverso: il corpo, la sessualità, che coinvolge in modo molto più immediato e pericoloso sia l'emittente che il destinatario. Espone di più anche se permette molti maschera-



menti. Appare una carica emotiva che altrove manca, si aprono delle linee di frattura, di ripiegamento del discorso su se stesso; queste linee di frattura possono portare a una ridefinizione dell'emittente, del destinatario e dell'oggetto stesso del discorso.

Un esempio « di confine » può essere considerato il primo manifesto (1971) di Rivolta femminile. Il discorso si spezza (perde la sua fluidità e consequenzialità logica, si coagula in singole affermazioni giustapposte. Soggetto di queste affermazioni è spesso « la donna », o altrettanto spesso « noi »: entrambi, però, appaiono intercambiabili. Il discorso si « soggettivizza », soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione tendono a coincidere. Il « noi » che funge da soggetto è un noi inclusivo, che comprende il « tu », il destinatario, lo chiama in causa e lo include nel discorso. Questo è evidente soprattutto nelle frasi interrogative (« permetteremo ancora quello che di continuo si ripete al termine di ogni rivoluzione popolare, quando la donna, che ha combattuto insieme con gli altri, si trova messa da parte con tutti i suoi problemi? »), o esclamative (« abbiamo guardato per 4000 anni: adesso abbiamo visto! »). Naturalmente, chiamare in causa il destinatario e spingerlo all'identificazione con chi parla è un artificio retorico comune: ci interessa qui che « noi » stia per « noi donne », « tutte » le donne; essere donna diventa la condizione necessaria (e sufficiente, almeno apparentemente) sia per la produzione che per la ricezione del discorso. Più che un'adesione ai contenuti, quella che viene richiesta è un'identificazione col soggetto che parla. Un soggetto dell'enunciazione « donna » a cui il discorso rimanda: l'adesione non può che scaturire, necessariamente, dall'identificazione.

L'effettivo cambiamento, a livello di linguaggio, mi sembra che abbia luogo soltanto, tuttavia, nei testi di stile « autocosciente » in senso ampio: un discorso che ho definito (spesso si definisce) come rivolto « all'interno ». Si tratta non solo delle vere e proprie sedute di autocoscienza ma di articoli, diari, resoconti di esperienze personali o resoconti, a più voci, sull'attività dei collettivi. Il segno distintivo più caratteristico di questo tipo di discorso è la presenza del soggetto « io », che sempre più raramente può mascherarsi o occultarsi dietro il « noi »; nei discorsi a più voci, il noi si fraziona in molteplici io. Acquista uno spazio sempre più ampio il metadiscorso, che si interroga e si ripiega su di sé, riflette sulle proprie condizioni di produzione. Il destinatario è assunto continuamente all'interno del linguaggio; la parte rivendicativa si azzera o cambia completamente (più che rivendicazione è richiesta) conformemente al cambiamento di interlocutore. Il discorso rivolto all'oggetto e quello rivolto alla relazione diventano quasi indistinguibili: l'oggetto è spesso proprio la relazione (ad esempio le dinamiche di gruppo); l'io che parla si mette continuamente in gioco e si definisce in quello che dice; prevalgono ancora modalità assertive, dichiarative, ma nello stesso tempo si aprono grosse

« contraddizioni », si approfondiscono le linee di frattura nella compattezza, autosufficienza logica del discorso. Dall'enunciato, l'attenzione è continuamente deviata sull'atto di enunciazione: nelle sedute di autocoscienza è frequente il fenomeno per cui si « fa » quello che si « dice ».

Viene messo in opera, sembra, un processo di destrutturazione del linguaggio e del discorso. Un processo molto doloroso, che si esprime spesso come disagio e che mette in moto dinamiche affettive, relazionali, emotive; diventa allora molto difficile separare un'analisi del linguaggio da un'analisi di queste dinamiche. Spesso esse costituiscono l'oggetto del discorso e nello stesso tempo lo condizionano.

Con la pratica del separatismo e il diffondersi dei collettivi, si sono aperti spazi esclusivamente di donne, non solo in senso fisico, ma in quanto spazi di discorso. Questi spazi permettono, contemporaneamente, l'accesso alla parola e all'ascolto; selezionano emittente e destinatario; il discorso che qui si articola è « da donna a donna » e il rapporto che si stabilisce un rapporto io-tu particolare.

Mi riesce utile riferirmi, a questo punto, alle categorie linguistiche di « persona », come sono definite da uno dei teorici della teoria dell'enunciazione (Benveniste, 1971). Le categorie della persona, in particolare i pronomi personali, occupano per Benveniste una posizione particolare nella lingua in quanto « non rimandano né a un concetto né a un individuo », ma solo alla situazione di discorso, in cui io designa « colui che parla » e tu « colui al quale ci si rivolge » (mentre egli, la terza persona, si oppone alle prime due in quanto « non-persona »).

Le categorie di persona hanno una posizione centrale, privilegiata all'interno della lingua in quanto « è nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce come soggetto »; « il linguaggio è organizzato in modo da permettere a ogni parlante di appropriarsi dell'intera lingua designandosi come io ». « La coscienza di sé è possibile solo per contrasto. Io non uso io se non rivolgendomi a qualcuno, che nella mia allocuzione sarà un tu. È questa condizione di dialogo che è costitutiva della persona, perché implica reciprocamente che io divenga tu nell'allocuzione di chi a sua volta si designa come io ». « Tale polarità non significa uguaglianza né simmetria: "ego" ha sempre una posizione trascendente rispetto a tu; e tuttavia nessuno dei due termini può concepirsi senza l'altro; sono complementari, ma secondo un'opposizione interno-esterno e nello stesso tempo reversibili ».

Quindi, è nel linguaggio e attraverso il linguaggio, e nella sua attuazione — il discorso — che si definisce la soggettività, e perché questo avvenga, è indispensabile che all'altro polo del discorso, rispetto all'io, sia il tu. Nei collettivi e nei piccoli gruppi femministi il « tu » rispetto alla donna che parla, la quale si costituisce parlando come soggetto e « si appropria » della lingua dicendo io, è l'altra donna. Ma se è indispensabile,

per parlare, una distanza che si crea, uno spazio, in cui il discorso può circolare tra « io » e « tu », e se tu si definisce come non-io, dove rintracciamo questa distanza tra « donna » e « donna »? Qui, il tu è tale proprio per quanto ha in comune, e non di diverso, con io: può avvenire, insomma, che il tu funzioni semplicemente da specchio dell'io.

Nel momento in cui si arriva alla definizione, importantissima, e al riconoscimento, che l'altra è per me un interlocutore, che è a lei che mi rivolgo, che è il mio tu, la distanza che si è così creata, lo spazio di cui il discorso ha bisogno per muoversi, rischia di essere immediatamente annullato, proprio per la difficoltà di tenere fermo, vedere, riconoscere, questo tu come qualcosa di diverso da me, l'altra come diversa.

Questa difficoltà, nei piccoli gruppi femministi, è stata analizzata in molti modi: come difficoltà politica (a fare emergere le « differenze di classe » tra donne [Staderini, 1977]), o in un'ottica psicoanalitica, come proiezione, creazione di fantasmi, riproduzione del rapporto con la madre. Di solito si riconoscono, nella vita dei piccoli gruppi, due fasi: una prima, quella della « solidarietà tra donne », a volte descritta come periodo felice, ma anche o principalmente come grosso limite, in cui ciò che si ribadisce è l'identità di una donna con l'altra; e una seconda, in cui emergono invece le « differenze », sentita per lo più come proficua, in quanto momento di conoscenza e di crescita, ma anche distruttiva e pericolosa. È il momento in cui molti collettivi si disfano, molte se ne allontanano, si ristabiliscono i ruoli, affiora il discorso sul potere, sull'aggressività e la violenza (non più dell'uomo sulla donna, ma della donna e tra donne). È l'esplosione, all'interno dei collettivi, delle « contraddizioni ».

Individuare la donna (l'altra) come proprio interlocutore è quindi all'inizio rassicurante, permette per molte l'accesso (in un certo senso, per la prima volta) alla parola, legittima, crea uno spazio (anche in senso concreto, fisico) e crea dei contenuti (il discorso sul « vissuto »). L'altra mi autorizza a parlare, rende legittimo il mio discorso, lo « fa » discorso. E il movimento dovrebbe essere reciproco, in una circolarità perfetta: se il collettivo, il gruppo, accetta quello che viene detto, questo diventa reale, prende esistenza. « Io » prendo esistenza.

Il mio diritto alla parola, la mia stessa esistenza, dipendono quindi dall'altra che mi ascolta: essa deve essere insieme un'altra, quindi diversa (altrimenti non potrebbe legittimarmi, non potrebbe crearsi uno spazio comunicativo tra noi, il mio discorso mi rimanderebbe a me e si ripiegherebbe su se stesso) e uguale (altrimenti la distanza tra noi diventerebbe subito un abisso incolumabile, non ritroverei nel mio discorso me stessa, la mia conferma, ricadrei nel silenzio, nella non-esistenza). Nell'altra io posso vedere alternativamente la diversa e l'uguale, ma non entrambe nello stesso momento. Solo « il gruppo » sembra in un primo tempo poter garantire questo processo,

dare legittimazione e esistenza, essere l'interlocutore reale, il destinatario del discorso. Ma nel gruppo le singole individualità (anche la mia, quindi) perdono lo specifico, l'individuale che possiedono. Il gruppo rappresenta il modello, la norma (« Differenze », 1976). Se l'interlocutore è il gruppo, nessuna in particolare deve esserlo, nessuna deve avere rapporti privilegiati. Le differenze non possono emergere. Nel gruppo si definisce quello che è « la donna », ma a questa donna non corrisponde poi nessuna. La conferma dell'esistenza avviene a spese dell'identità e della soggettività.

Si stabiliscono i ruoli: rappresentare il gruppo, il collettivo, il movimento, viene infine delegato ad alcune. Leaderismo e potere, il cui rifiuto è alla base della costituzione del gruppo, vengono reintrodotti. Ma leaderismo e potere coincidono con il maschile: la loro ricomparsa è pericolosa per l'esistenza del gruppo stesso.

Il secondo manifesto di Rivolta femminile (1977) è un buon esempio del cambiamento e del modo di affrontare le contraddizioni. Tutto ciò che il soggetto che parla può asserire, ormai, è: « io dico io ». Ogni affermazione sulla « donna » può essere sentita solo come ideologia (« l'occuparsi di » è arroganza intellettuale, « avventura e ideologia sono incompatibili »), ma anche il propagandistico, onnicomprensivo « noi » è improponibile. « Io », non più dilatato a « noi », non più identificato con « la donna », è molto più fragile e precario (« lo smarrimento è la mia prova »), ma integro (« la mia avventura sono io ») e si propone senza mediazioni (« quello che devo dire lo dico da sola », « non sai chi sono io e ti fai mia mediatrice »). Fragilità e precarietà, rifiuto di ogni mediazione e ideologia diventano condizioni irrinunciabili dell'identità, un'identità che si esprime nella formula, nuda e priva di contenuti, « io dico io ». L'altra non è più conferma, piedistallo su cui salire per poter dire « io », l'altra è la minaccia dell'identità (« aspetti da me l'identità e non ti decidi - hai avuto dall'uomo l'identità e non la lasci », « attenti alla mia integrità »), è il contraltare polemico di « io ».

Un discorso ai limiti della comunicabilità, che tende a chiudersi prima di cominciare (quando ho detto « io dico io » ho già detto tutto) e pone l'interlocutore solo per rifiutarlo. D'altra parte, un interlocutore c'è, ed è proprio la sua esistenza che permette al discorso di formarsi, di svolgersi dal suo bozzolo iniziale (« io dico io ») e articolarsi in parola.

Il confine tra « esterno » e l'« interno » si è spostato e tende a spostarsi ulteriormente. Non vi è più spazio separato, protetto, che non ne sia attraversato; se l'io che parla tende continuamente a tornare al suo punto di partenza, a identificarsi con l'atto di enunciazione, lo spazio esterno ad esso si dilata.

Nella storia dei collettivi questo si manifesta come difficoltà a gestire i rapporti tra « piccolo gruppo », « collettivo », « movimento », o ad articolare lo slogan « il personale è politico ».

È quanto è documentato nel fascicolo speciale di « Sottosopra » del dicembre 1976, in gran parte costituito dagli appunti, redatti a più mani, dei piccoli gruppi in cui si era articolato il collettivo di Col di Lana. Il rifiuto della generalizzazione, dell'ideologia, della norma si risolve nel parlare in prima persona, ma parlare in prima persona può portare a un discorso estremamente generico e ben poco soggettivo (« quando si sentono dieci vissuti tutto diventa generico e confuso »); e se il collettivo, rispetto al piccolo gruppo, è sentito come un « luogo ideologico e vuoto », un « luogo inesistente », d'altra parte « una donna che per la prima volta partecipa a una riunione fa il suo primo intervento e dice "quello che voi sentite nel collettivo io lo sento ora con voi..." » (Lonzi, Jaquinta, Lonzi, 1978).

Il discorso più soggettivo, sul vissuto, può coincidere con il più astratto e ideologico; se è possibile, o necessario, nel leggere mettersi al posto dell'io che parla, in un'identificazione senza scarti e senza mediazioni, tutti questi « io » risultano poi indistinguibili.

Nessuno, e nessuna, può parlare per me. Ma io, posso parlare per « me »? la domanda sorge dalla lettura di testimonianze come questa: « L'attenzione, direi la tensione politica al collettivo, al suo funzionamento, aveva con violenza negato la parte muta di me, quella che non sa e non vuole parlare, che per questo non accetta di essere descritta, illustrata, difesa da nessuno. Né dal collettivo né dagli analisti, né da quella parte di me che parla... ». La « donna muta » appare qui come il limite del linguaggio, l'irriducibile al discorso; l'identità, così faticosamente affermatasi nell'io che parla, trova un suo termine di confronto non soltanto nell'altra, nel tu, ma in questo « tu » interno, interlocutore silenzioso ma tenace, che non si lascia rappresentare né scavalcare. Se poi la « donna muta » possa essere identificata con il corpo, o con l'inconscio, e che riporti quindi a un'impostazione dualistica, proprio quella che il discorso femminista si sforza di superare, non è un punto che possa essere analizzato qui. Importante è che il linguaggio si scontra effettivamente con un suo limite, che non è né mistico né irrazionale ma appartiene al vissuto di ciascuna.

Ogni discorso è quindi destinato fatalmente allo scacco, ad approdare e perdersi nel silenzio? È un rischio ricorrente. Come è un rischio ricorrente che la parola, invece, copra tutto.

E. Benveniste, *Saggi di linguistica generale*.

« Differenze » 2 e 3, 1976.

O. Ducrot, *Enunciazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Torino, 1978.

M. Lonzi, A. Jaquinta, C. Lonzi, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Milano, 1978.

L. Menapace (a cura di), *Per un movimento politico di liberazione delle donne*, Verona, 1972.

M. Staderini, *Differenze di classe tra donne*, « Differenze », 5, 1977.

Ida Dominijanni

## Radicalità e ascetismo

1. « L'abito sociale è il linguaggio. Ossia, il dispositivo simbolico che fa dicibile ciò che è, dando così senso a quello che un essere umano vive dentro di sé e che può diventargli morte se non può metterlo fuori significandolo ad altri ». Comincio con questa citazione, perché essa rimanda interi il senso della proposta politica di *Non credere di avere dei diritti* e la ragion d'essere del libro stesso. Il senso della proposta politica: ciò di cui una donna soffre è di essere messa al mondo senza collocazione simbolica, priva per l'appunto di quell'abito sociale che è il linguaggio e di tutte le successive mediazioni che possono « significarla » nel mondo, dire cioè la sua differenza sessuale e darle esistenza sociale; è questa sofferenza che domanda rivoluzione, e dunque la rivoluzione del femminismo sarà di ordine simbolico, come di ordine simbolico è la natura di quella sofferenza. La ragione del libro: dare nome a fatti che nome non avevano, mettere in parole una pratica politica facendone teoria: ricostruirne dunque e restituirne la lingua, confezionarle il suo « abito sociale ». Perché essa sia infine dicibile, significabile ad altri, trasmissibile.

Sta precisamente qui, a me pare, il primo merito del libro: nell'aver reso comunicabile un'esperienza politica che a sua volta – proprio come l'esperienza esistenziale dei soggetti che l'hanno costruita – avrebbe potuto restare nel circolo delle cose vissute ma non significabili ad altri – ad altre – non traducibili in patrimonio esplicito e sedimentato di memoria. E nell'averlo fatto dando di quell'esperienza politica una interpretazione. Chi frequenta i luoghi della politica delle donne sa che uno degli ostacoli alla comunicazione, uno degli inciampi del procedere sta proprio nella mancanza di un'interpretazione consensuale – o, meglio ancora, di più interpretazioni fra loro polemiche ma conseguenti – del nostro passato politico (e questo mi piace sottolinearlo qui, in questo numero di « Memoria » sul femminismo degli anni Settanta che a questa produzione d'interpretazione vuole contribuire): un inciampo che non solo ricade sull'interpretazione e la politica del presente, ma depotenzia la memoria, fa difficile la sedimentazione, de-securizza gli stessi soggetti, le stesse donne che quel passato politico hanno costruito e dovrebbero avere a cuore di trasmettere.

Di questa loro interpretazione dei fatti del passato le stesse autrici dicono che è selettiva e parziale – come per il presente, aggiungono, c'è nel libro « la parzialità di una presa

di posizione ». La rilettura del passato non si presenta infatti nella forma di una storia, ma di un percorso soggettivo del gruppo che l'ha vissuta, di un'accumulazione firmata di passaggi d'esperienza e di pensiero. Si riconosceranno tutte, le femministe, in questa interpretazione? Forse, certamente no. Sappiamo che la stessa stesura del libro non è stata priva di conflitti sulla ricostruzione del passato, e probabilmente altre ancora leggendo diranno di no. Sosterranno che le cose non sono andate proprio così come qui c'è scritto. Diranno che in questo o quel punto c'erano anche loro o il tal gruppo o la tal pratica, e che il libro non ne fa menzione. Arretreranno di fronte a un'interpretazione assai (troppo) critica della battaglia sulla legge sull'aborto, o di fronte a quella giustamente impietosa della legge sulla violenza sessuale. Difenderanno, in toto o in parte, quello che qui viene chiamato « femminismo ideologico » dalle accuse che gli vengono mosse. Criticheranno la mancanza di contesto – politico, sociale, culturale – in cui questi venti anni di femminismo vengono riattraversati. Si difenderanno in qualche modo dalla radicalità di questo libro – che è invece il suo principale pregio.

2. E tuttavia per una cosa credo che tutte non potranno non riconoscersi in *Non credere*: per la restituzione d'esperienza di cui il libro, e la sua lingua, sono capaci. Il che non è, ovviamente, riconducibile solo a una grande arte della scrittura (di cui pure va riconosciuto tutto il merito a Luisa Muraro, alla quale si deve in larga parte la stesura definitiva del testo), ma fa tutt'uno con la scelta, politica e culturale, del campo d'osservazione del libro. Il punto è cruciale, e spiega la pressoché totale assenza di « contesto » storico cui accennavo poco fa. Il contesto dei venti anni, dal '66 all'86, in cui il libro si muove traspare infatti solo per rari e minimi accenni di sfondo: la società dell'emancipazione in cui il femminismo matura, la politica in movimento degli anni della mobilitazione sull'aborto, le interpretazioni sociologiche che a un certo punto vollero ridurre a « movimento culturale » il femminismo.

Ma il contesto scelto qui è in realtà un altro e uno solo: la pratica politica dei rapporti tra donne, ovvero l'osso del femminismo, il nucleo originale della sua elaborazione e della sua politica, quello che ha accomunato le femministe degli anni settanta al di là – o al di qua – dell'incidenza di fatti e appartenenze esterni. Ed è un contesto, si potrebbe dire, che diventa testo: perché quella pratica è il luogo in cui l'esperienza femminile si mostra alla radice, e alla radice chiede soluzione – in una radice che nei precedenti movimenti delle donne, che quella pratica non contemplavano, non poteva mostrarsi. Si capisce da qui anche l'impianto del libro, in cui la rilettura del passato politico, l'analisi della « condizione femminile » (che chiamerò provocatoriamente così, per sottolinearne la distanza abissale dalle figure che tradizionalmente vanno sotto questo

nome) e la proposta teorico-politica dell'affidamento si legano insieme: nella pratica dei rapporti tra donne la condizione femminile diventa leggibile, la pratica dei rapporti tra donne suggerisce la soluzione per cambiarla.

3. Torneremo sulla rilettura del passato politico che il libro conduce. Per ora soffermiamoci sulla « condizione femminile » come qui viene descritta e assunta. Ciò di cui la donna soffre, dicevamo, è « di essere messa al mondo senza collocazione simbolica », senza un orizzonte di senso che leghi il suo essere di sesso femminile e il suo stare in società. La condizione è antica e riporta alla costituzione originaria dell'ordine simbolico e dei ruoli sessuali nella civiltà occidentale, ma, quel che più conta, è una condizione che si presenta non lenita, ma aggravata nelle società dell'emancipazione. Infatti, l'esistenza di una donna ha senso nel mondo solo se rimane legata al suo destino anatomico e ai ruoli sociali che vi corrispondono; e per averne fuori da quei ruoli, deve dimenticare di essere un'esistenza di donna. Fuori da quei ruoli, le società che vogliono la donna emancipata le daranno la possibilità di fare molte altre cose, ma non daranno a queste prestazioni femminili alcun valore, alcuna ragione di necessità, alcun vincolo di responsabilità: « liberata dalla servitù del suo destino anatomico, una donna non diventa automaticamente libera ma superflua ». Sì che nelle società dell'emancipazione la gran maggioranza delle donne « vanno e vengono inquiete tra emancipazione e ruoli femminili, sommano i compiti più disparati, passano da un progetto all'altro, tentano una cosa, ne tentano un'altra, come chi insegue qualcosa che è soltanto nella sua mente e da nessuna parte ». Alzi la mano chi non si sente descritta o stanata da questa descrizione...

Eppure le donne, molte donne, hanno grandi pretese sul mondo, hanno desideri e progetti, vogliono nel mondo starci e lasciarvi la loro impronta: ma questo binomio, essere donna e avere delle pretese sociali, binomio normale in ogni essere umano, è una combinazione insopportabile alle nostre società, non prevista e dunque non valorizzata nel loro ordine simbolico. Da binomio normale in ogni essere umano, si rovescia per le donne in destinata scissione: tra corpo e linguaggio, tra differenza sessuale femminile e ordine simbolico. Questa scissione rivela la mancanza di mediazione simbolica tra la donna e il mondo, spiega il difetto di libertà in cui la donna si trova ad agire. È dunque in questa radice, a questo livello letteralmente radicale, che il problema della donna va aggredito.

4. Torna qui chiara la connessione con la lettura delle pratiche politiche del passato: perché è lì, nelle pratiche politiche basate sui rapporti tra donne, che quella scissione si è resa visibile, nella forma di una ritornante scissione tra « dentro » e « fuori » (così, ricordate, recitava il gergo dei collettivi d'auto-coscienza), tra ricerca di sé e di esistenza sociale, manifestan-



dosi nei suoi effetti come blocco del progetto, come impotenza politica; e così manifestandosi è diventata anche trattabile, oggetto a sua volta di elaborazione. La rilettura del susseguirsi delle pratiche nel femminismo è ricca, nel libro, di molti elementi a forte densità analitica, ma è, sostanzialmente, storia di questa « ritornante scissione » e dei successivi tentativi messi in atto per risolverla e superarla, fino alla intuizione e all'elaborazione della proposta della mediazione sessuata: che sarà appunto, filosoficamente e fattualmente, la mediazione introdotta per ricomporre quei due termini scissi.

Vediamo i momenti principali di questa storia. È con l'esaurirsi dell'autocoscienza – « pratica semplice e geniale » ma ingenua nel credere all'autenticità del vissuto e della parola che lo esprime, e per questo impossibilitata a andare oltre il riconoscimento di ogni donna nella propria simile – che si manifesta « il doppio opposto movimento della mente femminile, di rivolgimento verso la sua parte oscura e di estroversione verso la società ». L'incontro con le francesi di « *Politique et psychanalyse* » indirizza il secondo lato di questo doppio movimento nella pratica sociale dei rapporti tra donne, inizio di « un'epoca di frequentazioni femminili che continua al presente », canalizzazione separata e trasgressiva di energie femminili che di per sé è trasformatrice dei rapporti sociali. La pratica dell'inconscio alimenta invece la ricerca di sé, l'analisi di quella parte negata dell'esperienza femminile di cui essa farà ragione politica: porta a galla la sconnessione nei comportamenti femminili tra la parola e i suoi moventi reali, analizza la dipendenza dall'uomo, l'ansia di approvazione, l'invadente ruolo delle fantasie a compenso di una difficoltà delle donne a interpretarsi e imporre i propri desideri come invece sa fare l'uomo: mette a fuoco insomma il blocco nell'accesso femminile al simbolico e, collegato con questo, il problema di un irrisolto rapporto con la madre.

Ma, come dimostrerà il convegno di Pinarella, quel « doppio opposto movimento » non trova accordo né mediazione, e per di più i gruppi di donne tendono a riprodurre al loro interno la scissione tra corpo e linguaggio, esperienza femminile del profondo e sua traducibilità sociale. La successiva « pratica del fare » – quella che negli anni darà luogo a molte iniziative tuttora in vita – nasce proprio per aggirare il blocco della parola, per dare al desiderio femminile l'opportunità di indirizzarsi direttamente su oggetti e progetti (che tuttavia, nota acutamente il testo, esprimono anch'essi desiderio e padronanza di parola: trattandosi perlopiù di librerie, biblioteche, case editrici, centri di documentazione...); lega questo « fare » nei luoghi femminili separati alla trasformazione del corpo sociale, ma rivela presto, nell'effetto di automoderazione che produce, che il desiderio femminile rimane nella sua reticenza, non viene allo scoperto. Non solo, ma « il luogo collettivo non regolato dagli interessi maschili » sembra non avere rapporti col

mondo: l'esperienza femminile rimane senza esistenza sociale. Bisognerà attendere i due « memorabili disastri » di Col di Lana e di Paestum per abbandonare ciò che c'era da abbandonare e per intraprendere una strada nuova. Ma intanto, e non è certo un punto secondario dell'analisi, c'è stato l'impatto con la vicenda dell'aborto e della violenza sessuale.

5. È questo il punto in cui il racconto si fa più unilaterale, e in cui è facile, e doveroso, dire alle autrici che le cose potrebbero essere raccontate diversamente da parte, ad esempio, di chi dai collettivi di autocoscienza (lo schieramento tra le donne favorevoli alle manifestazioni e quelle dei collettivi non era così netto come nel libro appare) decise, una volta che fu chiara che la pura depenalizzazione dell'aborto non sarebbe mai passata, di partecipare alla battaglia sulla legge, pur consapevole di tutte le contraddizioni tra la povertà dello strumento legislativo e la complessità dell'esperienza femminile (sessualità, conflitto con l'uomo) che sull'aborto entrava in gioco: e lo decise non tanto per « dare contenuti » a quella che altrimenti sarebbe stata una battaglia davvero misera, ma intuendo che attraverso la contaminazione di pratiche diverse – attraverso ad esempio lo scontro duro che in quegli anni ci fu con antiche organizzazioni come l'Udi, attraverso la messa in gioco e la rottura di molte « doppie militanze » e « doppie appartenenze » – contenuti e pratiche del femminismo « autocoscienziale » si sarebbero diffusi. La diversità di interpretazione di quella battaglia non riguarda perciò tanto il giudizio conclusivo sul ricorso alla legge: oggi – in clima di ripresa d'iniziativa maschile sull'aborto, e in un contesto come quello della « difesa della vita » che con le nostre motivazioni di allora ha poco da spartire – credo che poche non sottoscriverebbero la tesi sostenuta dal libro: che « quando le donne mettono mano alla legge o chiedono al Parlamento di risolvere alcuni dei conflitti sociali in cui sono coinvolte, e c'è di mezzo la differenza sessuale o il conflitto uomo-donna, danneggiano il proprio sesso o lo mettono in contraddizioni laceranti ». La diversità di giudizio riguarda piuttosto gli esiti interni al movimento delle donne che quella battaglia ebbe: che non furono ininfluenti, ad esempio, nello scarsissimo appoggio che ebbe poco tempo dopo la legge d'iniziativa popolare sulla violenza sessuale.

Ma il punto più forte dell'interpretazione della Libreria su entrambe le vicende « legislative » di quegli anni è un altro, e attiene al nesso rappresentazione-rappresentanza del sesso femminile. Tutte e due le battaglie, scrivono le autrici, erano fondate su una rappresentazione al ribasso delle donne come sesso oppresso, non tenevano conto delle differenze da cui il sesso femminile è attraversato, frustravano e mettevano fuori gioco il « di più » di quelle donne che in questa rappresentazione al ribasso non si riconoscevano. Inoltre, chi di quelle battaglie si faceva portatrice lo faceva pretendendosi « rappresentante »

di tutto il sesso femminile, in nome di quella sua errata rappresentazione. Le conseguenze sono due. Una conduce direttamente a un problema dell'oggi: se e come sia possibile inventare forme di rappresentanza politica femminile che non ricalchino quella « rappresentazione al ribasso » di allora e siano autorizzate dalle donne nella loro complessità di sesso e non di presunto gruppo sociale oppresso: e qui si aprirebbe una lunga parentesi che non è possibile aprire, ma è doveroso almeno dire che l'esperienza del passato dovrebbe mettere in guardia dalle soluzioni troppo semplici che vengono avanzate ogni volta che la parola « donna » torna a coniugarsi con « istituzioni » (la campagna elettorale 1987 che è in corso mentre scrivo ne è un esempio).

La seconda conseguenza, ovvero il lento divorzio dalla rappresentazione e autorappresentazione collettiva della comune oppressione, riporta al filo principale del libro: da quella rappresentazione diventerà urgente liberarsi quando si capirà che essa è tra le cause prime dell'impotenza del desiderio femminile, della « ritornante scissione » tra esperienza e autoconsapevolezza femminile da un lato, estraneità verso la società e subalternità ai ruoli prescritti dall'altro.

6. La critica dell'ideologia dell'oppressione, e della relativa politica delle rivendicazioni, è uno dei punti cardinali del libro e lo attraversa tutto, dalla rilettura dei primi documenti del Demau e di Carla Lonzi fino alle questioni dell'oggi. Ma è importante rilevare che essa resta sempre ancorata all'analisi della soggettività femminile, e di quella sua « parte negata » portata a consapevolezza dalla pratica dell'inconscio. Infatti il punto di precipitazione e l'abbandono del riconoscimento nella comune oppressione viene collocato dalle autrici nella vicenda di Col di Lana, esempio emblematico di quel circolo vizioso che si produceva nei gruppi per la passività di molte al confronto del potere, non riconosciuto e colpevolizzato, di poche (siamo nel 1976, ognuna può avere memoria di situazioni simili). In quella scena di impotenza collettiva a procedere si consuma fino in fondo la rappresentazione della debolezza del desiderio femminile, della sua difficoltà a esprimersi sia nelle « passive », sia nelle « autorevoli », vissute ma non dichiarate come tali e colpevolizzate di esserlo.

A rompere il circolo vizioso interviene una figura che è, anche sul piano linguistico, una delle più efficaci del libro: « l'obiezione della donna muta ». Non la donna che non parla mai, non la donna oppressa, ma « quella parte di ogni donna che non accetta di essere descritta, illustrata, difesa da nessuno », tantomeno da quelle donne che vorrebbero descriverla accomunandola alle altre nella condizione dell'oppressa: « Se quella parte parlasse potrebbe dire, ad esempio, che a lei non importa nulla di quelle che hanno il problema di abortire ». La « donna muta » è dunque la figura di un'esperienza femminile che non aveva trovato posto né parole nello schema vittima-

oppressore fino allora seguito dal linguaggio femminista; dell'esperienza di chi non poteva esprimere in quello schema pretese e desideri attivi, che da quello schema restavano a priori censurati. È dunque la figura della « mancanza che non è colpa di nessuno ma desiderio di qualcosa ». La strada si apre all'analisi del « di più » femminile, desiderio di donna che vuole esistenza ma non può uscire allo scoperto all'ombra di una rappresentazione al ribasso del sesso femminile, pensiero femminile libero che nello schema dell'oppressione era una contraddizione in termini.

La strada si apre, dunque, al passaggio dal « simbolico femminile subalterno », in cui dire l'oppressione sofferta era tutto ma in cui la libertà femminile non poteva essere detta, a un « simbolico femminile autonomo » capace di rappresentare la libertà femminile nella sua origine femminile. Comincia il « lavoro politico sul simbolico », che consisterà « nel dividere in due l'unità con cui si rappresenta il funzionamento del corpo sociale, mostrando la sua natura sessuata. E nel dare legittimità alla presenza della sessualità femminile nel sociale, al desiderio femminile che vuole soddisfarsi prendendo parte al governo e alla conoscenza del mondo ».

7. Il resto, per chiunque abbia seguito da « Sottosopra » in poi le proposte della Libreria delle donne di Milano, è cronaca recente, e infatti il libro lo racconta al presente, come « ciò che pensiamo e vogliamo oggi ». Intanto però avviene che, nel dare un nome alle cose del passato, le cose del presente assumono lo spessore di una storia. Si che la proposta teorico-politica della mediazione sessuata assume corpo e ragioni che non aveva nelle precedenti elaborazioni della Libreria, più astratte e più strette, fa cadere una serie di obiezioni che in questi ultimi tre anni le sono state avanzate (la disparità sinonimo di gerarchia, l'autorità sinonimo di dominio, l'abbinamento di contenuti etici, finalizzati a una società « migliore », alla pratica della differenza sessuale) e si apre a nuovi passaggi — tira delle conseguenze, come le autrici preferiscono dire, molto impegnative laddove arrivano ai sacri territori della libertà, della responsabilità sociale, della giustizia, del pensare e dell'agire sessuato sul e nel mondo.

8. La prima figura del « lavoro politico sul simbolico » è quella della « madre simbolica »: figura sessuata dell'origine, figura della mediazione sessuata tra ogni donna e il mondo. Il lavoro precedente sulla scissione tra l'esperienza femminile e la sua inesistenza sociale aveva individuato la causa di quella scissione nella mancanza di mediazione tra la donna e il mondo; il rifiuto della mediazione maschile l'aveva lasciata bisognosa ma mancante di quella mediazione; il lavoro politico sul simbolico dice che quella mediazione, fonte di autorità e legittimazione del desiderio femminile, accompagnatrice della donna

nel mondo, dovrà essere una mediazione sessuata, cioè femminile: « tra me e il mondo un'altra donna ».

Il passaggio decisivo per assumere questa figura è la scoperta, nella costruzione del *Catalogo giallo*, delle disparità tra donne: « le madri non sono le scrittrici. In realtà esse sono qui fra noi, perché qui non siamo tutte uguali ». Rottura del paradigma dell'uguaglianza, mutuato da un pensiero di « giustizia » neutro, assunto ma non elaborato nei rapporti tra donne; rottura, di nuovo, di un'autoappresentazione comune, non identica ma simile a quella dell'oppressione (paradigma dell'oppressione e paradigma dell'uguaglianza sono andati insieme, come sappiamo, nella storia del femminismo) che impediva la libera estrinsecazione dei desideri e la sua traducibilità sociale. Garantito dalla figura della madre simbolica, l'orizzonte delle disparità tra donne libera il desiderio, i diversi desideri, dalla reticenza, introduce uno squilibrio dinamico nei rapporti tra donne: la donna muta può finalmente parlare, perché « la mancanza che non è colpa di nessuno ma desiderio di qualcosa », liberata dall'orizzonte neutro e perdente del confronto con l'uomo, trova la sua misura di confronto, di giudizio e di esistenza sociale in una fonte di autorità femminile. « La madre simbolica, figura sessuata dell'origine, significa... che l'orizzonte ultimo del pensiero è sessuato come il suo soggetto, e la donna può avventurarsi, con i suoi desideri, i suoi progetti, le sue pretese fuori di sé avendo la garanzia che la sua esperienza sarà avvalorata da tutto ciò che pure la supera »: la mediazione mancante è stata trovata nella mediazione sessuata, rotto il circolo paralizzante della « ritornante scissione ». Sono poste le basi per il rapporto di affidamento, che nella necessità della mediazione sessuata ha il suo fondamento.

9. Del quale rapporto poco ci dicono le autrici in più di quanto sapessimo dal « Sottosopra », se non che non è stato da loro inventato, ma soltanto scoperto (tutto il primo capitolo del libro è costruito del resto sulla riscoperta nel passato di rapporti di questa natura – Rut e Noemi, Virginia Woolf e Vita Sackville West, H. D. e Bryher, Olive e Verena dei « Bostoniani »): « possiamo spiegare il progetto politico e le sue ragioni, ma per quel che riguarda il rapporto nel suo concreto stabilirsi con la sua propria ragione, possiamo soltanto rendere l'idea. Noi abbiamo imparato dalla necessità, dal calcolo, dall'amore ». Lo presentano come un rapporto non facoltativo ma necessario (« l'affidamento è la forma della mediazione sessuata femminile in una società che non prevede mediazioni sessuate ma soltanto quella maschile rivestita di validità universale »), e tuttavia non prescrittivo, impossibile senza « quella componente preziosa e necessaria che è la scelta personale ». Con forza lo assumono come un rapporto sociale – esso nasce nel punto cieco del pensiero politico maschile, ovvero nell'impen-sato dei rapporti valorizzanti e non consolatori tra donne – e

come qualcosa di più che un progetto politico: progetto politico è che tramite l'affidamento il sesso femminile trovi in sé la fonte del suo valore e la sua misura sociale, ma « più profondamente esso si configura come riparazione della grandezza materna e fondazione di un'autorità sociale femminile ». Qui il rapporto di affidamento incontra le questioni della libertà, della giustizia e della responsabilità sociale femminile, ed è l'ultimo punto su cui occorre soffermarsi.

10. « Libertà » è la parola più nobile di questo libro, ed è la parola che lo ispira. Mi sono accorta nel leggerlo che è una parola scomparsa dal lessico politico femminista (e non). Quando parlavamo di liberazione, lo facevamo in riferimento all'oppressione: e come si può leggere in queste pagine, a quella politica di liberazione mancava l'origine, il fondamento della libertà femminile. Qui questo fondamento viene collocato in una consapevole e vincolante appartenenza della donna al suo sesso: « una donna è libera quando il significare la sua appartenenza al sesso femminile è la cosa che sceglie sapendo che non è oggetto di scelta ». È un fondamento dunque non astratto ma necessitato: se è nell'essere donna, nel legame con un destino anatomico la causa della illibertà femminile, bisogna fare di questa – ineliminabile, com'è ineliminabile il fatto di essere nata donna – causa di non libertà un principio di libertà.

Ma la libertà, come sempre, ha un prezzo, e un errore del femminismo degli anni Settanta è stato di pensare che invece non ne avesse uno, o che le donne potessero ottenere libertà rivendicandola, come un diritto leso, alla società: la quale al contrario, avendo nella non-libertà femminile un fondamento, costitutivamente non ha bisogno della libertà femminile, e dunque non la concederà. Destinatario del prezzo che ogni donna deve per la propria libertà non è la società ma sono le altre donne, in primo luogo la madre che l'ha generata. Il prezzo della libertà femminile è il « pagamento del debito simbolico » verso la madre: detto in altri termini, la riconoscenza nel rapporto tra donne. Questo semplice gesto – visibile, pubblico, veicolato da rapporti di affidamento che in ciò rivelano la loro natura di rapporti sociali – toglie la trasmissione femminile dall'invisibile e dall'insignificante, libera la donna dall'immagine strapotente della madre, l'autorizza a nutrirsi senza tradirla, instaura una economia simbolica di scambi tra donne. È insomma il gesto fondativo di un patto sociale femminile: « la libertà guadagnata nei rapporti fra donne per una donna è la sua libertà, e il patto sociale con cui lei si lega nella libertà alle sue simili la lega al mondo intero ». Quel gesto dunque è fondativo di un patto sociale nuovo: essendo le donne escluse dall'atto costitutivo e originario del patto sociale vigente.

11. Ora questo patto sociale nuovo viene presentato, in *Non credere di avere dei diritti*, come un patto sociale nettamente diviso in due: sessuato, per l'appunto, uno per gli uomini – quello che siamo solite vedere come patto universale – uno per le donne – quello che mette fine allo « stato selvaggio dei rapporti tra donne », interrompe il registro della sopravvivenza femminile fondato su rapporti di semplice solidarietà e mutuo soccorso tra di loro, inaugura il registro della libertà femminile. Che si tratti di un vero e proprio patto sociale lo si ricava dalle conseguenze che le autrici ne traggono in materia di giustizia e di responsabilità sociale.

Sulla responsabilità ad esempio: « Una donna è responsabile del mondo per come e quanto deve rispondere di sé alle sue simili, e non ha obblighi sociali che non siano derivabili dagli obblighi verso le sue simili ». È vero, aggiungono le autrici: si tratta di affermazioni « ingiuste » al confronto della giustizia come la conosciamo: ma non potrebbe essere che così, perché nascono da qualcosa – il valore sociale dei rapporti tra donne e la libertà femminile – che quella giustizia non ha pensato. Dunque per le donne pensare in modo giusto non può venire prima, ma solo dopo la fedeltà a se stesse e ai loro metri di esperienza, interessi, desideri: « il valore della differenza femminile non è iscritto nel sistema dei rapporti sociali, e niente di ciò che bisogna fare perché abbia esistenza si presenta con la garanzia della cosa giusta. Noi, in carne e ossa, dobbiamo metterci al posto della garanzia mancante, della giustizia ancora da fare, della verità da conoscere. È un passaggio inevitabile ».

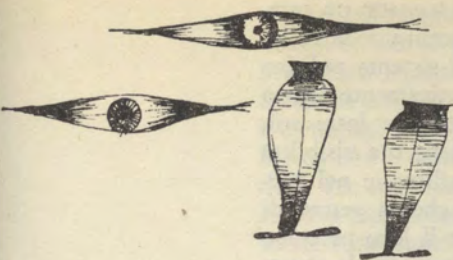
Ma è un simbolico « forte » quello che si costituisce grazie ad una « presenza in carne ed ossa », ad un volontario e razionale « mettersi al posto di » quell'ordine simbolico che non c'è? Non è un gesto ancora troppo legato al giorno dopo giorno della politica, della temporalità della politica delle donne e delle persone fisiche che la fanno, qui e ora? In questo, mi pare, questo libro non risolve fino in fondo quel continuo passare dal registro del simbolico al registro fattuale che è il punto di attrito, l'altra faccia della ricchezza e dell'originalità di questo pensiero e un po' di tutto il pensiero della differenza sessuale.

Ancora un punto, sulla questione del patto sociale sessuato. Si fa frequentemente e da più parti alla Libreria di Milano l'accusa di volere alla fine una società divisa in due e incomunicante, fra uomini e donne. Il libro dà una risposta, paradossalmente, tranquillizzante: « S'intende che non sarà più la stessa cosa, né per le donne né per l'intera società, se quell'aiuto che ci davamo per sopravvivere diventerà un'alleanza che garantisca la nostra esistenza sociale. Ma non sarà la fine del mondo. Dividere in due un patto sociale che già di suo funzionava in maniera divisa: sulla contrattazione fra uomini, sulla solidarietà fra donne, non darà luogo al caos. Darà luogo a una società pensata, governata da donne e uomini, nella quale la loro differenza troverà modo di significarsi liberamente, dal modo di vestirsi al

modo di amministrare la giustizia... non farà problema che la giustizia si amministri, il lavoro organizzzi, la società si progetti secondo la differenza di essere uomini e donne ».

Non mi aggiungo al coro di chi, e saranno molte, sobbalzerà di fronte a una prospettiva che eliminerebbe il confronto, o la dialettica tra i due sessi: essendomi come le autrici convinta che tale dialettica non c'è, se non in superficie e che quanto al confronto c'è ancora molta strada da fare perché possa essere rispettoso e curioso delle rispettive differenze. Quanto alla divisione in due del patto sociale, infine, nella sua configurazione ultima non riesco a immaginarlo fino in fondo – troppi sono i passaggi, non mentali ma, appunto, socialmente e simbolicamente iscritti, che mancano. Non giudicherò dunque la prospettiva finale – se non che quella disegnata con le parole che ho appena citato delle autrici mi appare perfino troppo tranquilla, bucolica, acconfittuale: mentre immagino che ogni guadagno materiale e simbolico delle donne sarà lastricato di conflitti con l'altro sesso – ma voglio fermarmi all'oggi di quella prospettiva, con un'osservazione circoscritta a un registro psicologico, o esistenziale. L'osservazione è questa, che i prezzi da pagare per la libertà femminile che al libro sta a cuore sono, in realtà, due: l'uno essendo il debito simbolico verso la madre che le autrici dicono, l'altro quello di una separazione di metà, di una scotomizzazione di esperienza e di pensiero che una tale vincolante scelta di fedeltà alle ragioni del proprio sesso comporta – a suo modo, l'elaborazione di un lutto, perché è una perdita anche la separazione mentale da un ordine di rapporti materiali e simbolici che per molte, oltre che causa di illibertà, sono ragione di profondi investimenti e radicate appartenenze: a meno che l'orizzonte implicito di questo testo non sia un orizzonte compiutamente lesbico o di ascetismo femminile, come tuttavia non dovrebbe essere, dettato com'è tutto dall'aspirazione a un'esistenza sociale libera delle donne. Ma è un'osservazione che viene solo da un sottile senso d'inquietudine che s'è accompagnato in me all'entusiasmo nella lettura di questo libro, che resta il gesto (o il pagamento del debito simbolico...) più significativo che le autrici potessero compiere per la costruzione di una « genealogia femminile ». Cioè per quel nome con il quale giustamente ribattezzano il femminismo, e che è, insieme, il nocciolo della loro proposta.





# il corpo, la salute

Silvia Tozzi

## Molecolare, creativa, materiale: la vicenda dei gruppi per la salute

Che cosa sia il nostro corpo come entità globale da usare per il nostro benessere, i medici non lo sanno e sono pagati per non saperlo. Purtroppo non lo sappiamo neppure noi.

(Gruppo Femminista per il Salario al Lavoro Domestico di Ferrara, *Dietro la normalità del parto*, Venezia, Marsilio, 1978, p. 25).

«Non possedere il proprio corpo impedisce anche di capire che non lo si possiede».

(Diana, del «Consultorio della Bovisa» di Milano, in Clara Jourdan, *Insieme contro*, Milano, La Salamandra, 1976, p. 118).

La memoria degli anni '70 è un flusso ancora bloccato, troppo esile per aiutarci a discernere cosa accade oggi. E poi, ci interessa davvero? Identità e scelte degli anni '80 si sono ricostituite proprio sull'aver chiuso quelle esperienze allontanandole da sé, il che ne ha fatto un peso e un ingombro fastidioso, invece che un elemento vitale. Voler rifare ora la nostra storia è cercare un tipo di distacco diverso che ci aiuti a capire e non a rimuovere. E che cosa vediamo a distanza?

Ci sono varie tappe nel costituirsi del movimento femminista come soggetto politico e alcuni *fatti* si presentano per

primi a uno sguardo esterno, come pietre che segnano un cammino. Y. Ergas ha dato conto in modo convincente della collocazione e della parabola del femminismo nel sistema politico italiano (Ergas, 1986): è un movimento geneticamente legato alla nuova sinistra quello che nel '75-'76, con le lotte sull'aborto e i consultori, raggiunge il massimo della sua visibilità e della capacità di incidere con un'azione conflittuale nei rapporti politici complessivi. C'è da aggiungere che la genesi di altre componenti è slegata dalla politica e che il loro percorso negli anni '70 non coincide con il filone che trasporta le rivendicazioni femminili nel sistema politico (penso a Rivolta femminile, per esempio, e ai gruppi di autocoscienza nati da esperienze psicoanalitiche). L'esaurirsi del ruolo femminista in tale sistema è collegabile a vari fattori che Ergas analizza: un tipo di accesso su cui aveva gravato l'ipoteca dell'appoggio della nuova sinistra, prima, e poi del Pci, la modificazione del quadro politico nella seconda metà degli anni '70; la natura del rapporto femminismo-istituzioni. Nel passaggio dalla conflittualità alla contrattualità i partiti della sinistra sono i principali soggetti a cui viene delegata la contrattazione istituzionale delle domande femminili. In questo periodo il movimento perde coesione interna e visibilità, ma intanto è cresciuto ed ha potuto cogliere i successi della legge sull'aborto e della estensione della rete consultoriale. La sua forza si trasferisce in una contrattualità più diffusa tra gruppi diversi ed enti locali, con una ristrutturazione degli spazi politici che si accompagna allo sfaldamento e alla definitiva crisi della nuova sinistra. Il movimento femminista sopravvive negli anni '70, ma abbandona la ribalta istituzionale politica per inserirsi nel sociale.

È certo che a questa evoluzione non sono estranee le peculiarità politiche del contesto italiano: colpisce il fatto che le istituzioni qui abbiano fagocitato del tutto la politica mentre in Germania, per esempio, l'affermarsi dell'autogestione come politica dei movimenti ha contribuito a formare strategie che intrecciano in modo più flessibile istituzioni e società senza contrapporle in modo così netto. In mancanza di un retroterra di questo tipo il femminismo italiano può avere avuto motivi in più per rinunciare ad avere un'identità collettiva nel sistema politico o, piuttosto, per affermarla in negativo, come estraneità ad esso.

Mentre si smobilitano le proteste, molte donne trovano nelle strutture pubbliche uno sbocco per la loro esperienza. Qui ognuna si fa forte delle proprie risorse; esiste un patrimonio comune a cui attingere, ma la mancanza di punti di riferimento nel presente produce disagio per alcune.

L'abbandono dello scontro politico diretto è parallelo a questa riconversione molecolare — che ha valore come fenomeno qualitativo, non certo quantitativo — e alle nuove forme di esi-

stenza delle aggregazioni femminili. C'è molto da capire sulle novità e, viceversa, sui sedimenti, i pieni e i vuoti lasciati dai precedenti legami con la politica e le istituzioni; non serve alla memoria enfatizzare la continuità formale se non si analizzano i contenuti della trasformazione. Rispetto agli anni '70 il problema non è tanto di raccogliere elementi per la verifica di modelli già collaudati della dinamica movimento-istituzioni (con relativa riduzione e integrazione di richieste), ma vedere quali scelte sono state fatte, quale atteggiamento verso la politica è stato prevalente tra quanti ne esistevano in un movimento molto composito, che tipi di presenza esso ha favorito, quali facce del movimento rispondevano di più alla mobilitazione rivendicativa. Questo può aiutarci a spiegare perché le risposte statali, che in termini politici hanno rappresentato dei successi, hanno poi avuto un effetto disintegrativo per la visibilità esterna, mentre hanno facilitato il radicamento ad altri livelli.

E se, come pare, i centri di cultura degli anni '80 sono il germe di una presenza istituzionalmente autonoma e di un nuovo tipo di visibilità, quale diverso approccio alla politica nasce dalla loro pratica teorica rispetto al passato e ai tentativi di « pratica del corpo »? Ecco uno dei tanti problemi che il precedente impatto con le istituzioni ha lasciato in eredità: se non tutta la ricchezza del movimento degli anni '70 era approdata alla politica, finendo tra i molti scarti del decennio, proporsi di nuovo la visibilità significa fare i conti non solo con le rigidità del sistema, ma anche col fatto che varie componenti degli anni '70 hanno avuto un'evoluzione sommersa, non costitutiva dell'identità pubblicamente riconoscibile oggi. Eppure hanno in certi casi una vitalità che conferma la rilevanza delle tematiche di cui si occupano, e che induce a chiedersi perché si sono trovate a vivere un'esistenza sommersa.

Per una ricostruzione storica non appiattita da astrazioni, che dia valore alle scelte dei soggetti e non a meccaniche necessità, si dovranno considerare anche gli scarti e le discontinuità accumulate fra i due decenni, i residui che non hanno superato il filtro della visibilità, presumendo che non contengano solo cascami, ma anche questioni irrisolte che possono affiorare con il ricorso alla memoria individuale e di gruppo.

### *I gruppi per la salute della donna*

Nel corso degli anni '70 ci sono state parti del movimento che hanno respinto il rapporto con le istituzioni, mentre altre lo hanno praticato — magari assumendo la parola per quelle che tacevano — con ipotesi non univoche sul « fare politica ». Infatti la specificità del soggetto donna nel sistema politico italiano ha molte diversità al suo interno. I gruppi per la salute sono un buon esempio di questa diversità, e poiché sono stati un'area

nevralgica del movimento, offrono ampie possibilità di riflessione. Il loro declino giunge al termine della parabola che va dalla contiguità con i « movimenti di classe » fino alla presenza più sotterranea e alla diffusione molecolare nelle istituzioni. Ciò che rimane non è facilmente traducibile in termini politici correnti; per certi aspetti si avvicina alla cultura femminista degli anni '80, per altri alla cultura verde, ma non rientra del tutto in nessuno di questi ambiti.

Si tratta di una delle componenti principali del movimento, ma anche della più fragile ed esposta, quella che ha proposto contenuti che sono scomparsi dalla scena nei momenti di maggiore visibilità delle tematiche femministe. Le riflessioni sulla salute, il corpo, la medicina hanno avuto poco spazio nell'insieme delle elaborazioni politiche, proprio quando l'aborto diventava un tema-cardine. Aborto e consultori sono diventati una bandiera e i gruppi per la salute si sono trovati al centro del rapporto con le istituzioni senza che vi fossero il tempo, la possibilità, le capacità per sviluppare gli spunti culturali e politici che il loro lavoro aveva offerto. L'interesse per l'elaborazione teorica è stato come sopraffatto dall'urgenza di denunciare l'oppressione. D'altra parte sono state le rivendicazioni concrete emerse dal magma delle utopie e delle aspirazioni « non negoziabili » a facilitare le risposte istituzionali.

E così la componente impegnata sui temi della salute è stata travolta dai problemi più spinosi: il rapporto col potere e le istituzioni, l'autonomia dai partiti, la difficile – e ancora non realizzata – diffusione di pratiche politiche intrecciate con una teoria. Per spiegarsi questo processo occorre tener conto di almeno tre ordini di considerazioni: 1) le tematiche del corpo percorrono tutto il movimento ma non vengono approfondite, o piuttosto sono affidate a una parte di esso; sono decisive per tutte, ma troppo ardue per le forze di un settore incalzato dal confronto con le istituzioni. L'insufficienza delle elaborazioni è dovuta, ancora oggi, al procedere necessariamente tortuoso fra discipline diverse – biologia, medicina, storia, antropologia, psicoanalisi... – La mancanza di sicuri riferimenti culturali ostacola una piena partecipazione delle tematiche del corpo al discorso sulla differenza sessuale che si è diffuso negli anni '80.

2) La traducibilità immediata di alcuni temi in obiettivi « materiali » e istituzionali favorisce la contiguità con i partiti che se ne fanno tramite e al tempo stesso acutizza sia le esigenze di separazione dalla sinistra istituzionale e non, sia le esigenze di chiarimento su questi temi all'interno del femminismo. Accade però che esperienze di punta – nel *self help*, nella gestione dell'aborto – siano avvertite come troppo specifiche e lontane per essere condivise e discusse a fondo, anche se ne viene ripreso il senso più generico con qualche slogan (l'utero è mio ecc.).

3) Il panorama delle elaborazioni rimane frammentario: i gruppi che si occupavano di salute sono stati delle isole poco coordinate fra loro soprattutto nella fase della elaborazione, ete-

rogei al loro interno anche in relazione alle età, e predisposti più di altri a soccombere alla selezione che ha avvantaggiato i gruppi costituiti su basi più omogenee per formazione e professionalità.

La professionalità, che è il cemento più forte per i gruppi degli anni '80, è stata motivo di crisi nell'ambito della salute, dove più a lungo ci si è ostinate a voler perseguire la condivisione del sapere e un rapporto tra persone non determinato dall'agire di ruolo. Fra le non molte donne-tecnico (medico, biologa ecc.) e le altre è nata poi nella pratica una distanza tanto più forte quanto più le aggregazioni erano disomogenee, ma rappresentativa delle distanze che si creavano fra tutte.

Gli spazi che si sono aperti nelle istituzioni negli ultimi anni hanno premiato la professionalità e non l'orizzontalità delle esperienze; è uno spostamento di prospettiva che interessa particolarmente la materia sanitaria in cui si erano cimentate molte donne che lo « stato sociale » ha poi reclutato nei servizi e negli enti pubblici. Così almeno una parte del movimento per la salute della donna si disperde nelle istituzioni o trova qualche referente femminile al loro interno. In questo passaggio che implica un riconoscimento sociale di qualche tipo, i contenuti della professionalità si fanno più neutri e non vengono messi in discussione.

### *Il ciclo di esistenza dei gruppi per la salute negli anni '70*

Nelle vicende dei gruppi per la salute possiamo leggere una prima fase fondativa, situata nell'alveo delle riflessioni femministe e anteriore alla istituzione dei consultori pubblici e alle lotte per l'aborto ('71-'74); una seconda fase in cui analisi e pratiche si precisano, mentre si vanno profilando le risposte istituzionali ('75-'76); e una terza in cui vengono alla luce fratture e diversità tra i gruppi; alcuni scelgono di misurarsi con le istituzioni, altri si ritraggono da questa prospettiva decidendo di sciogliersi oppure di lavorare autonomamente senza perseguire una visibilità politica ('77-'78 e oltre). Il discorso sulla salute comincia a sfaldarsi quando il movimento inizia a raccogliere i frutti del suo impegno pubblico.

#### *Prima fase, '71-'74*

I gruppi per la salute, come il femminismo nel suo insieme, si affacciano agli anni '70 portando con sé le molteplici spinte dell'epoca: verso i diritti civili, la ricerca dell'identità personale, il bisogno di liberazione collettiva. La specificità e l'autonomia della cultura femminista nascono sia dalle esperienze di autocoscienza, sia dalla denuncia dell'oppressione di sesso che si interseca con altre forme di oppressione nel sociale. Così, tra marxismo e psicoanalisi, la presa di coscienza ha il suo centro

nella sessualità e nel corpo segnati dal dominio maschile, che è patriarcale e capitalistico. Cercare se stesse, anche nella storia, è prima di tutto riappropriarsi del corpo: salute e medicina diventano per tante donne il crocevia in cui si affrontano tutte le componenti materiali e ideologiche dell'oppressione, e in cui la coscienza di sé può crescere attraverso nuove forme di resistenza ai condizionamenti sociali.

Ritrovarsi è recuperare, con l'aiuto reciproco, le capacità di decidere e sapere che sono state negate sia nella gestione degli eventi biologici che nella cura delle patologie piccole e grandi. Il *self help* lanciato dal Women Health Movement negli Stati Uniti suggerisce preziosi strumenti per la conoscenza del corpo e delle sue esigenze, per l'attacco alla medicina e il ritiro della delega agli esperti, identificati con figure maschili.

Il Movimento Femminista Romano (Mfr) accoglie questi messaggi nelle sue elaborazioni. « Vogliamo liberare i nostri corpi di donne che conoscono solo il dolore... Vogliamo tornare in possesso del nostro corpo... Denunciamo lo sfruttamento della medicina e dei medici. La scienza, oggi, sia che si occupi di educazione, sia che si occupi di contraccezione, sia che si occupi di ginecologia, sia che si occupi di aborto è ancora in mano agli uomini e non è adatta ai nostri corpi » (intervento di Anna al IX congresso Udi, 1-2-3 novembre '73, in *Donnità*, 1976, pp. 128-129). Per il 6 novembre '73 il Mfr organizza al Teatro Eliseo di Roma un incontro sulle cliniche del *self help* con Carol Downer e Debi Law, del Women Health Center di Los Angeles. Con pochi strumenti semplici come lo *speculum* comincia così « la conoscenza di noi stesse che, nella migliore delle ipotesi, è un diagramma medico, ma per la maggioranza delle donne un mistero avvolto nella mistica della maternità e della sessuologia » (Alma Sabatini in *Donnità*, 1976, p. 132). L'appropriazione critica di conoscenze e tecniche mediche è un lavoro che implica la divulgazione e l'informazione a vantaggio di tutte. Nel 1974 esce da Feltrinelli la traduzione di *Noi e il nostro corpo* del Boston Women Health Collective e nel 1975 la Celuc libri pubblica due saggi del 1973 di Barbara Ehrenreich e Deirdre English raccolti sotto il titolo: *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna* (titoli originali: *Witches Midwives and Nurses* e *Complaints and Disorders*). « I dati di partenza di questa analisi - scrive nell'introduzione Luciana Percovich del Gruppo Femminista per una Medicina delle donne - sono essenzialmente due: l'estrema dipendenza delle donne dalla medicina, che nasce dalla categorizzazione a malattia di tutte le funzioni del normale ciclo riproduttivo femminile... e l'esistenza di un sistema medico istituzionalizzato in una gerarchia in cui il potere è come sempre nelle mani degli uomini e la bassa manovalanza è lasciata alle donne. Tutto ciò contribuisce a fare della medicina nel suo complesso uno dei pilastri fondamentali dell'ideologia sessista della società occidentale moderna ».

L'estraneità delle donne rispetto alla medicina è segno distintivo del suo costituirsi come scienza; la ricerca di una medicina delle donne e per le donne interessa tutto il movimento. Salute, malattia, contraccezione, maternità, aborto sono al centro dei problemi della vita emotiva, sessuale e materiale. Via via che si formano i gruppi della salute, il lavoro su questi temi diventa più specifico ed è uno dei rami cresciuti sul troncone comune del femminismo. Il collettivo San Lorenzo nasce a Roma nel 1974 come prolungamento del Mfr che nel settembre del '72 aveva avviato dei contatti casa per casa con le donne del quartiere su contraccezione e casalinghità, e poi aveva proseguito in via Pompeo Magno con iniziative per il *self help*, la diffusione degli anticoncezionali e l'aborto, compresa l'organizzazione di viaggi in cliniche di Londra. La sede aperta a San Lorenzo da Simonetta Tosi e altre compagne ospita il « Gruppo San Lorenzo del Collettivo Femminista Romano », da cui si sviluppa ben presto un autonomo collettivo.

Il *self help* è carico di significati che vanno oltre l'approfondimento di tecniche, pratica che aspira a fondersi con una teoria e che, nella situazione italiana, non implica solo significati di autodifesa e autoassistenza, ma anche prospettive di rovesciamento di realtà istituzionali. L'unico riferimento possibile nell'ambito della sinistra è quello delle esperienze legate al nome di Giulio Maccacaro, il medico e ricercatore di Medicina Democratica, e alla sua rigorosa impostazione originaria di movimento per la salute impegnato a liberare la medicina e la scienza a vantaggio della gente come insieme di soggetti, e non delle corporazioni politico-scientifiche-industriali (Maccacaro, *Per una medicina da rinnovare. Scritti 1966-1976*, Milano, Feltrinelli, 1976). Negli anni '70 si ispirano al lavoro di Maccacaro numerose esperienze di autogestione della salute nate negli ambienti di fabbrica; la più nota è quella del consiglio di fabbrica della Montedison di Castellanza.

Salute, corpo, medicina, sono temi aggreganti, traducibili nella quotidianità e nella pratica in termini comprensibili. Fuori da situazioni istituzionali, fanno parte dell'esperienza che unisce donne diverse, femministe, casalinghe, militanti di organizzazioni politiche e sindacali (le formazioni politiche di provenienza non sono tanto quelle della sinistra tradizionale quanto Avanguardia Operaia, Potere Operaio, Lotta Continua, Pdup, Manifesto). Dal '73 si costituiscono autonomi gruppi di *self help*, centri per la salute della donna, collettivi di medicina, consultori che, almeno all'inizio, non sono coordinati fra loro. Tra Milano, Torino, Padova, Roma le differenze sono di tipo culturale o più direttamente politico, secondo se l'origine è più legata a esperienze in formazioni della sinistra (per esempio Lotta femminista a Padova) oppure a determinate aree della cultura femminista (ad esempio quella milanese, con la sua caratterizzazione psicoanalitica e di autocoscienza). Le diversità originarie si esprimono nei vari modi di impostare gli scopi, la vita

interna dei gruppi e nell'atteggiamento verso l'esterno: ossia verso le altre donne e le istituzioni. L'esigenza di aprire dei servizi per tutte, generalmente sentita, può essere il momento di un progetto politico generale per il cambiamento delle condizioni materiali (vedi il Centro per la Salute della Donna di Padova), oppure inserirsi nella ricerca di un rapporto politico nuovo, che magari va a scapito dell'efficienza ma è necessario per l'autocoscienza e l'approfondimento (vedi il Centro per una Medicina delle Donne di Milano). La scelta iniziale di creare un consultorio femminista, presente in entrambi i casi, corrisponde a una volontà di incontro fra donne che scavalca le differenze di ruolo e va anche al di là delle cerchie piccolo-e-medio borghesi intellettuali in cui il femminismo è nato. Ci si rivolge alle donne mute e si vorrebbe crescere insieme, con una solidarietà che tende a ricomporre le persone intere nel rapporto faccia a faccia. L'autonomia *dalle* formazioni maschili ha anche questo valore, potenzialmente scardinante rispetto alle scissioni fra ruolo esterno e vita privata; se il fare insieme è riconoscersi come persone, cadono a pezzi le illusioni di unità e uguaglianza proposte da una politica al maschile tutta giocata sul rapporto autoritario fra il comando di pochi e la delega di molti, perché si tagliano le basi dell'annullamento di sé in un'autorità che sta fuori dal soggetto individuale. La comunicazione non annulla certe differenze e ruoli, ma stabilisce un ponte mediante il riconoscimento reciproco che permette di esprimere una pluralità di voci. Quando questa pratica fallisce nei confronti delle « altre » si cerca di tenerla in vita all'interno dei gruppi, ma c'è sempre il rischio che le disparità generazionali, di formazione, di carattere, rendano incolumabili le aspettative di vicinanza tra le persone e le richieste di protezione rivolte a figure materne, con un seguito di frustrazioni, fughe, difficoltà di far crescere le diversità individuali. Queste tensioni sono il sintomo di difficili percorsi nella realizzazione di sé, che le reti relazionali mettono in moto senza garantirne però il compimento. Il ristabilimento graduale delle distanze tra le persone non nasce tuttavia solo dal tentativo di allontanare la minaccia di una vicinanza percepita come troppo invasiva, ma anche dal fatto che le aspettative troppo grandi di reciprocità si stanno ridimensionando; dopo la fase magmatica iniziale, la distanza torna ad essere più appagante per l'identificazione di ruolo e la professionalità.

### *Seconda fase: '75-'76*

I gruppi e i collettivi che si occupano di salute e medicina sono i più aperti ai bisogni concreti, urgenti delle donne, e questi premono in direzione generalmente diversa dall'autoriflessione. Ci si organizza per soddisfare esigenze primarie, anche se non tutti i centri vi riusciranno, e vi rinunceranno poco dopo per non esserne travolti. Sono esigenze che non hanno ricono-



scimento sociale né istituzionale: umanizzazione del parto, anticoncezionali e farmaci esenti da effetti nocivi, aborto libero e non traumatico. Col femminismo sono uscite alla luce del sole. Ma la polarizzazione su questi interessi da parte dei centri per la salute determina una progressiva distanza da altri settori del movimento, che pure hanno fondato su di essi la denuncia della discriminazione e dell'oppressione:

« Consideriamo l'aborto liberalizzato come un momento della nostra lotta che passa attraverso la riaffermazione della nostra sessualità non finalizzata alla riproduzione e al rapporto uomo-donna così come è inteso dalla società patriarcale... Molti tentano di mistificare il femminismo attribuendogli come unica rivendicazione l'aborto ». Ma « parlare d'aborto significa mettere in discussione la nostra sessualità così come fino adesso l'abbiamo vissuta, la famiglia e il ruolo di madre e moglie sfruttata » (dal citato intervento di Anna del Mfr al IX Congresso Udi del 1973, in *Donnità*, 1976, p. 128 e 129).

In effetti la questione dell'aborto è all'ordine del giorno fin dall'inizio degli anni '70. La mobilitazione politica delle donne registra fra le sue tappe salienti quella delle azioni, delle auto-denunce e della presenza in aula a fianco di Gigliola Pierobon, processata a Padova nel giugno '73 (B.M. Frabotta, 1978, p. 91; *Donnità*, 1976, pp. 115-117). A Roma davanti al Tribunale si svolge una manifestazione per iniziativa del Mfr, del Movimento di Liberazione della Donna legato al Partito radicale e del Collettivo femminista comunista. Per Gigliola si presentano a Trento come testimoni a discarico, che il Tribunale respinge: Maria Luisa Zardini, Antonella Del Mercato, Lara Foletti, Simonetta Tosi, Loris Fortuna, Arialdo Banfi, Matilde Maciocia, Laura Staffieri, Maria Rosa de Franceschi.

Nello stesso anno entra in funzione il Cisa (Centro Italiano Sterilizzazione e Aborto) diretto da Adele Faccio e Emma Bonino e federato al Partito radicale. Poco dopo il Cisa organizza corsi di aggiornamento per ginecologi italiani in cliniche di Londra. Un gruppo per la contraccezione e l'aborto si era intanto costituito presso il Movimento Femminista Romano di via Pompeo Magno: ne ha fatto parte Simonetta Tosi prima di trasferire la sua attività nel consultorio autogestito di San Lorenzo e nel Crac (vedi più avanti). Con iniziative separate dal Cisa comincia l'organizzazione di viaggi per l'aborto a Londra e la pratica clandestina di interventi col metodo dell'aspirazione, che il Mlac francese (*Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception*) ha contribuito a far conoscere in Italia.

Le proteste, le prime forme di organizzazione e di resistenza contro lo stigma sociale sull'aborto e la speculazione medica che vi è cresciuta sopra, sono messaggi che si propagano velocemente; anche dal sud, a Napoli e Salerno in particolare, ci si mette in moto per indirizzare donne che vogliono abortire verso Roma e Londra. C'è rabbia e voglia di gridare contro

chiunque pensi di regolamentare dall'alto una materia in cui il diritto di decidere deve essere delle donne soltanto.

Le mobilitazioni mirano alla depenalizzazione e *non* a una legislazione *ad hoc* sull'aborto; è chiara in questo senso la posizione sia dell'Mld che del Mfr: « Noi ribadiamo la nostra posizione per la totale abrogazione del reato di aborto. Qualsiasi forma di legislazione sull'aborto, anche la più ampia, presuppone un controllo sulla donna... Inoltre l'aborto deve essere gratuito e rientrare nei servizi sociali offerti dalla prevista ristrutturazione sanitaria » (la posizione del Mfr è inserita in: Atti Parlamentari della VI Legislatura, riportati su *Donnità*, 1976, p. 119).

Dal '75 la battaglia per la liberalizzazione è assunta anche dal Crac (Comitato Romano per l'Aborto e la Contraccezione), il coordinamento creato dai collettivi femministi e da organizzazioni politiche della sinistra extraparlamentare per affiancare « le militanti del movimento femminista, le compagne delle organizzazioni politiche e le donne che, al di fuori di qualunque organizzazione, si battono contro questo aspetto drammatico della loro oppressione » (Documento del Crac, in B. M. Frabotta, 1978, pp. 136-138). I promotori sono: Collettivo femminista comunista romano, Collettivo femminista Magliana, Movimento femminista romano, Movimento di liberazione della donna autonomo, Nucleo femminista medicina, Lotta continua, Avanguardia operaia, Pdup. Le iniziative appoggiate dal Crac vanno dai nuclei clandestini per l'aborto alla proposta di legge Fortuna (presentata nel '73).

Gli arresti di esponenti radicali - Adele Faccio, Gianfranco Spadaccia -, del ginecologo Conciani e le incriminazioni di donne che avevano abortito presso la clinica del Cisa a Firenze fanno esplodere le prime manifestazioni del '75 a Firenze, appunto, e a Roma, Milano, Torino. Le proteste di massa e la sentenza emessa nel febbraio '75 dalla Corte costituzionale sulla non punibilità dell'aborto terapeutico, in base all'art. 546 del codice penale, spingono i partiti alla presentazione di progetti di legge: è una corsa fra Psdi, Pci, Pri, Pli, Dc (Frabotta, 1978, p. 93). Ed è anche l'inizio di una faticosa battaglia del movimento per ottenere con le manifestazioni di piazza e le contrattazioni parlamentari una legge non troppo compromissoria, mentre il tentativo socialista di garantire la libertà di decisione della donna è ostacolata da Dc e Pci. Con le grandi manifestazioni nazionali indette dal Crac a Roma per il 6 dicembre '75 e il 3 aprile '76 le donne sono una grande forza autonoma e ancora compatta, visibile per le istituzioni, capace di travolgere i patteggiamenti parlamentari guidati dalla Dc in cui il Pci è invischiato.

Purtroppo le formazioni della sinistra, da cui molte provengono, offrono possibilità di accesso alla politica per quegli aspetti più esteriori delle rivendicazioni femminili che la loro cultura è in grado di recepire, e non per altri: sono troppo impermea-

bili alle spinte liberatorie di culture nuove. Un caso limite sarà la proposta parlamentare Pinto-Corvisieri dell'ottobre '76 per l'aborto libero, gratuito e assistito fino al nono mese di gravidanza, che recepisce alcune elaborazioni del Movimento consultori di Torino; queste miravano, in sostanza, a far pendere la bilancia parlamentare verso la liberalizzazione completa e a scoraggiare, invece, la regolamentazione sulle donne. È probabile che i due esponenti, l'uno di Lotta continua e l'altro di Avanguardia operaia, siano stati pronti a cogliere un qualche irrigidimento ideologico presente nella cultura femminista, ma la loro iniziativa non è stata per questo meno strumentale.

La legge che istituisce i consultori familiari nel luglio '75 (n. 405) è un'altra tappa di questa evoluzione politica che impone onerosi pedaggi, con distorsione dei contenuti elaborati dal femminismo e tutele da parte di gruppi e partiti. La traduzione in richieste e rivendicazioni di una cultura che si va formando provoca tensioni fra i collettivi e al loro interno, e quanto più si cercano di prevenire le divisioni con parole d'ordine unificanti, tanto più si avverte l'inquietudine per i modi della politicizzazione. Pratiche e analisi ancora embrionali e diversificate si appiattiscono e stanno per rimanere soffocate non dall'urgenza di *esserci*, ma piuttosto dai modi in cui entrano nel gioco istituzionale su aborto e consultori.

Interrogativi e dubbi vengono alla luce nell'incontro su « Sessualità procreazione maternità aborto » organizzato al Circolo De Amicis di Milano nel febbraio '75 (Fascicolo speciale di « Sottosopra », *Documenti di gruppi femministi. Testimonianze di donne*. Interventi dell'incontro del 1 e 2 febbraio al Circolo De Amicis di Milano, 1975). C'è la sensazione che politica e sessualità stiano diventando discorsi sempre più distanziati: da una parte le manifestazioni, gli obiettivi-bandiera, dall'altra l'esperienza del corpo e della sessualità, « sentita come un "di più" che noi abbiamo bene in testa, ma di cui non facciamo pesare la dimensione politica... Se noi non riusciamo a fare entrare questo nei ragionamenti politici, anche quando ci viene sbattuta in faccia la politica in senso tradizionale, se non riusciamo a ragionare in questa dimensione qui, se la perdiamo per entrare nella convenzione ecc. — secondo me siamo rovinate » (Intervento siglato Lu. nel fascicolo speciale di « Sottosopra » prima citato, p. 21).

L'estraneità alla lotta per l'aborto era spiegata da un gruppo di donne del collettivo femminista milanese di via Cherubini, firmatario del documento *Noi sull'aborto facciamo un lavoro politico diverso*, con questi motivi: « l'aborto libero e gratuito dovrà essere senz'altro garantito da una riforma sanitaria e giuridica, ma trascurare una pratica politica cresciuta negli ultimi anni per manifestare in piazza, per di più con gli uomini, significa spostare tutta l'attenzione su un evento di massa che colpevolizza ulteriormente il corpo della donna: è il suo corpo che

sbaglia perché fa bambini... E il problema da risolvere diventa quello del controllo delle nascite e non il cambiamento della struttura sessista e capitalistica della società... Con gli uomini potremo fare altre manifestazioni emancipatorie (per i servizi sociali, per il diritto al lavoro) ma non questa sull'aborto dove... la contraddizione tra sessualità maschile e femminile esplode... La nostra pratica politica non accetta di frazionare e di snaturare i nostri interessi: vogliamo fin d'ora partire dalla materialità del corpo, analizzare la censura che gli è stata fatta, e che è divenuta parte della nostra psicologia » (Fascicolo speciale di « Sottosopra » prima citato, 1975, pp. 43-44; anche in B. M. Frabotta, 1978, pp. 119-121).

C'è qui una prospettiva di mutamento sociale che differenzia la posizione di estraneità rispetto a quella già enunciata da « Rivolta »: « Noi accederemo alla libertà di aborto, e non a una nuova legislazione su di esso »; e « proviamo a pensare a una civiltà in cui la libera sessualità non si configuri come l'apoteosi del libero aborto e dei contraccettivi adottati dalla donna » (*Sessualità femminile e aborto*, Scritti di Rivolta femminile, 2, 1971, pp. 3 e 9).

Le prime ipotesi per una medicina gestita dalle donne, nate intorno all'aborto e alla contraccezione, parlano di una trasformazione che è anche sociale, ma l'affermarsi dei consultori pubblici va modificando prospettive e progetti dei centri autonomi per la salute. Questi ultimi tendevano a capovolgere l'idea tradizionale del servizio, mentre i primi nascono nella prospettiva di una correzione degli aspetti più deteriori dei servizi senza mutarne la logica. Riappropriazione delle conoscenze scientifiche ad uso del collettivo e delle altre donne, insegnamento e ricerca comune, critica della distanza fra tecnico e utente, pratica politica di una solidarietà diversa dall'assistenzialismo, denuncia della classe medica e dell'organizzazione sanitaria, ecc. erano tutte cose che scalzavano i presupposti di neutralità del servizio: « Noi vogliamo... una scienza medica ed una struttura sanitaria controllata dalle donne per le donne » (Lotta femminista di Ferrara, intervento in « Sottosopra » citato, 1975, p. 15). Inoltre nell'attenzione per il corpo era implicita anche quella per le condizioni di vita, i sentimenti, le idee. Invece lo spostamento di ottica verso le istituzioni è un mutamento di rotta: ci si prepara a gestire dei bisogni e a costruire un'argine femminile contro le sopraffazioni più clamorose, trasferendo su questo fronte le energie prima spese per progetti che maturavano nel rapporto fra donne. La posta in gioco è alta e il costo anche. Una volta imboccato il passaggio verso la lotta rivendicativa, prima, e poi verso la presenza molecolare nelle istituzioni, l'autonomia è precaria. Non solo c'è il rischio di mutare dai gruppi maschili simbologie e immagini del potere e del contropotere, ma si rallenta l'elaborazione appena cominciata, e non diventata ancora patrimonio comune, sugli intrecci fra sessualità e medicina, si svaluta la riappropriazione di tecniche e

saperi come parte delle esperienze di comunicazione tra donne (solo così la misurazione dei diaframmi e l'aborto per aspirazione erano imparati da donne che non erano medico né ostetrica).

L'impatto con le istituzioni è drammatico, per la fragilità dei gruppi autonomi di fronte agli obiettivi che si pone il movimento. Ipotizzare una medicina a misura di donna non implicava solo un compito enorme di riappropriazione della scienza, ma la capacità di « fondarne una che partisse da quanto realmente avevamo sperimentato » (Clelia Pallotta e Luciana Perovich, Introduzione a *Lessico politico delle donne*, 2, 1978, p. 10). E poi era difficile conciliare un impegno pubblico con la costruzione di relazioni fra donne in mezzo a diversità non esplicite di ogni genere: politiche, sociali, culturali. La proiezione dei collettivi verso l'esterno complicava una ricerca che spesso era già problematica nel piccolo gruppo. Così la distanza del tecnico-donna dalle « utenti » (specialmente se proletarie o casalinghe) è dalle altre, e la scarsità di ginecologhe, donne-medico, ricercatrici scientifiche nei collettivi diventavano il sintomo di un blocco nella comunicazione fra tutte.

Questa fase registra una forte bipolarità del movimento, tra un settore che si proietta verso il confronto con la politica e le istituzioni e un altro che si eclissa anche quando continua ad esistere. Chi decide di chiudere del tutto spesso è consapevole che i passati tentativi di uscita all'esterno non sono stati necessariamente fallimentari. Dopo la scissione e la crisi del consultorio della Bovisa una compagna dice: « A parte tutto rimane il fatto che abbiamo dimostrato come alcune donne senza soldi e con pochissimo tempo hanno creato una cosa che lo Stato e i partiti con tutti i loro miliardi non sono ancora riusciti a fare » (Diana, del Consultorio Bovisa in C. Jourdan, 1976, p. 114).

Nel '76 il Gruppo femminista per una medicina delle donne di Milano cerca di superare l'ipotesi politica su cui era nato il consultorio della Bovisa, messo in crisi dalla legislazione sui consultori, e lo fa proponendosi di lavorare su contenuti che permettano di reggere il confronto con le istituzioni sulla base di una pratica autonoma e separata. Sono previsti gruppi che si occupino di: autoanalisi sulla sessualità, la contraccezione, i legami tra psiche e malattia, donne e ricerca scientifica, collegamento con collettivi di donne operanti in strutture ospedaliere e con altre esperienze autonome, espressione corporea (*Proposta di un "Centro di Medicina delle donne" Milano*, in fascicolo speciale di « Sottosopra » dicembre '76, dedicato ad *Alcuni documenti sulla pratica politica*). Ma è finito il tempo dell'autogestione. In questo senso si pronuncerà il Centro di Medicina delle Donne di Milano prima di sciogliersi nel '77.

Chiusa ormai la fase in cui il consultorio autogestito ha significato la prospettiva di un rapporto diverso con le altre donne, si è aperta quella del servizio sociale con funzione surrogatoria a quella delle strutture pubbliche (salvaguardia di diritti mini-

mali). Nell'autogestione che risponde a questi scopi la comunicazione tra donne è « fuorviata dalla necessità di imporre la nostra forza, un maggior potere contrattuale rispetto al mondo maschile, ricadendo così nella complicità femminile e nel ghetto dei nostri bisogni... Il consultorio, proponendosi come servizio, non può, strutturalmente, andare oltre la gestione del disagio e del bisogno... attraverso un lavoro di consulenza che si traduce nel logoramento e nell'alienazione delle stesse consulenti... ». « L'aggregazione sul bisogno non crea, di per sé, coscienza... ». Il consultorio dà per scontata l'esistenza e l'immodificabilità dei ruoli (utente-consulente, noi-le "altre" donne) e ripropone una pratica politica di tipo tradizionale ». Si reinstaura così un rapporto di disparità tra chi ha coscienza e sapere e chi non ce l'ha, e si affossa il progetto politico originario, nato da una comune espropriazione di cui quella operata con l'intervento terapeutico è solo conseguenza (« La medicina maschile espropria un corpo già espropriato »). Nei tempi lunghi della modificazione radicale « il sapere delle donne, finora trasmesso oralmente di madre in figlia, senza riconoscimento sociale e "dignità" scientifica, irriso dalla scienza maschile, e perciò ghehettizzato, trova nel rapporto e nella socializzazione fra donne lo stimolo e la spinta necessaria per emergere ». Allora « il nuovo oggetto donna non solo pretende di intervenire nella costruzione cosciente del dominio sulla sua vita biologica e sul suo corpo, ma nel fare questo, ribalta completamente tutti i parametri della cultura e della scienza maschile ». Il progetto di medicina delle donne consisteva nella sistematizzazione, anche scientifica, di questa riappropriazione di sé e del corpo. Ma era necessario « uscire dal campo medico della specializzazione, dai tranelli della settorializzazione » per poterlo proseguire (*Per una medicina della donna*, contributo delle compagne di Milano del Centro di medicina della donna, giugno 1977, ciclostilato).

Altri, come il Gruppo femminista per la salute della donna di Roma (v. più avanti), non cessano l'attività ma rinunciano in silenzio alla visibilità politica. Del resto non c'è dibattito sulle divaricazioni in atto, ma solo uno scontro che non riesce ad arrivare fino in fondo e che si trascina dietro una scia di malintesi, recriminazioni, ferite.

Sull'altro polo, dove troviamo chi percorre la strada della visibilità politica e chi sceglie comunque l'impegno pubblico, ci sono gruppi che cercano di mantenere la connotazione originaria e l'autonomia proprio per potersi cimentare con il sistema sanitario (è il caso del consultorio autogestito di San Lorenzo a Roma) e altri che funzionano da cellule embrionali dei consultori in via di formazione (Movimento consultori di Torino, per esempio). Scelte di questo tipo, che richiedono un continuo confronto-scambio con le istituzioni e in particolare con i medici, non hanno molto seguito e sono deboli sul piano politico, sia per la mancanza di un retroterra comune nel movimento, sia per il silenzio che circonda l'inserimento di fatto di molte donne

nelle istituzioni, una conseguenza della ristrutturazione sanitaria che risponde ad alcuni degli obiettivi delle donne stesse. Le « autogestioni » sono isolate, non tanto perché nel movimento si impongano altre modalità, quanto per l'insufficienza di una riflessione sul rapporto con le istituzioni, che se non altro avrebbe valorizzato il pluralismo delle ipotesi.

All'inizio del '76 il Movimento femminista romano decide di interrompere il sostegno alle donne che abortiscono, non solo perché ci sono gruppi che specificamente lo fanno (Cisa, Crac), ma perché il discorso su questa attività è chiuso, « essa non corrisponde più alle analisi maturate negli ultimi anni » (*Donnità*, 1976, p. 119). Alla base dei molti rifiuti dell'impegno pratico c'è la sensazione di non poter introdurre le istanze delle donne nelle istituzioni senza snaturarle e strumentalizzarle e, connesso con questo, il timore di un intervento politico tradizionale. Per questo non è possibile un confronto aperto con le istituzioni. Sempre nel '76, per esempio, il Centro per la salute delle donne di Padova è abbandonato da una parte delle aderenti, che non si riconoscono nel progetto politico del salario al lavoro domestico, legato a prospettive di scontro con l'istituzione. Purtroppo non c'è in alternativa un progetto autonomo delle donne, per il quale sarebbero stati necessari tempi lunghi.

La continuazione di pratiche nate nel movimento produce lacerazioni anche nei singoli gruppi, per esempio nel consultorio San Lorenzo di Roma. Alcune sono decise a proseguire l'attività del nucleo clandestino per l'aborto insieme al servizio autogestito per la contraccezione, mentre altre vorrebbero chiudere le attività esterne per consentire una maturazione del collettivo sui temi della medicina delle donne. Il nodo principale è indicato nell'essere diventate — dopo la piattaforma del Crac del giugno '75 — gestrici di un servizio che distoglie dall'impegno culturale comune e determina una frattura tra le donne-tecnico e le utenti (Consultorio San Lorenzo, Documento 1977).

L'autogestione, una volta orientata all'offerta di servizi e al controllo sulle istituzioni sanitarie, è una sfida impossibile quanto il progetto separato di una « medicina delle donne », con cui condivide la mancanza di radici abbastanza forti nel movimento. Tuttavia c'è, per esempio all'interno del Crac, chi crede giusto praticare l'intervento nelle istituzioni come strumento di presa di coscienza delle donne medico che faciliterà la riappropriazione della medicina da parte di tutte (*Lettera aperta* su « Effe » di gennaio '76 firmata dalle donne medico del Crac: Miretta Cugia, Graziana Delpierre, Anna Kohn, Sandra Sassaroli, Simonetta Tosi): « Pensiamo che la mobilitazione sul problema dell'aborto rappresenti per le donne medico un momento fondamentale di presa di coscienza della propria condizione di subalterne anche nel proprio specifico... Vogliamo riappropriarci di una medicina che da secoli ci relega a livelli di subalterne... Rifiutiamo di assumere un ruolo maschile (attraente forse perché privilegiato) divenendo così noi stesse

strumento di oppressione per le altre donne ». La dimensione dell'utopia è alimentata dall'autogestione che, per quanto esile, fonda queste prospettive e ne mantiene aperte le potenzialità. Perciò è sentita da alcune come un fatto rivoluzionario e viene difesa anche quando è isolata. Il nucleo per l'aborto del Collettivo San Lorenzo motiva il proseguimento della sua attività con la socializzazione fra donne degli strumenti medici e la riappropriazione di conoscenze ginecologiche e farmacologiche, oltre che delle competenze di cui si arroga la classe medica, « volutamente ignorante dei problemi della donna nei confronti della sessualità » (Nucleo di autogestione, 1977). Non sono motivi da poco, considerando anche il fatto che la riappropriazione di cui si parla coinvolge molte donne che non sono medico, né ostetrica, né infermiera. La convinzione di « fare un tipo di lavoro alternativo per una medicina nuova gestita dalle donne » è più forte dei dubbi indotti dai meccanismi di competizione che si sviluppano nei confronti delle donne-tecnico e del loro senso di isolamento.

L'impegno per una « medicina delle donne » si trasferisce nelle strutture sanitarie. D'ora in poi molte dedicheranno le loro energie alla contrattazione di spazi con gli enti locali e allo sviluppo dei consultori pubblici, con iniziative come i corsi di formazione per il personale sanitario istituiti dalle regioni e i corsi delle 150 ore, cercando di introdurre elementi di femminismo (Donata Francescato, *Consultori: val la pena di partecipare*, « Effe », giugno '77). Ma è raro che tale presenza continui ad avere dietro di sé un centro autogestito (salvo sporadici casi come a Torino, Milano, Roma), in genere si verifica una « legalizzazione » dei centri per la salute tramite procedure associative, o comunque accordi con le giunte che ne permettano la trasformazione in consultori pubblici.

Il Coordinamento nazionale dei consultori, nato in quest'epoca come punto di riferimento visibile, offre un tramite con le istituzioni oltre che uno strumento per la comunicazione di esperienze e la messa a punto delle linee di condotta sull'aborto. A Firenze il 1 febbraio '76, mentre sta per entrare in vigore la legge nazionale sui consultori, si riuniscono il Crac, il Coordinamento romano per i consultori autogestiti aderente al Crac, coordinamenti e gruppi di Torino, Milano, Verona, Venezia, Trento, Bologna, Reggio Emilia, Carrara, Firenze e, dal sud, un collettivo di Bari (Luciana Di Lello, *Crac: una proposta politica sui consultori*, « Effe », febbraio '76). Un movimento dei consultori autonomo dai partiti sembra la chiave di volta su cui dovrebbe reggersi il progetto del confronto con le istituzioni. Ma i tentativi di condizionamento sono immediati, e le proposte dei partiti sull'aborto bastano a spiegarlo. Ne derivano forti tensioni all'interno del movimento. Discussioni violente e rotture seguono, poi, l'appropriazione delle richieste di una parte del Movimento consultori di Torino fatta da Pinto e Corvisieri (Lc e Ao) col loro progetto. L'aggressività è al mas-



simo nella riunione nazionale di Roma al teatro Mongiovinò (settembre '76). (R. Ergas e Sandra Sassaroli del Crac: *Crac il punto sull'aborto*, «Effe», novembre '76). C'è sconcerto nel coordinamento nazionale, per non parlare del movimento femminista. Si dissociano pubblicamente il Mfr di via Pompeo Magno, che denuncia il tentativo di strumentalizzazione dei partiti e la ricerca fuorviante dell'autodeterminazione per via legislativa, e un gruppo di donne milanesi di Via Col di Lana (i due documenti sono in «Effe» dicembre '76: *Aborto: collettivi a confronto*; il secondo anche in «Sottosopra», fascicolo speciale dicembre '76 dedicato ad *Alcuni documenti sulla pratica politica*).

In marzo era già uscito un negativo giudizio *A proposito della piattaforma del Crac sui consultori*, firmato da Ida Faré, Luciana Percovich, Andreina Robutti, Maria Cotiglioni, Rina Cuccu («Sottosopra» marzo '76; in B. M. Frabotta, 1978, pp. 147-151 e C. Jourdan, 1976, pp. 194-198). Vi si affermava che al di là delle forzature ideologiche e dei volontarismi «l'unico obiettivo relativamente praticabile è la crescita complessiva, come donne, attraverso la ricerca della nostra identità... Il passaggio dalla pratica di autocoscienza ad una pratica "pubblica" come quella di un consultorio non avviene a nostro avviso in modo automatico, e comporta un'attenta riflessione su tutti quelli che sono stati i meccanismi della politica maschile tradizionale...». Puntando sui consultori e ipotizzandone una gestione da parte delle donne si è annullata la differenza tra quelli pubblici e quelli autogestiti e pertanto «si è attuato uno spostamento nel luogo e nel soggetto della modificazione. Non più nei rapporti tra donne nasce la concezione di una nuova medicina, ma attraverso la collaborazione "democratica" con i nostri stessi controllori». Si interrompe il lavoro in cui «ci siamo accorte che la medicina è ben piccola cosa. Essa sconfina infatti immediatamente nella nostra vita, nel lavoro, nell'inconscio, nella sessualità. Nemmeno il problema stesso della salute è identificabile con la sola medicina. L'elaborazione e la crescita di questi contenuti non può di certo continuare all'interno di un consultorio costruito apposta per tamponare le conseguenze più evidenti e violente della contraddizione uomo-donna».

Mentre cresce la forza del movimento la sua omogeneità diminuisce, e le fratture inducono a semplificare le rivendicazioni e le difese. La messa in discussione delle strutture che hanno egemonizzato il rapporto con la politica è così commentata da Y. Ergas e S. Sassaroli («Effe», maggio '77): «Le strutture di movimento che più da vicino si sono occupate di problemi istituzionali e che hanno avuto il "vantaggio" politico di questa delega ne hanno subito anche il drammatico logoramento, che deriva dal fatto che il confronto con le istituzioni si svolge per definizione sul terreno più antifemminile, più compromissorio e pericoloso, da cui più è lontana la nostra soggettività storica... Il rapporto con le istituzioni ha portato *obiettivamente*

ad un tipo diverso di militanza dalle altre compagne e dagli altri collettivi (basta come esempio citare le differenze tra il Crac ed il gruppo della pratica dell'inconscio) ».

« Le compagne si sono trovate ad un certo punto strette tra due mura difficilmente valicabili, da una parte il rischio di una separatezza del tipo di ricerca condotta dal movimento, dall'altra il rischio di un fagocitamento da parte di una istituzione forte che ti impone i suoi metodi e contenuti ».

« Il risultato è stato, dopo un periodo di relativa egemonia da parte dei vari coordinamenti che si occupavano proprio dei problemi istituzionali, la messa in discussione violenta di queste strutture ed il passaggio della "egemonizzazione" a gruppi più "interni" al movimento. Questo... acquista un significato preoccupante se non si accompagna ad una analisi rigorosa delle ragioni della "crisi istituzionale" del movimento, e soprattutto del modo di risolverla... dovremo accettare di vivere uno stato di contraddizione aperta, una continua transizionalità ».

### *Il '77-'78 e oltre*

Dai gruppi per la salute sono derivate le indicazioni per interventi pubblici rivolti ai bisogni concreti delle donne. Il risultato più tangibile è costituito dalla legge sull'aborto del 1978, una vittoria ma anche un passaggio rivelatore di questioni da sciogliere nel rapporto tra femminismo e politica. Uno dei nodi che la sua vicenda ha messo in luce è l'apparente impossibilità di esercitare un impatto collettivo sulle istituzioni senza l'appoggio paterno e fraterno di forze politiche maschili. Infatti, dopo la sofferta unità raggiunta tra la fine del '75 e i primi mesi del '76, quando l'autonomia delle grandi manifestazioni per l'aborto aveva travolto gli steccati dell'appartenenza all'area di questo e quel partito, la calamitante influenza partitica si era di nuovo fatta sentire con evidenti effetti disgregativi. E mentre il Partito radicale era guardato con più sospetto degli altri, si delineava la funzione di tutela dei due maggiori partiti della sinistra istituzionale, Pci e Psi.

Queste tendenze hanno accompagnato il declino della nuova sinistra, un insieme di interlocutori col quale si erano condivise origini e storia e che stavano scomparendo o accentuando i loro tratti deteriori. Neppure il movimento del '77 è valso a cancellare i caratteri leninisti e autoritari, la povertà di valori nuovi. I filoni più liberatori, le esperienze legate alle lotte per la salute, sono stati schiacciati tra difensori democratici dello stato e adepti della violenza, il nemico nel quale si è voluto compendiare tutto ciò che era fuori dalle istituzioni. Le leggi dell'emergenza hanno completato una fase iniziata dopo le elezioni del '76, col definitivo sbandamento di ciò che restava ancora in vita dei movimenti sociali. Questo processo ne ha morti-

ficato le spinte e ristretti i possibili significati, subordinandoli alle intese tra i partiti.

Per il femminismo si chiudeva il capitolo della difficile contiguità con la nuova sinistra, da cui era più facile prendere le distanze ora che veniva estromessa dal quadro politico come forza eversiva. Se era stato difficile sviluppare una diversità politica femminile sul troncone di questa nuova sinistra, più problematico ancora sarebbe stato farlo con degli epigoni non solo marginali, ma identificati con i nemici del contesto civile. Alla fine del decennio, con lo spazio politico ridotto a terra bruciata, anche il movimento dei verdi dovrà fare i conti con la fondazione di valori che nella sinistra italiana, istituzionale e non, mai avevano potuto radicarsi.

Le donne rinunciano ad avere una fisionomia politica propria per poter continuare ad esserci; si avvia una frammentazione che prelude per almeno una parte del movimento alla ricerca di forme meno traumatiche di visibilità. Ma la storia degli anni '80, contrassegnata dall'abbandono del confronto politico nelle e con le istituzioni e dalla ricerca di una diversa politicità, ha per sfondo la dispersione del femminismo in mille rivoli e la scomparsa di alcuni rami a conclusione della parabola degli anni '70.

I tentativi di unificazione tramite coordinamenti che agissero da raccordo tra movimento e istituzioni hanno avuto una esistenza relativamente breve e sono stati seguiti dalla fase della delega ai partiti. Sono stati i partiti della sinistra ad assumere la contrattazione della legge sull'aborto nei confronti della Dc; il collegamento con i gruppi femministi, che non partecipavano direttamente alla elaborazione, è stato svolto da « donne dei partiti » o di area contigua come l'Udi. Il pendolarismo tra movimento e istituzioni ha creato tensioni e difficoltà per molte che agivano in questa zona intermedia, in particolare in organizzazioni come l'Udi, che sull'aborto avevano respinto le posizioni del Pci alla fine del '75, e poi si erano trovate davanti a soluzioni compromissorie da accettare per salvare comunque la legge. Un'attendibile ed esauriente analisi dello scempio fatto dell'autodeterminazione femminile è stata pubblicata da Laura Conti (*Il tormento e lo scudo. Un compromesso contro le donne*, Mazzotta, 1981).

Una specie di realismo ad oltranza finisce per rendere accettabile la discutibile legge 194 e porterà a difenderla con poche incrinature di dubbio nel referendum del 1981, quando la proposta radicale di abrogazione di alcuni articoli (comprese le disposizioni sulla condanna a tre anni di reclusione per chi abortisca e faccia abortire privatamente) è respinta come strumentale e contraria alle donne, per quanto riecheggi in qualche misura l'originaria richiesta femminista della completa depenalizzazione, e benché la 194 stia già mostrando le sue crepe. Questo aspetto contraddittorio, mai posto veramente in discussione, segnala una crisi del femminismo di fronte al pro-

blema di configurare politiche autonome rispetto alle istituzioni: nel referendum, « attaccato da destra (il Movimento per la vita) il femminismo italiano ha ripiegato sotto l'ala egemone della sinistra... » (Gianna Pomata, *Ex voto. I risultati del referendum sull'aborto e la partecipazione politica delle donne*, « Il Mulino », n. 277, 1981, p. 664). I radicali, accomunati ai nemici delle donne insieme ai clericali, tuonano contro « le colonnelle dell'Udi » e la confusione è al massimo.

L'artificiosa alternativa creata dalla sinistra intorno al referendum – per cui la liberalizzazione voluta dai radicali equivarrebbe al profitto privato sulla pelle delle donne, mentre l'istituzionalizzazione imposta dalla legge 194 garantirebbe la solidarietà collettiva – finisce per offuscare del tutto i contenuti politici su cui era nata la lotta degli anni '70; al di là del mito del « pubblico » e della sua separabilità dal « privato », « Un aspetto di fondo del problema politico dell'aborto, che proprio il femminismo aveva a suo tempo rivelato... è il fatto che il controllo medico della riproduzione, e della salute in genere, non è semplicemente un "servizio" reso alla collettività ma ha anche un'importante funzione di controllo sociale, di allineamento degli individui nei ruoli sociali stabiliti » (G. Pomata, 1981, p. 659).

Se viene meno la consapevolezza della collusione tra medicina e controllo statale delle prestazioni terapeutiche, si annessa una questione politica che le donne avevano posto, prefiggendosi l'autodeterminazione anche negli aspetti biologici della vita. Ora, suggeriva Gianna Pomata, si riaprirano le porte alla richiesta di adeguamento dei servizi da parte delle donne, piuttosto che dare loro la possibilità di « esprimere a voce alta la loro esperienza all'interno delle istituzioni »; una scelta del genere implica la rinuncia a combattere le forme d'intervento della società che mantengono la soggezione delle donne e l'ideologia che incoraggia queste ultime a « cercare la fonte dei loro problemi nella loro psiche e nei loro corpi » (G. Pomata, 1981, pp. 663 e 665).

La legislazione nazionale e regionale sui consultori e quella sull'aborto hanno affidato salute e malattia alle strutture in cui si articola la riforma sanitaria, varata anch'essa nel '78. E poiché si è arenato il dibattito sui modi in cui si vanno realizzando gli « obiettivi materiali » del movimento, sono passati inosservati sviluppi carichi di significato:

- 1) lo spostamento dalla solidarietà orizzontale praticata nelle aggregazioni autonome a una solidarietà sociale che in via di principio dovrebbe essere garantita dalle strutture pubbliche;
- 2) il deferimento di cruciali aspetti della vita individuale alle competenze tecniche di medici e apparati amministrativi.

Il primo tipo di sviluppo subordina l'autodeterminazione delle donne all'ipoteca del riconoscimento pubblico del « valore sociale della maternità », connesso al controllo delle « forze democratiche » sulle strutture destinate a promuoverlo. La so-

lidarietà ha assunto i contenuti, più ideologici che effettivamente praticati, della *assistenza* e ha perso quelli della reciproca disponibilità che nasceva dalla ricerca di strumenti per superare la comune debolezza sociale.

Il secondo tipo di passaggio comporta il ritorno in auge della *delega* agli esperti, che significa non tanto riconoscere il valore della professionalità ben esercitata, che nessuno mette in dubbio, quanto estendere il ricorso alle competenze professionali per l'interpretazione della realtà, sotto l'egida della scientificità e della tecnica, con la conseguente svalutazione di ogni altra fonte di sapere e di esperienza.

Questi sviluppi causano disorientamento nei gruppi legati all'autogestione, perché segnalano un netto ridimensionamento delle loro esperienze, per le quali non esiste più uno sbocco riconoscibile come diverso da quello che le incanala verso le istituzioni. Non esiste spazio politico né domanda per la diffusione del *self help* attraverso l'autogestione. I gruppi che avrebbero potuto costituire dei punti di riferimento nella costruzione di centri di salute gestiti da donne, reagiscono al mutamento di clima con la cessazione delle attività (Centro di Medicina della Donna di Milano) oppure attrezzandosi per un lavoro più sommerso, da approfondire all'interno del collettivo e nei rapporti con altri centri soprattutto esteri: è il caso del Gruppo Femminista per la salute della donna che nel '77 organizza a Roma, dove è nato nel '74, il primo convegno internazionale dei gruppi di *self help*. Proprio perché considera il *self help* « non un modo diverso di fare medicina, ma piuttosto... una riappropriazione continua, il tentativo di inventare un modo nuovo di vivere, una pratica profondamente rivoluzionaria » (Gruppo femminista per la salute della donna, *Parliamo della nostra salute*, « Effe », settembre 1977), il gruppo evita di coinvolgersi nelle istituzioni, dove i problemi della salute e della sessualità sono scavalcati a favore di interventi concreti, rivolti per esempio alla contraccezione.

Il *self help* è una pratica che si va diradando, nonostante eccezioni significative come quella citata e, sempre a Roma, quella del collettivo Mld che opera presso la Casa della donna, nell'edificio occupato della ex pretura in via del Governo Vecchio (sede di molti collettivi femministi prima dell'assegnazione a gran parte di essi della sede del Buon Pastore di proprietà comunale).

Per i consultori autogestiti la probabilità di trasferire acquisizioni nelle strutture pubbliche si rivela subito molto scarsa; gli ospedali sono cittadelle ben munite e i consultori sono stati costituiti su criteri molto diversi da quelli originari del Crac, che li avrebbe voluti destinati alle donne e posti sotto il controllo delle donne, non al servizio di bisogni della famiglia. Quest'ultima impostazione, che ha prevalso, era difesa dal Pci e da parecchie donne vicine al partito.

Tra i pochissimi consultori autogestiti superstiti quello romano di San Lorenzo, in cui lavora Simonetta Tosi, vive la fase del ridimensionamento politico conservando l'autonomia nel rapporto con le istituzioni, non più sorretto però dalla presenza di analoghe strutture e dalla prospettiva del loro consolidamento, proseguendo le attività di misurazione dei diaframmi, le visite, la consulenza per la contraccezione in genere e per l'aborto a Londra; fino all'approvazione della 194 funziona anche il nucleo per l'aborto. Poi, nell'estate del '78 il consultorio partecipa con altri collettivi all'occupazione del «reparino» del Policlinico Umberto I (S. Tozzi, 1984), conclusa con lo sgombero ad opera della polizia. Per circa tre mesi si sperimenta, in una situazione isolata, una impossibile gestione tutta al femminile, dall'intervento medico al controllo delle liste di attesa, e il tutto è reso possibile dall'incontro tra femministe e donne dell'area politica della sinistra estrema (R. Tatafiore, 1982, p. 69).

L'acquisizione di informazioni medico-scientifiche nel consultorio San Lorenzo è garantita soprattutto da Simonetta Tosi, che lavora al Cnr (Laboratorio di Biologia Cellulare) e all'Istituto Superiore di Sanità, tiene corsi di formazione per diverse regioni, ed è al centro di rapporti fra professioniste che lavorano nelle istituzioni sanitarie, negli enti di ricerca, negli enti locali. Dopo la morte di Simonetta, avvenuta il 7 novembre 1984, i legami tra queste persone hanno costituito la base per una proposta di fondazione – ancora allo stato di progetto – indirizzata allo studio, all'informazione e alla promozione di iniziative per la tutela della salute della donna. Una prima iniziativa della futura fondazione è stata il Convegno nazionale sull'aborto tenuto a Roma nel maggio 1986. Il consultorio, che è tra i promotori della fondazione, oggi è un'associazione culturale (I.R.I.S.) ed ha cominciato a interessarsi di tecniche «dolci» come i massaggi shiatzu, lo yoga, la preparazione al parto con la vegetoterapia. Si tratta di metodi per la cura del corpo che le istituzioni sanitarie per lo più ignorano; la loro diffusione è affidata a iniziative private e a mutamenti culturali che costituiscono una sfida per la impermeabilità istituzionale. La cultura femminista che proviene dal *self help* trova qui dei punti di incontro con altre esperienze che propongono indirizzi diversi dalla medicina ufficiale: uno dei campi in cui si sono fatti maggiori progressi è quello aperto dal movimento per il parto naturale e per la nascita attiva (vedi AA.VV., *Le culture del parto*, Feltrinelli, 1985). Ma è difficile pensare che le strutture pubbliche possano assimilare tali contenuti in modo soddisfacente senza cambiamenti sostanziali della loro impostazione. E questo non sembra un obiettivo appetibile per nessuna forza politica degli anni '80, come non lo era stato nel precedente decennio.

Tramontato il periodo delle lotte, anche l'intervento delle donne nel sistema sanitario è orientato verso forme che non

possono intaccarne il funzionamento. Verso la fine degli anni '70 si esaurisce la mobilitazione ad alto valore simbolico e si intensificano le azioni meno visibili, dirette ad esercitare pressioni più che allo scontro. Molte donne, soprattutto dell'area comunista, premono infatti sui servizi sanitari pubblici e i consultori, dove i provvedimenti destinati alle esigenze femminili dovrebbero trovare applicazione, grazie anche al supposto riordino di tutta l'assistenza. Dopo il '78 molte aggregazioni facenti capo ai consultori pubblici si mobilitano per l'attuazione della 194 negli ospedali, contro i medici obiettori e l'inerzia burocratica. Ma la « riforma democratica » della sanità non scalfisce la vecchia cultura dell'istituzione, che da sempre calpesta gli interessi delle donne e dei malati in genere come categorie contrattualmente deboli.

I criteri spartitori con cui si svolge il controllo assunto dai partiti non favoriscono in genere neppure il miglioramento dei livelli di efficienza, che pure sarebbero un obiettivo di tutto rispetto. In questa situazione la richiesta femminile rivolta ai sanitari ha il senso di uno stimolo a che essi facciano il loro dovere, è un appello ai più disponibili fra loro: ma non si interroga la categoria sui modi di operare, non se ne denunciano distorsioni e carenze sul piano tecnico. Le poche occasioni in cui ciò si è verificato – soprattutto per l'intervento di donne dell'area extraparlamentare nell'occupazione al S. Anna di Torino e in quella del « repartino » del Policlinico a Roma – hanno messo a nudo il divario tra aspettative delle donne e funzionamento considerato normale per l'istituzione. Il confronto è tanto più traumatico in quanto è privo di sbocchi politici. Anzi, ne risulta confermata, in senso opposto agli intenti di chi vi partecipa con esperienze di autogestione alle spalle, la deformazione di un impegno politico nelle istituzioni che non sia sostenuto da un tessuto di esperienze sufficientemente riconosciuto dalle donne.

Politicizzare la medicina non sembra più possibile: nasce anche da questo la rinuncia allo scontro e il passaggio a una presenza puntiforme e fluida nei luoghi della gestione pubblica della salute. Molte donne provenienti dal movimento sono già impegnate nei servizi a vari livelli di responsabilità, spesso anche in posti precari dal punto di vista occupazionale. Tutte sono esposte alla pressione delle regole scritte e non scritte dei rispettivi luoghi di lavoro, delle prassi burocratiche e delle ideologie che circondano le competenze assistenziali e scientifiche. L'aver con sé un bagaglio femminista può aiutare, anche quando si tratta di far passare criteri di lavoro migliori, ma non di rado porta a situazioni logoranti per la fatica di Sisifo che impone. Lo scambio con le « altre », le utenti, quando c'è, è circoscritto dal ruolo dell'operatore e non è intersecato da occasioni di scambio collettivo che ne potrebbero far emergere la politicità. Tutti i messaggi che giungono dalla cultura circostante inducono a mettere da parte le aspirazioni a una tota-

lità ormai impossibile, per vivere più tranquillamente la scissione tra ambito di lavoro e interessi personali, ivi compresa la politica. La eventuale dimensione politica che sopravvive nel lavoro è legata ai valori della professionalità, ben distinti, nella loro messa in pratica, da capacità e saperi derivanti dalla circolarità di esperienze tra donne. Non c'è visibilità collettiva nei servizi, ma al suo posto il riconoscimento delle istituzioni a persone singole e ad organismi formali come le commissioni e le consulte femminili.

Negli interstizi si creano rapporti fra donne su base professionale, e questi funzionano talvolta da raccordo tra ambiti diversi: enti pubblici di ricerca, ospedali, enti locali e regionali ecc. Ma è chiaro che questo non cambia la faccia del servizio pubblico e non basta a porre le basi di legami politici con « le altre ». Il sostanziale fallimento dei progetti di aggregazione nati nei consultori pubblici prova le difficoltà di pensare e agire collettivamente sui temi della salute. A fare da ostacolo non ci sono soltanto i problemi teorici del rapporto con la medicina e la scienza, ma anche i risvolti pratici: come preservare la salute, come ottenere un diverso e migliore uso dei mezzi terapeutici, su che cosa e come interrogare la ricerca scientifica ecc. Le esperte-donna sentono su di sé la pressione di domande femminili che non possono trovare soluzione nel solo ambito tecnico-scientifico e sanitario; e poiché si verifica contemporaneamente la svalutazione della parola femminile non suffragata da una qualche autorità scientifico-istituzionale, viene a mancare un anello necessario nella catena delle riflessioni; l'esperienza comune delle donne è di nuovo muta e la delega agli esperti o esperte prevale sulla voglia di riappropriazione. Si riapre il dilemma: come superare gli steccati della settorialità che impediscono di prendere la parola su questi temi, radicanola nell'identità di genere, senza delegare il compito a qualcun altro, anche se donna?

Il Coordinamento nazionale donne per i consultori ha cercato negli ultimi anni di tenere aperta la comunicazione fra donne e si è rivolto agli interlocutori istituzionali in nome di una pluralità. Ma il problema che incontrano simili tentativi è di far confluire esperienze eterogenee non in obiettivi rivendicativi, bensì in *parole condivise* che si facciano sentire oltre le pareti che separano le donne tra loro e dividono la società tra esperti e gente della strada, tra chi decide e chi subisce le decisioni.

### *Quali conclusioni?*

La gestione della salute continua a porre nodi ineludibili per la ricerca di identità, e non sembra possibile affrontarli senza porsi il problema del controllo sociale sulle donne che attraverso di essa viene attuato. Ecco perché la realtà sanitaria e



medico-scientifica è sempre alla ribalta. Non è espugnabile come si pensava; anzi, è particolarmente impermeabile per le ideologie da cui è regolata, e perché vi predominano questioni e interessi magari legittimi, ma diversi da quelli che possono nascere da un'elaborazione femminista di cultura e di pratiche. Sono, per chi vi lavora, problemi di competenze, carriera, retribuzioni, organici, coordinamento di funzioni ecc. Neppure l'organizzazione consultoriale ha potuto aprirsi a logiche che non fossero di apparato. E se la presenza femminile è cresciuta nelle sedi vecchie e nuove verso cui si sono incanalati i problemi del corpo femminile, questo non costituisce di per sé un fattore di liberazione e di crescita, anche se talvolta rende più umano il volto dell'istituzione.

La politica introdotta dall'autogestione andava a toccare condizioni culturali e materiali della subalternità che riguardano tutte, dai luoghi della produzione e della scienza in cui essa è amministrata, a quelli della riproduzione in cui viene subita. Il lavoro portava in genere a trascurare la riflessione rispetto alle urgenze del « fare pratica ». Ci si impegnava reciprocamente nei collettivi e all'esterno verso il « sociale », ossia verso tutte le altre donne senza le quali non era concepibile alcuna liberazione. Esauritosi questo elemento di politicità, tradizionale se vogliamo, l'autogestione ha assunto le caratteristiche di un servizio privato diversificato da quello pubblico sul piano tecnico e qualitativo, secondo il grado di maturazione raggiunto dai singoli gruppi. La riflessione è stata poi valorizzata nei centri culturali nati dal movimento intorno agli anni '80, ma con ipotesi che si distanziavano dalle « pratiche del corpo » e dagli interventi diretti a trasferirle nelle strutture pubbliche.

Da queste tendenze deriva una duplice sensazione di vuoto: per le possibilità di mutamento pratico, non solo culturale, intraviste negli anni '70 e penalizzate poi dal ritorno alla normalità; per il mancato sviluppo delle riflessioni sul corpo nella sua materialità costitutiva dell'identità personale e, contemporaneamente, oggetto di controllo sociale in forme che variano storicamente.

Le potenzialità del *self help* si indirizzavano a una riappropriazione di sé e dei mezzi per difendere la salute che era interesse comune e che sovvertiva il modo di funzionare e i contenuti della medicina; implicavano una revisione critica delle conoscenze medico-scientifiche che metteva in questione identità, concetti, metodi, saperi acquisiti e scelte della ricerca. La peculiarità dell'impostazione era quella di privilegiare un particolare intreccio teorico-pratico in cui la manualità e la semplicità dei metodi terapeutici erano decisamente rivalutate non solo dalle donne-tecnico, ma in generale, da principi non violenti nella cura del corpo. Le riflessioni che si sono sviluppate sul versante teorico del femminismo hanno finito per lasciare scoperta questa landa poco battuta, in cui avrebbero potuto incontrarsi i saperi elaborati nella pratica e quelli prodotti a

livelli di astrazione più elevati. Sia dall'esperienza comune che da quella delle donne professioniste, comprese le meno autorevoli (le ostetriche) possono nascere infatti sollecitazioni importanti per l'elaborazione. Ma ognuno dei due ambiti – il pratico e il teorico – ha una propria storia, che rende le connessioni non facili e poco frequenti; il risultato è la scarsa presenza del corpo nel « pensiero della differenza ». Alcuni punti di contatto si sono creati, tuttavia, con le recenti elaborazioni sul rapporto tra femminile e scientifico – da un lato – e dall'altro con le iniziative di donne « verdi » e di gruppi che si occupano di salute e di parto non violento per discutere posizioni, linee di condotta, informazioni sul rischio nucleare, la genetica, la riproduzione artificiale. Dopo Chernobyl, e dopo le notizie a sensazione sui « bambini in provetta », il rapporto delle donne con la scienza si è riproposto come questione che tocca profondamente la riproduzione e l'identità personale.

E se in passato il problema era soprattutto di accedere ad alcune informazioni scientifiche per usarle a proprio vantaggio, nella fiducia di fondare una medicina « dolce », oggi il progresso tecnico si insinua nei tentativi di recupero del corpo, estendendo in modo spregiudicato la sorveglianza e le interferenze su tutta la vita biologica. Le donne, escluse dal controllo tecnico e politico, cominciano ad affrontare la cultura dell'onnipotenza, del dominio e del rischio che presiede ai laboratori scientifici e agli impianti ad alta tecnologia; parlano della necessità di scelte etiche, di limiti e di valori diversi da quelli che hanno connotato il progresso tecnico-scientifico, come impresa di genere maschile dal preteso carattere di universalità (si veda la bibliografia curata da Elisabetta Donini per l'inserito *Donne e scienza* di « Scienza e Esperienza », settembre '86, sui problemi generali del rapporto tra il femminile e lo scientifico; donne e produzione di scienza; corpo di donna; tecnologie; inoltre *Donne tecnologie e scienza* a cura di Joan Rotschild, introdotto da E. Donini, Rosenberg & Sellier, 1986). La politicità può fondarsi di nuovo sul corpo, in un'impresa comune che riconnette ambiti separati, dalla vita quotidiana alla scienza e alle sue applicazioni.

- Aborto: *collettivi a confronto*, «Effe», dicembre 1976.
- AA.VV., *Oltre l'aborto. Posizioni e documenti del movimento delle donne*, Roma, Quotidiano dei Lavoratori, Cooperativa Editoriale Ottanta, 1981.
- AA.VV., *Le culture del parto*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Centro per la Salute della donna di Padova e Coordinamento Veneto infermiere e donne del personale paramedico (a cura di), *La mancanza di potere è la nostra malattia?*, Padova, 1977.
- Consultorio San Lorenzo, Roma, *Documento* (critica dell'attività di servizio), dattil., 1977.
- Laura Conti, *Il tormento e lo scudo. Un compromesso contro le donne*, Milano, Mazzotta, 1981.
- Giuseppina Ciuffreda, «Organizzazione», in *Lessico Politico delle donne*, 3 (Teorie del femminismo), Milano, Gulliver, 1978, pp. 71-91.
- Crac (Comitato Romano Aborto e Contraccezione), *Vogliamo consultori autogestiti*, «Effe», dicembre 1975.
- Luciana di Lello, *Crac, una proposta politica sui consultori*, «Effe», febbraio 1976.
- Elisabetta Donini, *Materiali e tendenze di ricerca* (indicazioni bibliografiche nell'inserito «Donne e scienza»), in «SE/Scienza Esperienza», n. 38, settembre 1986.
- Donnità. Cronache del Movimento Femminista Romano*, Roma, 1976.
- Barbara Ehrenreich, Deirdre English, *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna*, Milano, Celuc Libri, 1976.
- Yasmine Ergas, *Nelle maglie della politica*, Milano, Angeli, 1986.
- Yasmine Ergas, Sandra Sassaroli, *Crac, il punto sull'aborto*, «Effe», novembre 1976.
- Yasmine Ergas, Sandra Sassaroli, *Istituzioni: scontro o confronto?*, «Effe», maggio 1977.
- Ida Faré, Luciana Percovich, Andreina Robutti, Maria Castiglioni, Rina Cuccu, *A proposito della piattaforma del Crac sui consultori*, «Sottosopra», marzo 1976.
- Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza*, Milano, Garzanti, 1987.
- Bianca Maria Frabotta (a cura di), *Femminismo e lotta di classe in Italia (1970-1973)*, Roma, Savelli, 1973<sup>1</sup>, 1975<sup>2</sup>.
- Bianca Maria Frabotta (a cura di), *La politica del femminismo (1973-76)*, Roma, Savelli, 1976<sup>1</sup>, 1978<sup>2</sup>.
- Donata Francescato, *Consultori, val la pena di partecipare*, «Effe», giugno 1977.
- Elena Gagliasso, «Natura e storia», in *Lessico politico delle donne*, 3 (Teorie del femminismo), Milano, Gulliver, 1978, pp. 210-227.
- Gruppo Femminista per il Salario al Lavoro Domestico di Ferrara, *Dietro la normalità del parto*, Venezia, Marsilio, 1978.
- Gruppo Femminista per la Salute della Donna, Roma, *Parliamo della nostra salute*, «Effe», settembre 1977.
- Clara Jourdan, *Insieme contro. Esperienze dei consultori femministi*, Milano, La Salamandra, 1976.
- Lessico politico delle donne*, 2 (Donne e medicina), Introduzione di Luciana Percovich, Milano, Gulliver, 1978 (Voci «Aborto», «Consultori», «Crac», a cura di Silvia Costantini e Gabriella Emili).
- Lettera aperta delle donne medico del Crac*, «Effe», gennaio 1976.
- Giulio Maccacaro, *Per una medicina da rinnovare. Scritti 1966-1976*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- Franca Manoukian Olivetti, «Il consultorio organizzazione negata», in *Il consultorio difficile*, a cura di F. M. Olivetti, Bari, De Donato, 1980.
- Nucleo di autogestione dell'aborto del Coordinamento Femminista Consultori, Roma, *L'interruzione della gravidanza con il metodo dell'aspirazione*, stampato in proprio, Roma, giugno 1978.
- Per una medicina della donna*, Contributo delle compagne di Milano del Centro di medicina della donna, ciclostilato, Milano, giugno 1977.
- Gianna Pomata, *Ex voto. I risultati del referendum sull'aborto e la partecipazione politica delle donne*, «Il Mulino», n. 277, 1981.
- Rivolta Femminile, *Sessualità femminile e aborto*, Scritti, 2, 1971.

- Joan Rothschild (a cura di), *Donne tecnologia scienza*, Torino, Rosenberg & Sellier 1986 (introduzione di Elisabetta Donini).
- San Lorenzo, *come funziona un consultorio delle donne* (intervista a cura di Alda e Lucia), « Effe », giugno 1976.
- « Sottosopra », *Esperienze dei gruppi femministi in Italia*, 1974 (contiene: « Per un centro di medicina delle donne » del Gruppo femminista per una medicina delle donne di Milano).
- « Sottosopra », Fascicolo Speciale, « Documenti di gruppi femministi – testimonianze di donne – interventi dell'incontro del 1 e 2 febbraio al Circolo De Amicis di Milano », su *Sessualità procreazione maternità aborto*, 1975.
- « Sottosopra », Fascicolo Speciale, *Alcuni documenti sulla pratica politica*, dicembre 1976 (Contiene: « Autodeterminazione: un obiettivo ambiguo » di Un gruppo di donne di Col di Lana, Milano; e « Proposta di un centro di medicina delle donne », del Gruppo femminista per una medicina delle donne, Milano).
- Roberta Tatafiore, *Una cronaca di parte*, « Orsa Minore », 7-8, 1982.
- The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- The Brighton Women and Science Group, *Alice attraverso il microscopio*, La Salamandra, Milano, 1985.
- Silvia Tozzi, *Il movimento delle donne, la salute, la scienza. L'esperienza di Simonetta Tosi*, « Memoria », n. 11-12, 1984.
- Michaela Wunderle (a cura di), *Politik der Subjektivität. Texte der Italienischen Frauenbewegung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 (in particolare l'introduzione e la sezione intitolata « Die Autonomie des eigenen Körpers »).

Vicky Franzinetti

## Il senso dell'autogestione

La storia cronologica del movimento dei consultori e per l'aborto a Torino sarebbe troppo lunga ed è peraltro riportata a puntate e con molta fedeltà su « Il bollettino delle donne di Torino ». L'occupazione all'ospedale Sant'Anna (novembre 1978) è stata descritta in un diario che non ha avuto pubblicazione. Nel resoconto che segue cercherò di evidenziare alcuni dei fili che hanno attraversato gli anni in questione.

Il *primo consultorio autogestito* nacque a Barriera di Milano nel '74 dopo più di un anno di discussione stimolata inizialmente da una donna che aveva visto altre esperienze di consultori in Italia. Il gruppo era assai eterogeneo, ma la maggior parte delle donne provenivano da gruppi di autocoscienza. I dilemmi riguardavano il lavoro da fare: se all'interno o all'esterno, sulle donne, per le donne, delle donne – e il profondo, il conscio e l'inconscio. Oppure si discuteva se fosse il piccolo gruppo di donne a legittimare la politica e viceversa la politica a legittimare il piccolo gruppo. Nell'intervento esterno e nella discussione, quali dovevano essere i tempi, e di chi? Le discussioni di allora vertevano su questi interrogativi e sulle ipotesi di consultorio – abbracciando temi come la sessualità, la riproduzione, la maternità come scelta autonoma e la conoscenza del proprio corpo. Nella prima versione il consultorio non si doveva occupare di aborto e la scelta cadde sulla zona di Barriera di Milano perché anticlericale e rossa. Fu tutto fatto alla luce del sole – altro punto importante che caratterizzò gli anni successivi: il corpo delle donne non doveva essere più clandestino. Dopo poco le « donne di BM » furono sommerse da richieste di altre donne, soprattutto per l'aborto, e fino all'apertura di altre due o tre consultori autogestiti non si riuscì ad avere neanche il tempo per cercare di instaurare quel rapporto particolare con le donne della zona che era nelle intenzioni iniziali.

Molte donne che erano « passate per il gruppo o collettivo di BM » promossero poi un *secondo consultorio* durante l'occupazione delle case a « La Falchera » (descritta da Gigliola Re e Graziella De Rossi, *L'occupazione fu bellissima*, 1976). Alla Falchera – nel bene e nel male (scontri inclusi) il movimento delle donne si coniugò con l'anima più organizzata dell'occupazione e con quella politica (mista). Fu a detta di molte « un grosso incontro tra donne diverse che spesso non si conoscevano da prima », a differenza di ciò che succedeva nel piccolo gruppo dove l'autovisita, per esempio, era preceduta –

sempre che la si decidesse – da lunga conoscenza, e dove donne così diverse per età, condizione e amicizie raramente si incontravano. Il luogo d'incontro era in una delle case occupate.

Il *terzo consultorio*, quello di San Donato, nacque dal collettivo delle donne del comitato (spontaneo allora) di quartiere, molto legato alla situazione di zona cui appartenevano anche quasi tutte le donne del collettivo stesso. Come si trova più volte ripetuto nei documenti e volantini dell'epoca, si erano scelte per i consultori tre zone « proletarie e popolari », anzi si trattava di una zona sottoproletaria nel caso di San Donato.

Ai primi tre si aggiunse il *consultorio del Sant'Anna* (l'ospedale ostetrico e ginecologico più importante di Torino), che evidentemente in parte risentì il peso dell'enorme struttura che suo malgrado lo ospitava, e che quindi prima degli altri affrontò, in termini di discussione e di problematica, temi come il parto e la maternità.

L'anno dopo fu creato il *consultorio di Mercati generali*, utilizzando alcuni locali della ex fabbrica del chinino che vennero occupati e restaurati; si stavano intanto organizzando altri collettivi di zona e preparatori di consultori (zona Centro, S. Rita, S. Salvario, zona Nord, e poi Vanchiglia). L'esperienza di autogestione non mirava a creare strutture permanenti, ma era una forma di lotta per ottenere che il comune si facesse carico dei bisogni delle donne. Chi vi partecipava considerava i consultori come luoghi del movimento femminil-femminista e come luoghi di conoscenza del proprio corpo (fin troppo identificato con il corpo fisico) e del corpo di altre donne. Il corpo era uno degli elementi portanti delle definizioni che ci attribuivamo all'epoca, con tutti i limiti che potevano avere: nella sua fisicità era conoscenza, studio e quasi altro da sé, mentre la discussione sulla sessualità dava spazio al riconoscimento e all'accettazione dell'individualità di ciascuna e alla ricerca della individualità collettiva. Mente e corpo, « Io ti sento... e io ti vivo... io e il mio vissuto », che in anni successivi avrebbero tolto significato alle parole che tracciavano il limite tra sé e le altre, allora ebbero un peso dirompente.

La riappropriazione del corpo comprendeva lo studio e i momenti di discussione in cui le informazioni tecniche si archiviavano e diventavano patrimonio comune, immediatamente utilizzabile. Il rapporto con i tecnici/e partiva da un confronto tra donne, durante il quale le informazioni mediche erano messe alla prova dell'esperienza e delle visite collettive. Circolavano anche informazioni ricavate da gruppi di altri paesi; alcune avevano contatti internazionali già da qualche anno (nel '72, per esempio, esisteva a Torino un gruppo Cr, Comunicazioni rivoluzionarie, collegato agli Stati Uniti e autore di un bollettino).

L'urgenza dei problemi pratici portò nella seconda metà del decennio ad una quasi sovrapposizione dei temi della riproduzione a quelli della sessualità, con il netto prevalere delle di-

scussioni intorno all'aborto, la contraccezione, l'aborto terapeutico e la legge sui consultori (adottata in Piemonte nel giugno '76). Il *self help* – come ricerca e conoscenza del proprio e dell'altrui corpo – si riversò a Torino nelle 150 ore sulla salute della donna (più di mille iscritte a 64 corsi organizzati il primo anno dall'intercategoriale donne), mentre restava bruciante la questione dell'aborto.

A questo punto va fatta menzione specifica dell'organizzazione degli aborti, di quelli fatti a Londra e di quelli autogestiti. Prima del passaggio della legge 194 il 19-5-1978 (lo stesso giorno in cui venne scoperta la tipografia delle Br a Roma e in cui Andreotti ricuciva un suo governo) l'aborto era il problema più urgente, di un'urgenza non conosciuta dal divorzio. C'era il versante pubblico e quello privato: correvano allora anni in cui la politica, anche quella delle donne, regnava regina sulla tecnica ed era vista come una mediazione tra l'ideale e il reale. Il coordinamento dei consultori di Torino (formato dai consultori di cui sopra), il Crac (Comitato romano aborto e contraccezione) di Roma, un Gruppo A di Milano, insieme ad altri più piccoli di città e paesotti si misero a fare pratica, imparando chi dal Mlac (*Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception*), chi dal Cisa (Centro italiano sterilizzazione e aborto) legato al Partito radicale (ci fu poi il clamoroso episodio dell'irruzione nella clinica di Conciani a Firenze). In questi gruppi c'erano donne anche molto giovani, prive di formazione sanitaria di qualche tipo. Eppure, presero su di sé la responsabilità del corpo di altre donne: lo fecero come gesto politico, con un concetto dell'illegalità del tutto diverso da quello dei gruppi maschili, perché alcune non potevano andare a Londra e poi perché – si disse – la conoscenza non deve essere solo dei medici. Varrebbe la pena di studiare in modo più preciso questo movimento tra politico e privato nell'ambito della salute, che comportava l'assunzione di responsabilità sul corpo proprio e altrui, la scelta tra fare e non fare: un dilemma interno ai gruppi del quale un giorno forse si parlerà.

Il discorso della riappropriazione delle conoscenze sul corpo (non solo il proprio) ha poi avuto un'evoluzione di tipo tecnico e l'autogestione è stata abbandonata, anche perché non era diventata una pratica estesa. Ma il fatto che ci sia stata, ha dato forza a tutte; l'aborto era entrato nelle case ad opera di femministe che dichiaravano di farlo (garantendo l'anonimato diversamente dal Cisa). Accanto a questa c'era la lotta per la legge: mentre per avere i consultori si era contrattato con gli enti locali, per l'aborto si agiva a livello nazionale. Così la forza del movimento per i consultori diventò, con la manifestazione del 6 dicembre 1975, la forza del movimento delle donne *tout court*. L'adesione fu totale, anche se c'erano gruppi contrari tra quelli che facevano riferimento al collettivo milanese di via Cherubini (ne esisteva uno anche a Torino). All'incontro del 1 e 2 febbraio 1975 al circolo De Amicis di Milano si parlò del-

l'aborto come problema non isolabile da quello del *corpo politico*, ossia dalla ricostruzione di ciò che lo connette alla sessualità e al corpo. Alcune donne di Torino denunciarono la « perdita del nostro corpo » come una minaccia contenuta nella ricerca di compromessi e nell'accettazione di false unità richieste da gruppi e partiti (fascicolo speciale di « Sottosopra » dedicato a « Documenti di gruppi femministi - Testimonianze di donne - interventi dell'incontro del 1 e 2 febbraio al circolo De Amicis di Milano », 1975, pp. 39-42). La pratica autonoma delle donne sembrava invece non capita dalle compagne che conducevano il dialogo con le forze politiche « maschilcomuniste ». Con il procedere delle conquiste legali e pubbliche la forza conquistata si spostò dal corpo e ci fu un allentamento del dibattito su privato e politico, autonomia come antagonismo e come separazione, l'essere avanguardie e/o protagoniste.

Il movimento torinese dei consultori andava assumendo sulle sue spalle il peso della rivendicazione-responsabilità nel rapporto con le istituzioni, fino alla elaborazione di un testo di legge che venne discusso al teatro Mongiovino di Roma nell'autunno '76, con donne convenute da ogni parte d'Italia. L'intreccio con il livello pubblico-istituzionale divenne più fitto tra il '75 e il '78; è di questo periodo anche un certo numero di candidature di « donne dei consultori » sia nelle politiche che nelle amministrative, e non senza contraddizioni. Dopo il passaggio della legge sui consultori era iniziata la contrattazione tra consultori autogestiti ed ente locale per l'apertura di sedi pubbliche, spesso nei luoghi fisici dove già operavano quelle del movimento. La decisione di chiudere i sei consultori autogestiti di Torino fu sofferta, e seguita a breve distanza di tempo dalla lotta per poter tenere nelle sedi pubbliche i corsi delle 150 ore. Nelle sedi che erano state delle donne, ora riconosciute dalle nuove giunte di sinistra, si pensava di creare dei luoghi di aggregazione dove le donne potessero conoscersi e conoscere. A posteriori, molte pensano che lasciare in piedi almeno un consultorio autogestito avrebbe allora accresciuto la nostra forza, ma scegliemmo di non dover fare « da servizio », per lavorare solo come collettivi. Lo sforzo era diretto ora ad ottenere che nei consultori pubblici si praticassero l'autovisita e le visite collettive, che i medici fossero revocabili e altre cose ancora, che furono in gran parte disattese per l'impostazione voluta dal comune nell'ambito della politica di decentramento dei servizi. Fu tolto alle donne lo spazio fisico e politico, per fare di questi luoghi un misto tra ambulatori e centri per la coppia.

Le difficoltà della campagna per l'aborto, quelle nei consultori, l'impasso sulle tematiche che erano state proprie del coordinamento dei consultori all'inizio, accentuavano la crisi di quest'ultimo senza che si riuscisse a farlo diventare una sede di dibattito approfondito sui problemi dei collettivi.

Nel '77-'78 la discussione che ha assunto i toni più coinvolgenti è stata quella sulla violenza, specialmente dopo il feri-



mento del ginecologo Grio di Torino (denunciato dal movimento delle donne per aver causato la morte di una donna mentre eseguiva una dilatazione non necessaria): un'azione riconosciuta come opera di gruppi armati, e che per noi decretò la fine della pratica delle denunce pubbliche e le raccolte di firme contro gli abusi medici; purtroppo non finirono, invece, né il terrorismo né gli abusi. Altri episodi di violenza di quel periodo furono la gambizzazione dell'ostetrica Nigra, l'incursione nel consultorio familiare di Vanchiglia – allora aperto da poco – e quella al Centro di via Campana, tutti episodi in cui le Ronde proletarie e Prima linea scelsero obiettivi che riguardavano il movimento delle donne, e di cui furono probabilmente autrici delle donne. Credo che fosse proprio la forza del nostro movimento a porre per Pl e le Ronde il problema di far agire delle donne, scegliendo anche obiettivi femminili (Il fatto è che anche l'attacco alle vigilatrici delle Nuove fu rivendicato da un sedicente gruppo femminista). L'incursione nel centro di via Campana toccò da vicino le « utenti organizzate », perché servì ad asportare schede ginecologiche e spirali (le prime sarebbero servite a « schedate » le donne proletarie, le seconde sarebbero state utilizzate più d'una volta per risparmiare sulla loro pelle...). I tempi « esterni » imposti dalla realtà lavoravano contro di noi. A sei mesi dal passaggio della legge sull'aborto fu decisa l'occupazione all'ospedale Sant'Anna, maturata anche nei corsi delle 150 ore, a causa dei ritardi nell'applicazione e delle degenze prolungate (l'eredità che oggi ne resta in piedi è il Day Hospital, unico in Piemonte). Fu proprio l'occupazione a chiarire a tutte che molti obiettivi nostri non erano traducibili e si perdevano nel passaggio dalle mani, dalle facce e dalle pance alla carta. L'esperienza accumulata con la pratica si dissolveva nel passaggio all'istituzione, e sulla carta non restava altro che la richiesta di un trattamento rispettoso e umano, che non riusciva ad esprimere le nostre intenzioni. Da allora l'aborto, la maternità il rapporto con le istituzioni sono tornati ad essere dei problemi sempre più individuali, sempre più difficili da tradurre in una dimensione politica.

Con la dissoluzione del corpo collettivo arriva – se pur più lentamente – quella dei corpi individuali di cui sembriamo perdere coscienza. Il corpo individuale diventa più un oggetto da curare (diete, coscienza della salute, dei danni del fumo ecc.) o strumento per la riproduzione, che non una parte di sé – politica –. Ciò che aveva avuto un impatto così forte, « il personale è politico » si trasforma in sospensione del giudizio, nel senso che nel passaggio da soggettività di donne, politica, a soggettività individuale sembra dissolversi la possibilità di esprimere un sé comunicabile e collettivo e anche quella di esprimere un giudizio. Il corpo come sessualità ridiventa anch'esso questione individuale, e l'unica soggettività a premere nel mondo delle donne e sulla « cultura delle donne » che fa capolino è quella studiata e documentata, identificabile da una definizione; la qua-

lità soggettiva diventa quella studiata come « punto di vista delle donne ». E allora la cultura accumulata sulla salute non riesce a trovare forma che sia considerata accettabile e dignitosa, e la stessa diversità tra coloro che se ne occupavano più attivamente è un ostacolo in più. Uno degli elementi caratterizzanti che abbiamo perduto era il « ricomporre la propria persona », che nella versione estrema era una disponibilità totale a dirsi. Ora « siamo più brave », gestiamo mariti e amanti, usiamo il nostro corpo con disinvoltura (per usare qualche frase corrente). Sarà perché sono passati gli anni e siamo invecchiate, ma mi chiedo perché tanta fatica se dovevamo approdare a banalità del genere. Allora si parlava di bisogni e desideri, oggi delle curve statistiche dell'interruzione volontaria di gravidanza e dell'Aids, con il seguito della nuova morale che emerge, se non per noi, per i nostri figli e figlie. Non credo che l'impatto emotivo e filosofico della scoperta del proprio corpo, della sessualità e del controllo sulla propria fertilità (queste ultime troppo spesso confuse tra loro) abbia dato tutti i suoi frutti, ma il discorso non è stato più ripreso, perché ci si è spostate verso una ricerca d'identità che valorizza più la testa, e perché ci sono filtri tecnici e scientifici tra corpo e corpo di donna. E il corpo è forse tornato muto?

« Bollettino delle donne di Torino », vari anni dal 1978.

G. Re, G. De Rossi, *L'occupazione fu bellissima*, Roma, Edizioni delle donne, 1976.

« Sottosopra », fascicolo speciale con « Documenti di gruppi femministi - Testimonianze di donne - Interventi dell'incontro del 1 e 2 febbraio 1975 al circolo De Amicis di Milano » su *Sessualità procreazione maternità aborto*.

Centro per la salute della donna di Torino (Consultorio del quartiere Barrieria di Milano), Documenti in C. Jourdan, *Insieme contro*, 1976, pp. 69-73 e 146-147.

Coordinamento del movimento per i consultori per la salute della donna di Torino, settembre 1975, Documento in C. Jourdan, *Insieme contro*, pp. 180-189.

Coordinamento torinese dei collettivi per la costruzione di centri di medicina della donna, in B. M. Frabotta, *La politica del femminismo*, 1978, pp. 142-144.

*Dall'autogestione all'istituzione* è il titolo di una riflessione (firmata da Maria Teresa) sul n. 4 del « Bollettino delle donne di Torino » 1981: il nucleo politico del discorso riguarda il passaggio dalla soggettività organizzata che trasforma i contenuti istituzionali e dà forza individuale, ad una politica di richieste migliorative dei servizi che rinuncia alla trasformazione delle materiali condizioni di vita mentre il femminismo si riduce a un fatto culturale.

Ci sono donne del movimento che lavorano nei consultori e cercano, nella gestione minuta del servizio, di realizzare un nuovo tipo di professionalità, ma nei gruppi che hanno dato vita all'autogestione prevale negli anni '80 la sensazione dello « svuotamento » e della sottrazione di un terreno di crescita (Maria e Marina del consultorio di Vanchiglia, « Bollettino » n. 3, 1982). C'è stata una crescita politica e culturale soggettiva, ma tutto un patrimonio di esperienze è ormai lontano dalle donne con cui si sarebbe voluto costruire il cambiamento.

Molte appartenenti al movimento consultori di Torino hanno continuato a intervenire sulle istituzioni sanitarie pur essendo disperse in occupazioni di altro tipo, spesso precarie e non indirizzate a carriere professionali o intellettuali. Tra loro circola ancora l'idea di una ricomposizione della soggettività capace di scompigliare le barriere specialistiche: è un'eredità dell'autogestione che il trionfo della professionalità tende a cancellare. Alcune insieme ad altre donne che fanno capo alla Casa delle donne di Torino, hanno dato vita nel '75 a un « Centro di documentazione sulla salute della donna "Simonetta Tosi" », che agli scopi scientifico-culturali ne unisce altri di carattere sociale e politico. Una delle prime iniziative del gruppo è stata quella di sollevare dall'interno del movimento delle donne torinese il caso della minorenne morta al Sant'Anna nel 1985 nel corso di una interruzione di gravidanza accompagnata da un'isteroscopia a scopo sperimentale. Il « Centro Simonetta Tosi » ha assunto nell'85 l'organizzazione del quinto corso monografico di 150 ore su Donne e salute, dal titolo « Le donne del parto », dedicato in particolare a ostetriche, infermiere, donne-medico dei consultori e dei reparti universitari e ospedalieri dell'Ospedale ostetrico di Torino. A conclusione dei corsi si è svolto il convegno « Esperienze di parto » (oggetto di un numero monografico della rivista della Regione Piemonte « Educazione alla salute », 1985). Il Centro mantiene contatti con gruppi e organismi internazionali tra cui l'Organizzazione mondiale della sanità, e intende classificare e rielaborare i materiali prodotti negli ultimi anni dai corsi 150 ore, nonché dal movimento delle donne, considerati una fonte primaria di grande interesse per la ricostruzione della storia recente e per la conoscenza della condizione e della cultura delle donne a Torino.

Laura Cima

## Dieci anni a Torino

Il movimento femminista a Torino nasce all'inizio degli anni '70 sullo stimolo di articoli americani raccolti in un bollettino da alcune donne del Cr (Collettivo rivoluzionario), e si allarga con la nota organizzazione del piccolo gruppo che favorisce la presa di coscienza e di parola rispetto al proprio corpo e al proprio ruolo sessuale. Se la sessualità e la maternità (visute come figlia e come madre) sono i temi intorno a cui cresce la coscienza femminista, l'organizzazione politica del movimento torinese si delinea da subito attorno al tema aborto.

Il primo documento prodotto solleva la necessità di un confronto più allargato e di un'organizzazione più ampia per superare la chiusura all'esterno tipica dei gruppi di autocoscienza nella prima fase del femminismo: urge affrontare pubblicamente come femministe il dibattito sollevato sull'aborto dalla proposta Fortuna e dalla riforma della legge Merlin. La prima uscita del movimento femminista a Torino, nel 1972, sarà infatti un'assemblea all'Università proprio sul tema dell'aborto. Alcune donne rifiutano da subito l'uscita « esterna » e decidono invece di approfondire il tema della maternità: nasce il gruppo di riflessione su Melania Klein. La preoccupazione costante di chi decide di confrontarsi con gli altri gruppi è quella di legare il tema dell'aborto agli altri emersi dall'autocoscienza, la sessualità, la maternità, la realtà di vita quotidiana delle donne. L'obiettivo principale fino al '74 *non* è la legalizzazione dell'aborto, cui si preferisce la depenalizzazione e la gratuità nelle strutture pubbliche, ma piuttosto la costruzione di un forte movimento autonomo delle donne. La sede comune in via Lombroso prima e in via Montevecchio, dove confluiranno anche le donne politiche fino allora ghettizzate nelle loro commissioni femminili di partito, permetteranno di aprire il confronto continuo e spesso duramente polemico tra le due tendenze, interno/esterno, delineatosi chiaramente in occasione del referendum sul divorzio. Il 1975, l'anno della donna, vedrà ingrandirsi il movimento anche a Torino: la mobilitazione contro l'irruzione della polizia nella clinica del Cisa (Centro italiano sterilizzazione e aborto) a Firenze è immediata e i contenuti sono ricchi e articolati:

« Sembra ovvio che dobbiamo soffrire, che il nostro piacere deve essere pagato con il dolore. E questo sadismo è quello di chi ci cura, della medicina maschile di cui fanno le spese i nostri corpi, in una ennesima sperimentazione dello stupro. Insomma la nostra sessualità, per quel poco che emerge, ci viene rinfac-

ciata come una colpa e quindi subito censurata. Da una parte veniamo rimandate al ruolo di riproduttrici, dall'altra ci è reso difficile – praticamente – questo ruolo. (Difficoltà estrema di vivere una maternità, in questa società, sia al di fuori della famiglia tradizionale sia all'interno nel ghetto di questa famiglia) ».

Da questo punto di vista la lotta per l'aborto non è che un momento della lotta complessiva delle donne, un momento importante che rimette in discussione « il rapporto medico/paziente tradizionale, la medicina sadico-repressiva del sistema capitalistico vissuta nell'oppressione specialista/non specialista, scienza/corpo, soggetto/oggetto, attivo/passivo, tutte cose che sperimentiamo anche nel rapporto sessuale » e, facendo emergere i nostri corpi, ripropone le nostre esigenze, la nostra sessualità come scandalo, contraddizione e rottura ». Prevale ormai la necessità di coinvolgere altre donne e sorgono i primi due consultori autogestiti, che si pongono lo stesso obiettivo: ritrovarsi tra donne per conoscersi, parlare, stare insieme, crescere e confrontarsi su tutti i problemi e in particolare su quelli della salute.

La vicenda che porta al consultorio di Barriera di Milano dove confluiscono le donne « storiche e politiche » più sensibili a un discorso alternativo di medicina e dove si tenta di organizzare un Centro per la salute della donna, è profondamente diversa da quella delle donne proletarie che occupano le case nel quartiere popolare della Falchera, le quali individuano nel consultorio autogestito il proprio obiettivo politico immediato. Contemporaneamente il collettivo dell'Ospedale Sant'Anna affronta direttamente la situazione della struttura sanitaria ospedaliera, agitando tra lavoratrici e « pazienti » i temi dell'aborto, del parto e della medicina della donna. In numerosi altri quartieri della città si aprono consultori autogestiti da collettivi di donne. Solo alcuni di essi partecipano a un Comitato di lotta cittadino per la liberalizzazione dell'aborto, promosso anche dalla sinistra dei partiti e del sindacato. Ancora prima dell'estate 1975 la nuova giunta di sinistra si trova di fronte una piattaforma estremamente articolata elaborata dal Coordinamento dei consultori di Torino; il quale apre in questo modo la vertenza con il Comune e la Regione per l'applicazione della legge nazionale e propone a Bologna nell'autunno, il confronto a livello nazionale, di tutti i collettivi femministi in lotta per l'aborto e i consultori.

Il 1975 si chiude a Torino con una grande manifestazione indetta dal Coordinamento dei consultori tre giorni prima di quella nazionale – 6 dicembre '75 – sull'aborto: i collettivi torinesi rivendicano di essere l'interlocutore privilegiato per la stesura della legge regionale sui consultori. In realtà la legge, o meglio la proposta, intende collegare i consultori agli altri servizi territoriali, facendone un misto tra ambulatori e centri di consulenza per la coppia e svuotando la proposta originaria delle

donne. La vertenza con la giunta resta aperta; frattanto i collettivi di quartiere si moltiplicano; si occupano i locali di via Montevideo, dove nasce un altro consultorio autogestito. Diventerà sede del Coordinamento dei collettivi femministi torinesi costituitosi nel febbraio 1976 durante un convegno di tutto il movimento.

Il ruolo del movimento torinese nell'elaborazione di una proposta di iniziativa popolare sull'aborto si rivelerà determinante ma a causa delle elezioni politiche anticipate non si potrà presentare come tale; se ne faranno promotori, travisandola S. Corvisieri e M. Pinto nell'autunno del '76. Sia la proposta Fortuna che quelle del Pri e del Pci furono infatti rifiutate dal movimento: « il denominatore è comune: la donna deve essere autorizzata o sanzionata, mutuata oppure ammendata, ma comunque e sempre controllata ».

Intanto le delegate sindacali femministe promuovono il primo corso « 150 ore » sulla condizione della donna, formando un coordinamento intercategoriale Cgil-Cisl-Uil. Questo strumento di incontro, di presa di coscienza e organizzazione delle donne si rivelerà fondamentale a Torino per arricchire e allargare la lotta per l'aborto e i consultori. I collettivi operai della Fiat Mirafiori proporranno di organizzare con la facoltà di Medicina i corsi « 150 ore » nei consultori pubblici, che vengono aperti all'inizio del 1978. L'obiettivo diventa quello di demistificare il ruolo della medicina e dei medici, partendo dalla conoscenza del corpo e allargando la pratica della previsita, dell'autocoscienza e del *self-help*. Inizia una elaborazione approfondita e di massa (1300 donne iscritte) sui temi della salute e della medicina, affrontati con la pratica femminista dell'autocoscienza e con la nuova capacità e voglia di misurarsi con le istituzioni dagli enti locali, al sindacato, all'Università, alla struttura ospedaliera.

Una Casa delle donne adatta per un movimento così vivace viene localizzata nella sede dell'ex-manicomio femminile di via Giulio. La sede è occupata in seguito a una manifestazione per l'attentato alle donne di Radio città futura, a Roma. Il luogo è simbolico; trasformarlo diventa un modo di riscattare le sofferenze di tante donne di cui rimangono ancora i segni. Questa scelta inoltre permette di tenere aperta la vertenza con il Comune, che gestisce i primi consultori pubblici con ottica chiusa e arretrata, tenendo fuori dell'organizzazione i Collettivi femministi e la grossa esperienza dei consultori autogestiti.

La morte di una donna al S. Anna, a seguito di un intervento di dilatazione accelerata nel parto aveva riaperto il dibattito anche sulla maternità e sul parto: il collettivo del S. Anna denunciò i medici. Vennero raccolte le firme per la denuncia del medico responsabile, ma un gruppo terroristico strumentalizzò

questa lotta e ne espropriò il movimento delle donne con un attentato al medico stesso.

Il disorientamento in quegli anni violenti tuttavia non blocca le iniziative: nel novembre del 1978 viene occupato per una settimana il S. Anna, dove la lista d'attesa delle donne per l'aborto e le condizioni dell'intervento esigevano d'essere denunciate pubblicamente. In quell'occasione si avviò un confronto/scontro serrato con il personale e i medici, cui si impose di fatto di rimettere radicalmente in discussione il modo di lavorare per renderlo meno distante dalla sensibilità e dalle esigenze delle donne. Nei corsi « 150 ore », ai temi degli anni precedenti (salute e lavoro) si aggiungono proposte per il 1980 di corsi sulla maternità e sulla salute mentale.

Queste esperienze hanno messo continuamente in discussione il ruolo di potere del tecnico, uomo o donna che sia, medico, psichiatra, o anche coordinatrice dei corsi, il concetto di delega e hanno riaffermato l'esigenza di riprendersi il proprio corpo, la propria sessualità, la salute e la vita.

La contrapposizione tra chi è esperto e chi no alla fine del decennio si affronta ormai spesso al femminile; non si analizza solo la subordinazione all'uomo, medico padre o padrone, ma sempre più spesso la dipendenza, la competitività, l'affidamento tra donne sono le contraddizioni che si affrontano nel movimento.

Nel grande convegno che ha chiuso il decennio, il bilancio tra emancipazione e liberazione, interno ed esterno, allargamento e approfondimento, istituzionalismo e autogestione viene esplicitamente legato a quello della lotta per l'aborto e i consultori: « Credo che non si possa dimenticare – per le donne che in questi anni sono cresciute come soggetto politico all'interno del movimento femminista a Torino – che un grosso elemento di aggregazione, di approfondimento, di nuova teoria e di profonda spinta rivoluzionaria, è data dalle lotte fatte sui temi della medicina della donna. Una originalità interna al movimento femminista e alle sue differenze e peculiarità: la voglia di guardarsi dentro, mettersi in discussione, avviare una azione di scasso interiore e di sofferta ricerca, ma la consapevolezza che tutto questo procede nella misura in cui le donne si aggregano, non poche donne, non le femministe, ma le donne. La propria vita, specchio della vita delle altre, la scoperta di una potenzialità nuova che per procedere, rinnovarsi esige la modifica del quadro materiale, economico, strutturale, istituzionale. Da questo punto di vista il movimento a Torino è stato molto "istituzionalista"; ma quello che stava dietro questa sua caratteristica era la volontà profonda di cambiare materialmente la propria condizione di vita... Quante polemiche, quante differenze, quante forzature, quante correnti sotterranee e anche alla luce del sole, ma anche quanta unità e forza ».

- Documento-proposta per la riunificazione dei piccoli gruppi nel Collettivo Femminista Torinese (Fosca, Laura, Rita), 1972.
- « La perdita del nostro corpo », documento firmato da « alcune donne di Torino », 1975.
- Documento « la Torre » di « alcune donne del movimento femminista », gennaio 1975.
- G. De Rossi, G. Re, *L'occupazione fu bellissima*, Edizioni delle donne, Roma 1976.
- Documento riassuntivo contenente la mozione con la convocazione della manifestazione del 6 dicembre a Roma, Coordinamento del Movimento per i consultori per la salute della donna, 1975.
- AA.VV., *La spina all'occhiello*, Torino, Musolini, 1979.
- Riprendiamoci la vita. La salute in mano alle donne*, a cura dell'Intercategoriale donne Cgil-Cisl-Uil, in *Il sindacato di Eva*, Centrostamp FIm, 1978.
- Documento conclusivo, Convegno del coordinamento dei collettivi di Torino, 1978.
- Documento convegno coordinamento dei collettivi del febbraio 1978. Volantino per manifestazione sull'aborto del 14 aprile 1978 firmato coordinamento dei collettivi femministi e intercategoriale donne, comunicato stampa Collettivo donne S. Anna in seguito all'attentato contro Griò, il medico responsabile della morte di A. Totaro.
- Volantino del novembre 1978; proposte presentate all'assemblea e documento sottoscritto dall'assessore alla sanità della Regione e del Comune, in *Il sindacato di Eva*, cit.
- Convegno coordinatrici dei corsi « 150 ore » - Verbali delle riunioni corsi salute mentale e convegno coordinatrici di Agape, 1981.
- Convegno « Dieci anni alla Casa delle donne » - Contributo del gruppo sull'aborto/referendum, 1981.



Luciana Percovich

## Corpo a corpo

### *Premessa*

Il testo che segue racconta le vicende della nascita e della fine del Gruppo per una medicina delle donne di Milano, in relazione al più ampio e nazionale Movimento per la salute delle donne.

Chi scrive è stata in quel progetto fin dal suo primo pensarsi e darsi forma, con un coinvolgimento politico ed emotivo fortissimo. Anche nel ricordo, questo gruppo appare connotato dal suo partire dai bisogni concreti del corpo, dal suo guardare il corpo senza la mediazione dello sguardo altrui. Lavoravamo per allargare la nostra coscienza tenendo uniti il corpo e la mente come altrove raramente accade, in un progressivo avvicinamento ai nodi conoscitivi teorici che oggi ritornano nella ricerca che le donne fanno sul sapere della scienza e sulle sue possibilità di modificazione, quando la differenza del corpo sessuale non sia più cancellata.

È un racconto di parte perché propone prevalentemente la memoria soggettiva di chi scrive. A integrazione di questo testo sono disponibili alcune ricostruzioni più « oggettive » che tengono conto, per esempio, della diffusione del movimento sul territorio nazionale, dei dati sociologici sulle sue origini e la sua composizione, delle date e dei luoghi della cronaca storica (manifestazioni, convegni, leggi, ecc.). A questi si rimanda nella bibliografia, in particolare ai testi che raccolgono i documenti prodotti dal movimento stesso.

### *Le origini*

A Milano tutto cominciò nel 1973, agendo una modalità che il femminismo stava allora teorizzando: l'azione politica deve fondarsi sull'esperienza e sui bisogni delle persone.

Un aborto recente e ancora bruciante nel ricordo, un inizio di gravidanza minacciato da un'epidemia di rosolia, una ginecologa troppo stretta nel ruolo codificato del sapere medico avvicinarono, in uno dei gruppi che si riunivano allora in via Cherubini, tre donne. Dal confronto di quelle diverse esperienze, ruotanti sul ruolo riproduttivo del corpo femminile, emerse la consapevolezza di quanto esso fosse ancora coperto da tabù e voluti silenzi. Dietro alla liberalizzazione dei costumi dell'Italia degli anni '60, dietro l'esaltazione da immaginetta

santa della maternità, l'esperienza reale parlava di paura, solitudine e ignoranza. Non erano disponibili né informazioni corrette sulla contraccezione, né era possibile attingere a qualche sedimentazione delle infinite esperienze analoghe di altre donne. Ognuna, ogni volta, era sola come se fosse la prima volta. Solo il medico, tecnico e autoritario elargitore di pillole e precetti, riempiva quel vuoto inaudito.

Nacque così un primo progetto di informazione, per rompere la cortina dei tabù e dei silenzi, per dire basta alla sofferenza e alla vergogna legate ad un corpo trattato come se fosse senza cervello né coscienza. Il gruppo che si costituì si dette un obiettivo chiaro e delimitato: scrivere e divulgare un opuscolo sulla contraccezione, quando era ancora vietato dalla legge parlarne e praticarla, perché « imparare a conoscere il nostro corpo e a controllare la nostra fecondità è il primo passo per riflettere su di noi e diventare padrone di noi stesse » (Gruppo femminista..., *Anticoncezionali...*, 1974).

In questo primo gruppo lavorarono, tra le altre, Maddalena Bologna, Luciana Percovich, Giulia Biocchi, Miriam Bergamascchi e Anna Maffioletti, che curò la realizzazione grafica dell'opuscolo. Uscì nell'aprile del 1974 col titolo di *Anticoncezionali dalla parte della donna*, fu stampato a nostre spese, diffuso in maniera militante, per posta, ebbe varie ristampe nell'arco di tre anni, e una circolazione molto ampia su tutto il territorio nazionale (arrivavano lettere di richiesta da ogni parte d'Italia, isole comprese, da grosse città e da sperduti paesi).

Parallelamente, per iniziativa di un altro gruppo di donne, tra cui Diana Gonzales, nasceva un progetto più ambizioso, quello di aprire un consultorio, anzi un Centro per la medicina delle donne. Idea forza di questo progetto era la constatazione che « noi donne andiamo dal medico anche quando non siamo malate », per il bisogno cioè di conoscere i cambiamenti che avvengono nel nostro corpo e che fanno parte della fisiologia della vita biologica e sessuale. Il documento che fu scritto in questa occasione fu ciclostilato nel marzo del 1974: con la sua lucida analisi e i suoi propositi concreti aprì la strada a quello che nei due anni successivi sarebbe diventato in molte città italiane un forte e agguerrito Movimento per la salute delle donne. Di questo testo vale la pena di ricordare qualche passaggio. « Nei confronti della "scienza medica" e dei suoi "sacerdoti" abbiamo ancora tutti, uomini e donne, un atteggiamento dipendente e passivo, ma tale dipendenza e passività sono per noi donne più pericolose e cariche di conseguenze... L'oppressione secolare in cui siamo state tenute, l'inibizione delle nostre curiosità, il velo di finto pudore steso su tutte le manifestazioni della nostra vita sessuale ci hanno finora impedito di occuparci di noi stesse con serenità. La stragrande maggioranza di noi donne non sa niente del proprio corpo ed è portata a considerare le sue manifestazioni fisiologiche come malattie e malattie

di cui vergognarsi. Abbiamo sempre lasciato la gestione di aspetti fondamentali della nostra vita di donne ai medici. Ora pensiamo di dover cambiare... L'angoscia è anche conseguenza dell'ignoranza del proprio corpo e delle sue potenzialità. Questo ci porta spesso a non volerci accettare come donne e si riflette anche sulle funzioni dell'apparato genitale (mestruazioni dolorose, irregolarità dei cicli, disturbi abnormi della menopausa, ecc.) e sul modo di vivere la sessualità (frigidità, fobie, ecc.)... Tutto quello che succede al nostro corpo è estremamente intrecciato e legato alla nostra vita quotidiana... la nostra testa... fa parte del nostro corpo così come il nostro corpo influisce sul modo in cui viviamo la nostra vita... Vogliamo, insieme con altre donne, comprendere la nostra condizione storica e quotidiana e, in base a questo, decidere del nostro corpo » (Gruppo femminista..., *Per un centro...*, 1974).

Questo documento ebbe una vasta diffusione e contribuì a stimolare esperienze analoghe in via di formazione. In breve tempo a Torino, Padova, Roma, Bergamo, Pinerolo (solo per citare i primi in ordine cronologico) sorsero analoghi centri autogestiti, e là dove non fu possibile l'autogestione, i gruppi di donne si appoggiarono all'Aied, già presente in molte località, tra cui i grossi centri urbani del sud.

### *L'espansione del Movimento per la salute delle donne*

Gli anni 1974 e 1975 videro espandersi a macchia d'olio una serie di iniziative legate a questo che era evidentemente un bisogno enorme della popolazione femminile, che trovava la voglia e la forza di esprimersi nel clima favorevole creato dall'esplosione del femminismo, anche fuori dai confini dell'Italia. Si stabilirono contatti tra le varie città e i vari gruppi che, unificati da una comune volontà di sottrarre ai medici e agli ospedali la gestione della propria salute e del proprio corpo, si differenziarono tuttavia subito uno dall'altro su delle variabili legate al luogo geografico. La differenza più grossa era espressa dai due modi diversi di rappresentarsi il proprio fare nei consultori autogestiti: « lavorare con le donne » o « lavorare per le donne ». E risale proprio a questa differenza di impostazione originaria la diversità di scelte operate in seguito, dopo l'istituzione dei consultori familiari pubblici, allorché alcuni centri chiesero il riconoscimento e il finanziamento dello stato, altri chiusero e solo alcuni – come il Ced (Centro di educazione demografico) di Milano – continuarono con l'autogestione.

La fisionomia dei vari centri che aprirono era dunque diversa città per città. A Torino, per esempio, furono determinanti gli stretti collegamenti col sindacato e con la fabbrica, a Milano la forte presenza di via Cherubini con l'enfasi posta su sessualità e inconscio, a Padova il suo essere emanazione diretta del gruppo di Lotta femminista, a Roma la vicinanza con le istitu-

zioni politiche tradizionali e il filo diretto con il *self-help* americano.

I vari incontri nazionali che si tennero a Firenze, Milano e Roma videro subito entrare in conflitto queste diverse matrici e gli obiettivi diversi che il movimento in quanto tale voleva darsi. Si discuteva e non ci si trovava d'accordo su come andava intesa l'attività del consultorio (prima di tutto "servizio" o luogo di ricerca?), su quale doveva essere il tipo di approccio con le altre donne (da "tecnici" o di tipo autocosciente?), sul peso e sul ruolo del tecnico (coinvolgimento di medici, paramedici o pratica del *self-help*?), sullo spazio da dedicare al discorso sulla sessualità e sui fondamenti teorici della medicina, sul problema spinoso dell'aborto (autogestione col metodo Karman o no, quale legge chiedere allo stato, la semplice depenalizzazione o l'aborto gratuito e assistito, ecc.?), sull'atteggiamento in generale da tenere nei confronti delle istituzioni mediche e politiche. Questa grande disomogeneità ci veniva sia dal fatto che – contrariamente a quanto si verifica in un gruppo di sola parola – l'agire concreto svelava impietosamente le differenze, sia per la composizione di questa parte del femminismo. Esso infatti attirava un gran numero di donne, perché offriva la possibilità di un fare concreto, faceva sentire che era possibile essere "utili" in un'area contigua alla gestione quotidiana del soddisfacimento dei bisogni primari – specialità di competenza prettamente femminile – ma soprattutto perché spaventava di meno. Tutte le donne che davanti al gruppo di autocoscienza potevano esitare come di fronte a qualcosa di troppo minaccioso – dal momento che era fantasticato, e non a torto, come qualcosa di sconvolgente dei propri precari equilibri di sopravvivenza e di dirompente rispetto alle modalità di relazione sia tra donna e uomo che tra donna e donna, troppo "altro" anche rispetto alla possibilità di proporsi politicamente alle altre donne – di fronte ai gruppi dei consultori trovavano una mediazione praticabile. Qui era possibile impegnarsi in maniera tangibile al miglioramento della propria condizione, era possibile un "fare" visibile che giustificava il tempo e le energie sottratte al lavoro, all'uomo, ai figli. Inoltre era una proposta politica intelligibile da portare alle altre donne, viste ancora come separate e diverse da sé, secondo un modello tradizionale del fare politica. Tutto questo rende conto di quanto fosse poco volentieri ascoltata la voce del gruppo milanese, che su gran parte di questi aspetti aveva fatto un grosso lavoro di presa di coscienza e aveva imparato a diffidare delle adesioni acritiche e numerose, della riproposizione dei modelli noti, dell'ingenuità perseverante verso i numerosi aspetti contraddittori legati alla gestione dei consultori.

Ci sarebbe voluto tempo, spazio e disponibilità reciproca per comprendere ed elaborare queste differenze. Invece ci trovammo pressate da vari lati: da una parte l'occhio spesso sospettoso dei collettivi di autocoscienza e dell'inconscio, da

un'altra parte la sollecitudine davvero impensabile con cui ci risposero le istituzioni, da un'altra ancora la battaglia per l'aborto. A Milano c'era un luogo dove, per breve tempo, fu avviato un tentativo di confronto su queste tematiche, aperto a tutte le donne, ossia le riunioni intergruppi che si tennero nella sede di via Correnti; ma presto furono occupate dall'organizzazione delle lotte per l'aborto. Così, quando nel 1975 arrivò la legge istitutiva dei consultori, non avevamo elaborato nessuna linea comune di condotta. Lo stato si era rivelato una istituzione molto premurosa! La situazione al nostro interno ci vedeva fotografate in alcune pose emblematiche:

– Milano, un consultorio aperto alla Bovisa, luogo di pratica dell'autocoscienza e del *self-help*, di ricerca teorica e di servizio al territorio;

– Roma, gruppi di *self-help* e luogo organizzativo-politico del movimento, sede del Crac (Comitato romano aborto e contraccezione);

– Torino, Padova, consultori con funzione di « servizio sociale » e di aggregazione politico-sindacale.

### *Il Consultorio della Bovisa*

A Milano, nel gruppo del consultorio della Bovisa, erano presenti – come del resto altrove – tutte queste tendenze, ma erano più deboli gli aspetti relativi al “servizio” e all'organizzazione politica. Era molto forte invece l'aspetto autocoscienziale, fin dal primo costituirsi del gruppo. Dal momento iniziale all'apertura alla Bovisa (quartiere proprietario della città con alcune grosse fabbriche a prevalente manodopera femminile, tra cui la Face Standard), era trascorso un inverno di serrate sedute di autocoscienza. Ma, mentre per definizione il gruppo di autocoscienza era un gruppo piccolo, in questo nuovo gruppo non ci furono mai meno di venti-trenta persone. Con determinazione, coraggio e non poca violenza, le nostre esperienze legate al sesso, al corpo, alla salute e alla politica si facevano parola e racconto. Il vissuto di ognuna si scopriva alle altre con una intensa partecipazione emotiva. A lato, divise in gruppi più piccoli, alcune di noi apprendevano il *self-help*, mentre contemporaneamente si tenevano i contatti con le donne del quartiere prescelto, con volantini porta a porta nei caseggiati e la diffusione di ciclostilati nelle fabbriche. Quando poi finalmente – trovati i locali adatti e forniti della strumentazione necessaria – il consultorio aprì, era ormai estate. Il centro sarebbe stato aperto al pomeriggio due volte la settimana, due o tre donne del consultorio avrebbero accolto l'utente affrontando il suo problema in maniera autocoscienziale (parlando della propria esperienza analoga), poi la visita con la ginecologa che avrebbe spiegato gesto per gesto quanto faceva,

incoraggiando l'apprendimento dell'autovisita e indicando quali comportamenti rifiutare negli ulteriori approcci coi medici e le strutture pubbliche.

Ci sarebbe stata poi una riunione settimanale, sempre pomeridiana, tra le donne del consultorio e le utenti interessate a far parte della gestione del consultorio, e una riunione settimanale serale del gruppo del consultorio che, dai temi autoco-scienziali, era passato sempre più a discutere di medicina, in quanto scienza storicamente generata, luogo di esercizio del potere sulla vita degli individui nonché forma di conoscenza sessualmente connotata.

Per un anno il consultorio funzionò con successo: le donne venivano, le casalinghe e le operaie erano in percentuale forse meno numerose di quanto ci aspettassimo, il dibattito interno proseguiva vivace, qualcosa di nuovo stava succedendo. Fuori di noi, marciavano i progetti di legge e nascevano i gruppi dell'inconscio, tra di noi cominciava a serpeggiare una certa stanchezza. Quando fu varata la legge per i consultori pubblici, si impose a tutte noi una scelta. E in questa occasione le diversità esplosero (« Sottosopra », 1976). Esperienze come quelle di Roma, Torino, Padova propendevano per la richiesta di riconoscimento pubblico, avviandosi a diventare veri e propri servizi sociali. Esperienze come la nostra o quelle dei gruppi di *self-help* romani si ritraevano da questa prospettiva, ma in un clima mutato. Ora ci chiedevamo se aveva ancora senso continuare la nostra esperienza pilota, che era sì aperta al pubblico ma fungeva soprattutto da laboratorio di ricerca sui problemi legati al sapere del corpo. E che cos'era cambiato, durante l'anno di apertura, al nostro interno?

Per esempio che avevamo di fatto delegato ad alcune di noi la gestione dell'utenza. Il servizio comporta routine. L'autoco-scienza come routine diventa insostenibile. Per reggere la routine occorre almeno che essa sia riconosciuta come importante e necessaria. Invece non solo eravamo distanti o perlomeno ambigue su questo punto, ma le compagne che si erano assunte l'onere (ed erano poi le "tecniche", la ginecologa, la psichiatra, la studentessa di medicina) lo avevano fatto senza una scelta teorizzata né riconosciuta.

Rispetto all'aborto non avevamo avuto dubbi: sapevamo bene che se ci fossimo assunte anche l'onere di praticarlo, avremmo finito per fare solo quello, in quanto la richiesta forte ci avrebbe mangiato ogni spazio ed energia che volevamo invece dedicare alla ricerca e alla riflessione. Lo stesso doveva valere per l'attività del consultorio: altrimenti non saremmo entrate in contraddizione con noi stesse? In altre parole, sui consultori pubblici come sull'aborto, il movimento per la salute delle donne si era spaccato in due. Una parte si era assunto il compito di farsi servizio e, quindi, in seguito chiese di essere riconosciuto e finanziato come tale. Un'altra parte non aveva mai voluto farsi carico di coprire la mancanza o l'inefficienza

di questi servizi e rifiutò, quando fu il momento, il riconoscimento dalle istituzioni, assumendo come propria posizione politica la richiesta allo stato di provvedere in proprio e in maniera efficace ai bisogni relativi alla salute delle donne, aborto compreso.

Questa era la posizione del gruppo milanese, allorché decise di *non* continuare la propria esperienza. Una fase di lavoro politico si chiudeva con la chiusura del consultorio della Bovisa: ci era diventato chiaro che si era trattato di una proposta e di una pratica che non erano nate per continuare all'infinito, né autogestendosi né istituzionalizzandosi. Il costo in energie che richiedeva per non esaurirsi nella routine era troppo elevato. Era nato per indagare i bisogni e sperimentare quali potessero essere le risposte adeguate a questi bisogni. Chiudeva mentre aprivano le nuove strutture pubbliche che, forse, avrebbero saputo recepire la qualità diversa della domanda.

È molto più difficile invece dire in che maniera influisse sul gruppo la presenza di via Cherubini e il suo evolversi dall'auto-coscienza alla pratica dell'inconscio. Anche perché questo aspetto non fu mai oggetto di discussione nel gruppo. Tuttavia è innegabile che su di noi pesasse l'occhio un po' sospettoso della mente « senza corpo » del femminismo milanese. Da un lato c'erano, nel consultorio, aspetti e persone troppo contigue alla « militanza » politica tradizionale. Dall'altro spaventava la sua vicinanza al corpo e alle sue manifestazioni più materiali, né si faceva ancora strada l'assunto che si potesse, e anzi si dovesse, esprimere la propria differenza sessuale in ogni campo del sapere e dell'agire. Quando, ormai in Col di Lana, si costituirono i gruppi di confronto delle varie attività dei collettivi milanesi, per fare il punto su quella prima fase di femminismo che si era ormai conclusa, poche furono le donne del Gruppo per una medicina delle donne che parteciparono. Ognuna preferì seguire una propria strada piuttosto solitaria. Chi come ricercatrice all'università, chi esercitando la professione medica, qualcuna è entrata nei consultori pubblici, qualcuna in politica e in parlamento. Qualcuna ne ha scritto o ne scrive. E oggi il nuovo interesse sulle tematiche relative alle scienze riaffronta questioni rimaste insolute in quel primo e a volte ingenuo corpo a corpo, con a suo vantaggio il sapere accumulato negli anni trascorsi da allora.

### *Epilogo*

Durante la mia recente gravidanza, mi è tornata la memoria fisica di quegli intensi anni di lotta, lavoro, rabbia e ricerca gomito a gomito con le donne. Soprattutto ho riprovato la rabbia che rinasce dentro ogni volta che si subisce la medicalizzazione del proprio corpo sano.

Certo, ho potuto constatare una « discreta civiltà » nei rapporti intrattenuti dall'istituzione con i corpi femminili. Certo, ora si può abortire alla luce del sole, nello stesso reparto in cui si partorisce: in fila per il prelievo del sangue c'eravamo noi, con le pance ben visibili, e le pance invisibili di chi stava per abortire.

Dei contraccettivi si fa la pubblicità in televisione mentre, quando uscirono le prime copie del nostro opuscolo sugli anti-concezionali, provammo il sottile brivido di chi infrange la legge. In città sono stati messi già da tempo i cartelli segnaletici che indicano i consultori di zona.

E tuttavia, netta è stata la sensazione di non esserci ancora: io, come donna, non esisto con un mio sapere sul corpo non appena varco la soglia di una qualsiasi istituzione medica. Per questo sono andata a partorire da Alba, la levatrice di Ponte dell'Olio, a cui ti puoi affidare completamente continuando a sentirti protagonista, senza nessuna espropriazione, mente e corpo uniti nello sforzo di generare un figlio.

*Via Cherubini*, a Milano, fu la prima sede ufficiale del nascente movimento femminista. Era un locale a pianoterra, che dava su un cortile interno, e lì, nei vari giorni della settimana, si riunivano i gruppi diversi che man man si formavano. Il momento culminante era tuttavia il collettivo del sabato pomeriggio, che era riconosciuto come il luogo centrale della realtà milanese.

*Self-help*, o « autovisita », era una pratica appresa dalle compagne del movimento per la salute delle donne americano: consisteva nell'imparare ad usare periodicamente lo speculum, strumento ginecologico che serve a dilatare la vagina per osservare il collo dell'utero. Il più grosso effetto dell'uso dello speculum, fatto da sole, o con un'amica, o nel piccolo gruppo, fu soprattutto di natura simbolica: il mio corpo mi appartiene, mi guardo e mi vedo con i miei occhi, so cosa c'è dentro di me, non mi consegno più passivamente nelle mani e allo sguardo altrui.

*Col di Lana* fu la nuova sede del movimento femminista milanese, corrispondente alla sua fase matura. Chiuse registrando l'impossibilità di un progetto comune a tutte le donne.

The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, Milano, Feltrinelli, 1974 (collaborazione e revisione dell'edizione italiana del Gruppo femminista per una medicina delle donne di Milano).

A. Calabrò, L. Grasso (a cura di), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Milano, Angeli, 1985.

Gruppo femminista per la salute della donna, serie di opuscoli: *La visita ginecologica; Il ciclo mestruale; La pillola; La menopausa; L'autovisita; L'esame del seno*, Roma, 1977.

Gruppo femminista per una medicina delle donne (a cura di), *Aborto libero? Il metodo Karman e la sperimentazione sulle donne*, Milano, La Salamandra, 1976.

Gruppo femminista per una medicina delle donne, *Anticoncezionali dalla parte della donna*, Milano, 1974.

Gruppo femminista per una medicina delle donne, *Per un centro di medicina delle donne*, Milano, marzo 1974, in C. Jourdan, *Insieme contro...*

Gruppo femminista per una medicina delle donne, *Salute, la conquista del nostro corpo*, Roma, febbraio 1975, in C. Jourdan, *Insieme contro...*



- Gruppo femminista per una medicina delle donne, *Self-help, le streghe sono tornate*, in C. Jourdan, *Insieme contro...*
- C. Jourdan, *Insieme contro, esperienze dei consultori femministi*, Milano, La Salamandra, 1976.
- Lessico politico delle donne*, « Donne e medicina », Milano, Gulliver edizioni, 1978.
- L. C. Paggio, *Avanti un'altra, donne e ginecologi a confronto*, Milano, 1976 (inchiesta commissionata dal consultorio della Bovisa).  
« Sottosopra », Milano, marzo 1976.
- S. Tozzi, *Il movimento delle donne, la salute, la scienza. L'esperienza di Simonetta Tosi*, « Memoria », 11-12, 1984.
- P. Weideger, *Mestruazioni e menopausa, fisiologia e psicologia, mito e realtà*, Milano, La Salamandra, 1977.

## quaderni storici

n. 64, anno XXII, fascicolo 1, aprile 1987

### miscellanea

#### Nota redazionale

*Diego Quaglioni*, I giuristi medioevali e gli ebrei. Due « consultationes » di G. F. Pavini (1478).

*Gianfranco Fioravanti*, Polemiche antiguidaiche nell'Italia del Quattrocento: un tentativo di interpretazione globale.

*Natalie Zemon Davis*, Fama e riservatezza: la « Vita » di Leone Modena come autobiografia della prima età moderna.

*Ernst Werner*, Alla ricerca del Dio nascosto: eretici e riformatori radicali nel secolo XI.

*Georges Livet*, Strade e poteri politici nei « Pays d'Entre Deux »: il modello lorenese (secc. XV-XVII).

*Alberto Guenzi, Carlo Poni*, Sinergia di due innovazioni, Chiaviche e mulini da seta a Bologna.

*Paolo Piasenza*, Rapimenti, polizia e rivolta: un conflitto sull'ordine pubblico a Parigi nel 1750.

*Alberto Mario Banti*, Strategie matrimoniali e stratificazione nobiliare. Il caso di Piacenza (XIX secolo).

*Ida Fazio*, Trasmissione della proprietà, reti di credito e integrazione sociale in una comunità rurale siciliana dell'Ottocento.

### discussioni e letture

*Harvey J. Graff*, Gli studi di storia dell'alfabetizzazione: verso la terza generazione. Il padre di famiglia, *interventi di Mauro Ambrosoli e Lorenzo Ornaghi*.

*Angelo Torre*, Il discorso popolare: metafora o linguaggio?

*Gian Bruno Ravenni*, Due storie orali.

*Simona Cerutti*, Ricerche sul lavoro in Francia: rappresentazioni e consenso.

*Pierre Jeannin*, Il concetto di protoindustrializzazione e la sua utilizzazione per la storia dell'industria in Europa dalla fine del Medioevo.

Silvia Tozzi (a cura di)

## Alla radice del «self-help»

gruppo femminista per la salute della donna  
(G.F.S.D.)

Il gruppo è nato nel '74, dopo il viaggio dimostrativo fatto in Europa da Carol Downer e Debra Law del *Feminist Women Health Center* di Los Angeles; era costituito da una quindicina di donne, tra cui alcune americane, che sentivano l'esigenza di affrontare collettivamente il rapporto con il proprio corpo, la salute e la malattia, da un lato, il medico e le istituzioni dall'altro. Le riunioni avevano luogo in abitazioni private ed erano aperte; vi partecipavano casalinghe, impiegate, insegnanti, e il metodo di lavoro integrava la pratica del *self-help* con quella dell'autocoscienza. Un'impostazione, questa, che ha reso via via più saldo un gruppo dove esistevano fin dall'inizio affinità di linguaggio e di interessi, date anche dalla presenza di alcune studentesse in medicina e biologhe. La contemporaneità nel formarsi dei legami di lavoro e di quelli affettivi è stata un elemento di coesione e di omogeneità molto importante, che ha evitato forti dislivelli tra donne tecnico e non; anche l'assenza di ginecologhe nel gruppo ha forse contribuito a questo esito. Poi, col tempo, l'accresciuta specializzazione ha creato distanze se non all'interno, almeno nei confronti dell'esterno.

Abbandonata la denominazione di «Gruppo per una medicina della donna» (ritenendo che alludesse alla malattia più che alla salute come interesse principale), è stato subito avviato un lavoro che si basava sull'autovisita, l'esame reciproco mediante speculum di plastica, la visita al seno, la sistematizzazione delle osservazioni dirette e l'informazione tratta da riviste scientifiche e da gruppi per la salute di altri paesi. Il principio dell'autocura non mirava alla sostituzione del medico né all'erogazione gratuita di servizi che avrebbero dovuto essere a carico dello stato, ma piuttosto ad acquisire una conoscenza e una documentazione comunicabili all'esterno, abbastanza vaste da costituire una forza contro la superficialità e gli abusi dei ginecologi, del sistema sanitario e delle case farmaceutiche. La riappropriazione aveva un significato critico delle concezioni mediche e di apertura ai bisogni delle donne sperimentati nella pratica; il rapportarsi l'una all'altra significava prendere coscienza insieme attraverso l'autovisita, e cominciare ad agire sul proprio corpo: «Durante la visita, così come nella nostra pratica settimanale del *self-help*, abbiamo notato l'importanza dell'esperienza collettiva, di questo momento in cui possiamo

finalmente confrontarci con le altre donne in tutto, compresi i nostri genitali... Questo confronto fisico non solo è complemento necessario alla pratica di autocoscienza ma anche il momento in cui teoria e pratica si riuniscono, dando finalmente significato reale a slogan tipo "l'utero è nostro e ce lo gestiamo noi" » (C. Jourdan, *Insieme contro*, 1976, pp. 47-48).

Ci si documentava sulle esperienze di gruppi americani per la pratica illegale dell'aborto, la controinformazione, la gestione di centri alternativi e cliniche per la salute e il parto a domicilio, insomma sulla storia di quella parte del movimento femminista americano che aveva ripreso per certi aspetti la lotta iniziata dal Popular Health Movement, il Movimento popolare per la salute del secolo scorso (si veda la voce « Movimenti per la salute della donna negli Stati Uniti » curata dal Cfsd per il *Lessico politico delle donne*, 2, 1976, pp. 56-59). Da questo retroterra derivava la fiducia nei semplici gesti concreti che cambiano la realtà della subordinazione e aiutano a sfatare il mito della ricerca obiettiva, a capire che « la ricerca controllata dai maschi sul corpo della donna non è né obiettiva né umana » (voce « Ricerca » del Gfsd per il *Lessico politico delle donne*, 2, 1976, p. 67).

Dopo aver preso parte al lavoro casa per casa iniziato dal Mfr per la diffusione degli anticoncezionali nel quartiere San Lorenzo, le fondatrici del gruppo si erano persuase che occorreva muoversi su una strada diversa, quella di cominciare ad analizzare su se stesse i problemi della riappropriazione della medicina e del corpo; pensavano infatti che solo questo avrebbe consentito di creare dei punti di riferimento su cui confrontarsi poi con altre donne. Si parlava, allora, dell'idea del consultorio come di « un luogo dove imparare a conoscerci, imparare l'autoosservazione come metodo da non abbandonare mai ma da diffondere tra tutte le donne. Dovrebbe anche diventare un modo per imparare come dovrebbe essere fatta una visita così da poterla esigere – o meglio imporre – nelle strutture sanitarie esistenti » (Gfsd, *Speculum: la magia delle streghe di oggi*, a cura di Leslie Leonelli, « Effe » 1, 1976; anche in B. M. Frabotta, 1978, p. 136). L'obiettivo non era quello di portare la coscienza alle altre, ma di ricercare e di scambiare esperienze. Nell'aprile '75 il gruppo organizzò a Roma un convegno sulla salute della donna con partecipanti da ogni parte d'Italia, da Palermo a Varese, da Imola a Cagliari (Leslie Leonelli e Pirkke Peltonen, *Self-help: le streghe sono tornate*, « Effe », 5, 1975, in C. Jourdan '76, pp. 170-172). Ne uscì confermato l'interesse per l'autovisita, da una parte, e dall'altra il bisogno di approfondire oltre che di fare. Il problema dell'accesso alle informazioni e della loro verifica è stato affrontato dal gruppo anche col progetto di un centro di documentazione e di un bollettino, non realizzato per i troppi ostacoli materiali, ma sicuramente giustificato dalla situazione di vuoto informativo in cui le donne erano e sono tuttora costrette, sia per la mancanza di strutture

di lettura pubblica popolare, sia per l'atteggiamento non informativo dei medici. L'accesso delle donne alla documentazione raccolta dal gruppo era considerato importante per aiutare a superare il timore reverenziale verso i medici, per sciogliere i dubbi sulle cure prescritte, per venire a conoscenza di altri metodi di diagnosi e terapia, per affrontare con maggiore tranquillità eventi biologici come mestruazioni, gravidanza, parto, menopausa. Il *self-help* era finalizzato a diventare un modo nuovo di interessarsi al corpo e alla salute: il farne una pratica socializzante comportava la scelta di indirizzare le proprie energie verso la costituzione di centri di salute più che di consultori, ossia di luoghi diversi da quelli istituzionali dove salute e malattia sono delegati a una casta maschile e dove le donne sono, a volte, « più realiste del re ». Serviva « un luogo dove incontrarsi con altre donne, dove raccogliere e ridiffondere le notizie e le esperienze... Ci dobbiamo riappropriare della nostra persona nella sua globalità e dei momenti della nostra vita di donne. Con questa idea cerchiamo di creare rapporti diversi con noi stesse, con le altre donne, con le altre persone, con la natura tutta. Vogliamo lottare anche contro tutto ciò che agisce in modo cieco e stupido sul delicato equilibrio del nostro organismo. Denunciamo per queste l'abuso di farmaci, e in particolare, l'uso incontrollato di ormoni sintetici e animali, sui quali stiamo facendo controinformazione » (Gfsd, ciclostilato, 1977).

Dopo la fase formativa, e dopo aver attraversato un periodo di stanchezza, nel '76, il gruppo ha organizzato su base più solida il lavoro intensificando l'informazione verso l'esterno e i rapporti con altri collettivi. In quel periodo era frequente la diffusione dei materiali elaborati in proprio agli incontri e manifestazioni del movimento. Iniziava allora anche la produzione di stampati contenenti i risultati di ricerche del gruppo su: *L'esame ginecologico; Il ciclo mestruale; La pillola; La menopausa; L'autovisita; L'esame del seno; Le infezioni vaginali e urinarie; Infezioni vaginali e cure alternative* e altri nella serie « Quaderni della Salute ».

Nel giugno '77 il gruppo ha organizzato a Roma il primo Convegno Internazionale sulla salute della donna, occasione d'incontro per gruppi di *self-help* di vari paesi (Europa, Usa, Australia, Messico...) e base di duraturi legami (Gfsd, *Convegno internazionale sulla salute della donna*, giugno 1977, « Differenze » 6/7). I centri con cui il gruppo è stato ed è regolarmente collegato sono una ventina, tra cui il Mlac di Aix-en-Provence, il Boston Women Health Book Collective e il Dispensaire des Femmes di Ginevra.

Nell'autunno dello stesso anno le partecipanti al gruppo decisero di costituirsi in cooperativa « nella prospettiva di una possibilità di lavoro che ci interessi e alla quale dedicarci interamente ricavandone anche da vivere ». Con questa connotazione decisamente più professionale – che rispondeva anche a una nuova fase nel movimento femminista – portavano al-

l'esterno le loro esperienze nei luoghi di lavoro, nelle scuole – dove hanno tenuto corsi di educazione sessuale –, e nei consultori di parecchie città italiane, dove hanno tenuto seminari sull'autovisita. Dopo il convegno del '77 un « Gruppo Parto » ha cominciato intanto a divulgare le esperienze e le pratiche di altri paesi (Olanda, Centri di maternità Usa, Francia...); si iniziavano a tenere corsi di preparazione alla nascita e ad assistere parti a domicilio.

Nel 1983 il Gfsd ha cambiato nome ed è diventato Doris (Documentazione-ricerca-salute); come tale ha organizzato, sotto il patronato della provincia di Roma, il convegno internazionale « Chi ha paura della cicogna » e in questa occasione ha presentato il progetto di una Casa di Maternità (Atti a cura della Provincia di Roma, *Chi ha paura della cicogna*, 25-26 marzo '83). Nel 1984 ha tenuto un primo corso « Nascita attiva » per operatori socio-psico-sanitari. Nel 1985 la cooperativa Doris si è sciolta e quattro socie fondatrici hanno dato vita all'Arìs (Associazione-informazione-ricerca-salute), che ha organizzato il secondo corso « Nascita attiva » e ha promosso, con altri gruppi in Italia, il movimento « Nascita Attiva », collegato con l'« Active Birth » di Londra. In tema di maternità l'Arìs offre oggi: corsi di preparazione alla nascita, assistenza ostetrica al travaglio (a casa, in ospedale, in cliniche), incontri e informazioni per il puerperio (dieta, igiene, allattamento...), consulenza pediatrica. Tra i suoi scopi sociali è compreso quello di realizzare una Casa di maternità a Roma.

- Gruppo Femminista per una medicina della donna di Roma, *Documento*, in C. Jourdan, *Insieme contro...*, 1976, pp. 41-48.
- Gruppo Femminista per una medicina della donna di Roma, *Self-help: le streghe sono tornate*, a cura di Leslie Leonelli e Pirkke Peltonen, « Effe », 5, 1975, in C. Jourdan, *Insieme contro...*, 1976, pp. 170-172.
- G.F.S.D., *Speculum, la magia delle streghe di oggi*, a cura di Leslie Leonelli, « Effe », 1, 1976, in B.M. Frabotta, *La politica del femminismo*, 1978, pp. 128-136.
- G.F.S.D., *Parliamo della nostra salute*, « Effe », 9, 1977.
- G.F.S.D., *Convegno internazionale sulla salute della donna*, Roma, giugno 1977, « Differenze », 6-7, 1977.
- G.F.S.D., *La storia del gruppo*, ciclostilato, 1977.
- G.F.S.D., *La visita ginecologica*.
- G.F.S.D., *L'autovisita e l'osservazione del ciclo mestruale*.
- G.F.S.D., *Il seno*.
- G.F.S.D., *Il diaframma*.
- G.F.S.D., *Anticoncezionali*.
- G.F.S.D., *La pillola*.
- G.F.S.D., *Infezioni vaginali e urinarie*.
- G.F.S.D., *La menopausa*.
- G.F.S.D., *Infezioni vaginali e cure alternative*.
- G.F.S.D., *La gravidanza e il parto*.
- G.F.S.D., *Le malattie trasmesse con il rapporto sessuale*.
- Cooperativa Do.Ri.S. - Provincia di Roma, *Atti del Convegno Chi ha paura della cicogna*, 25-26 marzo 1983.

Faint, illegible text, possibly bleed-through from the reverse side of the page. The text is too light to transcribe accurately.



Bianca Maria Pomeranzi

## *L'iniziazione*

Tutto iniziò nel dicembre del 1973, quando una donna sportiva depositò sul tavolino di una parrucchiera di provincia il primo numero di « Effe », cercando di attaccare discorso con quelle signore che ogni sabato mattina si incontravano per fare un po' di pettegolezzi.

Il femminismo allora era un fatto da avanguardia metropolitana di cui qualche eco si rifletteva sui rotocalchi, suscitando curiosità in chi come me cercava risposte al proprio disagio. Anche se dal 1969 avevo partecipato alle manifestazioni studentesche, incrinando i principi cattolici e borghesi a cui ero stata educata, non avevo trovato né all'Università di Firenze, né tra i cattolici di sinistra che ogni anno mi proponevano di andare a Taizé, nulla che mi interessasse e insieme mi divertisse. Quella donna, che poi era Edda Billi, mi divertiva perché parlava di sessualità. Forse però non l'avrei mai potuta frequentare se non fossi stata innamorata di una donna, né femminista, né di sinistra, che era amica di due donne lesbiche che stavano a Roma. Fu solo grazie a quello strano giro di seduzioni e di « velatissimo » lesbismo che diventai il cucciolo imbrantato di una serie di donne eccezionali che capitavano ogni fine settimana in una casa di campagna dove io prendevo « lezioni di femminismo » imparando a conoscere i testi, i fatti e le persone di una storia breve, ma già, secondo me, illustre. Da allora l'unico disegno della mia vita fu di venire a Roma e frequentare Pompeo Magno, per fare quella urgentissima rivoluzione di

cui tanto parlavo e poco importa se questo mi avrebbe impedito di fare carriera universitaria: l'importante era partecipare a manifestazioni come quella del '75, in cui, nonostante i calci dei maschi di Lotta continua, avevo per la prima volta gridato slogans che erano una parte di me.

### *Lo strano asbram di Pompeo Magno*

E così dopo aver preso l'abilitazione per insegnare lettere alla scuola superiore, lasciai Arezzo con il probabile lavoro di insegnante e me ne venni a Roma nel marzo del '76, per iniziare una vita nuova.

Ricordo lo spaesamento quando scoprii che tra femministe e lesbiche non correva quel buon sangue che io credevo e fui costretta a scegliere chi frequentare. Ricordo anche la fatica che feci a conoscere i nomi delle donne e i collettivi e a capire cose volevano dire le « differenze ». Lavoravo poco e saltuariamente, ma in compenso mi sottoposi a un corso accelerato di femminismo andando a tutte le riunioni dal centro di Capo d'Africa, alla Maddalena, frequentando i gruppi di presa di coscienza, partecipando a cene, aiutando a fare opuscoli e pubblicazioni. Tacendo e imparando, consapevole di essere una femminista della seconda generazione, quella delle masse e delle grandi manifestazioni. Per mesi credo di aver vissuto quasi sempre tra donne, trasformandomi anche fisicamente in una raffigurazione della potenza e della rabbia femminista. Tutto era secondario nella mia vita al desiderio di prendere la parola e di fare un pezzo — anche il più umile — di quella rivoluzione sociale montante. Poco sesso, ma molto parlare di sessualità, poco lavoro e molta militanza, distanze siderali dalla cultura maschile e tante letture di movimento. Proprio come in un *asbram* vivevo a Pompeo Magno e abitavo in una casa con altre quattro donne a cui dovevo, non solo la socialità, ma anche le lunghe chiacchierate ed i consigli pratici per affrontare una situazione che avrebbe rischiato di travolgermi. Ripensandoci adesso, soprattutto riconsiderando l'eccesso ideologico e politico che si viveva a Roma dieci anni fa, non posso fare a meno di pensare che non sarei certamente uscita indenne da un simile rovesciamento esistenziale se non avessi avuto la solidarietà di quelle donne, se non avessi frequentato le « madri » di Pompeo Magno, se non fossi stata accolta come una di loro. Quella solidarietà circolare mi permetteva di crescere considerando l'orizzontalità dei bisogni e dei desideri, pur riuscendo a valorizzare le capacità delle altre. A chi sostiene che il femminismo degli anni Settanta era rozzo vorrei poter rispondere che nulla è stato più creativo di quella forma organizzativa del collettivo dove il personale e il politico si mettevano in gioco per destabilizzare un ordine sociale troppo angusto, per capire il senso dell'essere donna, anzi, come dicevamo noi, della « Donnità ».



## *L'avventura del separatismo*

A ottobre del '76 ero già stata accettata come una che poteva in qualche modo rappresentare il collettivo e presi la parola per la prima volta in un'assemblea di circa 300 donne che volevano fare il punto sullo stato del movimento. Cominciai dicendo « Sono una lesbica di provincia » e rimasi io stessa stupita del silenzio totale che seguì a questa dichiarazione. Ricordo che era un'assemblea dedicata all'aborto e alla sessualità e finì con la decisione di fare la prima manifestazione notturna contro la violenza sessuale. Io facevo parte del comitato organizzatore e la notte del 13 novembre quando migliaia di fiaccole scendevano dalle gradinate di Trinità dei Monti, mi sentii al centro di un grande processo di evoluzione che avrebbe ottenuto risultati formidabili in pochissimo tempo. Ma poi venne Paestum e l'amara constatazione dell'impossibilità di trovare un punto comune tra le pratiche dei singoli collettivi, di dar vita ad un linguaggio che ci rappresentasse tutte. Da quel momento mi sembrò che il separatismo potesse essere una rete di rapporti tra gruppi diversi, che il problema più urgente fosse ricostruire all'esterno quella circolarità che vivevo all'interno del collettivo. E così cominciai a frequentare le assemblee di via Germanico e mi buttai a capofitto nell'avventura del Governo Vecchio, sempre in nome di quel separatismo che doveva rendersi visibile all'esterno. Il mio progetto politico era totale, nasceva dall'analisi della sessualità e ogni singola battaglia si doveva ricollegare alla ricerca e alla cultura separatista: dall'aborto, alla gestione delle stanze del secondo piano del Governo Vecchio; dalle manifestazioni alle letture. Nel frattempo avevo ottenuto un lavoro di ricercatrice a metà tempo e continuavo a prendermi « cotte » per molte donne nuove che conoscevo. Cotte senza speranza perché avevo trascurato la mia educazione sentimentale e, in un certo qual senso, la mia personalità. Per due anni dal caso Caputi in poi ho frequentato donne di tutti i tipi dalle disoccupate alle intellettuali cercando di capire se davvero ci poteva essere un minimo denominatore comune, sulla base del proprio sesso. La ricerca è finita con un numero di « Differenze » intitolato *Sessualità e Denaro*, a cui avevo lavorato con un gruppo ristretto di Pompeo Magno. Quella pubblicazione ed anche il convegno che ne seguì segnarono una svolta nella mia militanza. Il collettivo aveva subito i contraccolpi della « normalizzazione », alcuni rapporti che erano stati fondamentali per me erano entrati in crisi, la discussione tra eterosessuali e lesbiche era arrivata al culmine della asprezza, ed anche al Governo Vecchio l'ondata del movimento del '77 e il terrorismo diffuso creavano un clima difficile del tutto lontano da quel separatismo che era stato il mio sogno iniziale. Cominciai a concedere più tempo a me stessa, al mio rapporto di coppia che si trovava in difficoltà, cominciai a scegliere le donne sulla base degli interessi culturali e delle piacevolezze

del tempo libero, ma soprattutto feci i conti con il mio personale lesbismo. Nonostante questo il collettivo era ancora un luogo centrale della mia esistenza e, rendendomi conto di quel che accadeva all'esterno, avrei voluto modificarlo in un'associazione culturale con una serie di regole ben definite per ordinare rapporti che rischiavano di esplodere, anzi di implodere, una volta che la circolarità si era interrotta. E l'esplosione ci fu al momento di organizzare il I Convegno Lesbico per il quale fu necessario coniare una sigla nuova chiamata « Vivere lesbiche » perché una parte del collettivo non voleva assumere la titolarità di una lotta parziale come quella del lesbismo, che rischiava di dividere ulteriormente un movimento già frazionato.

### *Il femminismo lesbico*

Ancora oggi non so bene perché all'indomani di quel convegno, dopo una uscita pubblica su « Effe », decisi di prendermi un periodo di « aspettativa » dal femminismo o meglio dalla militanza e iniziai un altro percorso passando attraverso la terapia psicanalitica, lo studio della condizione femminile nel Terzo Mondo, un maggiore impegno sul lavoro. Forse fu perché per la prima volta dovevo affrontare i problemi della vita da singola, forse perché non mi sentivo di essere all'altezza di quella autorità che alcune compagne lesbiche e, in un certo qual senso nuove, volevano darmi, forse perché mi sembrava che l'utopia fosse stata sconfitta, e non ci potesse essere più la militanza di una volta. Di fatto per un lungo periodo sono stata un'utente di quel femminismo diffuso che passava attraverso le pubblicazioni e i seminari o i convegni. Dal IV Convegno Lesbico del 1985 ho però capito che tra i gruppi e le associazioni rimaste si è prodotto uno strano fenomeno di professionalizzazione e specializzazione assolutamente non circolare, e soprattutto una specie di subordinazione disordinata che non consente di mettere in gioco e attingere alla ricchezza dei saperi che i differenti percorsi e le differenti pratiche potrebbero assicurare. Mi sembra una strana ironia della sorte che il femminismo abbia iniziato a parlare di potere proprio nel momento in cui aveva perso il suo protagonismo politico. Eppure concordo sul fatto che proprio nei rapporti che riusciamo a definire all'interno del nostro sesso, scopriamo l'intelligenza della nostra politica. Credo che siamo all'inizio di un periodo molto complesso nell'intreccio con la politica e ancora una volta mi sembra importante esserci da femminista e da lesbica.

Non riesco a ricordare, nemmeno utilizzando gli appunti di quegli anni il momento in cui cambiare il mondo, come in molti credevamo possibile, abbia cominciato a significare per me il mondo degli uomini; troppo brusco e simultaneo è stato l'accesso alla politica e al femminismo.

Leggo in una nota da me scritta: « Il primo momento di aggregazione pubblica ed autonoma delle donne a Napoli si è avuto nel marzo 1973 alla Libreria "L'Incontro", ... in una atmosfera di incertezza determinata dalla novità dello stare tra sole donne in un luogo pubblico e dall'atteggiamento tra il protettivo e il provocatorio dei compagni maschi che avevano circondato la libreria all'esterno per difendere le donne dall'eventuale attacco fascista » (*I modi e le tematiche...*, 1982). A Napoli, come altrove, sia pure con un leggero ritardo, il femminismo nasce su una base di completa autonomia dall'organizzazione maschile. Un ruolo importante è svolto in questo senso dal collettivo delle Nemesiache, nato nell'ottobre 1973 e interessato ai temi dell'espressività e della creatività. Per me, in particolare, l'incontro con le altre donne è avvenuto nelle organizzazioni della Nuova Sinistra, « Il Manifesto » prima, e il Pdup poi.

Mi sembrava naturale avvicinarmi alle donne delle organizzazioni politiche, non certo per consapevolezza del problema, quanto per una abitudine più antica di misurarmi con donne più grandi di età (mia sorella) o ritenute più brave (compagne di scuola o di università). Non ero però un'arrabbiata: non mi apparteneva quell'anima del femminismo che individuava nel maschio il nemico radicale; ritenevo piuttosto la politica uno strumento non volto a rimediare ai torti subiti, in prima persona, ma a quelli della storia. Come per molte donne nel contesto meridionale la politica ha rappresentato una strada verso l'emancipazione, la prima forma di fuoruscita dal contesto familiare, mancando qui occasioni emancipative attraverso il lavoro o il contesto sociale.

È a questo che si ricollega la mia partecipazione alla esperienza del Mlda (Movimento di liberazione delle donne autonomo) il collettivo che nasce a Napoli nel novembre del 1974 e che si distaccherà dagli altri rimasti federati al Pr nel febbraio del 1975 dopo un congresso milanese che suscitò grande scalpore. Da qui nacque un movimento organizzato, con una precisa piattaforma programmatica che le donne dovevano accettare all'atto di entrata nell'organizzazione, e con livelli decisionali differenziati.

Sembrerebbe difficile oggi capire che cosa potesse interessarmi di una organizzazione così verticistica, ma credevo che

la liberazione della donna fosse il grimaldello per fare scattare la molla della rivoluzione globale; mi interessava la possibilità di fare lavoro politico nei quartieri proletari e parlare di socializzazione del lavoro domestico sapendo di trovare il pieno consenso delle altre donne; giocava anche il fascino personale della ispiratrice (Elena Bertone) e l'opportunità di fare politica evitando il mondo degli uomini.

Poi il malessere, la critica alla leader, la ribellione... la storia e l'esito di tanti gruppi, verificatosi qui molto presto per il particolare accentuarsi di forme e ruoli; infine, il distacco e l'approdo seguendo un percorso di cui non ricordo tutte le tappe al Collettivo di autocoscienza con il quale maturava anche l'allontanamento dalla Nuova sinistra.

L'esperienza all'interno di un gruppo di autocoscienza comportava, come si sa, il recupero di identità e l'avvio di un processo di presa di coscienza, con le altre donne, a partire da sé. Fino a quel punto della mia vita avevo avuto maggiore interesse per la parte pensante di me, il corpo era un aspetto irrisolto. Un'educazione non direttamente repressiva ma anche una lunga permanenza nelle organizzazioni cattoliche mi avevano come distratta, quasi separata da un corpo da curare in qualche modo ma per la piacevolezza degli altri. Con le compagne del mio collettivo ho imparato a fare attenzione, a volte in forme adolescenziali, al vestire, al piacere del cibo, alla manualità, ai corpi delle altre donne. Mi interessava meno, in verità, la ricerca dell'identità, infastidita alquanto dall'analisi dell'inconscio condotta senza gli strumenti adeguati. Ero legata alle donne del Collettivo da un profondo rapporto di affetto, di contiguità, ma ci univa pure il desiderio di realizzare progetti politici. La lotta per il consultorio sembrava collegare con forza la pratica del piccolo gruppo e la politica, riproposta nella forma della riappropriazione del corpo e della mente, dell'intreccio fra pubblico e privato. Non per caso la stessa denominazione del gruppo – intitolato al quartiere in cui la maggior parte di noi viveva – richiamava evidenziandola la vocazione politica mai abbandonata.

Le altre donne, vicine ed eguali nei momenti dei grandi riti d'incontro, tornavano ad essere «altre» nel quotidiano: l'essere uguali perché tutte sfruttate, la teoria unificante di quegli anni, creava momenti di emozione e dava il senso del protagonismo, ma trovava poco riscontro in una realtà come quella napoletana poco disposta a dare, tanto più a chi continuava a porsi nella forma della dipendenza. Estranee nel mondo e costrette in una lingua e in un universo maschile abbiamo espresso il nostro disagio, la nostra proposta, ma era ancora all'altro che ci rivolgevamo, avendo compreso solo parzialmente la necessità di affermarsi come soggetti differenti. Direi che questa consapevolezza segna il passaggio dal femminismo di ieri a quello di oggi.

Devo, con le donne della Cooperativa Transizione, alla Comunità filosofica Diotima di Verona l'aver compreso la complicità esistente fra ordine simbolico ed ordine sociale e gli effetti di senso che i significati socialmente codificati producono della elaborazione simbolica.

*Le note che seguono sono state scritte con Simona Marino*

Il tempo ha dunque trasformato per noi, come per altre donne, la suggestione di un'esperienza che ci ha segnato profondamente in passione della differenza, intendendo con tale termine non il patire un destino fatalmente capitatoci ma piuttosto nel senso greco di *πάσχειν*, provare cioè un desiderio profondo di dare senso al nostro essere donne. Il bisogno di significare le relazioni fra donne per pervenire all'esistenza simbolica è certamente l'impresa che qualifica in questa fase il movimento politico delle donne impegnato in una elaborazione teorica sul doppio terreno della decostruzione di un sapere apparentemente neutro ma sostanzialmente maschile e della costruzione di forme di rappresentazioni che non siano astratte categorie logiche, ma traduzione in linguaggio del nostro differire. Non si tratta della costituzione di un modello che come grande contenitore raccolga tutti i possibili contenuti della «femminilità», ma piuttosto di verificarne la loro autenticità, liberandoli dalla condanna di subalternità di sempre ed esponendoli alla relazione come unico luogo di verifica e di germinazione.

L'apprensione del mondo nelle forme che può assumere un'esperienza differente di conoscenza e di verificabilità e la possibilità di renderla visibile e riconoscibile come tale si giocano infatti proprio sulla capacità delle donne di mantenersi in bilico sul filo che insieme congiunge e divide l'esperienza singola e solitaria di autoriflessione, garante di una fedeltà al sé, che con fatica e dolore si va costituendo, e il confronto con la stessa, condizione necessaria perché quella fatica e quel lavoro diventino produzione.

Un equilibrio estremamente precario perché si situa all'interno di una circolarità che non possiamo eludere, ma che dobbiamo percorrere fino in fondo.

Non esistono reali che non siano già significati né esiste una struttura simbolica che si apra improvvisamente alla nostra fruizione con la chiave magica del desiderio sessuato femminile.

Se la pratica politica delle donne ha liberato tale desiderio mostrandone la forza propulsiva è necessario che essa si collochi in una progettualità fondata sulla reciproca messa a disposizione del proprio valore. Tale pratica può allora infrangere una modalità caratteristica della politica che per tradizione è la scena del potere, per trasformarla in quella della potenza della differenza. Questo non significa scegliere zone marginali,

discorsi minori, ma rifiutare la logica del discorso maschile che, nelle varie forme che ha assunto, si è sempre trovato di fronte il problema dell'irriducibilità del senso vissuto dell'altro.

Questo problema, come gli innumerevoli altri che l'impresa comporta, trovano il luogo privilegiato di esposizione nella nostra comunità filosofica di donne, che accoglie e rivela nella sua necessità una pratica teorica; questa, seppur condivisa solo da alcune, si vuole misurare sul terreno ancora tutto da esplorare delle elaborazioni delle nostre rappresentazioni del mondo.

Non vogliamo eludere con questo la necessità della trasmissione alle generazioni più giovani che rimbalza di continuo nelle nostre parole e che emerge in tutta la sua difficoltà non avendo a che fare con contenuti nella forma dell'universalità ma con modalità che si vivono e si sperimentano nel rimando e nell'incontro con l'altra. Oggi sappiamo che solo la continua messa in gioco del nostro sapere e di noi stesse che questa pratica reclama può offrirsi come invito alle altre.

AA.VV., *I modi e le tematiche del femminismo a Napoli* (Atti del Convegno - Napoli, 8-15-22 marzo 1982).

## Tina Magnano

Una sera di novembre, nel 1971, a Bologna, due ragazze sono venute a cercarmi per discutere con me sul valore produttivo del lavoro domestico. Mi interpellavano in veste di teorica, laureata in filosofia con una tesi su Marx. A quel tempo ero già insegnante al liceo, finalmente di ruolo dopo anni di precariato e pendolarità. Ero sposata e avevo una figlia di sei anni che avevo chiamato Simona in onore di Simone De Beauvoir di cui avevo letto *Il secondo sesso* quando ancora frequentavo l'università a Roma, agli inizi degli anni Sessanta. A Bologna mi sentivo un po' esule, senza aiuti familiari nel quotidiano. Mio marito lavorava ed era anche impegnato politicamente dal '68, ma non sempre riusciva a vedere la mia fatica di vivere, troppo preoccupato a osservare con la lente d'ingrandimento i sacri temi del conflitto tra capitale e lavoro. Anch'io, con i primi anni di precariato, m'ero impegnata nelle lotte degli insegnanti organizzando un'assemblea permanente a lato del movimento studentesco. Ma in quegli anni avevo anche dei grossi problemi per una malattia intestinale che i medici non sapevano diagnosticare né curare - più tardi seppi che si chiama morbo di Crohn ed è difficile da guarire. Questa malattia si aggiungeva ad una cardiopatia che mi portavo dall'adolescenza. Le emarginazioni si sovrapponevano le une sulle altre e per un periodo avevo perfino sperato di trarre qualche giovamento dall'aiuto dello psicoanalista. In realtà ero e restavo troppo isolata sotto il peso dei doveri e dei problemi materiali da risolvere.

Il gruppo femminista che nacque da quel primo incontro di novembre fu, innanzitutto per me, la scoperta della solidarietà. Nel gruppo potevo contare sull'aiuto delle altre donne, soprattutto nel rapporto con mia figlia. Dopo i primi incontri altre donne cominciarono ad arrivare, l'una tirava l'altra, soprattutto da gruppi extraparlamentari o ex '68. Io sentivo però il bisogno di andare oltre il discorso del salario al lavoro domestico che, come seppi, era teorizzato dai gruppi di Lotta femminista a Padova e in altre città. Mi sembrava più importante parlare di me, dei miei problemi di donna, insieme con altre donne che facessero altrettanto per se stesse. Il gruppo intanto si allargava a macchia d'olio. Decisi di organizzare a Bologna un convegno con i gruppi delle altre città, come in una passerella in cui ognuno potesse raccontare come si era formato, come procedeva. Nel convegno, agli inizi del '72, i gruppi di Lotta femminista si contrapposero a tutti gli altri. Dopo il Convegno anche nel nostro gruppo la spaccatura già latente si realizzò fino in fondo. « Ci separiamo per partenogenesi » dissi io con ottimismo. « In realtà ci spacciamo per moltiplicarci ». E in

effetti fu così. Il movimento crebbe ancora di più aggregandosi attorno ai due gruppi. L'altro gruppo si chiamò Lotta femminista. Noi non volevamo darci un nome, ma cominciammo più direttamente la pratica dell'autocoscienza sul tema della sessualità. La sessualità fu un'altra scoperta importante per me: a trent'anni vivevo con ignoranza il mio corpo, e con senso di colpa la sensualità e i desideri.

Pian piano la presa di coscienza allargò i confini della mia consapevolezza e fece emergere energie nascoste della mia anima.

Alle riunioni del gruppo era come se lasciassi fuori dall'uscio le maschere e i travestimenti dei ruoli di moglie, madre, insegnante, sindacalista, ecc. L'autocoscienza era come una danza dei sette veli: ogni tanto ne cadeva uno. Nuove categorie del pensiero mi aiutavano finalmente a capire le mie esperienze. Scoprivo che sulle tematiche della mia condizione di donna si spiegavano molte altre emarginazioni, così il femminile diventava l'universale e gli altri aspetti del vivere umano il particolare. Dentro di me prendevo distanza dai ruoli che mi ingabbiavano e riuscivo anche a ironizzarci e a sorridere.

Verso la fine del '72, in autunno, si sentì nel gruppo il bisogno di uscire all'esterno in modo ufficiale in occasione di una conferenza di Gisèle Halimi a Bologna su un importante processo per aborto che c'era stato in Francia.

La conferenza era in una sala di una Casa del Popolo, La Sirenella, una sede della sinistra, ed era organizzata dal « Manifesto ». Fu una serata molto strana: tutta la sinistra bolognese, sia quella istituzionale, sia quella extraparlamentare era ancora fuori dal discorso del femminismo. Noi eravamo lì, tutti e due i gruppi, quello nostro, dell'autocoscienza e quello di Lotta femminista, e sentivamo una forte carica di solidarietà fra di noi e una forte tensione verso qualcosa di indefinito che doveva succedere. Quella stessa sera, proprio davanti a quella sede, si stavano organizzando i pullmann che dovevano andare a Roma la mattina dopo ad una grande manifestazione operaia.

È stata proprio una sera particolare, perché noi eravamo lì a parlare per la prima volta di un movimento femminista che stava nascendo e altri stavano andando a una manifestazione che forse fu un po' il canto del cigno delle lotte operaie in quegli anni. A un certo punto arrivarono anche le ragazze del gruppo femminista di Ferrara che noi ammiravamo per il bel lavoro fatto nell'ospedale di S. Anna contro le discriminazioni sulle donne. Ci sentivamo come le debuttanti con le mamme che ci guardavano... Quando Gisèle concluse la conferenza intervenne un compagno del « Manifesto » commentando che certi discorsi sulla questione femminile rischiavano di essere devianti rispetto alla vera, centrale, questione operaia. E fece riferimento ai pullmann degli operai che si stavano organizzando per andare a Roma. Fu a quel punto che le ragazze del gruppo mi costrinsero a parlare. La difficoltà era uscire dalla



pratica separatista del piccolo gruppo e andare allo scoperto: andare a parlare in mezzo a gente abituata a schemi e punti di riferimento che non mi appartenevano più; era come dover fare da interprete tra un pianeta e un altro col rischio di tradire, di sostituire l'autocoscienza. Cominciai dicendo: «Noi siamo quelle che vogliamo deviare». Mi feci forte della mia preparazione e militanza di sinistra ironizzando sui «compagni» di sinistra e il loro periodico bisogno di trovare un nuovo soggetto rivoluzionario. Dissi che ciò che mi interessava era parlare dei miei problemi con altre donne lì presenti, perché solo loro sanno cosa vuol dire avere una mestruazione o partorire o... abortire.

Parlavo con un linguaggio completamente diverso rispetto agli interventi tradizionali. Sembravo come la Sibilla, e come una sibilla soffrivo molto, soprattutto quando raccontai il mio parto. La gente che ascoltava era ammutolita. È stata un'esperienza dolorosa ed esaltante: era come buttarsi in pasto al pubblico, con le viscere in mano. Prendeva corpo in quest'occasione il mio amore per il teatro, il bisogno tutto mio di «mettere in scena la mia condizione interiore».

Da quella sera il movimento femminista aumentò vertiginosamente.

L'entusiasmo ci caricò tutte d'allegria. Andavamo a ballare, qualcuna componeva canzoni molto belle, ci piaceva stare spesso insieme in varie occasioni. Qualcosa però era cambiato. Nel gruppo ero gratificata dalla capacità di elaborazione che mi permetteva di raccogliere in sintesi i frammenti sparsi dell'esperienza mia e delle altre. Ma non ebbi il coraggio di utilizzare gli appunti in pubblicazioni più formalizzate, intimidita dalle velate critiche di leaderismo da parte di alcune donne.

A un certo punto il mio bisogno di analisi e di confronto cominciò a non trovare corrispondenza nelle altre. Mi sembrava di girare a vuoto. Leggevo molto ma non ne riuscivo a discutere.

Nel 1973 si sentì più forte nel gruppo il bisogno di «uscire» con una manifestazione all'esterno (8 marzo). Ma certe ombre, certe contraddizioni, certi conflitti interpersonali cominciavano e incrinare dentro di me le belle certezze sulla «sorellanza». L'ideologia femminista rischiava di congelare il gruppo mentre io avevo bisogno di approfondire certe analisi, di capire altre cose che succedevano fra di noi, che scoprivo dentro di me.

Nell'estate del '73 ebbi un edema polmonare col rischio di morire. Alla fine del 1974 mi separai da mio marito e vagabondai ospite di amiche per qualche mese senza una residenza fissa, pur continuando regolarmente il lavoro di insegnante. Andai infine a vivere con un altro uomo, un medico che mi aveva seguito nei crolli della malattia. Dal femminismo avevo già iniziato a prendere le distanze. Era come se tutto quello che c'era da capire l'avessi capito e ora non mi bastava più, anzi, rischiavo di tarparmi le ali col peso dell'ideologia. Qual-

cuna mi rimproverava di non aver scelto di vivere da sola, di non corrispondere all'immagine che l'iconografia femminista andava costruendo. Mi si criticava di trascurare l'impegno nel gruppo mentre io ci sospettavo un rimprovero da parte di chi si sente abbandonato e ha paura di non sapere proseguire da solo. Sentivo che non veniva rispettata la mia ricerca esistenziale, il mio bisogno di nomadismo interiore, di vivere il piacere del mio corpo e della mia anima. Ho difeso così un lungo periodo tutto per me, raccolta nel castello interiore della mia anima, con la lettura di Jung, i diari fitti di scrittura analitica e le prime incerte poesie, a dare spazio al traboccare di energie sconosciute.

Parallelamente ho dato più impegno al mio lavoro, alla mia professionalità d'insegnante, nella stanza tutta per me, col mio tavolo, la mia libreria, le ore fino a tardi la sera.

C'è stato un periodo in cui la malattia intestinale mi ha fatto rischiare di nuovo di morire. Ma dopo è come se fossero emerse nuove energie e mi sono buttata a capofitto in una esperienza didattica con i miei alunni del tutto nuova, elaborando e mettendo in scena testi teatrali tratti da alcuni argomenti culturali con alcuni fili legati alle tematiche femminili (Eloisa, Caterina Ross, Amalasantha...).

In questi ultimi anni mi sono di nuovo interessata alle tematiche femministe per approfondire alcuni problemi rimasti in sospeso sulle dinamiche interpersonali fra donne, l'invidia, il vittimismo... Finalmente alcune elaborazioni cominciano a tener conto di questi problemi e mi possono fornire strumenti di analisi più efficaci.

## Bianca Maria Frabotta

L'esemplarità e la violenza della semplificazione presidono, come arcigne ma inoppugnabili vestali, al dispiegarsi logico della Storia e persino delle multiple e renitenti storie che le danno corpo e che, prima o dopo, sono chiamate all'obbedienza e alla resa dei conti. Anche per me, singola donna e organizzatrice, fra le tante, del movimento femminista degli anni Settanta, le ragioni della Storia potrebbero anteporsi, con la perentorietà che ogni fare politico pretende, alla più fragile e oscillante multiformità dell'esistenza femminile.

Voglio dire che se penso alla cronologia (l'osso cui paradossalmente si riduce il corpo vivo della storia) il femminismo dello scorso decennio per me si racchiude, come in una parentesi di accecante evidenza, fra il 1973, l'anno di pubblicazione della mia prima antologia di documenti del movimento, *Femminismo e lotta di classe in Italia* e il 1977, che ha segnato il mio ritiro «interiore» dalla politica militante e dal gravoso impegno di innestare le tematiche e gli obiettivi della liberazione femminista nel corso sempre più accidentato e perplesso della sinistra italiana. Non a caso ho definito quel quinquennio frenetico e incessante come una parentesi della mia vita, dal momento che solo in quel periodo mi sono obbligata ad attuare quanto nel 1968, attraverso la riflessione e la pratica dei suoi momenti migliori, avevo appreso per così dire dall'esterno, come curiosa ma anonima osservatrice. E mi riferisco al tentativo di trovare la legittimità della propria creatività intellettuale all'interno di un gruppo sociale attivo, dinamico e capace di vagliare le proposte della testa sulla varietà delle emozioni e dei comportamenti collettivi. Nulla di simile avevo mai vissuto prima di allora. Come poetessa e come studiosa della storia letteraria conoscevo solo l'ombrosa solitudine del mio scrittoio, il silenzio delle biblioteche o al massimo la diffidente e gelosa complicità che stringe fra di loro i giovani poeti in questa società priva di poesia.

Ancora oggi è difficile per me esprimere con semplicità il senso profondo di quella scelta che per anni mi ha trasformato in convinta amanuense del movimento femminista (un'idea era importante più che per la sua originalità e verità per la sua capacità di essere approvata dalla comunità) e che, per il capriccio del destino e dei mass media mi ha gratificato di una imprevista e imbarazzante notorietà di ruolo piuttosto che di persona. Non c'è dubbio infatti che le giustificazioni che ho fin qua addotto non spiegano, oggi come ieri, le ragioni sotterranee di quella scelta, ma anzi rischiano di ammantarle dietro un velo di prosopopea e ideologia. Qualcosa di più oscuro e non riducibile alle tematiche intellettuali del '68, né alla pure

innegabile intolleranza verso l'ingiustizia e la discriminazione sessuale mi spinse proprio verso le donne e non uno dei numerosi movimenti sgorgati allora nell'alveo della politicizzazione studentesca. La progressiva, dolorosa presa di coscienza di quella sotterranea attrazione è sicuramente il mio debito più profondo verso il movimento femminista degli anni Settanta.

Da questo punto di vista, più serpeggiante e imprevedibile, parlare di date e di parentesi per una esperienza i cui limiti sfumano al punto tale da coincidere con l'intera mia vita pervasa, com'è, dalla enigmatica compresenza dell'« anima » collettiva femminile, diventa forzoso, se non addirittura frivolo.

Nata e cresciuta nel seno di una famiglia quasi interamente femminile (una mamma, una nonna, due sorelle, due cugine e un papà dalla psicologia contraddittoria, timida e aggressiva nello stesso tempo) ho imparato sin da piccolissima a pagare il prezzo che costa l'aspirazione all'emancipazione quando è appunto, non alla gelosa e tirannica profezione maschile, che occorre strapparla, ma alla sospettosa e disorientata ammirazione delle donne che per vincoli di sangue e comunanza di specie, si è portati ad amare senza discussione. Prima ancora della più crudele ma certo più eroica, diciamo più « ottocentesca » conflittualità con il maschile in quanto tale ho succhiato, insieme con il latte materno, i dolci veleni dell'ambiguità e dell'ambivalenza femminili. Tutta la mia adolescenza è stata segnata dalla vigile attesa di una conferma inquinata dal timore di un rifiuto mai esplicitato, ma sempre possibile e in agguato. Il femminismo, con la sua valenza fortemente privata, ma anche egualitaria e « conventuale » (non c'è salvezza se non nel riscatto di un'intera specie del genere umano) ha in qualche modo perpetuato quell'adolescenza, ma con in più la « trasgressiva » speranza di riviverla, mutandone il segno connotatore. Non si poteva forse riaccendere quell'antico fremito tutto viscerale e creaturale all'interno di rapporti non coattivi, liberamente scelti e soprattutto passibili di venire illuminati dalla limpida luce della ragione e della coscienza? Non si poteva completare la propria educazione sentimentale ricominciando a compitare la storia di tutte le altre, potenziali e struggenti amiche-nemiche di sempre?

L'esperienza di quegli anni, come la terapia psicoanalitica che per molte di noi vi è piovuta sopra come il proverbiale cacio sui maccheroni, ovviamente si è guardata bene dal sciogliere quegli enigmi. E, del resto, poteva forse andare diversamente? Le adolescenze non si rivivono infatti. Al massimo ci si ripensa su, cercando di consegnare nelle mani di figlie o nipoti il più maturo frutto della coscienza. Oppure, in qualche caso, si possono anche riscrivere, ma allora si entra in un ambito che esula da questa circoscritta riflessione e coinvolge la decifrazione della scrittura femminile e dei suoi complessi rapporti con la fenomenicità della vita. La poesia, di natura più femminile che maschile, diffida dell'effimero e del mutamento

troppo rapido e ancora oggi pretende il sacrificio della solitudine.

Diciamo che il movimento femminista e cioè la costante pratica di discutere con altre donne la propria esistenza, senza distinzione tra la sfera privata e quella pubblica mi ha aiutato (e gliene sono sinceramente grata come al più generoso e intelligente « movimento di sentimenti » in cui mi sia mai imbattuta nella mia vita) a riformulare con coscienza quelle domande da sempre iscritte nell'inconscio femminile. Soltanto che, prima del femminismo, l'ombra di quegli archetipi si allungava sul mio desiderio di dar loro « la forma » di un linguaggio comunicativo con la famelicità di una tentacolare, minacciosa lusinga. Non è strana, in molte donne attive nel movimento di quegli anni, la tendenza più schizofrenica che paranoica a scindersi, proprio nel mentre che volevano negarla, nella inconciliabile duplicità della testa e del corpo, del riscatto e del ricatto. E così è accaduto anche a me di oscillare fra la novità assoluta di « ragionare » con le donne, scambiando idee a volta profonde e originali, a volte ideologiche o al contrario troppo cavillose e dissezionatrici e la ventata rapinosa e selvaggia della sintomatologia dei nostri corpi separati e pericolosamente vicini. Per questo il femminismo degli anni Settanta, come ogni autentico mutamento è stato tutt'altro che una bella festa. Ma ha segnato una modificazione nel rapporto tra l'immaginario femminile e la produzione simbolica del suo linguaggio che difficilmente e solo in mala fede in ogni caso sarà possibile cancellare. E questo indipendentemente dalla attuale psicologia maschile che, sembra, ancora più lentamente di quella femminile riesce a districarsi dalla inciviltà di una civiltà incapace di mantenersi in bilico tra regressione e repressione. È vero: gli esseri umani continuano, nelle donne, a adorare il corpo e temere la testa o, in simmetrica reversibilità, a tollerare la testa e a esorcizzarne l'utero che pure la nutre. Ma è anche vero che solo l'utopia dell'equilibrio ci aiuta a sopportare l'angoscia del conflitto.

## Luisa Passerini

I miei primi contatti col movimento delle donne avvennero lungo due fili, all'inizio degli anni '70. Uno era attraverso l'amicizia con una donna di Milano, che aveva a sua volta rapporti col movimento americano. Lei leggeva e mi passava pubblicazioni, cominciava a partecipare a incontri, sviluppava un modo di vedere le cose che lentamente, col passar degli anni, esercitava per me sempre maggior interesse. Sentivo allora tutto questo come un mondo nuovo e non pienamente mio, perché la ragione della mia vita era la militanza politica in un gruppo della sinistra extraparlamentare. Dall'interno di questa prospettiva avevamo contribuito a formare, alcune altre donne e io, un « Collettivo di liberazione della donna », forse nell'inverno 1971-72. Non era un collettivo del gruppo, ma era segnato dalle nostre appartenenze, anche se non tutte le partecipanti erano militanti dei gruppi. Aleggiava la problematica di una doppia militanza, ma per me rimaneva prioritaria quella del gruppo misto. Ricordo di quegli incontri il contatto con le donne, anche quelle del mio stesso gruppo politico: un contatto carico insieme di conflittualità e di potenzialità, come se il trovarsi faccia a faccia, senza la mediazione degli uomini, fosse origine di imbarazzo e richiedesse una ridefinizione dei ruoli.

Prevalse il primo filo, che nell'estate del '72 mi spinse, insieme con la mia amica di Milano, a traversare tutta la Francia, con un'auto lentissima, verso la Vandea e il « convegno » di La Tranche. Si trattava di un soggiorno organizzato da donne francesi, tra cui quelle di Psych-et-pol. Rimasi sconcertata dalla rottura dei ritmi e delle regole abituali, come quella che avveniva con la pratica della nudità. Avvertivo soprattutto come minacciosa la piccola comunità di donne che, trasgredendo, finiva per essere circondata da un universo ostile. Preferivo dormire in tenda, nel vicino campeggio. Mi avevano colpito i rapporti di disuguaglianza tra le donne, il ruolo di prestigio di alcune di esse, i diversi rapporti con la parola e col silenzio. Non ero d'accordo con l'impostazione, né lo sarei mai stata, però quelle cose lavoravano dentro di me e mi avrebbero portata a cambiare molte posizioni e atteggiamenti.

Rimaneva essenziale il rapporto con la donna con cui ero andata in Vandea e anche il rapporto tra i nostri due diversi itinerari. Lei partiva dall'essere casalinga e moglie di intellettuale, con una gran voglia di diventare diversa, attenta a raccogliere al volo tutte le ispirazioni del femminismo radicale, dagli Stati Uniti e dalla Francia. Io partivo dall'essere insegnante in un Istituto Magistrale nella provincia di Torino e soprattutto militante, in tutto il tempo possibile, di un gruppo che si rivolgeva alla classe operaia e agli studenti. Interveni-

vamo – si diceva allora – in alcune situazioni di fabbrica, di quartiere, di scuola. Che il nostro progetto politico non fosse praticabile lo capii all'inizio del '73 e uscii dal gruppo, che si sciolse qualche mese dopo.

A un'altra vacanza femminista nell'estate, in Calabria, seguì nell'autunno la partecipazione a un collettivo di donne che si incontrava in via Lombroso. Nel Cld avevamo fatto discussioni e un inizio di autocoscienza; il nuovo gruppo era un insieme molto articolato, che continuamente si ridistribuiva. Con alcune donne facevamo incontri di presa di coscienza, con altre tentavamo una pratica di vita tra donne. Nel frattempo seguivo e condividevo per certi aspetti l'esperienza che la mia amica di Milano stava facendo con la pubblicazione di « Sottosopra ». Mi ricordo che ci incontrammo in luoghi a metà strada tra Torino e Milano, Novara o Vercelli, per scambiarci le copie da distribuire a Torino. Un'altra volta ne lasciammo una cassetta a una delle stazioni di Roma, all'alba, a un'amica che era venuta a prenderle, mentre noi proseguivamo verso la Calabria.

In quello scorcio di '73, per tutto il '74, e ancora credo per parte del '75, fu molto intensa la mia partecipazione al movimento. Per certi aspetti ricchissima – ricordo la pratica del gruppo di scrittura. Da tanto tempo scrivevamo, nascondendo nei cassetti i nostri scritti. Adesso li tiravamo fuori, li leggevamo insieme o li facevamo circolare. Questo era fonte di grande piacere, di grande scoperta intellettuale e emotiva, nei vari momenti in cui si viveva questa pratica: parlare insieme, tornare a casa e scrivere, reincontrarsi nel gruppo e leggere collettivamente i nuovi scritti, reagire, riscrivere. Una volta producemmo uno scritto tutte insieme, tagliando, montando, correggendo; lo pubblicammo su « Sottosopra » col titolo *E continuavano a chiamarci femministe*.

Infatti non volevamo nessun discorso, nessun atteggiamento che sapesse di rivendicazione di parità con gli uomini. Volevamo essere noi stesse o diventare tali vivendo rapporti tra di noi. Non accettavamo deleghe né rappresentanze. Nessuna pensava di poter difendere un'altra da un attacco nel corso di una discussione e questo portava talvolta a momenti anche dolorosi e crudeli. Io poi volevo sottrarmi a ogni pratica che richiamasse l'esperienza politica, troppo recente e troppo carica di cicatrici, per le aspettative deluse, per le sconfitte subite. Quindi nelle riunioni più ampie del gruppo spesso tacevo. So adesso che quel silenzio aveva sollevato in alcune disagi tanto forti quanto a volte fanno le parole. Inoltre qualsiasi gesto di propaganda mi era allora insopportabile, per saturazione: dare volantini, scendere in piazza, spiegare ad altri che cosa sarebbe stato meglio per loro. Tuttavia facemmo poi almeno un volantino, sulla questione dell'aborto, e partecipammo anche a una manifestazione. C'erano delle piccole innovazioni esteriori, l'uso dei colori rosa e viola invece della carta bianca e delle bandiere rosse. Ma la cosa più importante era un'altra.

Era lo sperimentare le vicissitudini che provoca interiormente e esteriormente un gruppo di donne. (Bisogna ricordare qual era ancora il clima culturale quotidiano; per quanto fossimo numerose, non era insolito sentirsi domandare dai camerieri dei ristoranti: « Siete sole? »).

La pratica di vita tra donne era anche tormentosa e difficile. Le discussioni erano talvolta aspre, non risparmiavano né se stesse né le altre. Le emozioni erano violente, e ci sembrava di non avere o di non volere valori di riferimento per padroneggiarle. Non si faceva nessun discorso di sorellanza, si dava atto della reciproca aggressività. Si riconosceva il lato ombroso, il negativo, anzi si accettava in un certo senso di viverlo. Questo era vitale e dava radici profonde. Avere in qualche modo il coraggio di guardare anche la distruttività connessa con l'immagine dell'altra donna era fonte di energia sotterranea. Non senza sofferenze e errori.

Ci si univa e ci si divideva sulle pratiche delle nostre vite. C'era un contrasto tra donne con figli e senza figli, c'era un'intolleranza tra quelle che facevano scelte lesbiche o prevalentemente tali e quelle che si presentavano e si sentivano prevalentemente eterosessuali. Uso questi avverbi limitativi perché condividevamo tutte una posizione teorica: la difesa della sessualità tra donne come valore del movimento. Tutto questo era basato sulla percezione della centralità del rapporto madrefiglia, anche nel corpo.

Un aspetto importante in questo senso era stato per me un gruppo di pratica corporea, sulla scorta di alcune nozioni di mimo e di espressione del corpo trasmesse da una donna francese. Ricordo vividamente quell'esperienza, come entusiasmo, scoperta, ritorno all'infanzia, e anche di nuovo come conflittualità, emergenza di aspettative diverse, frustrazioni inferte o ricevute. Ma c'erano tanti momenti di rinvigorimento, di circolazione di idee e sentimenti, che lenivano in parte le sofferenze. Ricordo una cena sontuosa allestita da una donna di Torino in occasione di una visita di un gruppo di donne da fuori, che ne erano rimaste sbalordite: « Accidenti, queste torinesi – avevano detto – hanno proprio una cultura del godimento ».

In seguito ci fu un periodo più ripetitivo, in un'altra sede, una specie di Intergruppi, in cui conobbi donne interessanti di altri collettivi, soprattutto Rivolta femminile e Alternativa femminista. Ma nel '75-'76 già facevo parte di un gruppo che raccoglieva i ricordi del bel tempo andato usando il registratore, il che voleva dire introdurre tutt'altra dimensione. Negli ultimi dieci il mio impegno è stato soprattutto culturale, collegato alla ricerca storica e al mio lavoro nell'Università.

Del periodo precedente sono rimaste, oltre alle memorie di ricchezza che ho detto, contraddizioni insolite, strascichi di sofferenze, rapporti con donne divampati e non chiariti, o vissuti con insufficiente reciprocità nella comunicazione. La spinta a capire tutto questo è ancora viva e si fa strada lentamente. Ci



sono state nel frattempo molte altre cose, esterne a un movimento in senso stretto: rapporti di amicizia e di lavoro con alcune donne, rapporti di insegnamento con allieve e donne più giovani. Sono continuate amicizie come quella con la donna di Milano di cui parlavo all'inizio: avendo percorso vie di integrazione rispetto alle precedenti esperienze «specialistiche», siamo ora molto più vicine e simili. Anche una mia esperienza analitica è stata un percorso di femminilizzazione, come ricerca di che cosa possono essere per me il femminile e i rapporti con le donne, prima di tutto mia madre. Queste scoperte non sono venute direttamente dalla mia pratica femminista, ma non ne sono avulse. Quella ha piantato germi, seminato anche confusione, ingenerato speranze e dubbi. Ha conosciuto momenti di gioiosità infantile e di violenza. Il lavoro sul piano culturale, particolarmente nel campo della storia, che tento sia individualmente sia con altre donne, vorrebbe collegare quella complessità con le esigenze del presente.

---

## studi storici

n. 1, 1987

*Nicole Loraux*, Oikeios polemos: la guerra nella famiglia.

*Claudio Rosso*, Stato e clientele nella Francia della prima età moderna.

*Eurigo Tonetti*, L'amministrazione comunale a Treviso nell'età della Restaurazione (1816-1848).

### opinioni e dibattiti

*Aldo A. Settia*, I saraceni sulle Alpi: una storia da riscrivere.

*Reinhold C. Mueller*, I banchi locali a Venezia nel tardo Medioevo.

### ricerche

*Eugenio Di Rienzo*, Dal principato civile alla tirannide: il «Neronis encomium» di Gerolamo Cardano.

*Pietro Messina*, G. Donzelli e la rivoluzione napoletana del 1647-1648.

*Maria Iolanda Palazzolo*, Un editore francese in lingua italiana: Louis Claude Baudry.

### note critiche

*Giovanni Tabacco*, Il Medioevo di Ovidio Capitani.

*Philippe Braunstein*, Segni del potere, segni del valore.

*Giorgio Doria*, Le assicurazioni marittime a Ragusa nel XVI secolo.

*Fiamma Lussana*, Rivolta e misticismo nei chiostrini femminili del Seicento.

*Giuseppe Cacciatore*, Un convegno su Labriola in Germania.

## Lea Melandri

Se è vero in generale che un giudizio storico non prescinde mai del tutto dalla storia dell'individuo che lo formula, lo è tanto di più e in modo più esplicito quando si vanno a cercare, nello sviluppo della propria persona, i segni e i mutamenti prodotti da un fenomeno politico del tutto eccezionale come il femminismo. La tentazione di allinearsi sull'orizzonte che altri hanno percorso insieme a noi, e di ridisegnarlo per una coscienza che stenta a riconoscersi delle parentele, è grande come la voglia di mostrare le tortuosità del movimento interno che non può essere partecipato. Rispetto a un'esperienza che si presenta collettiva, e nello stesso tempo del tutto particolare per ognuna, è importante riuscire a pensarci in modo complesso, senza temere ambiguità e contraddizioni. Le semplificazioni non servono, e tanto meno le scorciatoie di chi crede di poter uniformare con una chiave interpretativa unica realtà molteplici e diverse.

Il mio incontro col femminismo, all'inizio degli anni '70, ha preso l'avvio da due spinte opposte. Innanzitutto, il dolore di perdere un uomo per la comparsa di un'altra donna, seguita dalla coscienza improvvisa e più disperante di aver da sempre desiderato e perduto la donna attraverso l'uomo. La vicenda complessa della tenerezza e della sessualità nel rapporto tra la madre e la figlia, così come cercai di delinearla allora nella rilettura del caso Dora di Freud, era l'eredità più pesante ma anche più viva che mi restava dopo una relazione che era stata d'amore, ma anche di pensiero e di creatività intellettuale a due. Così sono entrata nei primi gruppi separati, nel 1971, indebolita dal confronto con un'altra donna e dall'invidia per il sesso che detta le leggi della sopravvivenza e del piacere. Lasciando una rivista che mi aveva dato visibilità all'interno del movimento culturale e politico di quegli anni, ero convinta e lo sono tuttora che non si possono produrre mutamenti profondi nella vita degli esseri umani e delle loro società, se non si cerca il fondamento di ogni teoria nel rapporto tra i sessi, e se non si osserva il nascere di ogni rappresentazione generale del mondo attraverso la storia del singolo che l'ha prodotta.

Ma perché ciò che appariva chiaro alla coscienza diventasse operante dentro di me, dovevano passare degli anni. *Facciamola finita col Cuore e la Politica*, sottotitolo del mio libro *L'infamia originaria* (1977), era solo un augurio e il sintomo di un'altalena dolorosa tra poli opposti, lontani e tuttavia legati di necessità: da una parte il *sogno d'amore* (illusione di absolutezza, di armonia, di unità), intrattenimento solitario di chi può rinunciare alla presenza reale dell'uomo, ma non alle figure del « maschile » e « femminile » che egli ha creato. Dall'altra la *ragione*

*storica e politica* che dispone i suoi percorsi su un terreno paludoso e allinea traguardi per occhi distratti da miraggi antichi. Quando la dualità, che mi sono sempre portata dentro come un figlio costretto a ubbidire a due genitori ugualmente esigenti è diventata un peso intollerabile, il tentativo più vistoso di riunificazione era già avvenuto, inconsapevolmente, nel modo appassionato e totalizzante con cui mi ero collocata all'interno del femminismo nei cinque anni, 1971-76, in cui aveva espresso la sua maggiore forza aggregatrice e le sue forme politiche più originali.

Se la prima e più profonda motivazione all'incontro con le donne erano stati il dolore e la perdita, l'esercizio della parola in pubblico e la scrittura, già consolidate in precedenza, erano destinate a improntare i miei nuovi rapporti secondo una modalità che sarebbe rimasta tale per molto tempo. Un'esperienza, che aveva cessato di apparirmi solo personale e che si era dilatata ai miei occhi fino a coprire zone oscure di una originaria « violenza invisibile », eccitava la voglia di conoscere, e quello che si configurava per tutte noi come un profondo rivolgimento interno, divenne per me prioritariamente una corsa veloce del pensiero. Del resto, la parola, che si era fatta tanto agile da poter accostare i dettagli della vita privata e poi sollevarli al cielo delle grandi teorie, sembrava aver operato da sé e in se stessa la mutazione: corpo leggero, onnipresente, generoso e vorace rispetto alla vita dei gruppi, di cui era parte inscindibile, non si accorgeva di essersi lasciata dietro piedi incerti, ostinatamente freddi e inclini all'immobilità. Nonostante che volasse a mezz'aria e col fiato sospeso, la coscienza si presentava allora come la forza capace di ribaltare i presupposti del piacere e del dolore, di stanare il desiderio dentro luoghi impensati come l'obbedienza, la sottomissione, la malattia.

Era comprensibile che nell'entusiasmo di aver inventato una nuova lingua, che prendeva le distanze dal sapere storico come dal senso comune, la possibilità di agire sui risvolti inconsci del rapporto madre-figlia e di produrre un'esistenza propria, fuori dalla confusa identità d'origine, apparisse strettamente connessa alla riflessione che la indagava. Il fatto di muoversi dentro un gruppo o un collettivo come in un corpo unico, sostanziato di pensieri e di una materia in gran parte oscura, come capita per la fatica che si deposita negli amori « felici » e li porta inspiegabilmente a termine, avrebbe costituito un problema solo più tardi, di fronte al delinearci di una effettiva autonomia individuale e sessuale.

La divisione dei ruoli e dei poteri, fantasticati o reali che fossero, mi è stata presente sempre; ma mentre nei luoghi pubblici mi appariva mitigata dall'immagine di un intero ideale, quale era la comune appartenenza al « movimento », nell'amicizia e nell'amore la sentivo stringere insieme in modo insop-

portabile la voglia di dipendere e di abbandonare, le figure del « maschile » e del « femminile », i tratti dell'adulto e del bambino. La mia vita « privata », per quanto esile di presenze reali, si alzava come un baluardo a significare sordità e indifferenza al progetto di liberazione, e se la voce smanitava di gigantismo, le gambe tenevano fede con l'inerzia al triste privilegio dell'attesa. La pratica politica svegliava ogni volta, non senza sforzo, un pensiero assonnato o contemplato, così come una socialità rumorosa veniva ad affiancarsi senza mediazione al tempo lunghissimo della solitudine e del silenzio. Sarà per questo che dentro il discorso interminabile e ossessivo della « politica » non ho mai voluto abbandonare del tutto la posizione del dormiente che vede di meno e di più degli altri, perché si accanisce a cercare negli scomparti notturni della storia le ragioni della conservazione.

Il filo sottile che tiene insieme gli opposti e annoda la complementarietà creando un'illusione di forza, può contare solo sul ripetersi infinito dell'alternanza che riporta a galla ora un volto ora l'altro. Ma per quanto doloroso e poco costruttivo, lo stacco che predispone attraverso la morte una nuova nascita, scoraggia l'arrogante leggerezza di chi fa scomparire la conflittualità del profondo in una precettistica ideologica e istituisce come convenienza sociale comportamenti che nel privato appaiono molto più inquietanti. Non era solo il « movimento » a dibattere la dualità (coscienza di sé e pratica sociale, analisi e azione, ecc.), propenso ora all'unità ora alla polarizzazione, ma era anche la vicenda di ogni donna rispetto alle altre, connessa al tentativo più difficile e meno evidente, di trovare al proprio interno ritmi non divisi, figure non contrastanti.

Non ci sono « matrimoni », simbolici o reali, tradizionali o « bostoniani », che possano ricostituire *dal di fuori* un ordine naturale che è andato disperso e confuso, né si può pensare che il rapporto madre-figlia, su cui ha fatto naufragio l'identità femminile e la prima socialità tra donne si trasformi d'un tratto, per un salvifico ribaltamento, nel suo contrario. Dopo un « conubio » durato dieci anni con le idee più fertili su cui si era sviluppato il nuovo femminismo, ho dovuto constatare che non c'era stato riconoscimento, potere, autorevolezza, che avesse sottratto una « leader di donne » al sogno di onnipotenza per riportarla alla terra solida su cui poggiano i piedi, e che non poteva nascere un linguaggio « diverso » dentro discorsi fatti per convincere, indottrinare, piegare un corpo svalorizzato al valore della « politica ».

Quando ho deciso di cominciare la mia seconda analisi, nel 1980, mi era chiaro che non avrei più potuto fare progetti collettivi e generalizzazioni senza passare per quel corpo che ospitava ogni giorno una « stanchezza mortale », e dove il sentimento dell'« orfanità » era dominante quanto l'esaltazione del pensiero.

Un movimento che infiamma la testa e non scalda i piedi, che costruisce nuovi « patti » sociali e non modifica le radici della sopravvivenza, è come se volesse dimenticare ancora una volta l'altra metà del cielo, che non è solo l'esistenza di due sessi diversi, ma anche lo svincolamento della vita del singolo da un sogno originario di unità a due.

---

## **movimento operaio e socialista**

n. 3, 1987

### **saggi**

*Monica Turi*, la costruzione di un nuovo modello di comportamento femminile.

*Maria Goretti* tra cronaca nera e agiografia.

*Stefano Pivato*, Materiali per una storia della religiosità popolare laica.

*Jacqueline Lalouette*, Libero pensiero, repubblica e socialismo in Francia: 1848-1871.

*Antonello Venturi*, L'emigrazione socialista russa in Italia, 1917-1921.

*Claudie Weill*, Gli studenti russi in Germania: un saggio prosopografico.

### **fonti**

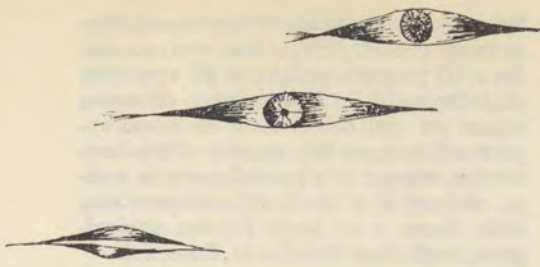
*Matteo Sanfilippo*, Fonti vaticane per la storia dell'emigrazione italiana in Canada, 1899-1915.

### **note e discussioni**

*Aart Heering*, Minoranze etniche nei Paesi Bassi: storia e politica.

*Paolo Feltrin*, Alla « riscoperta » di Marienthal.

*Rosanna De Longis*, *Ester De Fort*, Ricerca delle donne, ricerca sulle donne: due convegni.



# la biblioteca

Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Edizioni di Comunità, 1982.

Non ho mai conosciuto la prima signora Bradford e non so neppure se altri l'abbia vista<sup>1</sup>. Confido che sia stata uccisa durante gli anni Settanta. Il primo colpo l'ha sicuramente inferto Betty Friedan quando con *La mistica della femminilità* – pubblicato negli Stati Uniti nel 1963 e tradotto quasi subito in Italia – ha dato nome alla profonda insoddisfazione e al senso di vuoto che da un ventennio torturavano le casalinghe americane della fascia medio-alta: piene di cose, piene di figli, piene di nevrosi. Quando lessi, allora, il libro della Friedan, non eravamo americane, né casalinghe di nessuna fascia: avevamo le prime cose, niente figli, molte idee e altre nevrosi. Mi apparve banale – mi figuro, non mi rammento – l'impianto teorico, debole il progetto politico, superfluo il ricorso a tanta letteratura sociologica per confermare conseguenze già tutte interne alle premesse. Dopotutto, è nelle Tesi del VII Congresso dell'Udi – elaborate nel 1963 e pubblicate nel maggio del '64 – che avevamo già letto parole chiare: « Ma quando, dopo lunga battaglia, le donne conquistano i medesimi diritti degli uomini (man mano cioè che si viene superando la loro condizione di inferiorità), esse si trovano però di fronte quell'assetto sociale, quelle strutture, quegli "ideali" che sono propri a una società costruita dagli uomini e per gli uomini ».

Il senso di insoddisfazione che la donna americana ha cominciato a provare intorno alla metà del ventesimo secolo, il problema-senza-nome intorno al quale Betty Friedan si era messa ad indagare, l'Udi l'aveva individuato. E tuttavia. Se l'Udi vi giungeva partendo dall'analisi di una società italiana che negli ultimi dieci anni aveva visto entrare un milione di donne nel lavoro produttivo, e la Friedan invece da quella di una società dominata, da vent'anni, dal movimento-del-ritorno-a-casa; se l'Udi si proponeva di eliminare l'assenteismo femminile dalla scuola e la Friedan segnalava invece un continuo crescente afflusso di donne all'istruzione superiore reso insignificante da matrimoni precocissimi e da un rifiuto complessivo di misurarsi e di crescere... tutto ciò indica che quanto all'essenziale il problema-senza-nome era lo stesso, ma che si stava parlando di cose profondamente diverse.

In verità, Betty Friedan non aveva nulla di nuovo da dirci sull'oppressione delle donne, ma ci faceva intravedere ciò che non apparteneva ancora alla nostra esperienza: una società di massa. La

<sup>1</sup> *La famiglia Bradford* va in onda da anni. È un fortunato serial televisivo americano sulle vicende quotidiane di un onesto padre di famiglia, giornalista, e della sua seconda moglie, insegnante, che ha accettato di dividerne la vita, la villetta nel quartiere residenziale e l'impresa di educare otto figli nati dal primo matrimonio.

femminilità come *mistica* era possibile solo in una società in cui il meccanismo produzione-consumi individuali assumeva la donna, madre, casalinga, regina delle merci e degli acquisti, non solo come tramite meccanico ma come terminale di un apparato ideologico assolutamente pervasivo, laico nelle sue finalità, colpevolizzante a livello profondo, capace non solo di sostenere un'economia, ma appunto un'etica e un'estetica del « femminile ». Qualcosa di molto diverso dal modello tradizionale di femminilità che in Italia soltanto la Chiesa pre-giovannea aveva codificato, diverso se non nella sostanza delle argomentazioni certo per la penetrazione del messaggio e per la pluralità degli apporti culturali utilizzati: dalla psicoanalisi alla sociologia all'antropologia alla psicopedagogia.

Un'arma politica, il libro della Friedan, da usare contro chi sosteneva — anche a sinistra — l'inutilità di un movimento politico delle donne una volta raggiunto l'obiettivo della parità; un'arma critica che ci veniva offerta in anticipo rispetto allo scenario al quale si poteva applicare: c'è spesso che dagli Usa ci vengano veleni ed antidoti senza riguardo per le priorità, e perciò è improprio dire che l'America è il nostro futuro.

Ma in primo luogo uno strumento efficace per le donne americane. I tipi che la Friedan elenca (a colpi di statistiche, di interviste, di testimonianze, di riferimenti bibliografici ed autobiografici) sono allucinanti. Pietosamente allucinanti. Ma la sposa-bambina, la madre iperprolifica, la casalinga alcolista e/o suicida, la cacciatrice di orgasmi, la madre castratrice, la monopolizzatrice di medici e di psicologi, l'ossessa del pane fatto in casa, la coatta dell'igiene scientifica, la frustrata dei consigli scolastici, l'appiccicosa della *togetherness* a tutti i costi... insomma tutte quelle destinate al genocidio (il termine è della Friedan) in un « comodo campo di concentramento » in cui avrebbero dovuto « realizzarsi come donne », avevano mantenuto evidentemente un ampio margine di riserva, opposto una resistenza autodistruttiva ma non priva di significato alla spirale soffocante della mistica della femminilità, visto che negli anni Settanta è esploso negli Usa un femminismo radicale non indegno erede delle Donne Nuove anni Trenta che « con un allegro, risoluto

spirito creativo creavano una nuova personalità per le donne: una vita autonoma ». Il progetto politico e gli strumenti di indagine della Friedan non dovevano essere poi così deboli come mi erano apparsi nel lontano '64: quanto all'impianto teorico, era per lo meno adeguato ai tempi, ai luoghi, ai livelli di consapevolezza delle donne a cui Betty Friedan si rivolgeva, negli Stati Uniti e in Europa.

Un libro che vale la pena di rileggere, anche per l'abile appassionata scrittura e per la vena polemica. La Friedan individua bersagli non indegni (Sigmund Freud e Margaret Mead fra tutti) e ha pagine di tutta attualità sull'uso che la « mistica » ha saputo fare del meglio e del peggio del loro lavoro. « Il ruolo di Margaret Mead come portavoce professionale della femminilità sarebbe stato meno importante — scrive la Friedan — se le donne americane, invece di prestare ascolto a ciò che essa ha scritto nei suoi libri, avessero guardato all'esempio della sua vita. Margaret Mead ha vissuto una vita di aperta sfida, e l'ha vissuta orgogliosamente, come donna. Essa si è spinta all'avanguardia del pensiero e ha arricchito la sovrastruttura del nostro sapere. Ha dimostrato capacità femminili che vanno molto al di là del partorire; si è fatta strada in quello che era ancora in gran parte un "mondo da uomini", ma senza negare di essere una donna; in realtà nella sua opera essa ha mostrato una conoscenza femminile con cui nessun antropologo maschio poteva competere » (142).

Di una reticenza non da poco faccio carico ora alla Friedan: fra le donne e le immagini di donne che essa evoca, più volte si insinua, ma sempre sbrigativamente, una figura atipica: « Il solo altro genere di donne in cui mi sono imbattuta crescendo erano le insegnanti zitelle, la bibliotecaria, l'unica donna medico della nostra città, che portava un taglio di capelli maschile, e qualche professoressa universitaria. Nessuna di queste donne viveva nel calore che avevo conosciuto a casa mia » (68), « una vita da zitella privata dell'orgasmo » (153), « Se erano zitelle, se non avevano avuto figli, la mistica impediva loro di parlare come donne » (154). Forse sarebbe utile saperne di più sul mondo emotivo, sulla concezione di sé, sulla presunta solitudine e

astinenza sessuale di queste zitelle, sul legame che c'è fra « l'esistenza vana, non creativa, persino sessualmente priva di gioia che la maggior parte delle casalinghe americane conduce » (202), da un lato, e quel forte doloroso senso di padronanza di sé che, sul finire, Betty Friedan auspica per tutte le donne che « si mettono in marcia ».

Dopotutto, anche la prima signora Bradford deve aver avuto un'amica.

Vania Chiurlo

Luisa Abbà, Gabriella Ferri, Giorgio Lazzaretto, Elena Medi, Silvia Motta, *La coscienza di sfruttata*, Mazzotta, 1972.

Rileggere a distanza di quindici anni un libro come *La coscienza di sfruttata* (Abbà, Ferri, Lazzaretto, Medi, Motta, 1972), può essere, al di là di qualsiasi altra considerazione, un buon test per misurare i cambiamenti che sono avvenuti nel corso di questi anni nello stile di scrittura delle donne. Parlo di stile di scrittura nel senso più ampio del termine che ne comprende sia la forma che i contenuti e mi riferisco a quel tipo di produzione intellettuale femminile che ha come oggetto di riflessione la condizione della donna (da un punto di vista che può essere, a seconda dei casi, storico, sociologico, politico...) e che si avvale di categorie analitiche che tengono conto della differenza tra i sessi.

Il confronto tra il passato e il presente mi sembra tutto sommato confortante perché testimonia l'emergere progressivo tra le donne di un'esigenza generale di maggiore rigore analitico, di aderenza ai dati empirici di realtà o, a seconda dei casi, ai modelli teorici di riferimento.

Volendo si potrebbe dire che l'analisi ideologica ha ceduto il passo a quella scientifica, ma tale affermazione ci condurrebbe lontano, costringendoci ad interrogarci sia sul significato di termini quali scienza e ideologia, che sulle modalità del loro rapporto reciproco.

Molto più semplicemente, allora, considerato lo spazio a disposizione per queste note, si può affermare che tale percorso « intellettuale » riflette un'analogo percorso « politico »: le donne come sog-

getto collettivo, hanno abbandonato i luoghi della protesta e dello scontro sociale propri al movimento femminista degli anni '70, per privilegiare un tipo di azione, forse meno « visibile », ma non per questo necessariamente meno efficace che per esprimersi sceglie anche i territori della politica tradizionale, del mercato del lavoro, della produzione intellettuale.

Per sintetizzare in una frase questo percorso si potrebbe dire che si è passati « dal movimento femminista al femminismo diffuso ».

Tutto bene quel che finisce bene allora, ma non è certo tutto così semplice come sembra poiché oggi, rispetto al passato, appare molto più difficile misurare i percorsi del processo di cambiamento e individuare i luoghi dove meglio si rivela il conflitto di interessi tra soggetti antagonisti (nello specifico del discorso quello tra uomo e donna).

Di nuovo si dovrebbe affrontare una analisi di più ampio respiro circa le forme oggi possibili dell'azione collettiva e della protesta sociale. Volendo rimanere su un piano di analisi più discorsivo e aderente ad un commento sul libro in questione, devo confessare allora un misto di irritazione e nostalgia nella rilettura di *La coscienza di sfruttata*.

Irritazione per quel modo di appiattare e costringere le donne in un modello stereotipato che le rende vittime quantomai inermi della cultura patriarcale, senza luoghi, parole, storia. Irritazione per quel modo superficiale e povero di argomentazioni, così comune in quegli anni, con il quale le autrici si confrontano con i grandi protagonisti del pensiero moderno: Marx, Lenin, Freud, Jung.

Nostalgia per quel brivido di onnipotenza e spregiudicatezza che derivava da una sorta di liberazione intellettuale dalla soggezione e dal senso di inferiorità nei confronti del sapere maschile. Atteggiamento che allora consentiva operazioni, più o meno rigorose a seconda dei casi, di rilettura critica di tale sapere. Nostalgia per la fiducia (che solo a distanza di tempo può apparire ingenua e priva di fondamento) che larga parte del movimento femminista aveva nella possibilità di cambiare la coscienza femminile ed il mondo. Per il solo fatto di acquisire consapevolezza del proprio sfruttamento, le



donne, al di là dell'appartenenza di classe, ma in virtù dell'appartenenza di casta, avrebbero rappresentato l'elemento propulsivo sine qua non avrebbe preso il via quel processo rivoluzionario che avrebbe condotto alla sconfitta storica della borghesia da parte del proletariato.

« Le donne non possono riunirsi in quanto donne senza già, solo per questo, lottare duramente contro i rapporti stabiliti ed iniziarne la distruzione (...). Ricollocare il capitalismo come fase suprema del patriarcato e del dominio maschile, significa che si può battere il capitalismo solo affrontandolo nella sua struttura profonda, o infrastruttura patriarcale, cioè come oppressione, sfruttamento ed alienazione della donna, su cui si è costituita la struttura della famiglia e della proprietà privata » (p. 68).

In sintesi la tesi del libro — che accanto a quattro autrici annovera anche un autore — è questa: quando il soggetto femminile assume « sino in fondo la propria condizione e ne cerca le origini dentro di sé », « non accetta più il gioco borghese che la fa apparire parziale per una colpa interna a se stessa » (p. 8). Ciò gli consente di discutere tutti i rapporti sociali « alla luce della sua condizione di subordinazione » e scoprire come la prima forma di sfruttamento, da cui derivano le altre forme di sfruttamento storicamente determinatesi nel corso del tempo, sia quella dell'uomo sulla donna. Per quest'ultima l'affrancamento da tale condizione non può avvenire attraverso l'acquisizione di un'eguaglianza giuridica con l'uomo, eguaglianza che rimarrebbe su un piano puramente formale, né, tantomeno, con l'entrata a pieno titolo nel mercato del lavoro non solo perché quest'ultimo ripropone al suo interno un altro tipo di sfruttamento, quello di classe, ma anche perché « tali rapporti di produzione ci rimandano ad un altro rapporto di produzione e di sfruttamento, quello del matrimonio ».

Qualsiasi tentativo di liberazione che voglia perseguire tale percorso è perdente in partenza: l'eguaglianza tra uomo e donna si può avere solo sovvertendo i rapporti economici che traggono origine e alimentano la perpetuazione del rapporto di « sfruttamento e di dominio sessuale dell'uomo sulla donna » (Vedi appunto,

il ruolo della famiglia nell'economia capitalista). Nello stesso modo qualsiasi processo rivoluzionario che voglia mettere in discussione i rapporti di classe non può prescindere dalla messa in discussione del rapporto tra i sessi.

A sostegno di tale tesi le autrici del libro procedono ad una lettura critica delle teorie del materialismo storico che denunciano la condizione di sfruttamento della donna (« Nella famiglia l'uomo è il borghese, la donna rappresenta il proletariato » scrive Engels), ma ritengono, prescindendo da qualsiasi riflessione circa il significato e gli effetti della cultura patriarcale, che il socialismo, garantendo alla donna gli stessi diritti dell'uomo, elimini qualsiasi tipo di discriminazione. Solo « con il femminismo il marxismo si arricchisce delle forze rivoluzionarie della sessualità, in quanto è proprio sull'alienazione della sessualità femminile che il corpo della donna è costruito come vero e proprio mezzo di produzione altrui » (p. 168).

Ma secondo le autrici, la sola struttura dei rapporti economici non basta a spiegare in modo esauriente l'oppressione dell'uomo sulla donna. L'uso critico da parte della donna degli strumenti psicoanalitici rivela come all'origine dei rapporti sociali non ci sia la lotta dei figli contro il padre ma « l'alienazione della donna e il dominio su di lei per il possesso dei figli » (Il contrario della mascolinità non è così la femminilità, ma la castrazione e « la differenza diventa mutilazione »).

*La coscienza di sfruttata* si può leggere dunque come il tentativo di conciliare le tesi del materialismo storico con quelle del femminismo radicale chiedendo aiuto, per così dire, alle teorie psicoanalitiche rivisitate anche loro in chiave femminista.

« Come nell'analisi economica è scaturita la centralità di una presa di coscienza della donna perché sia possibile il sovvertimento dell'ordine patriarcale esistente, così nella psicoanalisi è necessario spostare il centro di gravità dal rapporto tra il padre e il figlio al rapporto tra l'uomo e la donna, per portare a compimento il senso rivoluzionario della scienza psicoanalitica stessa » (p. 237).

Ciò che potrebbe apparire oggi un collage un po' sommario e improvvisato di

analisi di ben più ampio spessore teorico scaturisce nell'ambito del neo femminismo (pensiamo ai lavori di B. Friedan, S. de Beauvoir, E. Sullerot), fu allora un libro che godette di notevole diffusione: discorsivo, alla portata di donne anche non intellettuali, forniva elementi utili a suggerire strumenti critici non solo nei confronti dei valori socialmente condivisi ma anche della cultura politica propria alla sinistra storica e a quella rivoluzionaria.

Gli effetti della diffusione di tali tecniche si sarebbero visti di lì a breve tempo.

Annarita Calabrò

Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Torino, Einaudi, 1972 (ediz. orig. inglese 1971).

Questo volume è diviso in due parti. La prima è dedicata a il *Women's Liberation Movement*, la seconda, uscita dapprima come saggio a sé stante sulla *New Left Review* nel 1966, con il titolo: *Women: the Longest Revolution*, è una analisi della « Oppressione della donna ».

A prima vista sembra che si tratti non solo di una raccolta di saggi scritti in qualche misura autonomamente l'uno dall'altro, ma che le due parti in cui sono organizzati indichino due percorsi di riflessione distinti, e che solo le circostanze dell'epoca in cui sono state scritte e pubblicate possano giustificare, del tutto esteriormente, la loro presentazione insieme. In altri termini, il richiamo all'esistenza di un movimento diffuso a livello internazionale, anche se poi l'analisi e descrizione si limitano quasi esclusivamente agli Stati Uniti e alla Gran Bretagna, sembra abbia il ruolo - politico - di legittimare una analisi teorica sulla condizione delle donne che all'epoca era, se possibile, ancora meno legittimato entro le scienze sociali di quanto non lo fosse entro la politica. Oggi una tale esplicita legittimazione politica appare a prima vista forzata, non richiesta, quasi mette a disagio. Così che la prima parte sembra fornire interessanti materiali di archeologia storica, di documentazione, anche relativamente ai modi di analisi politica della sinistra femminista alle origini del movimento, ma senza che se ne percepisca un nesso imme-

diato e necessario con la parte più propriamente teorica.

Ci si potrebbe certo interrogare sia su questo disagio che sul grado di effettiva legittimazione acquisita in questi anni dal discorso, o dai discorsi, sulle donne, in sede sia politica che di analisi. La domanda che si poneva la Mitchell nella sua introduzione, sul perché le donne non vengono prese molto sul serio quando si organizzano politicamente, così che possono pronunciare le dichiarazioni più rivoluzionarie in mezzo alla più totale indifferenza (p. 15), mi sembra in effetti ancora attuale e anche trasponibile dal piano politico al piano conoscitivo, ove le analisi a partire dalle domande e conoscenze delle donne sembra abbiano solo sfiorato i sistemi interpretativi prevalenti, costruiti sulla base di un implicito giudizio di irrilevanza delle strutture di genere che pure sottendono in vario modo i diversi sistemi sociali.

Mi sembra tuttavia che quella chiave di lettura sia sbagliata, e paradossalmente la cosa mi appare più chiara oggi, ad anni di distanza non solo dalla scrittura di questo libro, cui personalmente devo molto, ma anche dal pieno sviluppo e visibilità del movimento. Mi sembra cioè che le ambizioni della Mitchell andassero in direzione opposta: è la seconda parte che dovrebbe legittimare la prima.

L'analisi della oppressione della donna nelle società sviluppate dovrebbe insieme spiegare la nascita del movimento e fornirgli una fondazione teorica. Come scrive nell'introduzione la Mitchell, « noi ci dobbiamo chiedere perché il movimento sia sorto (quali condizioni ne abbiano stabilita la nascita verso la fine degli anni Settanta), che tipo di movimento politico sia e quali problemi si trovi ad affrontare, attraverso una analisi della posizione femminile. E inoltre... quale sarà il suo punto di arrivo ». L'analisi delle forme specifiche della condizione ed anche della oppressione della donna nelle società sviluppate è finalizzata alla comprensione della azione politica delle donne e alla individuazione dei suoi obiettivi.

Questa intenzione mi sembra realizzata solo in parte. Un'analisi che, respingendo ogni concezione miserabilistica e di pura oppressione, coglie le possibilità della ribellione a partire dall'accesso a risorse

prima negate e dallo scarto tra destino promesso e opportunità concrete, rende infatti chiare le motivazioni della nascita del movimento nelle società più sviluppate e tra le donne con maggiori risorse culturali e sociali. Non solo, la individuazione della famiglia e dei rapporti interpersonali, sessuali e affettivi, come elementi determinanti la condizione della donna nelle società sviluppate, consente di capire perché la politica delle donne abbia assunto la sfera dei rapporti cosiddetti privati come ambito privilegiato della propria azione/riflessione.

Tuttavia l'analisi politica mi sembra finire qui ed essere largamente insufficiente. Manca infatti una analisi della struttura politica concreta dei diversi paesi raggruppati sotto l'etichetta di sviluppati e quindi delle possibili, concrete articolazioni politiche del movimento, delle strategie opportune, degli obiettivi di medio e lungo periodo (entro quello generale di una radicale trasformazione sociale) e così via. Anche i due paesi cui di fatto il resoconto politico si riferisce nella prima parte, gli Stati Uniti e la Gran Bretagna appunto, vengono trattati in modo omogeneo e generico, laddove appartengono a due tradizioni politiche ben diverse, anche per quanto riguarda la stessa sinistra, e rappresentano due forme di stato differenti. Le vicende di questi anni, come vicende dei movimenti, ma anche come modalità di azione e trasformazione dello stato rispetto alle varie aree in cui è coinvolta la vicenda delle donne, ci hanno mostrato *ad abundantiam* quanto siano importanti queste specificazioni.

Mi sembra che questa debolezza di analisi politica non possa essere imputata solo al clima « movimentista » dell'epoca in cui questo libro è stato scritto (diffusa anche presso molti professionisti sia della politica che dell'analisi politica). Ho il sospetto che ne sia in parte responsabile la stessa analisi teorica sviluppata appunto nella seconda parte. Riprendendo la lezione althusseriana, la Mitchell sostiene che la condizione delle donne costituisce una unità, o totalità, complessa, esito della combinazione di diverse strutture, di cui la produzione, la riproduzione (biologica), la sessualità e la socializzazione dei figli sono le principali. In questo senso la con-

dizione delle donne non solo cambia da epoca a epoca a seconda del diverso variare di queste strutture e del loro diverso equilibrio o sistema di priorità, ma in ogni epoca è sempre surdeterminata, cioè non può essere ridotta a un unico elemento, o struttura. Occorre perciò di volta in volta individuare quale è la (o le) struttura più importante per la comprensione della posizione delle donne (nelle società sviluppate sarebbero appunto la sessualità e la socializzazione dei figli), e contemporaneamente vederne le articolazioni e i rapporti con le altre.

Mi sembra indubbio che questo tipo di analisi abbia percorso il dibattito degli anni successivi sulla inadeguatezza della coppia concettuale pubblico/privato per dar conto della condizione della donna nella storia e nelle diverse culture, a favore di una maggiore attenzione per le circostanze storiche e culturali. Contemporaneamente rappresenta uno dei tentativi più ambiziosi di costruire un apparato concettuale che consenta di interpretare e non solo descrivere la varietà delle vicende femminili. Ma è proprio qui che nascono le difficoltà a mio parere. Non solo si può discutere se siano proprio queste le strutture fondamentali e se in generale sia necessario individuare strutture in qualche misura astoriche nella loro permanenza, anche se non nel loro contenuto, per dar conto della surdeterminazione della condizione femminile così come della vicenda umana in generale. Colpisce anche, soprattutto in una analisi che si sviluppa nell'orizzonte teorico del marxismo, che la diversificazione dei contenuti delle varie strutture così come della loro combinazione sia fatta risalire pressoché solo a mutamenti tecnologici (cfr. il discorso sul lavoro, ma anche sulla riproduzione biologica) e a mutamenti culturali: quasi per nulla a mutamenti nella composizione sociale, delle classi e dei gruppi, e tanto meno alle trasformazioni politiche, intese non tanto o solo come avvicinarsi dei partiti, quanto mutamenti nella forma dello stato che pure le analisi di storiche e sociologhe hanno in questi anni mostrato essere di importanza cruciale, ancorché non univoca, per la posizione delle donne. L'attenzione del tutto originale, a quel tempo e per una

persona di formazione marxista, per la psicoanalisi (che porterà in seguito la Mitchell a scrivere il ponderoso volume appunto su *La donna e la psicoanalisi*), sembra negativamente controbilanciata da una trascuratezza per le dimensioni concrete della politica, quasi che la nuova « politica dell'esperienza » potesse cancellare la corposità dello stato e delle sue istituzioni.

Si potrebbe forse dire che quello della Mitchell rappresenta l'esito forse più maturo e più ricco di una analisi che parta da un problema definito come « condizione della donna ». Per superarne i limiti occorre cambiarne la formulazione stessa, per consentire di collegare più strettamente la vicenda femminile alla vicenda storico-sociale: formulandolo come problema delle strutture e rapporti di genere, che riguarda la società nel suo complesso, ed i processi di produzione materiale e simbolica del maschile e del femminile come questioni che non si riferiscono solo alle donne, bensì ai modi in cui una società si riproduce, si rappresenta, ed anche cambia.

Chiara Saraceno

Chiara Saraceno, *Dalla parte della donna*, Bari, De Donato, 1969.

Nell'Italia dei primi anni '60, presso i ceti medi urbani, il fatto che una « madre » lavorasse era socialmente percepito come un « bisogno » della famiglia, un suo statuto d'inferiorità rispetto a quelle situazioni in cui, nei ceti appena un po' più alti – o anche con minori pretese di ascesa sociale – il padre capofamiglia poteva mantenere da solo l'intero nucleo familiare.

Questo pregiudizio classista – che molte donne della mia generazione ricordano come « figlie » bambine o adolescenti d'allora –, trovava però un suo effettivo riscontro nel fatto che in quegli anni, immediatamente prima del « boom economico », in cui il lavoro era una risorsa scarsa, le donne lavoravano raramente per l'autoespressività, ma piuttosto per migliorare il tenore di vita della famiglia. La storia del lavoro femminile, del resto, è

costellata di esempi, per cui le donne sono occupate per sopperire a necessità immediate o differite. Con la terziarizzazione e con l'immissione massiccia della forza lavoro femminile, dall'inizio del Novecento in poi, intere generazioni di lavoratrici (insegnanti, impiegate, infermiere, o anche sarte, commesse...) restavano aggrappate al lavoro, pur di garantire un « futuro migliore ai propri figli », in assenza di patrimoni famigliari (Tilly e Scott, 1981).

Gli anni a cui si riferisce il notissimo saggio di Chiara Saraceno (uscito per la prima volta nel 1969 e poi più volte ristampato nel corso degli anni '70), rappresentano un crocevia « storico » forse prima ancora che politico, segnati come sono da proposte, fermenti, progetti che si svilupperanno poi nel decennio successivo, soprattutto ad opera della pratica teorica femminista, accompagnando gli anni duri della « crisi ».

Mentre negli anni a cavallo del decennio '50-'60 ancora si viveva nella difficile riemersione dal dopoguerra, la fine del decennio successivo, anche riletto nelle pagine della Saraceno, ci svela un altro scenario. Da ricordare che nel '70 la percentuale di donne che lavoravano – e che pure appariva ed era lontana dagli standard dei paesi occidentali più avanzati, toccava il 37% del totale della forza lavoro occupata, di poco inferiore a quello dell'85, quando sfiora il 39%, in un decisivo balzo indietro rispetto al '78 in cui aveva toccato la punta massima del 46%. Il riferimento a questi dati indica di per sé il difficile percorso esterno-pubblico della donna nel nostro paese, soggetto debole per eccellenza, la prima ad essere emarginata dal mercato del lavoro e dalle sue politiche « neutre ».

La rilettura a ritroso – operazione complessa e non indolore – sul filo del discorso della Saraceno, ci riporta all'esterno, eppure storicizzabile, disagio femminile tra desiderio di emancipazione, di uscita dal guscio, protettivo e soffocante, della famiglia (d'origine e poi acquisita) e lavoro vissuto come « fatica », perfino abbruttimento per le più sottoprivilegiate. Questo dilemma lacinante si convertiva in una situazione di malessere allora, in anni in cui s'incominciava ad incrinare, duro a morire, il mammismo riconvertito in ma-

triarcato di ritorno, come compensazione all'assenza del padre, altrove occupato, ripiegato, coinvolto comunque assente dalla famiglia. Eppure, la scossa del '68 aveva innanzitutto contestato i falsi ruoli d'autorità, a cominciare da quelli parentali per estenderli a tutto l'ambito dei rapporti asimmetrici di potere. Se i ventenni di allora potevano intravedere nuove strade (ma questo è un altro discorso), le loro madri erano più che mai sottoposte a spinte contraddittorie e anomizzanti. In riferimento a quel periodo, rileggiamo la Saraceno: «... la complessità della situazione contemporanea nasce proprio dal fatto che non esiste più - a livello di ideologia e di sistema normativo ufficiale - univocità di "ruolo femminile", ma contemporaneamente l'insieme dei rapporti sociali reali e delle norme informali indirizzano la donna verso un ruolo fondamentale, quello affettivo-espressivo, simboleggiato ma non esaurito nella figura della moglie-madre » (p. 49).

Alienata nei consumi e socializzata alla passività, la casalinga media degli ultimi anni '60 (e standardizzata nel modello televisivo) era l'emblema vivente dello scarto tra promesse di emancipazione e contropinte verso la domesticità come luogo di realizzazione del femminile, nell'assenza di partecipazione e nell'impossibilità di ricucire i frammenti della sua vita quotidiana. Qualora poi lavorasse, la donna era ricacciata nell'insanabile frattura tra i suoi mondi, del lavoro e della famiglia. E questo elemento, nell'assoluta carenza di servizi sostitutivi della sua presenza, assieme alla realtà di un lavoro non gratificante, la induceva a portare nel mondo professionale una parte limitata (quantitativamente e qualitativamente) di sé. « Le differenze nella distribuzione delle mansioni (e quindi delle qualifiche) tra maschi e femmine » - sottolineava la Saraceno - sono più accentuate per le donne sposate che per le nubili e per le madri più che per le sposate senza figli - oppure, come notano i datori di lavoro -, che per le separate, le vedove, le divorziate. Là dove, cioè, una donna ha più tempo e spazio psicologico da investire nel lavoro, oppure laddove è capofamiglia, tende a restringere il fossato che la separa dall'uomo, qualificandosi e impegnandosi nel lavoro » (p. 136). S'instaura così un circolo vizioso,

per cui la lavoratrice con famiglia ha scarsa affezione al lavoro, vissuto come coazione, e di conseguenza più facilmente viene tagliata fuori dai meccanismi di carriera e di promozione, ma anche di realizzazione di una parte di sé. In realtà il lavoro, risorsa scarsa per tutte le donne, è ancora più scarsa come fonte d'identità/identificazione. Ricordiamo infatti che, ieri come oggi, soltanto poche donne riescono ad accedere ai ruoli di reddito e di prestigio, caratterizzanti diversi lavori maschili.

Il lavoro intellettuale, ad esempio - che non a caso si è aperto alla donna nel momento stesso in cui si decideva di fare terra bruciata dell'università di massa - non ha mantenuto le sue promesse di emancipazione, in generale, per la sua forte dequalificazione e, in particolare, nel caso della donna intellettuale, per lo scarto tra energie erogate e risultati ottenuti, in un mondo tuttora fortemente gerarchico in senso maschilista. Semmai, sono altri lavori (e soprattutto altri atteggiamenti verso di esso) che possono offrire occasioni di privilegio anche per le donne: occupazioni manageriali e/o imprenditoriali richiedenti, oltre a doti professionali e gestionali, anche un'opzione di assoluta centralità del lavoro nella propria vita. Del resto, proprio in questa direzione si muove il fenomeno attuale della formazione di associazioni di « donne in carriera », volte ad incrementare la presenza femminile nei quadri industriali, dell'amministrazione e dello stesso terziario. Le associazioni del post-femminismo trascurano però proprio il contributo dato dalla teoria e dalla pratica femminista nel delineare per la donna che lavora un'identità non ricalcata sul maschile, nel ridisegnare un cammino che renda meno dolorosi i passaggi, meno laceranti le crisi. Questo può avvenire - come nota anche Saraceno - non certamente negando, ma neppure esaltando il privato come rifugio, o riscoprendo il quotidiano come terreno di ripiego, bensì nella predisposizione di meccanismi di entrata e di uscita dal mercato del lavoro che non mettano in lacerante alternativa i diversi, importanti mondi femminili.

In questa preziosa occasione di rilettura e di riflessione, vorrei ritornare ad un punto irrisolto, eppure centrale per il lavoro e per il ruolo sociale complessivo del-

la donna: la ricerca di condizioni possibili per l'affermazione di una presenza femminile, quantitativamente e qualitativamente rilevante. Promesse di emancipazione giungono dalle istituzioni politiche della sinistra, dalle donne in esse attive; speranze emergono dal diffondersi - osservabile fra giovani, intellettuali, lavoratori free-lance - di valori post-materialisti che negano il principio di acquisitività prevalente. Al di là delle ricerche forse un po' ottimistiche sui « valori » di un'intera popolazione (Vankelovich, 1981), ognuno di noi può rilevare svariati cenni di mutamento nel mondo vicino: dalle scelte personali dei soggetti (più predisposti al mutamento, e quindi alla ridefinizione di sé, anche al « singolare ») all'impegno civile (visibile nel moltiplicarsi delle agenzie di volontariato non solo nei servizi ma anche nei movimenti per la pace, per il disarmo, ecologici), a cui le stesse donne hanno dato contributi capillari e determinanti. Si tratta, quindi, di ripensare la politica assieme al privato e, come per il lavoro e la domesticità, di non farne due entità che si oppongono e si escludono. Questo processo - già in atto - trova un suo riscontro imprescindibile nella biografia femminile: l'osservazione sociologica (e non solo quella) delle traiettorie individuali mette in luce la maggiore elasticità del ciclo di vita - a questo discorso Saraceno ha fornito contributi fondamentali in questi ultimi anni - e insieme, il dramma del tempo, la precarietà e fragilità della conciliazione di più sfere e perfino di più vite, con effetti spesso dissociativi e perversi sull'identità femminile, in un difficile processo di *ricomposizioni* (Balbo, 1983).

Un elemento-spia di istanze in contrasto, era rappresentato alla fine degli anni '60 dal part-time femminile, la cui polemica vede decisamente schierata la Saraceno: « Per alcune persone, uomini e donne, in particolari periodi della loro vita - impegni familiari, di studio, pause di riflessione - può essere auspicabile poter passare dal lavoro a tempo pieno provvisoriamente a quello a tempo parziale. Ma deve trattarsi di un fenomeno provvisorio e non necessariamente e specificamente femminile » (p. 167). Altrimenti, il peso di tutto ciò che non è lavoro, ma non è neppure *loisir* - la sterminata « *no man's land* » tra lavoro e non lavoro - finisce

per piombare ancora una volta sulla donna, marginandola sul posto « esterno » di lavoro e risucchiandola negli impegni del *time to care* (Balbo, 1987). Il part-time femminile, ieri come oggi, è una forma di incentivazione del ruolo e dei « doveri » famigliari della donna, e di esasperazione della sua « doppia presenza ». Da notare che a quest'ultima non si sottrae neppure quando è *single woman*, apparentemente sganciata dai doveri domestici, come individuano ricerche in corso (Caccamo, 1984, 1986). In quest'ultimo caso, se il suo quotidiano non è interamente dominato dalle scansioni degli altri vicini, neppure allora la donna si può sottrarre ai gravosi impegni famigliari (in assenza o in presenza di figli, restano comunque i doveri e le funzioni da svolgere nei confronti della famiglia d'origine, a volte persino dell'ex-coniuge...) che ne possono condizionare scelte professionali, di mobilità, di *loisir*.

L'approccio « strutturale » di Chiara Saraceno sottolineava che la rivalutazione del lavoro femminile (e il superamento del senso di inadempienza che l'accompagna) passa attraverso politiche occupazionali e sociali non discriminatorie, in cui riemergono i problemi del collettivo (non solo del « genere »). La situazione attuale ci conferma che la riconversione del ciclo di vita non può e non deve riguardare solo l'esistenza femminile (tra l'altro, come recentemente ha notato la stessa Saraceno, non più segnata pesantemente dallo « scanzario biologico »), ma anche la biografia e la « carriera » maschili.

Rita Caccamo

Adrienne Rich, *Nato di donna. Cosa significa per gli uomini essere nati da un corpo di donna*, Milano, Garzanti, 1977.

### *Una eredità difficile*

Questo libro, un classico della biblioteca neofemminista, è divenuto oggi quasi irreperibile. Un giro di telefonate, la speranza e inutile ricerca tra i libri salvati dal rigetto per i *topoi* culturali degli anni Settanta, la corsa alla libreria « Il tempo ritrovato »: tutto inutile. Di colpo un'an-

sia impreveduta, la sensazione di una perdita più che di una naturale selezione di continuità tra i cambiamenti dell'ultimo decennio. Ancora una volta l'andamento carsico dei movimenti delle donne, l'inarrestabile fluttuare di una esperienza che sembra fermarsi alle soglie di ogni retaggio, compreso quello, per così dire omeostatico, della trasmissione infragenerazionale? La rete di scambi, prestiti e smarrimenti, usucapioni e negligenze che ha caratterizzato il « contagio » culturale tra le donne dentro e a fianco del femminismo contemporaneo, sedimenta sul mio scritto un *Nato di donna* che reca, come *ex libris*, la firma di Tilde Capomazza. Tramite Michela de Giorgo e Vania Chiurlotto mi perviene dunque questa eredità difficile: da ritrovare come da rileggere. La classica copertina dei « saggi blu » di Garzanti è lievemente stinta e intrisa del canonico strato di polvere. Controllo i dati anagrafici del libro: pubblicato negli Usa nel 1976, appare in Italia l'anno immediatamente successivo. È il 1977, esattamente dieci anni fa. Altre si occupano, in questo stesso fascicolo di « Memoria », di rievocare le più generali atmosfere di questo anno: per molti un vero e proprio *turning point* tra gli utopismi collettivi dei primi settanta e i successivi ridimensionamenti pubblici e privati. La prima edizione italiana del lavoro di Rich è del novembre 1977, la seconda – così è scritto nella copia che ho in mano – risale al febbraio 1979. Un grosso successo editoriale, dunque, per un volume di trecento pagine venduto al prezzo – che, al di là della congiuntura inflattiva, suona oggi decisamente « politico » – di settemila lire. E politico è, oltre il suo abito, il corpo del libro. Il respiro, la materia, la composizione, l'andamento erratico e divagante, la passione e l'ansia comunicativa fanno di pagine apparentemente sparse il primo documento di un nuovo dire: non vi sono dubbi, con questo testo la « politica delle donne » acquisisce una sua antideologica ma internazionalmente riconoscibile fisionomia. Successivamente molte donne hanno fatto propria, oltre e più che i contenuti, la cifra di *Nato di donna*, il suo composito registro ricco di abbandoni e riprese di un filo tenacemente sostenuto da una realtà esperienziale che stava allora fuoriuscendo appena dal più intimo privato di ogni

donna. Scontate dunque le ingenuità culturali della confezione, conviene puntare risolutamente al nocciolo della questione che questo libro rappresenta. Non per indifferenza, ma per uno stile di lettura che mi è familiare, salto *Introduzione* e *Ringraziamenti*. Ci tornerò, credo, alla fine, dopo aver ripercorso a mio modo l'itinerario centrale, ammesso che ve ne sia uno e uno soltanto. Mi colpisce l'*exergue* al primo capitolo, una citazione da Simone Weil – riferimento tutt'altro che scontato all'epoca – che finisce con una parentesi: « (Non si viene tirati fuori dalla caverna, se ne esce) ». Curiosa assonanza, legame – inconsapevolmente? – immediato con il tema in questione, che è il nascere – appunto – da un corpo di donna di cui si rivendica l'essere, oltre che ventre/caverna/contenitore, una intierezza di emozioni, pensieri e sogni. Forse il denso nutrimento elargito da Rich sta anche nella distanza di questa mia interpretazione della frase di Simone Weil rispetto alla reazione manifestata di fronte ad essa di una così autorevole lettrice come Natalia Ginzburg. Devo a Marina d'Amelia l'indicazione di due recensioni a *Nato di donna* coeve all'apparizione del libro e poi raccolte nel testo *Maria, Medea e le altre*, curata dalla cooperativa *Il taccuino d'oro* (Roma, 1982). Alla patente ingenuità del riferirsi di Rich alla Weil, la nostra scrittrice oppone la sua stupida irritazione. Rich definisce Simone Weil « una notevole filosofa-mistica ». « Questa definizione – scrive la Ginzburg – mi sembra sbrigativa e riduttiva. Simone Weil non era "notevole": era un genio ». Naturalmente Natalia Ginzburg ha ragione. Ma oggi, a distanza di dieci anni, viene da pensare che avesse anche torto. Soprattutto nel limitarsi a valutare in termini così estrinseci alla sfuggente e ricca semplicità di questo lavoro la ricomposizione di un corpo di citazioni e riferimenti culturali consapevolmente *piegati* alla novità del dire.

L'ambivalenza della maternità: il filo di questa stratificata riflessione ad alta voce – in cui gli incunaboli di una esperienza che si sedimenta nel suo stesso svolgersi per iscritto, sono le pagine di diario su attese, paure, e gioie profonde connesse a tre maternità, tra il 1950 e il 1965 – mi appare subito afferrabile in que-

sta chiave, dal primo capitolo alla conclusione. La maternità, dunque, come « ambiente » culturalmente *connaturato* alla esperienza femminile: dimensione e orizzonte al cui interno nasce, cresce e muore l'esistenza di tutte le donne, comprese le donne che madri non diventano. La *Conclusion* è introdotta da una citazione da *Styles of Radical Will* di Susan Sontag – autrice, questa sì, canonica di quell'epoca – sul valore della conoscenza « non emersa ». Donna senza figli, mi lascio inquietare dall'assenza nella mia vita della dimensione materna nel senso specificamente biologico del termine. La sensazione del corpo di un « nato da me » contro il mio corpo, il sentirsi lievitare dentro il bagaglio di lusinghe, inganni e promesse che sempre si connette ad una nuova vita: nel decennio intercorso tra l'apparire del libro di Adrienne Rich e il presente, penso a quante donne hanno abbandonato il motto della « sessualità senza riproduzione » a favore di una sessualizzazione talora spasmodica del materno, per poi trovarsi – oggi – a fare i conti con la « riproduzione senza sessualità » dell'ingegneria genetica. In questi dieci anni molte donne hanno sperimentato quanto Rich auspicava in un tono reso quasi profetico dal suo audace pionierismo: la maternità come scelta, come piacere, e « adulta » messa in gioco di quella dimensione onirica, fin qui sperimentata dalle madri solo all'interno di un rapporto senza parole con i loro « nati di donna ». Questo libro non è dunque un reperto archeologico – come lo sono, forse, altri classici del femminismo – bensì un incunabolo del nostro presente, una scheggia esperienziale cui è toccato in sorte un destino di ricca eredità. La sessualizzazione della maternità: ciò che prima le donne sperimentavano senza dirlo e – soprattutto – senza neanche dirselo, si fa, nel libro di Rich, materia testimoniale e – su questa via – concreta possibilità per tutte di guardare con occhi diversi alla regola del gioco più vecchia del mondo: partorire un « nato di donna » per l'Altro – l'alterità, la relazione a, il rapporto con il sociale come reticolo di presenze al di là del singolo – che è saldamente installato anche in ogni individuo di sesso femminile. Il complice godimento delle madri si spoglia, nel libro, di ogni falso oblativismo. Esser madri costa fatica, è esperienza

ad alto rischio: ma che cosa non presenta questo stesso carattere ambiguo – di duello tra piacere e pericolo – nella sfera della sessualità?

Maternità libera e consapevole voleva dire – nelle pagine della Rich – sottrarsi al « patriarcato », alle sue leggi deprivanti ed esternamente coercitive, per saggiare il terreno delle costrizioni interne – individualmente esperienziali – alla relazione tra la donna e il nato da lei. Dieci anni fa sembrò che « eliminare il patriarcato » fosse ricetta sicura contro i mali storici della maternità: schiavitù, fatiche, amore e rabbia. Al pari della non riproduzione, anche la riproduzione appariva facile terreno di applicazione di un meccanismo palinogenetico all'insegna della cancellazione. Sembrava bastasse togliere per sciogliere: ceppi, catene, giù giù fino alle più immaterialmente tenaci maglie delle relazioni d'amore. Così nella teoria. Nella pratica le donne questi legami hanno continuato a fabbricarli e a tenerseli. Ma imparando forse a riconoscere, nel frattempo, anche sulla esterna confezione dei loro prodotti il proprio marchio di fabbrica: e non solo per rassegnazione.

Gabriella Bonacchi

Phyllis Chesler, *Le donne e la pazzia*, Torino, Einaudi, 1977.

Leggendo oggi il libro della Chesler, sembra veramente di leggere un documento storico. Quest'opera appare infatti fortemente segnata dal clima culturale e politico dell'epoca (1972) consentendoci così di prendere in esame alcuni punti di forza e linee direttrici che hanno animato il movimento delle donne in quel periodo.

Innanzitutto l'argomento, e il titolo stesso, *Le donne e la pazzia*, combinano in modo significativo il discorso proprio dei movimenti politici e culturali legati all'antipsichiatria e del movimento femminista. Se la pazzia è frutto di oppressione ed emarginazione e simbolo di una protesta sofferente e silenziosa, le donne, in quanto più oppresse ed emarginate, « impazziscono » di più.

Da questa considerazione, peraltro sostenuta dalla Chesler con ricchezza e accu-



ratezza di documentazione, e passione di ricerca, si snodano tre discorsi, connessi tra loro, che tenteremo qui di analizzare criticamente.

1) La constatazione dell'imprigionamento della donna nel ruolo di moglie, madre, figlia e la conseguente rivendicazione di parità sociale, lotta per l'emancipazione ecc., erano sostenute dall'aspirazione a un mondo ideale, in cui le diversità biologico-sessuali non dovettero avere più alcun peso, dovevano cioè diventare « culturalmente neutre ». Ciò non significa, come la Chesler tiene a sottolineare, che le donne debbano diventare come gli uomini, anche perché gli uomini sono portatori di modalità di esistenza disumane e violente; sembra anzi in alcuni punti che siano *tout court* « non umani ». Significa invece che qualora le donne acquistino il possesso dei mezzi di produzione e riproduzione, automaticamente si creerà una cultura capace di essere neutrale rispetto alle differenze biologico-sessuali, una cultura, dunque, portatrice di un'umanità nuova.

A parte l'ingenuità, forse propria di qualunque utopia, di pensare che possa esistere un ordinamento sociale privo di contraddizioni e del suo carico di emarginazione e di sfruttamento, l'insidia di questo discorso è nel presumere di poter stabilire ciò che è umano e ciò che non lo è.

Ma, senza insistere sulle aporie implicite in questa presunzione, ciò che oggi non si può tacere è che la tendenziale abolizione delle differenze sessuali, come di quelle generazionali, non può che impoverire la dialettica sociale, e che tale aspirazione risponde a un mito, il mito dell'androgino, di totalità e onnipotenza, sintomo di inquietanti difficoltà ad affrontare i limiti, l'invecchiamento e la morte.

Oggi, grazie alla lotta delle donne, la divisione per ruoli sessuali è certo molto cambiata e in fase di continua trasformazione. La maternità non è più un destino per la stragrande maggioranza delle donne. Il fatto che i figli possano essere concepiti artificialmente, al di fuori di un rapporto sessuale, ci pone oggi di fronte alla realizzazione di certe fantasie che solo quindici anni fa erano considerate utopiche, ma tutto questo non possiamo accoglierlo acriticamente, senza renderci conto dei pericoli insiti in questa possibilità.

Credo che dovremmo essere più attente a distinguere il progetto politico, le azioni per realizzarlo, dalla costruzione di un discorso culturale che deve restare più aperto e più complesso. Infatti in tutti i movimenti politici dal Sessantotto in poi, e anche nel femminismo, vi è stata la pretesa di costruire un discorso totale, che semplificasse e desse risposta a tutti i problemi dell'esistenza. Se ripensiamo ad esempio alle lotte per l'aborto, possiamo dire che la semplificazione era necessaria per raggiungere l'obiettivo politico della legalizzazione. La semplificazione però non ci aiuta a comprendere l'aborto come fenomeno, specialmente ora che sappiamo che la maggioranza delle donne che rimane incinta già sapendo che dovrà abortire non ricorre agli anticoncezionali che pure conosce.

2) La diffusione capillare e perversa della psicoterapia, la psichiatrizzazione insomma di intere collettività, che giustamente la Chesler denuncia, e che ormai non è più solo un fenomeno americano, non può essere spiegata solo come espressione di un potere che la società patriarcale ha creato per opprimere e controllare in particolare le donne. La denominazione « patriarcale » che veniva allora usata in contrasto con la denominazione « classista » di origine marxista, per dare più risalto e pregnanza al problema dello sfruttamento della donna da parte dell'uomo, diventa in verità un significante privo di spessore che non può dar conto di questo specifico fenomeno. Era impossibile allora rendersi conto, o forse anche non era considerato importante, che la lotta delle donne era iscritta in una società che celebrava da tempo, nei fatti, la morte del soggetto e la morte di Dio. La mancanza di una riflessione seria e approfondita su questi problemi ha come conseguenza che le donne, continuando a chiedere psicoterapia, sono poco consapevoli delle proprie richieste, non sono in grado di distinguere una psicoterapia da un'altra e si rifugiano spesso nell'unica discriminante possibile, cioè quella di chiedere una psicoterapeuta donna. D'altronde, l'idea che, se cambia il « fuori » tutto cambia, e anche la sofferenza psichica e la follia scompaiono, ha costituito un formidabile blocco alla ricerca in campo psicologico e psicoterapeutico. Questo atteggiamento purtroppo non

è che l'altra faccia della psichiatrizzazione e, non essendo stato in grado di elaborare alcun tipo di teoria e di tecnica nuove, fiducioso com'è che la sola presa di coscienza dello sfruttamento e dell'oppressione, e la lotta all'esterno, ci possa rendere meno « impazzibili », lascia sole le persone sofferenti e la situazione immutata.

3) Come psicoanalista, mi chiedo come mai la Chesler, che è una psicologa interessata a « esplorare le leggi della psicologia femminile », ha così poco chiesto alla psicologia da accontentarsi di definizioni che, sebbene non siano false né irrilevanti, esentano dal difficile compito di approfondire i propri strumenti di ricerca. Dire che le donne sono insicure, impotenti, hanno tendenza al sacrificio, alla rassegnazione, hanno paura del potere (p. 262), e che tutto si risolverà se avranno più potere, appare oggi più che mai estremamente generico né ci illumina sul perché, nonostante le nostre vite siano tanto mutate, viviamo sempre una lacerazione profonda tra maternità e affermazione sociale (per non fare che un esempio). La verità è che, se si elimina la nozione di inconscio, non si può capire quali siano le radici profonde di taluni atteggiamenti femminili. D'altronde, non solo la Chesler ma tutto il femminismo ha sempre trascurato la nozione di inconscio, com'è particolarmente evidente dall'accento messo sul vissuto che, reciso dalla sua radice inconscia, produce una sorta di reificazione: « se lo vivo così, è così ». Che Freud fosse o no un maschilista, un misogino, un tipico esponente della cultura patriarcale, non è poi così importante se tutto questo è utilizzato per negare la « scoperta/invenzione » dell'inconscio, che sola può portarci all'approfondimento e alla conoscenza della psiche umana, qualunque teorizzazione possa seguirne. Farne a meno significa privarci di un'autentica possibilità trasformativa. La Chesler sostiene che la comprensione da sola non può mutare. Certo è così se tale comprensione non è comprensione dell'inconscio, se si oppone ancora una volta il cambiamento esterno, collettivo, a quello interno dei singoli, se si esclude che la conoscenza dei processi psichici profondi possa aiutarci a comprendere i mutamenti sociali e a provocarli.

La Chesler sembra trascurare volutamente il concetto di inconscio e in più punti forza indebitamente il discorso freudiano; a suo avviso, per esempio, Freud sosteneva che il rapporto col paziente doveva essere da superiore a subordinato. A dimostrazione di ciò, l'autrice adduce una riga del testo *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1912-1914); sono così trascurati non solo testi dello stesso periodo (*Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*), in cui Freud parla distesamente del tema, ma viene nella sostanza ignorata tutta l'opera freudiana e l'essenza stessa della psicoanalisi. Freud infatti ha sempre sostenuto che il rapporto analista-paziente è per forza di cose un rapporto asimmetrico, in cui l'analista ha un grosso potere, e si è sempre adoperato, nell'elaborazione teorica come nella prassi terapeutica, a chiarire come il paziente debba essere rispettato e aiutato a superare tale rapporto di soggezione. La teoria dell'astinenza e del *transfert*, la lotta fatta all'ipnosi e a tutte le terapie di tipo prescrittivo e pedagogico, l'opposizione violenta a fare della psicoanalisi un sistema di vita non possono che testimoniare dell'acuta consapevolezza di questo problema.

In un'altra parte del testo la Chesler offre una documentazione molto importante, viva e drammatica, sulle donne che hanno avuto rapporti sessuali col proprio terapeuta. Tali casi sono così distruttivi per le donne che li vivono non solo perché il terapeuta approfitta di una posizione di potere e di prestigio, ma perché agiscono delicati processi di *transfert*, inevitabili in ogni rapporto terapeutico, e dei quali questi terapeuti illegittimamente si avvalgono. Nel discorso della Chesler l'accento batte invece sul carattere oblativo e sottomesso delle pazienti, sulla loro ingenuità culturale ecc.

Non si può sfuggire, qui come in altre parti del libro, alla sensazione di un'occasione mancata; come se tanta fatica, tanto entusiasmo, tanta accuratezza nella ricerca del materiale (materiale che rende ancor oggi il libro interessante e utile) si risolvessero in una semplice denuncia, perdendo l'opportunità di una comprensione più profonda e restando ingabbiate nella letteralità e in un'ideologia unilaterale.

Maria Grazia Minetti

Gruppo Anabasi, *Donne è bello*, Milano, 1972.

È un fascicolo che non si trova più da anni, cade in pezzi nonostante l'abbondante nastro adesivo che cerca di tenerlo insieme, molte donne che si sono avvicinate al femminismo anche solo pochi anni dopo non l'hanno mai visto. *Donne è bello* è uscito a Milano nel 1972, pubblicato dal « gruppo Anabasi », e per molte donne allora della « nuova sinistra » costituì una vera e propria martellata sulla testa. Niente di meno, ma forse qualcosa di più, forse una piccola (?) rivoluzione culturale. Si potrebbe essere più cauti e dire che ormai i tempi erano maturi, che bastava comunque poco; ma io ricordo assai bene le resistenze mie e altrui a un discorso sulle donne che non fosse, forse, la questione femminile tra le altre questioni o « compiti dei rivoluzionari », il rifiuto a considerarsi diverse dagli uomini in quella specie di delirio onnicomprensivo e a tempo pieno che era la politica dei « gruppi ».

Rileggo quel fascicolo ora, quindi, per capire la ricetta di quel particolare successo. E la ricetta, al senno di poi, appare assai semplice: marxismo-leninismo + pensiero radicale. Più il primo che il secondo, credevano di consumare quelle giovani donne così refrattarie alla forma e così rassicurate dal mettere sotto i denti citazioni di Marx ed Engels, infarcite di « classe, sfruttamento, oppressione, rivoluzione ». Ma per concludere con la metafora alimentare, la presentazione, anche in questo caso, non era meno importante della vivanda in sé: un intero fascicolo di documenti, scritti tutti da « donne rivoluzionarie » in cui sorprendentemente i due termini non erano separabili, anzi, l'aggettivo prendeva forza e senso dal sostantivo, donne.

L'operazione compiuta dal gruppo milanese non poteva essere più semplice e così, semplicemente, era presentata: la raccolta di articoli e documenti di donne di « vari paesi occidentali », (in maggioranza assoluta le americane, qualche sparuta presenza francese, inglese e italiana), tradotti e organizzati sommariamente per argomenti, per dire « no agli intermediari, agli interpreti » per avere « scritti delle donne, non sulle donne ».

La prima parte, che porta il titolo di *ruolo femminile*, è a sua volta suddivisa in due ed è forse naturale che quella denominata « esperienze » sia quella che ancora colpisce di più. Naturale ma non per questo scontato o meno faticoso. Dopo tanti anni quel coro di denunce che attuava uno svelamento, che rifiutava la normalità scontata del vivere quotidiano e ne esponeva l'arbitrarietà discutibile, non ha perso la sua carica. Certo, niente di nuovo, ma anche allora in fondo non erano tanto i contenuti a essere nuovi, ma appunto l'atteggiamento, la legittimazione del rifiuto, della critica, il rischio corso da quel nuovo soggetto collettivo che si metteva fuori e, da quella nuova angolazione, si autodefiniva, esisteva e si diceva proprio perché metteva in discussione. Quello svelamento funziona ancora, dicevo, e non perché molte cose non siano cambiate da allora, anzi forse proprio per questo. Commissioni per le pari opportunità, discriminazioni positive, donne in carriera, aborto e contraccezione, diritto di famiglia, il mondo occidentale ha dato alcune risposte, l'Italia che era più indietro ha percorso un cammino notevole, eppure quelle semplici verità sulla perpetuazione degli stereotipi di sesso, sul lavoro domestico, sulla violenza esplicita e implicita dei rapporti tra i sessi, sulla personalizzazione e patologizzazione di conflitti più generali, producono ancora un'eco. Proprio perché tanto è cambiato? Ma su questo tornerò più avanti.

Oltre alle « esperienze » sono a mio parere tre i nuclei forti di discorso che motivano l'impatto di questo opuscolo sulle giovani militanti della sinistra dei primi anni '70.

Il primo è costituito dall'appropriazione di una metodologia d'analisi, d'origine marxista-leninista, che qui viene massicciamente applicata a campi nuovi come il lavoro domestico, il concetto di oppressione e sfruttamento fuori e dentro la vita pubblica, il concetto di rivoluzione o quello di classe, ecc. Questo ordine di ragionamento funzionava a due livelli: da una parte garantiva la continuità con la propria visione del mondo, la « correttezza » dell'analisi e la sua rilevanza per tutti, uomini e donne, ma dall'altra permetteva per la prima volta alle donne di far proprie quelle categorie, di capirle davvero una volta che fossero

applicate a qualcosa che conoscevano bene, e infine di usarle in modo creativo.

Questo è forse l'aspetto più datato del discorso: ci volle poco, in Italia, perché le femministe capissero che il loro discorso funzionava anche senza la rete di quell'ideologia, che fu felicemente abbandonata ad altri, o riutilizzata in campi più appropriati. Ma certo quelle coordinate ideologiche furono un passaggio necessario anche perché permisero la veicolazione di un secondo nucleo di discorso, quello che ho definito pensiero « radical ».

Quella radicale non è mai stata una corrente di pensiero forte nella tradizione italiana, e meno che mai lo era in quella generazione così imbevuta di ideologie di derivazione più o meno largamente marxista. Ma certo le scoperte antropologiche e le ipotesi sul matriarcato, le riflessioni sul razzismo e sui movimenti di liberazione dei neri, per quanto stracchiate e infelici, aiutarono a uscire dalle strettoie di un'analisi che contemplava solo la classe, così come è al pensiero « radical » che si devono quei primi sconvolgenti discorsi sulla sessualità, l'orgasmo clitorideo e la frigidità, l'omosessualità e così via. La sessualità entrava di diritto nella politica e veniva messo in discussione quel po' di rivoluzione sessuale che si era avuta anche in Italia tra '68 e pillola.

L'effetto di questo evento doveva essere ben più profondo di quanto potesse apparire allora a chi riteneva che il cuore della questione fosse che « non c'è rivoluzione senza liberazione della donna », perché è da lì che trae le sue origini quello sviluppo di ragionamento che porta al salto dalla politica dell'uguaglianza alla politica della differenza sessuale.

Il terzo nucleo forte, totalmente nuovo anche rispetto ai gruppi femminili di vario genere che già esistevano in Italia era quello sul « piccolo gruppo », quella pratica dell'autocoscienza che sarebbe divenuta rapidamente la nuova forma della nuova politica. Rapidamente ma non senza resistenze e conflitti anche molto forti visto che fu subito chiaro, fin dal linguaggio dei numerosi articoli sul tema, che quella proposta politica si contrapponeva alla coazione abituale della sinistra che era quella di indottrinare gli altri, di far prendere coscienza semmai alle altre, visto che per

definizione chi discuteva di forme politiche la coscienza ce l'aveva già.

Ed è proprio in questa pratica politica che si rivelavano inservibili le categorie dell'analisi marxista che venivano via via sostituite con una terminologia e una metodologia che facevano semmai immediatamente riferimento a un'area di pensiero di tipo psicanalitico o anche psicologico, naturalmente più adatte a lavorare su quel tipo di materiali. Ancora oggi a rileggere quegli articoli non si può fare a meno di riconoscere la semplicità e la forza di quella proposta e, col senno di poi, leggerne le contraddizioni già implicite che dovevano portare all'esaurimento di quella forma, non necessariamente come proposta politica per le donne, ma più precisamente per le donne che quell'esperienza avevano già attraversata. Altrettanto chiaro pare inoltre il fatto che il metodo del « partire da sé » in quanto tale, quella piccola rivoluzione che metteva al centro il soggetto e lo rendeva oggetto dell'analisi, quel metodo sembra essere rimasto come eredità permanente, nei vantaggi e nei limiti che pone nelle diverse situazioni.

Ciò che invece risulta debole, e per ottimi motivi, è nel fascicolo la presenza di una parte progettuale, di prospettiva, una spinta utopica più che politica. Si va dalla distruzione dei ruoli a quella della famiglia, dalla proposta di costruzione di una società su principi femministi, liberanti per tutti, donne, uomini e bambini, all'abolizione del potere, della competitività, della violenza e della guerra. Il tutto poggia su una concezione delle donne come pure in quanto escluse dalla storia e dai suoi intrighi, certo complici perché isolate e prive di coscienza, ma rivelantesi al fondo sostanzialmente incontaminate.

In realtà l'unico progetto che emerge chiaramente e che si offre alle donne contemporaneamente come mezzo e come fine è il movimento stesso, e naturalmente non è poco, anzi è moltissimo. E infatti quel massiccio apparire di tante donne organizzate che sceglievano non solo e non tanto di protestare quanto appunto di stare tra loro, di darsi se stesse come fine, ebbe un impatto nell'immaginario collettivo che nessuna mera questione femminile poteva mai avere. Ma è anche vero che la scoperta via via più chiara dell'impurità delle donne stesse, l'emergere anche nei gruppi

di donne di ruoli e di conflitti talvolta fortissimi, l'« emancipazione aggiuntiva » fornita dal movimento e tante donne, hanno posto fortunatamente nuovi problemi, ma non si tratta qui di un processo lineare.

Negli ultimi dieci anni la società italiana è profondamente cambiata, e ai valori degli anni '70, fondati sulla solidarietà, la tensione a un cambiamento che portasse con sé il grosso della società, la fiducia nella politica, si è andata progressivamente sostituendo una frantumazione che abbandona ogni gruppo sociale a se stesso, alla sua capacità di inserirsi nella nuova gara per il successo. Una parte della sinistra, e in particolare le militanti, ha fatto proprie alcune delle parole d'ordine del movimento femminista, ma il sociale più in generale si è organizzato più fortemente in gruppi ristretti e in particolare attorno al gruppo-base, la famiglia, che si è chiusa più che mai tornando a fare da supporto alla competizione per arrivare dai suoi componenti, uomini o donne che siano.

Il movimento delle donne è uscito dalla sterile e ossessiva contrapposizione agli uomini e al maschile e giustamente si occupa dei fatti suoi, ma lo fa in una di queste nuove nicchie della società, concentrato nelle sue varie imprese o « pratiche del fare tra donne », che vedono ancora insieme più o meno le donne di allora, ciò che pone il delicato problema della respon-

sabilità politica, di una trasmissione di sapere che non costringa ogni volta a ricominciare da capo.

L'orizzonte di quei documenti era tutto dentro l'oppressione, nel bisogno di riconoscersi uguali e senza valore se non collettivo, nella ricerca di un'identità comune, e da quell'orizzonte alla lunga soffocante si è uscite cominciando a valorizzare le diversità e le individualità. Ma non senza rischi. Accade così che anche tra le donne vada via via molto diminuendo la sensibilità ad alcune pericolose fissazioni di ruolo, laddove invece nel privato o nel sociale più allargato, il mero riproporsi di alcune contestazioni di fondo, per un certo periodo o in un certo clima subite o accettate, sono ormai respinte con insofferenza: « Adesso basta di rompere le scatole! ».

È per questo che il discorso sui ruoli contenuto in *Donne è bello*, per quanto rozzo, ha ancora degli echi, sia perché fa riflettere sui problemi simili emersi tra le donne, sia perché fa capire che se è vero che non si può stare sempre in trincea, è vero anche che basta assai poco per perdere rapidamente terreno, almeno fin tanto che non sia cambiato qualcosa di così profondo che possa consentire un po' di riposo (!).

Serena Sapegno



03487

una mensile, in edicola e in libreria  
**LINEA D'OMBRA**

# RETI

*Pratiche e saperi di donne*

Editori Riuniti Riviste



*Da ottobre in libreria*

Rosenberg & Sellier Editori in Torino

---

## La ricerca delle donne

Studi femministi in Italia

a cura di **Maria Cristina Marcuzzo** e **Anna Rossi-Doria**

Gli studi sulla doppia presenza, di **Lorenza Zanuso**;  
commento di **Bianca Beccalli**

Fra debolezza e integrazione. Tendenze del mercato del lavoro delle  
donne o della ricerca delle donne in economia? di **Francesca Bettio**;  
commento di **Giovanna Altieri**

Prospettive e soggetti nella storia delle donne. Alla ricerca di radici  
comuni, di **Paola Di Cori**;

commento di **Gianna Pomata**

Problemi e prospettive di una antropologia dei sessi in Italia,  
di **Cristina Papa**;

commento di **Bia Sarasini**

Conoscenza scientifica e tecnologia: il rifiuto, il confronto, le scelte  
teoriche, di **Elena Gagliasso**;

commento di **Elisabetta Donini**

L'elaborazione filosofica della differenza sessuale, di **Adriana Cavarero**;  
commento di **Rosi Braidotti**

I possibili spazi della conoscenza psicoanalitica, di **Francesca Molfino**;  
commento di **Mariella Gramaglia**

Alla ricerca di una soggettività femminile, di **Silvia Vegetti Finzi**;  
commento di **Nadia Fusini**

Storia orale: dalla denuncia dell'esclusione all'interpretazione della sog-  
gettività, di **Luisa Passerini**

Storie di vita e forme narrative della soggettività, di **Laura Derossi**

Femminismo e storia orale, di **Roberta Fossati**

---

ora mensile, in edicola e in libreria

# LINEA D'OMBRA

la letteratura e la scienza,  
l'arte e lo spettacolo,  
la politica e la morale:  
una rivista d'opposizione  
per conoscere e scegliere



A ogni abbonato il dono di quattro libri:  
Tolstoj, G. Stein, Loyola Brandão, Wieckert  
lire 50.000 annuali su c.c.p. 54140207 intestato a  
Linea d'Ombra Edizioni - Via Gaffurio, 4 - 20124 Milano



Rosenberg & Sellier Editori in Torino

---

Libreria delle donne di Milano

## Non credere di avere dei diritti

La generazione della libertà femminile  
nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne

Tema di questo libro è far divenire presente quello che è rimasto sepolto nell'infanzia di ogni donna rispecchiamento in sé in una donna più grande di sé e da ciò accettazione e gloria di appartenere al sesso femminile. Tema di questo libro è dunque il costituirsi di una genealogia femminile. Il suo primo esempio è preso dalla Bibbia, dal **Libro di Rut**, ed è individuato nel legame fra Noemi e Rut. Le autrici chiamano « affidamento, affidarsi », questo speciale legame fra donne. « Affidarsi non è uno specchiarsi pari pari nell'altra per confermarsi in quello che si è, ma chiederle e offrirle il mezzo di avere nel mondo esistenza vera e grande ».

I capitoli centrali sono dedicati alla ricostruzione di fatti e idee del femminismo italiano. Con il riferimento alla pubblicazione del documento **Più donne che uomini** (« Sottosopra », 1983) si chiude la rilettura del passato e prende avvio la riflessione sul presente.

Il lavoro di questo libro è due volte parziale.

Per i fatti del passato c'è la parzialità della memoria, con le sue selezioni, le sue dimenticanze, le sue interpretazioni. Per il presente c'è la parzialità di una presa di posizione. Quando una donna prende posizione essendo fedele al suo desiderio e alle sue simili, dalla sua trasgressione nasce il sapere della differenza sessuale, che cambia profondamente quello che c'è stato insegnato circa la giustizia, l'uguaglianza e la libertà.

---

**L'INDICE**  
DEI LIBRI DEL MESE

*Presenta, critica e sbeffa tutti i libri.*

**Una  
grande storia  
di libri.  
Un capitolo  
al mese.**

Parlando  
solo  
di libri  
*L'Indice*  
parla  
di tutto



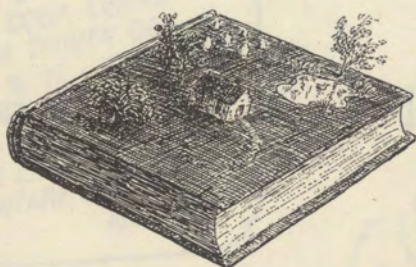
**L'INDICE**  
DEI LIBRI DEL MESE

*L'unico  
mensile italiano  
di recensioni librarie*

**L'INDICE**  
DEI LIBRI DEL MESE

**L'abbonamento all'Indice  
è il biglietto d'ingresso  
al mondo dei libri.**

*Compratelo oggi*



*Abbonatevi domani*

**L'INDICE**  
DEI LIBRI DEL MESE

*Abbonamento annuale a 10 numeri  
L. 42.000. Versamento sul c.c. postale  
n. 78826005 intestato a "L'Indice"*

**L'INDICE**  
DEI LIBRI DEL MESE



C'E' UN GIORNALE  
CHE INFORMI SULLE  
DONNE, CHE DIVERTA,  
CHE AIUTI A PENSARE,  
CHE NON CENSURI  
LE DIFFERENZE?

SIIIII!  
È NOIDONNE



PER ABBONARSI BASTA  
COMPILARE UN CONTO CORRENTE  
IL NOSTRO N. E' 60673001  
INTESTATO A COOP. LIBERA  
STAMPA - VIA TRINITA' DEI  
PELLEGRINI, N. 12 - 00186 ROMA  
PER UN ANNO COSTA  
L. 40.000 - PER SEI MESI  
L. 22.000 E L. 100.000 SE  
VUOI DIVENTARE SOCIA  
ABBONATA!



Pat

## Joan Rothschild **Donne tecnologia scienza**

Un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia  
introduzione all'edizione italiana di **Elisabetta Donini**

Una raccolta di saggi che con diversi livelli di approfondimento e sensibilità culturali, denunciano e analizzano l'omissione del femminile dai discorsi sulla tecnologia offrendo una sfida e tracciando nel contempo una strada per ulteriori ricerche: la tecnologia nel lavoro domestico e nella riproduzione, i miti correnti su donna e scienza e la formazione dell'identità di genere, l'automazione nel lavoro delle impiegate, la riscrittura di una storia dell'innovazione tecnologica, l'ecofemminismo e il rapporto con la natura, la storia della scienza nel secolo della rivoluzione scientifica.

I saggi sono di **Stanley, Feldberg, Glenn, Rothschild, Merchant, King, Fox Keller, Gee Bush, Hanmer.**

## Quaderni del gruppo « La luna » **Lecture di Ingeborg Bachmann (n. 1)** **Lecture di Marguerite Jourcenar (n. 2)** **Lecture di Elsa Morante (n. 3)**

Il gruppo « La luna », costituitosi a Pisa nel 1979, è formato da donne che hanno in comune innanzitutto il piacere della lettura. Dalle loro riflessioni individuali e collettive su libri scritti da donne, e dall'esigenza di « uscire in pubblico » per far conoscere il proprio lavoro, nascono questi « quaderni di lettura ».

## Ester Boserup **Il lavoro delle donne**

La divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico  
introduzione di **Cristina Savio**

Un panorama comparato delle attività femminili in società e culture diverse e un modello interpretativo ormai classico

---

## Librerie presso le quali è in vendita « Memoria »

### Piemonte

**Torino:** Book store, Celid Pal. nuovo, Feltrinelli, Stampatori univ., Comunardi, Oolp, Coop. Milani, Claudiana. **Alessandria:** Gutenberg. **Asti:** Borelli. **Alba:** La Torre. **Novara:** La Talpa.

### Lombardia

**Milano:** Delle Donne, Tadino, Unicopli, Europa Feltrinelli, Feltrinelli, Clued, Calusca, Sapere, Clup, Rinascita. **Brescia:** Rinascita, Benzoni. **Pavia:** L'Incontro. **Piacenza:** Neruda. **Como:** Cento Fiori. **Bergamo:** Rinascita, Bancarella, Seghezzi. **Mantova:** Gutenberg.

### Trentino Alto Adige - Veneto - Friuli Venezia Giulia.

**Trento:** Universitaria. **Bolzano:** Coop. Libreria. **Padova:** Accademia. **Mestre Ve:** Don Chisciotte. **Verona:** Rinascita. **Vicenza:** Gall. 2 Ruote, Traverso. **Conegliano:** Canova. **Udine:** Coop. Borgo Aquileia, Tarantola. **Monfalcone:** Rinascita. **Pordenone:** Al Segno. **Trieste:** Morgana.

### Liguria

**Genova:** Feltrinelli, Il Sileno, Liguria libri. **Imperia:** La Talpa.

### Emilia Romagna

**Bologna:** Feltrinelli, Librellula. **Reggio Emilia:** Rinascita. **Parma:** Feltrinelli. **Modena:** Rinascita. **Ravenna:** Rinascita. **Lugo:** Alfabetà. **Rimini:** Ugolini. **Forlì:** Cappelli. **Ferrara:** Spazio Libri. **Faenza:** Incontro.

### Toscana e Umbria

**Firenze:** Coop. Donne, Feltrinelli, Marzocco, Rinascita. **Livorno:** Belforte, Fiorenza. **Lucca:** Centro Docum. **Pisa:** Feltrinelli, La Luna. **Siena:** Feltrinelli. **Empoli:** Rinascita. **Perugia:** L'Altra, Le Muse.

### Marche - Abruzzo

**Ancona:** Fagnani, Canonici. **Iesi:** Cattolica. **Senigallia:** Emme. **Civitanova:** Rinascita. **Ascoli P.:** Rinascita. **Fermo:** Incontri. **Urbino:** Goliardica. **Pesaro:** Campus. **Pescara:** C.I.u.a. **Vasto:** Nuova libreria. **Teramo:** Ipotesi.

### Lazio

**Roma:** Feltrinelli Orlando, Feltrinelli Babbuino, Rinascita, Al tempo ritrovato, Mondo operaio, Sindacale, Uscita, Paesi nuovi, Il punto, Monte analogo.

### Campania - Molise - Calabria

**Napoli:** Minerva, Guida Alfredo, Sapere, Loffredo, Guida Mario, Guida Sergio, Cds, Marotta. **Salerno:** Internazionale. **Avellino:** Petrozziello. **Benevento:** Nuova politecnico. **Campobasso:** La libreria di Priorella. **Cosenza:** Domus di Caldarola.

### Puglia e Basilicata

**Bari:** Villari, Cooperativa Scrl. **Molfetta:** Il ghigno. **Foggia:** Dante. **Lecce:** Adriatica, Palmieri. **Taranto:** Alfa beta. **Matera:** Cifarelli.

### Sicilia

**Palermo:** Nuova presenza, Celup, Feltrinelli. **Catania:** Dal libraio. **Messina:** Obelix. **Catania:** Formosa.

### Sardegna

**Cagliari:** C.u.e.c., Dettori, Tarantola (Coop. delle donne). **Sassari:** Pulina, Il Labirinto di Nonis.

Rosenberg & Sellier "da leggere": **Touraine**, L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault, introduzione di Pichierrri; **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**, Crede, 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; **Graubi**, Mediatori, antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno, con note introduttive di Graziani e Grendi; **Davis**, Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata; **Montgomery**, Rapporti di classe nell'America del primo '900, introduzione di Benenati Marconi e Foa; **Romero**, Il sindacato come istituzione, la regolamentazione del conflitto industriale negli Stati Uniti 1912-'18, prefazione di Migone; Dieci interventi sulla storia sociale, contributi di Bologna, Bonacchi, Bozzini e Carbognin, Foa, Gibelli, 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 Pichierrri; **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**, Le vie della tecnologia, introduzione di Brusco e Russo; **Forni**, Storie familiari e storie di proprietà, prefazione di Brusco.

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 Gennepe; Storia orale, vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, a cura di **Passerini**, saggi di Ewart Evans, Thompson, Tonkin, Samuel, Taylor, Frank, Vigne, Howkins, Bird; Azienda contadina, sviluppo economico e stratificazione sociale, a cura di **Bertolini e Meloni**, saggi di Serpieri, Sereni, Barberis, Daneo, Fabiani, Bolaffi, Varotti, Pugliese, Rossi, Calza Bini, Gorgoni, Cosentino, De Benedictis; La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea, a cura di **Marconi**, saggi di Apostel, Rogowski, Kosok, Dubarle, Jaskowski, Da Costa, Routley, Meyer, Rescher; Estetica e antropologia, arte e comunicazione dei primitivi, a cura di **Carchia e Salizzoni**, saggi di Boas, Lowie, Firth, Gehlen, Lévi-Strauss, Bateson, Bloch, Leroi-Gourhan; Identità, percorsi di analisi in sociologia, a cura di **Sciolla**, saggi di Parsons, Turner, Holzner, 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 **Pichierrri**, saggi di Cipolla, Whetten, Tilton Penrose, Caves, Porter, Abemathy, 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; **Padania**, storia cultura istituzioni; **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**.

**la politica****Yasmine Ergas**, Tra sesso e genere**Mariella Gramaglia**, Affinità e conflitto con la nuova sinistra**Grazia Zuffa**, Le doppie militanze. Donna comunista, donna femminista**Liliana Ingargiola - Marinella Cucchi**, Dialogo sul movimento di Liberazione della Donna**Anna Scattigno**, «Rosa». Un gruppo e una rivista**le parole chiave****Maria Luisa Boccia**, Per una teoria dell'autenticità. Lettura di Carla Lonzi**Manuela Fraire**, Ordine e disordine. Ovvero delle sorti dell'amore tra donne**Rossana Rossanda**, L'impenitente emancipata**Gabriella Paolucci**, Progettare al presente**Valeria Boccia**, Il filo del discorso**Ida Dominijanni**, Radicalità e ascetismo**il corpo, la salute****Silvia Tozzi**, Molecolare, creativa, materiale: la vicenda dei gruppi per la salute**Vicky Franzinetti**, Il senso dell'autogestione**Laura Cima**, Dieci anni a Torino**Luciana Percovich**, Corpo a corpo**Silvia Tozzi** (a cura di), Alla radice del «self-help», gruppo femminista per la salute della donna**i percorsi****Bianca Maria Pomeranzi, Laura Capobianco, Tina Magnano, Bianca Maria Frabotta,****Luisa Passerini, Lea Melandri****la biblioteca**riletture a cura di **Gabriella Bonacchi, Annarita Calabrò, Rita Caccamo, Vania Chiurlotto, Maria Grazia Minetti, Chiara Saraceno, Serena Sapegno**
**Rosenberg & Sellier** Editori in Torino Via Andrea Doria 14