

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. **Il movimento femminista negli anni '70**, La politica, le parole chiave, il corpo e la salute, i percorsi individuali.

memoria

rivista di storia delle donne

redazione: Renata Ago, Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Rita Caccamo, Giulia Calvi, Marina D'Amelia, Michela De Giorgio, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone Stella, Tamar Pitch.

comitato di redazione: Angiolina Arru, Ginevra Bompiani, Anna Bravo, Eva Cantarella, Manuela Fraire, Nadia Fusini, Mariella Gramaglia, Raffaella Lamberti, Luisa Passerini, Michela Pereira, 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, 1981 *Ein Hexenblick (sguardo di strega)*, Federzeichnung, schwarze Tusche, Briefpapier, 29: 22,5, signiert rechts oben 1981, Copyright COSMOPRESS, Genève.

per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensione, riviste in cambio, informazioni, scrivere a:

"memoria", presso **Fondazione Basso, via della Dogana Vecchia 5, 00186 Roma, tel. 6879953.**

per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni, scrivere a:

Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 532150.

abbonamento: 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 aprile 1988.

memoria

rivista di storia delle donne, n. 21 (3, 1987)

DONO DI:

E. RISACI

sommario

il tema

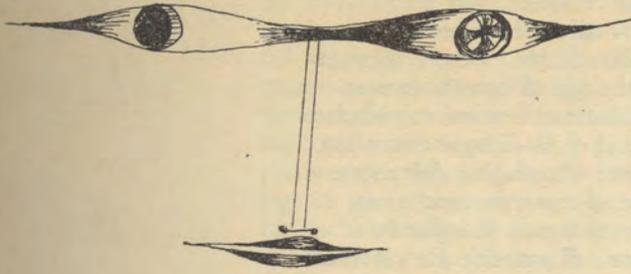
interpretazioni

- 7 Elisabeth Ward Swain, Il potere di un'amicizia. Iniziative e competenze di due nobildonne rinascimentali
- 24 Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Maria Teresa Segà, Un'economia femminile a Venezia. Gerarchie di lavoro e forme di prestito tra le infilaperle
- 45 Cecilia Dau Novelli, « Daremo sei milioni di voti ». Il movimento delle donne cattoliche nei primi anni della Repubblica
- 56 Cesarina Casanova, Le donne come « risorsa ». Le politiche matrimoniali della famiglia Spada (secc. XVI-XVIII)
- 79 Luisa Accati, Il padre naturale. Tra simboli dominanti e categorie scientifiche

i materiali del presente

- 107 L'istituzionalizzazione dei Women's studies nelle università. Due esperienze e due punti di vista: Edith Saurer (Austria) e Saskia Grotenhuis (Olanda)
- 123 convegni: Marina Piazza, Prime immagini necessarie. Incontri tra percorsi intellettuali in un anno di Convegni
- 126 i libri: recensioni a cura di Donatella Arcuri, Valeria Boccia, Marina D'Amelia, Maria Fraddosio
- 135 notiziario





il tema

Il problema doveva essere nell'aria: mentre « Memoria » avvia il suo progetto di un numero su *L'uso del potere* usciva sulle « Annales ESC » l'articolo di un gruppo di studiose intitolato *Culture et pouvoir des femmes: essai d'historiographie*, poi tradotto sul n. 3 della nuova serie di « DWF ».

Come noi, le autrici del saggio provavano un certo imbarazzo di fronte all'ambiguità e alla molteplicità di significati di cui si è caricato il termine potere, tanto da arrivare a usarlo al plurale – « i poteri delle donne » – e a contrapporlo al singolare « autorità » degli uomini. Lo stesso problema si è posto immediatamente anche a noi: come definire rigorosamente il concetto, dove tracciare la linea di demarcazione tra potere informale, influenza, poteri – al plurale – e potere formale, autorità, dominio?

Siamo abituate a dare un'immediata connotazione di genere ai due poli di quello che forse, più che una contrapposizione, è un continuum: femminile il primo, dove il potere è sottoposto a mille vincoli e non può essere esercitato che in condizioni di subalternità, supplenza, o al massimo di separatezza, maschile il secondo, assoluto, pubblico.

Il saggio di Luisa Accati scava alla radice stessa del problema cercando nel rapporto profondo tra maschio e femmina, tra figlio e madre, nella stretta interrelazione tra strutture dell'inconscio e miti, la genesi del potere delle donne.

Potere informale che non può esercitarsi altro che in maniera indiretta, privo di qualsiasi connotazione aperta di dominio, basato sul terrore e sull'orrore degli uomini verso la capacità di dare la vita e con essa la morte. Sul tema classico dell'antropologia strutturale – il tabù dell'incesto – la Accati lavora incrociando diversi piani di lettura; ne risulta una riorganizzazione delle tradizionali gerarchie di interpretazione storiografica. È una linea di ricerca

che induce a riflettere sul nodo complesso dei poteri – interpretativi e « effettuali » – da cui è governata l'esistenza passata e presente di uomini e donne. Questa traccia è presente anche in altri saggi di questo numero di « Memoria », che nel suo insieme ci sembra contribuisca a valorizzare un passaggio che, al di là di ogni enunciato, resta da esplorare concretamente: l'immagine del potere non come un sistema polare, bensì come un continuum che va dalla più precaria e privata forma di influenza alla più assoluta e pubblica forma di autorità. Da ciò risulta anche la necessità di sostituire al taglio formalista e istituzionale che ha spesso caratterizzato la concezione del potere pubblico e della politica, analisi meno astratte, più aderenti alla concretezza e alla complessità del reale.

Le donne non sono una classe sociale e la distinzione di classe passa al loro interno; abbiamo voluto tener ben fermo questo presupposto per verificare come agisca in questo caso la differenza di status, se e come si possa parlare di esercizio del potere da parte di donne su altre donne e eventualmente anche su altri individui, maschi e femmine. Il fatto che le donne non possano trovarsi altro che in posizione intermedia, dominanti da un lato, dominate dall'altro, è il dato rilevante che – lungi dal rappresentare una peculiarità esclusivamente femminile – accomuna invece la collocazione delle donne all'interno dei sistemi di potere a quella della maggior parte delle *élites*.

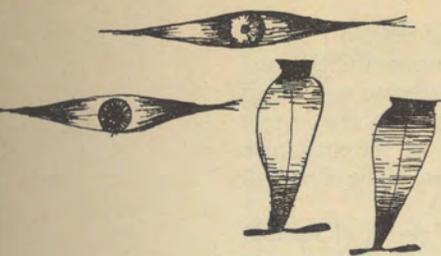
Così ad esempio Barbara di Brandeburgo e Bianca Visconti studiate da Elizabeth Ward Swain svolgono certamente un ruolo che non può essere definito altro che influenza nei confronti dei loro mariti e in generale dei loro pari status, ma nel momento in cui si ritirano nei loro feudi e ne assumono la giurisdizione civile e criminale, oltre che il pieno dominio economico, esercitano un potere che assume tutte le caratteristiche dell'autorità: pubblico, assoluto, impersonale. L'intreccio dei parentadi della famiglia Spada studiata da Cesarina Casanova coinvolge le fanciulle soprattutto in quanto « risorse », ma è anche un affare che vede l'intervento personale e autonomo delle matrone nel dipanarsi di strategie familiari e assumono spesso una esplicita connotazione politica.

La figura della *mistra* studiata da Anna Bellavitis, Nadia Filippini e M. Teresa Segà evoca un'altra sfaccettatura del concetto di potere, che è quella connessa al ruolo di mediazione. Più che dalla distanza sociale, la *mistra* deriva infatti la sua autorità dalla legittimazione che riceve dal basso: se non conosce abbastanza infilaperle e non gode della loro fiducia, la *mistra* è costretta a rinunciare alla sua attività: il solo rapporto coi padroni non è sufficiente a legittimarla. Le medesime categorie concettuali di mediazione e legittimazione possono essere applicate alle donne

del movimento cattolico e al reclutamento elettorale da loro operato all'inizio della vita della repubblica, oggetto del saggio di Cecilia Dau Novelli. La rinuncia all'esercizio impersonale dell'autorità, tipico della classica tradizione parlamentare, a favore di un modo di intendere la mediazione molto più individualizzato e immediatamente operativo rinvia al permanere nella concezione cattolica di uno stretto legame tra impegno femminile e politiche assistenziali; ma anche all'esigenza di esercitare potere e autorità in ambiti di relazione più ravvicinati e controllabili di quello istituzionale. La lontananza femminile dal potere esercitabile negli ambiti istituzionali non è l'esito inevitabile di una secolare strategia di segregazione delle donne nel ghetto dei dominati. E di questo ci stiamo in tempi recenti rendendo sempre più conto. La gamma in cui si articolano i differenti gradi e passaggi del nodo potere/autorità è oggi più che mai complessa e sfumata. Crediamo esista un rapporto tra la molteplicità dei terreni in cui si articola, nella società contemporanea, il sistema istituzionale e la voglia crescente delle donne di misurarsi con le istanze più formalizzate del potere. Ma come, con quali strategie e con quali contraddizioni, è un problema ancora aperto.

Rivolgiamo un saluto alle nuove redattrici che iniziano, con questo numero, la loro collaborazione organica alla rivista. Renata Ago, storica delle società di antico regime e, in particolare, della complessità – una scoperta recente ma fertilissima della modernistica – dei loro sistemi di potere; Rita Caccamo, sociologa attenta alle nuove « normalità » del presente: dal fenomeno dei singles, alla multiforme intellettualità femminile; Giulia Calvi, studiosa di temi storiografici che, nell'ottica dell'antropologia storica, si collocano a cavallo tra epoca moderna ed età contemporanea; Tamar Pitch, antropologa che perimetra nelle metropoli contemporanee le trasformazioni di nodi antropologici classici quali la devianza e il controllo sociale. A queste amiche e colleghe, con le quali dividiamo più di un singolo piacere di ricerca e di studio, vogliamo dedicare qualcosa di diverso da un semplice benvenuto e da un augurio di buon lavoro. Ci piace pensare che le nuove redattrici abbiano seguito nel corso degli anni il lavoro di « Memoria », anche al di là dei loro, talora preziosi, ma sporadici interventi nella concreta produzione dei singoli numeri; e che, dunque, il loro ingresso nella redazione significhi condivisione di quello che – speriamo – sia uno « stile » che la nostra rivista ha contribuito a sedimentare nella cultura italiana, femminile e non. Dal comune impegno ci aspettiamo molto: compresa una efficace traduzione in numeri più ricchi e diversificati – nel senso di un più serrato confronto con i termini sobri ma ineludibili nei quali si pone oggi la questione del « presente » – della maggiore articolazione di interessi di cui le nuove redattrici sono portavoce. « Memoria » è solo un capitolo del lavoro di ognuna, ma vogliamo pensare che ne rappresenti anche – come è stato finora per noi – un ricco e fecondo condensato.

la redazione



interpretazioni

Elisabeth Ward Swain

Il potere di un'amicizia

Iniziative e competenze
di due nobildonne rinascimentali *

Nell'Italia del quindicesimo secolo, scrivere una lettera era un gesto molto importante. Poche persone scrivevano lettere di frequente, e poche di queste erano donne. Fra le corrispondenti femminili di maggior spicco si contavano le dame dell'aristocrazia terriera dell'Italia del nord, signore cui era stato insegnato a leggere e scrivere per servire gli interessi di famiglia. In assenza dei mariti, esse amministravano gli affari domestici e il patrimonio e, insieme ai mariti, frequentavano o presiedevano alle loro corti. Sebbene l'immagine convenzionale della corte rinascimentale sia centrata sul principe attorniato dal circolo dei suoi uomini – soldati e cortigiani – le dame di corte dell'Italia settentrionale non erano semplicemente oggetti decorativi.

In effetti, l'attività delle dame colte è una delle caratteristiche che distinguono la società cortese del quindicesimo secolo dalla società delle contemporanee repubbliche mercantili. Mentre dalle donne patrizie di Firenze e Venezia ci si aspettava che limitassero le proprie attività alla casa e alla famiglia, le dame di corte di Milano, Ferrara e Mantova si adoperavano aperta-

* Traduzione dall'inglese di Barbara Verni.

mente ed energicamente a favore degli interessi politici e sociali delle proprie famiglie. Le loro attività e responsabilità sono accuratamente descritte nelle loro lettere, conservate oggi negli archivi di Stato e di famiglia. Mentre sono rimaste poche lettere scritte da donne fiorentine, gli archivi dell'Italia settentrionale contengono decine di migliaia di lettere scritte dalle dame di corte del quindicesimo secolo (Swain, 1986a).

Queste dame colte scrivevano ai mariti, ai padri, ai fratelli, ai figli, e alle donne della famiglia. Ma scrivevano anche a persone con le quali non avevano legami di sangue o di matrimonio. Alcune di queste lettere erano in risposta a chi vantava qualche diritto al loro favore, o a coloro che speravano in un intervento nei lenti processi di governo. Altre erano indirizzate ad amici e conoscenti, spesso a dame e gentiluomini di altre corti. Questi scambi, e soprattutto le lettere che le dame di corte si scrivevano l'un l'altra, sono molto rivelatrici a proposito delle fonti e dei limiti del loro potere.

Potere è un termine molto vasto e spesso fuorviante. Nel caso di una dama del quindicesimo secolo, essendo il suo potere personale quasi sempre secondario rispetto a quello del marito, anziché di « potere » sarebbe più esatto parlare di « influenza ». Due dame influenti in questo senso furono Barbara di Brandeburgo e Bianca Maria Visconti. Ambedue erano nate in famiglie principesche ed erano state ben educate da umanisti di corte. Ambedue erano di carattere forte, adatte a migliorare il rango dei mariti e a esercitare autorità nel loro nome. Queste due dame colte, amiche intime e corrispondenti frequenti, si sostennero e si incoraggiarono l'un l'altra in modi che si rivelarono di considerevole significato politico.

Barbara di Brandeburgo

Barbara di Brandeburgo (1423-1481) scrisse moltissime lettere. Duemila, indirizzate a membri stretti della famiglia, sono conservate nell'Archivio di Stato di Mantova, come pure almeno altrettante destinate a funzionari di Stato, clienti, amici e parenti. Ai suoi tempi, Barbara fu lodata come una colonna di rettitudine femminile; oggi, ella è nota ai visitatori di Mantova soprattutto come una delle figure principali della scena di corte nell'affresco di Andrea Mantegna nella Camera degli sposi del Palazzo Ducale (Signorini, 1985). Le sue lettere giustificano il carattere che Mantegna ritrasse in questo affresco: calmo, sereno e intelligente. Nel loro complesso, esse sono una eloquente, e tuttavia colloquiale, registrazione delle occupazioni quotidiane di una dama.

Barbara nacque da una illustre famiglia. Era una Hohenzollern, della casa degli elettori di Brandeburgo. All'età di dieci anni, nel 1433, Barbara venne fidanzata a Ludovico Gonzaga (1412-1478), il figlio maggiore del marchese di Mantova. I

Gonzaga erano così ansiosi di combinare questo matrimonio che acconsentirono a fornire la dote alla giovane sposa, e insistettero per una sua venuta senza indugio al di qua delle Alpi per celebrare le nozze. Barbara andò in sposa al ventunenne Ludovico a soli undici anni (Hofmann, 1881; Swain, 1986b).

Ottanta anni più tardi Isabella d'Este, che sposò il pronipote di Barbara Francesco Gonzaga, rilevò che non bisognava compatire la sposa bambina, « perché essendo la sposa di tenera età haverà tempo di darsi piacere per qualch'anni senza essere altramente sottoposto a l'obbligo coniugale » (AG 2997, libro 34, c. 21, 19 febbraio 1517). Non c'è memoria dei piaceri che Barbara godette nei primi anni del suo matrimonio: diede alla luce il suo primo figlio solo otto anni dopo le nozze, e per gran parte di quegli anni lei e suo marito rimasero separati. Mentre Ludovico imparava il mestiere di condottiero, Barbara fu istruita dal grande precettore Vittorino da Feltre (Luzio, 1888). Questo lungo intervallo tra il matrimonio e il parto, e l'opportunità di ricevere un'istruzione umanistica, misero Barbara in condizione di prepararsi bene alla carriera di donna dalle molte responsabilità e di autrice di numerose lettere.

Di illustri natali e ben maritata, Barbara di Brandeburgo consolidò la propria posizione quando Ludovico diventò marchese di Mantova. Prima di tutto, diede alla luce 10 bambini in buona salute: le cinque figlie e i cinque figli furono l'elemento essenziale di un matrimonio ben riuscito. Le ripetute gravidanze di Barbara lungo un periodo di oltre vent'anni furono la dimostrazione esplicita della sua devozione maritale. Come ella stessa ebbe a notare, incinta di otto mesi, all'età di 37 anni, « ... ge sia poche mogliere che facia quello honore a' mariti che fazo mi a la Si.Vra » (AG 2096, 25 luglio 1460).

I figli erano spesso nei pensieri di Barbara. Le sue lettere sono vivaci descrizioni delle sue preoccupazioni per le loro malattie, la loro istruzione, le speranze per eventuali carriere e matrimoni. La straordinaria fertilità di Barbara creò ovviamente dei problemi: come collocare i figli in modo da non farli diventare rivali, se trovare marito alle figlie o inviarle in convento. Un figlio, destinato alla Chiesa, divenne cardinale prima di compiere i 18 anni, ma ne restavano ancora nove cui provvedere. Con un certo tono di disperazione, Barbara supplicò la sua stessa famiglia di poter ricevere l'eredità che uno zio aveva espropriato dopo la morte del padre: « havemo dece fioli di quali non ge n'è se non uno allogato cioè el Cardinale, cinque fiole ge sonno tutte senza marito. Questo che cerchamo si è per poter fare bene a nostri fioli che ne hanno bisogno » (AG 197, c. 193).

In questa occasione Barbara scrisse ai parenti tedeschi a favore dei suoi figli, ma più spesso scrisse loro nell'interesse del marito. Quando l'instabilità di Milano minacciò la sicurezza di Mantova, essa chiese a suo padre di parlare all'imperatore a nome di Ludovico (AG 2882, 7 dicembre 1448). Quando

Ludovico persuase il Papa a tenere a Mantova un congresso sulle crociate, era opinione diffusa che Barbara, attraverso la sua famiglia, potesse assicurare la presenza dell'imperatore (Pastor, 1958). Il marito, al quale Barbara manifestava una devozione esemplare, era la sua più frequente preoccupazione: la sua salute, i suoi debiti, i suoi interessi diplomatici. Dal momento che Ludovico mancava spesso da casa per la caccia, per ispezionare i suoi possedimenti o per assolvere ai suoi obblighi di condottiero, Barbara ne prendeva il posto per sovrintendere agli affari domestici e al piccolo stato di Mantova.

Con notevole sicurezza Barbara svolse un ruolo attivo nel governo di Mantova e del suo contado. A volte assunse anche le funzioni di giudice. Per esempio, quando un uomo si vantò di aver sedotto una donna coniugata per mezzo della stregoneria, Barbara interrogò l'impostore e il marito della donna che sosteneva di aver ammaliato, e poi mandò un messaggio contenente il suo giudizio a Ludovico (AG 2100, 10 e 11 settembre, 11 ottobre 1471). Più di frequente, Barbara si interessava alla questione critica dei rifornimenti alimentari. Il prezzo del grano sul mercato di Mantova era di importanza cruciale per la stabilità del regime dei Gonzaga. All'inizio della primavera del 1477, quando il grano scarseggiava e Ludovico era stato richiamato a Milano, Barbara assicurò il marito « che tuto el mio pensiero et ogni mia cura e a provvedere che la piazza se tenga fornita » (AG 2103, 2 marzo 1477). Lei gli scriveva che ogni giorno, dopo aver ascoltato la messa, si incontrava con i funzionari per sapere se gli approvvigionamenti si mantenevano costanti. Quando il prezzo divenne pericolosamente alto, Barbara decise di usare la dote della figlia Paola, prossima alle nozze, per comprare grano a Venezia e rifornire il mercato di Mantova (AG, 17 febbraio 1477). Se necessario, la sicurezza della famiglia nel suo complesso aveva la precedenza persino sull'interesse di una figlia amata.

La sua abilità nel bilanciare le esigenze dei figli, del marito e della comunità circostante, fecero di Barbara un modello di competenza matronale molto ammirato. Può non aver fatto più di quello che ci si aspettava da qualunque moglie di un signore, ma lo fece molto bene. Nel 1462, quando il signore di Mirandola partì per combattere al fianco di Sigismundo Malatesta, sua moglie Giulia si trovò ad affrontare una sconvolgente varietà di responsabilità: « de sua voluntade me ha lassata la cura del governo universale de questo suo pocho de stato: a depenere et accettare officiali, a vendere et alienare ». Giulia scrisse per chiedere il consiglio e l'incoraggiamento di Barbara: « consiliarme cum fede et sapientia, la quale in epsa si ritrova mirabile » (Ceretti, 1881, p. 220). L'omaggio di Giulia lascia capire quanto Barbara avesse saputo trarre vantaggio dalle frequenti deleghe di responsabilità politiche da parte di Ludovico. La sua abilità a rappresentare effettivamente l'autorità del marito in sua assenza, rendeva quell'autorità anche sua.

Oggi Barbara siede al fianco di suo marito sulla parete della Camera degli Sposi e contempla la loro piccola corte. In realtà Barbara non rimase mai a lungo tranquillamente seduta: le sue lettere raccontano di dignitari di passaggio a Mantova da intrattenere, di risposte a suppliche per ottenere cariche comunali, di raccomandazioni per fornire a fanciulle bisognose e virtuose la dote essenziale al matrimonio. Mezzo secolo più tardi, la moglie del nipote di Barbara, Isabella d'Este, avrebbe reso la corte dei Gonzaga famosa in tutt'Italia per il suo mecenatismo artistico. Ma alla metà del Quattrocento la corte dei Gonzaga era meno pretenziosa e lo stile di Barbara più modesto. Noncurante di artisti e umanisti, essa sostenne piuttosto le necessità dei seguaci della famiglia e costituì un esempio di pia carità. Un biografo del quindicesimo secolo riferì che Barbara spendeva un terzo delle sue entrate in donazioni ai poveri e in doti per ragazze bisognose (Sabadino degli Arienti, 1888).

Avendo guadagnato una reputazione di anima pia e ospitale, Barbara affrontò la sua maggiore prova quando il papa Pio II scelse di convocare a Mantova il suo congresso per bandire una crociata. Nel maggio 1459, il Papa, quindici cardinali, e una moltitudine di prelati e seguaci sfilarono attraverso le porte di Mantova in una città troppo piccola per contenerli. Per otto mesi la Curia attese l'arrivo dei principi della cristianità per progettare una crociata. Fu un'attesa inutile, e gli ospiti ecclesiastici furono perciò tanto più difficili da intrattenere. I Gonzaga dovettero fronteggiare ogni sorta di problema pratico: dove alloggiare uomini e cavalli, come nutrire le bocche in più, come tenere lontane le malattie estive e le nebbie invernali. Le risorse della corte furono sfruttate fino al limite (Pastor, 1958; Schivenoglia, 1856-57). Commentando la relativa scarsità di dame di corte, l'ambasciatore milanese paragonò Barbara al capitano di un castello assediato e con pochi difensori. «Ella, con quella compagnia che può avere più bella de queste sue donete, con ogni gratiosità a questi cortesani per li sacri templi per li giardini, per le strate e per lo lago si monstra, salutando or questo a la fenestra... or invitando quell'altro al giardino et a pescare... et usando ogni benignità verso de ogniuno a quale intenda siano grate» (ASM, PE c. 392, 29 giugno 1459). Se Barbara riuscì a mantenere la sua reputazione di ospitalità cortigiana, fu solo con un durissimo lavoro.

Bianca Maria Visconti

Al fianco di Barbara e dei suoi figli, in attesa sulla piazza principale di Mantova di dare il benvenuto al Papa, c'era la sua intima amica Bianca Maria Visconti (1425-1468) con i suoi figli. Bianca era figlia di un duca di Milano e moglie del successivo; per nascita, e per matrimonio, era una donna di alto rango. Pio II definì Barbara come «una donna di elevato spirito e di

grande abilità » e descrisse Bianca come « una donna d'elevato spirito e di straordinaria saggezza » (Gabel, 1939-40). E infatti, sebbene diverse per lingua materna e educazione, le due donne costituirono una coppia ammirevole.

Di due anni più giovane di Barbara, Bianca era figlia del duca di Milano, Filippo Maria Visconti (1392-1447), e della sua amante Agnese del Maino. L'educazione di Bianca fu più solitaria e più incerta di quella di Barbara. Il duca manteneva la sua amante e la figlia illegittima in un castello isolato, e per dieci anni Bianca fu fidanzata a Francesco Sforza (1401-1466), un ambizioso giovane condottiero spesso in lotta con suo padre. Nel 1441, quando ebbe sedici anni, Bianca finalmente andò in sposa al quarantenne Sforza. A differenza di Barbara, che il marito guerriero lasciava a Mantova, Bianca condivise per nove anni l'esistenza errabonda e insicura di un condottiero. Poi, nel 1450, la Repubblica Ambrosiana cadde e Francesco Sforza prese possesso di Milano, reclamando il titolo in virtù del suo matrimonio con la figlia che Filippo Maria aveva designato come propria erede. Bianca finalmente vide la propria madre sistemata in una posizione sicura e rispettabile come duchessa madre, mentre lei stessa presiedeva a una corte di crescente fama e splendore (Terni de Gregorj, 1940).

Al pari di Barbara, Bianca fu lenta a iniziare le gravidanze e poi partorì con impressionante regolarità. Aveva quasi diciannove anni quando, nel gennaio 1444, nacque il suo primo figlio, Galeazzo Maria Sforza, e nei quattordici anni che seguirono diede alla luce altri cinque maschi e due femmine. Proprio come Barbara si occupò delle figlie illegittime del marito, Bianca si prese generosamente cura dei bastardi che Sforza aveva messo al mondo. Come Barbara, Bianca era per nascita di rango superiore al marito e usò il potere della propria famiglia a vantaggio del coniuge. I legami di Bianca con i Visconti erano molto più accessibili di quanto non fossero per Barbara i parenti Hohenzollen. Mentre Barbara attraversò le Alpi senza dote, Bianca portò nel matrimonio la signoria di Cremona e per tutta la vita usò quella città come rifugio e come fonte di reddito.

Quando il marito abbandonava la corte per cacciare o per combattere, Bianca gli scriveva notizie sulla famiglia. Le lettere superstiti nell'Archivio di Stato di Milano datano dal periodo posteriore al 1450, quando la corte era stata insediata e la conservazione dei documenti era divenuta più sistematica: in un archivio particolare sono state raccolte 277 lettere della moglie a Francesco Sforza e molte di più sono sparpagliate negli archivi Sforza (ASM, PS). Il numero complessivo non eguaglia quello delle lettere scritte da Barbara a Ludovico, forse perché Francesco e Bianca erano più spesso insieme, forse perché Bianca era una corrispondente meno attiva. Le sue lettere venivano dettate a un segretario, ma Bianca ammetteva che dal marito preferiva il gesto affettuoso di una lettera manoscritta. Scrivendo cinque giorni dopo la nascita del figlio Ludovico Maria

Bianca prega Francesco di farle un favore: « non voglia però essa ristarne de scriverme de sua mane, perché in questo mio giacere non so pensare che altro refrigerio posso havere che legere quelle cose me scrivareti » (ASM, PS, c. 1459, 8 agosto 1459).

Come per Barbara, il matrimonio riuscito e la nota devozione al marito permisero a Bianca di assumere considerevoli responsabilità in assenza di Francesco, e il suo acume politico le meritò il rispetto dei politici in tutta Italia. Lo stesso biografo contemporaneo che celebrò la pia carità di Barbara, scelse anche Bianca Maria come una delle donne più illustri dell'età moderna, ammirevole per il suo sostegno militante alla campagna del marito per il ducato di Milano (Sabadino, 1888).

L'amicizia fra Bianca Maria Visconti e Barbara di Brandeburgo era fondata su legami di guerra e di matrimonio. Nel 1450, il marito di Barbara, Ludovico, firmò un contratto militare, o « condotta », con il marito di Bianca, Francesco. In cambio di uno stipendio di 47.000 ducati in tempo di pace e di 82.000 in tempo di guerra, Gonzaga acconsentì a servire come luogotenente generale delle forze a difesa della posizione di Sforza come duca di Milano. Di fronte a una Venezia ostile, il sostegno di Mantova fu decisivo per il mantenimento della posizione di Sforza, recentemente conquistata. Inoltre, i legami di Barbara con la Germania diedero allo Sforza la speranza di persuadere l'Imperatore a conferirgli l'investitura di Milano, legittimando così il titolo rivendicato per matrimonio e per conquista. La necessità a breve termine e le speranze a lungo termine spiegano perché Sforza fu disposto a ingentilire il contratto promettendo che il figlio maggiore Galeazzo, di sei anni, avrebbe sposato la figlia maggiore di Gonzaga, Susanna, di tre anni.

Non risulta che Barbara e Bianca fossero particolarmente amiche prima che i loro mariti concludessero questo affare. Le poche lettere rimaste, tra quelle scambiate tra il 1440 e il 1450, sono brevi e specifiche. Nel 1448 Bianca chiedeva informazioni su « un distinto maestro di grammatica che si trovava a quella corte... » (Terni de Gregorj, 1940, p. 167); non c'è traccia della risposta di Barbara, ma all'inizio dell'anno successivo questa chiedeva a Bianca di rinunciare al riscatto per un soldato di Mantova che Sforza aveva catturato (AG 2882, libro 10, 545). Anche in questo caso, la risposta di Bianca non è stata trovata in questa prima corrispondenza.

Una volta che i loro figli furono fidanzati e i mariti alleati in guerra, l'amicizia fra le due donne scaturì dalle speranze condivise. Un giorno, in un futuro molto distante, Barbara e Bianca avrebbero potuto avere dei nipoti in comune. Nel frattempo, le due donne si avvicinarono nello sforzo comune di mediare le dispute che inevitabilmente sorgevano fra i mariti. Quando Gonzaga e Sforza si domandavano l'un l'altro servizi militari o pagamenti, le loro civili mogli spesso contribuirono a mediare le questioni d'affari.

Nel dicembre del 1453 Bianca e Barbara fecero visita ai mariti nell'accampamento invernale e li persuasero a celebrare il Natale a Mantova (E. Colombo, 1894). La pace fu negoziata l'anno seguente, ma Gonzaga acconsentì a continuare a comandare le milizie di Sforza. Nel 1457 Susanna fu messa in convento, e al suo posto fu fidanzata con Galeazzo Maria la sorella minore Dorotea (Colombo, 1909). Per placare i dubbi suscitati da questo cambiamento, Barbara e Bianca fecero appello l'una all'altra. Nell'agosto 1457 Bianca condusse Galeazzo a visitare la sua nuova fidanzata Dorotea a Mantova, e nel maggio 1459 tornò con sei dei suoi figli per incontrare il Papa. Nell'ottobre 1460 Barbara fece visita a Bianca a Milano, e nel 1465 andò a trovarla a Cremona. In ogni occasione gli equivoci furono appianati e la reciproca amicizia riconfermata. E fra una visita e l'altra le due signore si scrivevano.

Il carteggio Visconti-Brandeburgo

Più di 130 lettere scambiate tra Barbara e Bianca sono conservate negli archivi di Mantova e Milano. La maggior parte datano dal 1456 al 1463, gli anni dei rapporti più felici fra le due famiglie. Ambedue le dame dettavano le proprie lettere a dei segretari, che non scrivevano in latino — il linguaggio della retorica formale —, ma in italiano, il linguaggio di ogni giorno. Come risultato, le lettere hanno uno stile colloquiale. Allo stesso tempo i segretari avevano cura di registrare tutta la corrispondenza su dei taccuini. Questi copialettere conservavano il testo di tutte le lettere inviate, così che la corrispondenza rimasta può essere convalidata e le lettere mancanti recuperate.

Sebbene lo stile di queste lettere sia diretto e non pretenzioso, tuttavia sono redatte con una certa formalità. In seguito al fidanzamento dei loro figli, le due donne si rivolgono l'una all'altra come a persone di famiglia. Poiché il titolo e il potere degli Sforza era superiore, Barbara salutava Bianca come « Illustrissima princeps et excellentissima domina mater honorandissima » e si firmava « filia Barbara Marchionissa Mantue ». Bianca, d'altro canto, si rivolgeva a Barbara come a sua sorella e si firmava nello stesso modo. Così facendo le due dame rispecchiavano le consuetudini dei rispettivi mariti: Sforza abitualmente si rivolgeva a Ludovico chiamandolo « frater noster amantissime », mentre Ludovico salutava Sforza come « Illustrissime princeps et excellentissime domine pater honorandissime », e si firmava « filius Ludovicus Marchio Mantue » (ASM, PE).

Alcuni dei taccuini dei copialettere e molte delle lettere stesse mancano. Inoltre, gran parte delle comunicazioni fra Barbara e Bianca non è mai stata registrata. Per esempio, il 6 marzo 1456 Barbara scrisse a Bianca di aver confidato a « Zohannefrancesco Palavicinio mio dilecto famiglia alcune cose ch'el dica a bocha da parte mia a la Vostra illustrissima Signoria » (ASM,

PE, 6 marzo 1456); ciò che Barbara disse a Giovanni Francesco, e lui a Bianca, è perduto per la storia, così come i messaggi portati da numerosi altri inviati. Messaggi insignificanti e di routine sono ben rappresentati nei documenti d'archivio e molti di essi fanno riferimento a scambi più importanti. Spesso la sostanza della comunicazione deve essere ricostruita dai frammenti di ciò che è stato scritto e che è rimasto. Mentre molto può essere appreso e dedotto da un'accurata lettura della corrispondenza rimasta, molto rimane oltre la portata della nostra curiosità.

Ciononostante il tenore complessivo di ciò che Barbara e Bianca avevano da dirsi è perfettamente chiaro. Esse discutevano l'intera gamma delle faccende quotidiane: i bambini e i mariti, i preparativi per festività e intrattenimenti, come affrontare le malattie e la morte. Si confidavano speranze e timori e si offrivano l'una con l'altra comprensione e incoraggiamento. Il loro era uno scambio vivace e attento.

L'amicizia può essere dimostrata dal condividere generosamente ciò che è raro e prezioso. Agli inizi del 1456, quando si preparava a celebrare il fidanzamento della figlia maggiore Ippolita con il principe di Napoli, Bianca chiese a Barbara alcuni modelli di abiti e di prestarle il suo sarto. Il sarto fu inviato a Milano, ma verso la metà di febbraio Barbara scrisse che ne aveva di nuovo bisogno a Mantova. Il sarto non rimase a casa a lungo; quattro settimane più tardi Barbara lo rimandò da Bianca (ASM, PE, 2 gennaio, 19 febbraio, 20 marzo 1456). Più tardi, nello stesso anno, quando a Mantova furono confiscate le merci di contrabbando di alcuni mercanti fiorentini, e fra di esse furono trovate « tre bochalette de aqua » garantite per imbiondire i capelli, Barbara le inviò a Bianca di modo che essa potesse tener fede al proprio nome, « a ciò che cum esse la se possa fare bionda e biancha per piacere ad quello Illmo Signore messer lo duca suo consorte... » (ASM, PE, c. 391, 18 settembre 1456). Bianca dimostrò altrettanta disponibilità aiutando Barbara a mettere in scena un buono spettacolo. Nel 1459, quando la Curia affollò Mantova, Bianca prestò all'amica tre cuccioli di leopardo con cui divertire i cardinali (ASM, PE, c. 392, 8 giugno 1459).

Spesso tra Mantova e Milano venivano scambiati doni alimentari. Quando Bianca fece visita a Barbara nell'agosto 1457, inviò al marito a casa pesci e frutta: « una memoria del payse » come gli scrisse (ASM, PS, c. 1459, 22 agosto 1457). Quando Barbara ospitò suo zio Alberto, l'Elettore di Brandeburgo, Bianca si offrì di migliorare il banchetto inviando alcune ricercatezze: capponi ingrassati, lingue salate, mele e formaggi della Savoia. La sua generosità non era del tutto disinteressata; Bianca aggiunse che qualunque cosa Barbara potesse fare per influenzare lo zio, e ottenere così la conferma del titolo dello Sforza da parte dell'imperatore, sarebbe stato, ovviamente, molto apprezzato (AG 1607, c. 106, 26 dicembre 1460).

Quando Barbara si trovò praticamente assediata dagli ecclesiastici nel 1459, Bianca accorse in suo aiuto di persona, con bambini e cuccioli di leopardo al seguito, e con l'incoraggiamento di cui Barbara aveva molto bisogno. Ma Bianca si trattene solo per dieci giorni e dopo la sua partenza l'ambasciatore milanese le scrisse che l'ospitalità di Barbara andava logorandosi. Le sue lettere, che raccontavano a Bianca le carenze della corte di Barbara, mostrano che c'era un aspetto leggermente competitivo nell'amicizia fra queste due donne. Bianca desiderava notizie della scena sociale di Mantova in parte anche per poter confrontare il suo modo di intrattenere gli ospiti con quello di Barbara.

Poche settimane più tardi, Barbara stessa scrisse all'amica la lunga storia di una disavventura. Uno dei leopardi era stato mostrato ai cardinali di Colonna e Avignone e ognuno « se hebe grande apiacere che la parda fece molto bene e ciaschuno ne rimase troppo ben satisfacto ». Ma il Papa ebbe sentore del divertimento pomeridiano e rimproverò i cardinali per la loro frivolezza: « dicendoli che essendo venuti a questa sancta dietta per le casone che sono, dove non se doveria continuamente far altro che stare in lacrime, pianti, sospiri, e far oratione al Nostro Signore Idio per diffensione de la Sancta Fede, non era ben factio a tuorsi questi apiaceri e dar alcun male exempio a li altri de andar a solazo cum donne come havevano factio loro... ». Stretta fra molti cardinali in cerca di divertimenti e un papa che preferiva vestirsi di saio e cospargersi il capo di ceneri, Barbara scrisse con rincrescimento che rimandava i leopardi a Milano (ASM, PE, c. 392, 10 luglio 1459).

La lettera prosegue con la storia di un imbarazzo ancora maggiore, un aneddoto che fu riportato a Bianca anche dall'ambasciatore milanese (ASM, PE, c. 392, 29 giugno 1459). Spesso i Gonzaga, nelle calde serate estive, andavano in barca sul lago vicino Mantova, come pure molti cardinali. Una sera Ludovico incontrò il cardinale Borgia, che era accompagnato sulla sua barca da molti cantanti e suonatori. Ludovico mandò a chiamare la moglie perché li raggiungesse, e lei e le sue dame si affrettarono a farlo. Ma per un errore dovuto alla miopia, Barbara fece cenno alla barca sbagliata e invece di avvicinarsi al giovane cardinale Borgia, lei e le sue dame scoprirono di aver accostato due tra i più ascetici membri del Collegio dei Cardinali - « persone contemplative de Theologia e d'altre cose che de donne », per dirla con l'ambasciatore milanese. Imbarazzata Barbara si scusò, spiegò che stavano cercando suo marito, poi si allontanò e infine lo trovò. « Montassemo tuti in nave e andassemo un pezo cum le nave ligate insieme per il laco facendo sonare e cantare questi suoi ». Ma il danno era stato fatto e il cardinale Borgia venne rimproverato per la sua frivolezza. Con

dispiacere, Barbara scrisse a Bianca che da quella sera nessun cardinale aveva più osato raggiungerli sul lago.

La rapida risposta di Bianca fu piena di indignata comprensione. Scrisse che approvava tutti i divertimenti di Barbara e che sarebbe tornata a Mantova solo per far cambiare opinione al Papa. « Già che sempre non si de' o po' attendere a cose spirituali, che anche non sia licito qualche volta recrearse et attendere a le corporale » (AG 1607, 16 luglio 1459). Ma di lì a poco Bianca consigliava Barbara di dedicare le sue energie ad intrattenere un visitatore secolare al congresso del Papa. Il duca di Cleves passò per Milano andando a Mantova e, come scrisse Bianca, « intendando la Signoria Sua nuy essere come sorelle e non altramente amarse insieme » le aveva chiesto di persuadere Barbara a organizzare « feste e canti e balli ». Bianca lo aveva assicurato che « la Signoria Vostra saperà molto meglio fare che ny non li sapiamo ricordare » (AG 1607, 8 agosto 1459).

Gli affari dei mariti

Cardinali e duchi potevano andare e venire, ma in ogni stagione Barbara e Bianca avevano i loro mariti di cui prendersi cura. Persino nel trambusto delle prime settimane del Congresso, Barbara mandò a chiedere a Bianca della stoffa in regalo per confezionarsi un abito nuovo. L'ambasciatore milanese spiegò a Bianca che Ludovico era convalescente da una recente malattia e Barbara sperava di rallegrarlo apparendo « alegro et iocundo et vadi ben polito et ornato de quelli habiti... ». Infatti Barbara riteneva che il suo aspetto piacevole fosse essenziale per la buona salute di Ludovico: « ... voria così in questo come in le altre cose compiacerli per monstrare la exquisita diligentia che ha in mantenerlo sano et fortificarlo in bona valitudine » (ASM, PE, c. 392, 29 giugno 1459).

La buona salute dei loro mariti stava enormemente a cuore a Barbara e a Bianca, dal momento che dal benessere di questi dipendeva il loro stesso status. Si informavano con sollecitudine di ogni cenno di malattia e si offrivano assistenza reciproca. Nell'aprile 1459, un mese prima dell'arrivo del Papa, Barbara scrisse che Ludovico aveva la febbre e soffriva di difficoltà intestinali. Chiedeva il consiglio di uno dei dottori di Bianca; cinque giorni più tardi il dottore scriveva a Bianca da Mantova per riferire sui progressi del suo paziente (ASM, PE, c. 392, 11 e 16 aprile 1459). Ludovico si riprese abbastanza presto, sebbene due mesi più tardi Barbara stesse ancora cercando di rinviorgirlo con lo spettacolo del suo vestito nuovo.

Quando Ludovico era stato malato due anni prima, nell'autunno del 1457, Francesco Sforza in persona aveva fatto una visita a sorpresa a Mantova per « curare » il suo luogotenente generale (ASM, PE, c. 392, 15 ottobre 1457). Forse c'era andato su richiesta della moglie, così come nell'agosto 1461,

quando Bianca chiese a Barbara di mandare Ludovico a Milano perché era preoccupata per la malattia di Francesco. Bianca chiese all'amica di assicurarsi che Ludovico non allarmasse la corte milanese; doveva fingere di essere in visita di piacere, « perché non volemo che persona veruna pensa né intenda che habiamo cara la sua venuta. Ma ad nuy non dispiacera de niente anzi ne saressemo contentissime purché non se intendesse ch'el venesse per questo male, ma poteria mostrare Sua Signoria non farsene caso e venire per una piacevolezza... » (AG 1607, c. 149, 28 agosto 1461). Quattro giorni più tardi Ludovico arrivò a Milano; si fermò per più di due settimane e quando partì offrì a Bianca un contingente di fanteria per la sua sicurezza (AG 1621, 16 e 17 settembre 1461). Piena di gratitudine Bianca scrisse all'amica che Sforza era stato quasi guarito dal conforto di questa visita: « ha havuto tale miglioramente e ne rendemo certe sera in tuto libero » (AG 1607, 3 settembre 1461).

In questa crisi, come pure molte altre volte, gli scambi fra Barbara e Bianca permisero a Gonzaga di comunicare in modo officioso con Sforza. Quando le due dame parlavano per conto dei mariti, di solito parlavano di denaro. Il denaro fu un punto dolente nei rapporti tra Milano e Mantova. Sforza era sempre a corto di soldi e di conseguenza era spesso in ritardo con i pagamenti a Gonzaga; Ludovico manteneva un ambasciatore a Milano per sollecitare il pagamento di quanto gli spettava. Quando i ritardi diventavano esasperanti, l'ambasciatore Vincenzo della Scalona faceva appello a Bianca. In effetti, l'ambasciatore milanese a Mantova e l'ambasciatore mantovano a Milano si rivolgevano spesso a Barbara e a Bianca, e i loro dispacci diplomatici erano uno dei principali veicoli di comunicazione fra le due amiche.

Le difficoltà finanziarie di Sforza furono aggravate dalla sua lunga malattia del 1461, che, nonostante la visita occasionale di Gonzaga, durò sei mesi. A dicembre, Vincenzo della Scalona fece appello a Bianca che provvide al parziale pagamento del denaro da lungo dovuto. Vincenzo commentò, « Al vero continuament Sua Cel. in le cose de Vostra Signoria se monstra più calda, e quantunche non si fatia, non è sua colpa » (AG 1621, 15 dicembre 1461). Nel febbraio 1462 Sforza finalmente lasciò il suo letto di malato e si tolse gli abiti dell'invalido. Ma nelle casse non c'era danaro per Gonzaga e persino Bianca non poté fare nulla (AG 1622, 6 e 8 febbraio 1462).

Infine, nel luglio 1462, Ludovico definitivamente esasperato scrisse in tutta franchezza una lettera al suo datore di lavoro e la mandò a Vincenzo della Scalona perché la inoltrasse a Sforza. L'ambasciatore, invece, andò direttamente da Bianca e le lesse la lettera a voce alta « de verbum ad verbum ». Bianca si dichiarò stupefatta: « se maravigliamo pur uno poco che quello Signore el quale e stato cum nui in le adversita nostre, e chi è in tuto nostro, piglij adesso questa cosa cussi extremamente » (AG 1622, 24 luglio 1462). Insistette perché l'ambasciatore ri-

tardasse la consegna della lettera a Sforza finché non si fossero incontrati di nuovo. L'ansioso Vincenzo chiese a Barbara di intercedere presso Ludovico per timore che questi lo incolpasse del ritardo (AG 1622, 27 luglio 1462). Quattro giorni più tardi Bianca mandò a chiamare Vincenzo per annunciargli che il suo tesoriere personale avrebbe pagato lo stipendio di Gonzaga per il resto dell'anno, e che entro due mesi ella avrebbe saldato la somma già dovutagli. Ansiosa di riportare l'armonia, Bianca inviò un messaggero a Mantova con del cibo in dono, come pretesto per consultare Barbara: « Questa Ill.^a Madona mandarà Jacobo Sirone cum marinada e salato perché gli sia una scusa de mandarlo. Comprehendo sta in grande affanno, fin non intenderà per el mezo de Vostra Signoria ch'el mio Ill. Signore se domandi ben contento, e che de qua non habia a remanerè umbra alcuna di facti de sua Signoria » (AG 1622, 28 luglio 1462). In una lettera inviata direttamente a Ludovico, in cui prometteva il pagamento totale, Bianca lo invita a non insistere nelle sue amare recriminazioni: « suppliremo al bixogno suo, et al Segnore non lassaremo che del vostro affano altro affano ne li segua... » (AG 1607, 27 luglio 1462).

Nell'estate del 1462 Bianca e Barbara riportarono la pace fra i loro mariti. Ma un anno e mezzo più tardi Gonzaga ruppe il contratto che da tredici anni lo legava a Sforza. La rottura non fu provocata da problemi di denaro, ma dalla stessa questione che all'origine aveva legato i due uomini, il fidanzamento tra l'erede di Sforza e la figlia di Gonzaga. Questa alleanza matrimoniale era fondamentale per l'amicizia tra Barbara e Bianca, tuttavia nessuna delle due poté salvare questo legame.

Del matrimonio e dell'amicizia

I loro figli e le speranze per i loro figli stavano al cuore del legame fra Barbara e Bianca. Spesso si chiedevano favori l'un l'altra per il bene dei bambini. Fu caratteristico per entrambe che Barbara chiedesse a Bianca di prendersi cura di suo figlio Francesco, non ancora cardinale, quando nella primavera del 1460 fu inviato a studiare all'università di Pavia (ASM, PE, c. 394, 19 aprile 1460). Un mese più tardi ella ringraziò Bianca per aver tenuto sotto controllo Francesco come se fosse il suo stesso figlio, e aggiunse « ogni di più per effecti cognosco lo amor grande che quella porta a me e a le cose mie le quali mi pare non habia manco a cuore che le sue proprie » (ASM, PE, c. 394, 5 maggio 1460).

Mentre Bianca faceva da madre a Francesco per devozione a Barbara, considerava la sorella minore di Francesco Dorotea come un membro della propria famiglia in virtù del fidanzamento. Nel 1457, le due famiglie avevano deciso di comune accordo che poiché la spina dorsale di Susanna Gonzaga era malformata (difetto che lei e molti altri Gonzaga avevano ere-

ditato da Paola Malatesta), ella non potesse sposarsi e dovesse invece entrare in convento. Dorotea, di otto anni, fu fidanzata a Galeazzo Maria al posto di Susanna (A. Colombo, 1909). Da allora, sebbene Dorotea rimanesse a Mantova, Bianca la considerò come una figlia, e ne parlava spesso come tale. Nella primavera del 1460 Bianca cominciò a mettere da parte della mobilia per Dorotea. Chiese quale stemma (« arme ») dovesse essere ideato per la ragazza, poi inviò a Barbara una copia dei disegni che ella stessa preferiva (AG 1621, 27 marzo e 9 maggio 1460). Quando la madre di Sforza morì nel gennaio 1461, Bianca fece sapere ai Gonzaga che Dorotea avrebbe dovuto portare il lutto (AG 1621, 25 gennaio 1461). Galeazzo e molti cortigiani milanesi smisero i vestiti a lutto all'inizio di aprile, ma Bianca chiese a Barbara di tenere Dorotea vestita di nero fino a quando lo fosse rimasto Sforza stesso (AG 1621, 7 aprile 1461).

Bianca non era l'unica persona a Milano a considerare come scontato il matrimonio di Dorotea. L'ambasciatore di Mantova riferì a Barbara che Galeazzo desiderava interrompere il suo viaggio di ritorno a casa da Modena, « a vedere sua moglie, et fare et cetera, se gli sarrà consentito. Il cetera lassarò, che intendi Vostra Ex.tia per discretione » (AG 1621, c. 734, 25 luglio 1461). Dorotea aveva solo 11 anni e l'ambasciatore disse al diciassettenne Galeazzo di aspettare il momento opportuno. Ma Galeazzo era irrequieto, e un anno più tardi l'ambasciatore notò che non mostrava più alcun interesse per la sua fidanzata. Galeazzo aveva rivolto la sua attenzione a una dama milanese, che gli diede due figli, e Bianca rimproverò il figlio per aver scherzato Dorotea come una « bone donne » (Breisach, 1967, p. 6; AG 1622, 22 febbraio 1463). Galeazzo fece del suo meglio per chiedere ammenda quando si recò a Mantova per il matrimonio del fratello maggiore di Dorotea Federico. Egli scrisse a sua madre, « so veruna cosa non possere fare qui che più piazza a la Ex.tia Vostra quanto di portarme con mia mogliera honestamente e farle carezze azò ognuno comprenda ch'io la amo et voglio ben de bon core cume » (Beltrami, 1889, pp. 130-31). Presso l'ambasciatore mantovano Galeazzo insistette che « ogni mio intento e desiderio non se driza ad altro, se non de volere presto mia moglie a casa » (AG 1622, 30 luglio 1463).

L'ostacolo per Dorotea non era il fascino di una qualunque dama milanese, ma il potere della Francia e l'indipendenza del suo stesso padre. Nel 1450, quando l'impegno di matrimonio che vincolava le due famiglie fu sottoscritto per la prima volta, il sostegno di Gonzaga era cruciale per il dominio di Sforza su Milano. Nel 1463 Sforza aveva consolidato la sua posizione come duca; ora aveva ricevuto dalla Francia l'offerta di una sposa che avrebbe elevato la posizione sociale del suo primogenito. Mettere da parte questa offerta e onorare invece l'impegno coi Gonzaga avrebbe potuto essere vantaggioso se Dorotea avesse portato con sé la garanzia che suo padre avrebbe continuato per sempre a fornire assistenza militare. Ma Ludovico si

rifiutava di fornire questa garanzia, irritato dalla cronica difficoltà a ottenere il suo compenso. Gonzaga insisteva nel rivendicare la libertà di scegliere la condotta militare che meglio servisse i suoi interessi. Così, col pretesto che Dorotea potesse condividere il difetto fisico della sorella maggiore, Sforza insistette sul prerequisito di un esame fisico. Gonzaga, forse perché la spina dorsale di sua figlia *era* effettivamente storta, rifiutò questa umiliazione. Il fidanzamento fu rotto, e l'ambasciatore milanese in Francia ricevette l'incarico di fidanzare Galeazzo alla cognata del re, Bona di Savoia (Beltrami, 1893).

Quando i rapporti tra Mantova e Milano cominciarono ad andare di male in peggio, Bianca fece il possibile per affermare la buona fede nei confronti dei Gonzaga. Ma fallì, e di conseguenza i suoi sforzi furono respinti dall'ambasciatore mantovano come falsi o interessati (AG 1622, 16, 18, 20 giugno 1464). Solo nel febbraio 1465, più di un anno dopo che il milanese aveva rifiutato Dorotea, Barbara acconsentì a incontrare Bianca a Cremona. Le due donne si accostarono l'una all'altra con circospezione, scegliendo attentamente le parole e cercando di capire le rispettive intenzioni. Dopo che Barbara fu tornata a casa, Bianca scrisse a Francesco Sforza per rassicurarlo che Gonzaga sperava di ripristinare in qualche modo l'amicizia che così a lungo c'era stata fra le due famiglie (ASM, PS, 2 marzo 1465). Il progettato fidanzamento con Bona rendeva una rapida riconciliazione improbabile. Ma, Bianca scrisse una franca dichiarazione di eterna devozione alla vecchia amica Barbara: « che intervenga in questo ciò che voglia che l'amicitia, la benivolentia e la dilectione non habia, per infin che la vita ne sotenerà nel mondo, a perseverare tra nuy e che comunamente de quisti stati in ogni evento e vuy del nostro e nuy del vostro con pari e prosperità et adversità non ne possiamo disporre in beneficio de l'uno e l'altro » (AG 1607, c. 357, 15 marzo 1465).

Ogni parola di Bianca era sincera e Gonzaga, come poi risultò, decise di credere alle sue affermazioni. Un anno più tardi, quando Francesco Gonzaga morì, suo figlio ed erede stava partecipando a una campagna in Francia, e toccò alla vedova difendere lo stato da sudditi riottosi e condottieri in cerca di fortuna. Bianca mandò a chiedere aiuto, Ludovico esitò per tre settimane, poi firmò una nuova condotta e andò in suo aiuto. Ma questo rinnovo del servizio di Gonzaga era un impegno verso la nuova generazione. La condotta di Ludovico lo obbligava a difendere l'inaffidabile Galeazzo Maria, mentre Bianca si ritirava a Cremona, la città portata in dote.

La vedovanza si rivelò una condizione infelice per Bianca, come sarebbe stato per Barbara dieci anni più tardi. Dopo la morte del marito, Barbara avrebbe scoperto un giorno che i cancelli del proprio giardino erano stati murati, e Bianca si trovò contraddetta nella stessa Cremona dall'arbitraria autorità del figlio (Signorini, 1987; Terni de Gregorj, 1940). Nel quindicesimo secolo era proverbiale che la morte improvvisa di un

papa potesse rovinare i suoi nipoti. Le vedove erano meno vulnerabili dei nipoti in cerca di fortuna di un papa, dal momento che conservavano l'autorità nominale e le rendite. Ma la morte dei mariti stroncò l'accesso di Bianca, e poi di Barbara, al potere, e le rese dipendenti dalla imprevedibile buona volontà dei figli.

Mentre Sforza e Gonzaga erano ancora in vita, Bianca e Barbara esercitarono una considerevole influenza sui mariti e sugli altri principi. Molta di questa influenza fu esercitata in modo informale, andando in barca o portando a passeggio dei leopardi. Nelle loro lettere e nei messaggi inviati tramite ambasciatori, ciascuna di loro rendeva più forte l'altra con consigli e informazioni intime. Al contempo, i loro mariti avevano bisogno di questa via della corrispondenza per amplificare le loro comunicazioni, e parlarsi l'un l'altro privatamente. In molti casi ci fu una certa divisione del lavoro: l'irritazione dei principi veniva espressa tramite gli ambasciatori, poi la riconciliazione veniva combinata dalle mogli.

Se la loro corrispondenza servì i migliori interessi dei mariti, essa funzionò anche con notevole vantaggio di Bianca e Barbara stesse. Ma questo fu molto più che uno scambio interessato: fu l'espressione di un genuino legame di affetto. Almeno in due occasioni, nel corso dei loro anni più felici, Barbara aveva detto che la gioia di incontrare Bianca era uguale al piacere che avrebbe provato nel rincontrare sua madre. Come scrisse a Sforza, « cum tanta alegrezza e festa ho visto la prefata Ill.ma madona, cum quanta haveria visto la Illu. madonna mia matre, la qual gia XIIIIII anni non vidi ne anche forsi piu spero di poter vedere » (ASM, PE, c. 391, 22 agosto 1457. Cfr. *ibid.*, 24 agosto 1458).

In effetti Barbara esplicitava i termini del loro rapporto espressi nel consueto saluto e nella firma apposti in calce alle sue lettere a Bianca. L'intensità della sua emozione è straordinaria e forse riflette il senso di vulnerabilità di Barbara. Come Bianca si appellava all'amicizia di Barbara nei momenti di impotenza, così Barbara si rivolgeva a Bianca per trovare sollievo dalle angustie della piccola corte di Gonzaga. Ciascuna delle due ben sapeva che per quanto abilmente potesse sfruttare le occasioni e per quanto ammirevole potesse sembrare agli osservatori, il suo potere era limitato e contingente. In simili circostanze, mantenere una duratura amicizia valeva bene lo sforzo di tenere una corrispondenza.

- Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga (AG).
- Archivio di Stato di Milano, Archivio Sforzesco, Potenze Sovrane (ASM, PS).
- Archivio di Stato di Milano, Archivio Sforzesco. Potenze Estere (ASM, PE).
- F. Ceretti, *Julia Bojardo*, « Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per l'Emilia e la Romagna », n.s., VI, 1881.
- E. Colombo, *Re Renato alleato del Duca Francesco Sforza*, « Archivio storico lombardo », 3, 1, 1894.
- A. Colombo, *Nuovo contributo alla storia del contratto di matrimonio fra Galeazzo Maria Sforza e Susanna Gonzaga*, « Archivio storico lombardo », 4, XI, 1909.
- L. Gabel, ed., *The Commentaries of Pius II*, « Smith College Studies in History », XXV, 1939-40.
- B. Hofmann, *Barbara von Hohenzollern, Margrafyn von Mantua*, « 41 Jahresbericht des Historischer Vereins fur Mittelfranken », Ansbach, 1881.
- A. Luzio, *Cinque lettere di Vittorino da Feltre*, « Archivio Veneto », XVIII, 1888.
- L. Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, Roma, 1958.
- G. Sabadino degli Arienti, *Gynevera de la clare donne*, a cura di C. Ricci e A. Bacchi, Bologna, 1888.
- A. Schivenoglia, *Cronaca di Mantova, dal 1445 al 1484*, in *Raccolta di cronisti e documenti storici lombardi inediti*, a cura di G. Muller, Milano, 1856-57.
- R. Signorini, *La malattia mortale di Barbara di Brandeburgo Gonzaga, seconda marchesa di Mantova*, « Civiltà Mantovana », XV, 1987.
- R. Signorini, *Opus hoc tenue. La Camera Dipinta di Andrea Mantegna*, Mantova, 1985.
- E. Swain, *My excellent & most singular lord: marriage in a noble family of fifteenth-century Italy*, « The Journal of Medieval and Renaissance Studies », XVI, 1986a.
- E. Swain, *Strategia matrimoniale in casa Gonzaga: il caso di Barbara e Ludovico*, « Civiltà Mantovana », XIV, 1986b.
- W. Terni de Gregorj, *Bianca Maria Visconti, Duchessa di Milano*, Bergamo, 1940.

Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini,
Maria Teresa Segà

Un'economia femminile a Venezia

Gerarchie di lavoro e forme di prestito
tra le infilaperle *

Sfogliando la stampe di soggetto veneziano, e le fotografie che vanno dalla seconda metà dell'Ottocento alla prima metà del Novecento è facile imbattersi in immagini che rappresentano gruppi di donne sedute in cerchio nei « campielli » e nelle « calli » della città, con grandi vassoi di legno poggiati sulle ginocchia, intente ad infilare perline con lunghi aghi sottili aperti a ventaglio: si tratta delle « impiraresse ».

Con questo termine, o con quelli di « impiraperle », « perlere » (« impirar » in veneziano vuol dire infilare) veniva designato uno dei mestieri femminili più diffusi nella Venezia tradizionale, che occupava la grande maggioranza delle donne, in particolare dei « sestieri » di Castello e Cannaregio, affacciati alla laguna nord, più vicini a Murano. Era uno dei tanti lavori infatti collegati all'attività vetraria dell'isola: dalle « conterie » arrivavano le perline, ottenute dal taglio della canna, e vi facevano ritorno i mazzi di vari fili, pronti per esser confezionati in collane, ma anche in guarnizioni per arredo vario. La relativa facilità di esecuzione del lavoro, la semplicità dell'attrezzatura, le sue caratteristiche artigianali, di lavoro a domicilio con apprendistato familiare, lo rendevano particolarmente atto ad una diffusione capillare, accompagnando spesso l'intero arco di vita di una donna, alternato con altri mestieri, e alle occupazioni domestiche. Questa grande diffusione, questa « presenza » nella vita delle donne veneziane, associata alla tipicità del mestiere, oltre che il carattere stesso di lavoro a domicilio, sono stati gli elementi che hanno contribuito a far assurgere la figura dell'« impiraressa » ad immagine-tipo della veneziana popolare, un prototipo (come la portatrice d'acqua o la merlettaia per le isole)

* I differenti paragrafi del presente lavoro sono stati redatti dalle seguenti autrici: Anna Bellavitis (*Dati*); Maria Teresa Segà (*Immagini*); Nadia Maria Filippini (*Racconti*). La ricerca è attualmente in corso e affronta un complesso di tematiche più ampie. Ha usufruito inizialmente di un finanziamento del Comune di Venezia, nell'ambito delle iniziative del Centro Donna per l'anno 1985.

Ringraziamo Luisa Accati non solo per i suoi consigli, ma per l'interesse con cui ha seguito e segue questo lavoro.

con attributi comportamentali e di carattere iscritti nella tradizione folklorica della città:

« Semo tutte impiraressa
semo qua de vita piene
tuto fogo ne le vene
core el sangue venessian »

recita la prima strofa di una famosa canzone popolare degli inizi del secolo. Uno sguardo che ha a lungo caratterizzato l'interesse per questa figura e che ha finito per condizionare un po' tutti gli scritti, da quelli di cronaca a quelli letterari, intenti appunto più a cogliere gli aspetti pittoreschi, che non a render conto del lavoro, della sua organizzazione e delle sue caratteristiche.

Per secoli l'« impiraressa » è stata così descritta come la polana vivace e chiassosa, impetuosa e arguta, ma anche confusionaria, scarsamente consapevole dei propri diritti, incapace di organizzarsi sindacalmente per farli valere, spesso contrapposta, negli scritti socialisti degli inizi del secolo, alla figura dell'operaia di fabbrica, in particolare a quella della tabacchina, immagine e simbolo della donna « emancipata ».

L'indagine che stiamo conducendo rivela una realtà assai meno omologata ed omogenea, ricca di sfaccettature, nella quale gli aspetti professionali e lavorativi s'intrecciano ai ruoli familiari, alle forme di organizzazione della vita sociale, alle reti di rapporti interne alla comunità, delineando aspetti a volte del tutto inediti e che appaiono peculiari di questo ambiente urbano. Uno di questi riguarda le figure di potere femminile. Ciò che sta emergendo è una presenza « forte » delle donne nella comunità, che si articola in una centralità della figura femminile nella famiglia, in una rete di rapporti di vicinato estesa e fitta, all'interno della quale emergono figure femminili con ruoli di potere. Tra queste, due ci sembrano particolarmente significative: la « mistra » e la « cassiera ».

Occorre precisare innanzitutto che il lavoro di « impiraressa » comprendeva attività diverse; il termine definiva figure professionali differenti e di differente importanza. Ma soprattutto va detto che il lavoro non era solo eseguito dalle donne, ma organizzato anche da donne: le « mistre ». « Mistra » era appunto chiamata quella che faceva da tramite tra i proprietari delle fabbriche e le lavoranti a domicilio e che organizzava il lavoro nel territorio. Essa riceveva a casa sua le casse di perle e provvedeva a distribuirle; controllava poi l'esecuzione del lavoro e pagava le lavoranti. Se il proprietario era spesso una persona del tutto sconosciuta e lontana, era lei la reale interlocutrice, la controparte, la vera « parona » nella contrada, un termine con cui significativamente viene designata da alcune testimoni e nel quale risulta ancor più accentuata la diseguaglianza già implicita nella parola « mistra » (maestra). Questo ruolo, cui era collegato un margine di guadagno decisamente maggiore, la collocava in un

gradino superiore della scala sociale: esser « mistre » era contemporaneamente segno di potere e di maggior forza economica.

Per queste caratteristiche la sua figura spesso coincideva con quella della « cassiera », una donna che organizzava una forma elementare di piccolo risparmio, di investimento e credito: la cassa « peota » (il termine allude ad un rapporto di *patronage*: « peota » vuol dire pilota, guida: Boerio, 1856). Si tratta di una tradizione ancor oggi fortemente ancorata nella città e non di esclusiva competenza femminile. Tuttavia pare che allora funzionasse, anche a questo livello, una distinzione di genere: le donne affidavano i loro risparmi essenzialmente alle cassiere, come gli uomini ai cassieri. Esse provvedevano a raccogliere i versamenti, calcolavano gli interessi e decidevano sui prestiti: chi si iscriveva alla cassa aveva infatti diritto di ottenere delle somme di denaro in caso di bisogno. L'importanza della loro funzione emerge con chiarezza se si considerano i livelli di diffusa povertà ed instabilità occupazionale che caratterizzavano la Venezia del tempo.

L'indagine si è articolata su tre livelli, attraverso l'esame di fonti di diverso tipo: scritte (indagini statistiche, documenti, scritti letterari, ecc.), iconografiche (stampe, fotografie), orali (testimonianze di vita). Una pluralità di approccio che si è rivelata proficua per cogliere sia gli aspetti complementari che quelli particolari e specifici e che riproponiamo, in parte, nei paragrafi successivi.

Lo stato del lavoro non ci consente ancora la definizione di un quadro preciso, né tantomeno interpretazioni definitive. Tuttavia ci pare importante porre in luce alcuni aspetti, alcuni tratti peculiari, da cui emergono questioni di fondo, che se da un lato sembrano collegarsi al dibattito politico oggi in corso sull'autorità femminile, dall'altro rivelano indirizzi di ricerca ancora poco battuti e che appare oggi quanto mai urgente percorrere.

Dati

Le fonti statistiche non arrivano a fornire un quadro preciso della diffusione del mestiere di « mistra » e « impiraressa » fra le donne veneziane. Trattandosi di lavoro a domicilio la quantificazione è del resto assai difficile, così come il controllo delle età delle lavoratrici. Le critiche, da più parti formulate, alla validità della « statistica borghese » trovano, in questo caso, puntuale conferma. Lo sguardo investigatore della statistica, tanto dei prefetti del Regno, quanto dei censimenti nazionali, ~~resta estraneo soprattutto all'articolazione interna del processo~~ di confezionamento delle perle a domicilio. La figura della « mistra », infatti, è assai raramente considerata e conteggiata; non parliamo poi della « cassiera », figura ancor meno codificata. Sotto la generica definizione di infilatrice di perle si cela per-

tanto un mondo assai più complesso che solo le testimonianze orali hanno potuto illuminare.

Il prefetto Sormani Moretti, nel 1880, fornisce una delle descrizioni più eloquenti di una realtà che sfugge a definizioni e quantificazioni: « L'infilatura delle perle si opera esclusivamente dalle donne. Alcune poche lavorano presso le fabbriche, le più lavorano a domicilio. Parecchie maestre di pie istituzioni, tenendo conto corrente coi depositi delle fabbriche e con altre case commerciali in conterie, fanno infilare perle alle loro allieve, nei ritagli di tempo liberi da altre occupazioni. Altre donne invece s'occupano o presiedono di continuo a simile lavoro, poiché diventa difficile, a non dire impossibile, precisare il numero delle infilatrici di perle, le quali d'altra parte non servono esclusivamente a questa o quella ditta committente, ma a molte insieme ed alternatamente, mentre d'altra parte continue sono le giornaliere variazioni di operaie nuove e di operaie che cessano dall'occuparsi così, per avere trovato diverso più lucroso lavoro. Il numero pertanto delle donne occupate solamente nell'infilatura delle perle lo si calcola in via affatto approssimativa di 1600 » (Sormani Moretti, 1880-81, p. 251).

Alla fine dell'Ottocento, l'industria delle « conterie » sta uscendo da una lunga crisi, grazie soprattutto allo sviluppo dell'esportazione. I fili di perle, confezionati a Venezia e a Murano, sono inviati agli *ateliers* di Parigi, ed in Germania, Polonia, Russia, a Costantinopoli, in Persia ed Armenia, ma arrivano anche in Congo, Abissinia, Senegal e, come si diceva allora, in « Cafreria » e nello « Zanguebar ». Sorgono, in quest'epoca, nuove fabbriche, mentre si allarga a macchia d'olio la produzione delle perle « alla lucerna », ottenute soffiando il vetro con beccucci a gas idrogeno. Anche in questa attività, svolta prevalentemente a domicilio o in laboratori malsani, la presenza femminile è assai rilevante. L'ampio sfruttamento del lavoro a domicilio garantisce elevati profitti ai padroni, e si intensifica il processo di concentrazione industriale che sfocia, nel 1898, nella costituzione della Società Veneziana per l'industria delle Conterie.

Migliaia di donne, nel Comune e nella Provincia, risultano occupate nelle conterie all'inizio del Novecento (1901: *Conterie* - Comune, 649 M; 1831 F; Provincia, 1321 M; 3055 F. 1906: *Vetro e Conterie* - Provincia, 2039 M; 3155 F. 1911: *Conterie* - Comune, 391 M; 1068 F), soprattutto come operaie nelle fabbriche, e a domicilio o in piccoli laboratori, generalmente gestiti da donne. I dati più significativi a questo proposito si ricavano dal *I Censimento degli opifici*, del 1911. L'organizzazione del lavoro a domicilio risulta fondata soprattutto sui legami familiari (membri famiglia: 17 M; 391 F; estranei: 3 M; 87 F), mentre dall'analisi della composizione delle unità produttive più piccole (58 « industrie con meno di 10 operai ») emerge la grande diffusione della gestione femminile (44 « padrone », contro 22 « padroni »). In questi laboratori artigianali

di « Conterie, perle a lume, infilzaperle, fiori in perle », le relazioni familiari risultano ancora significative, ma non dominanti (familiari: 10 M; 47 F; altri: 3 M; 186 F).

Negli anni venti, le conterie entrano in una fase di crisi destinata ad aggravarsi, lentamente, ma definitivamente. Nel settore vetrario si fa strada la produzione di vetri artistici e per uso industriale, mentre il settore delle conterie, così legato alla moda ed al mercato internazionale, non può che risentire negativamente delle guerre e del fascismo. Il calo dell'occupazione femminile è sensibile (1936: *Vetrai* - Provincia, 1475 M; 1105 F), ma si inserisce in una crisi occupazionale generale e diffusa. Nello stesso periodo le direzioni aziendali diffondono immagini di operaie in fabbrica disciplinate e sorridenti in posa di fronte a moderni macchinari, ma l'infilatura delle perle si svolge ancora quasi interamente a domicilio e la pubblicistica dell'epoca parla ancora di migliaia di « impiraresse » (Sutto, 1926).

Se si cela allo sguardo investigatore della scienza statistica, il mondo del lavoro a domicilio sembra opporre anche resistenza agli sforzi di organizzazione dei riformatori, tanto cattolici che socialisti.

In quelle che definisce le « estreme propaggini dell'organismo economico », Giuseppe Toniolo rileva, nel 1876, rapporti « incerti, ostili, fra chi dà e riceve lavoro, che insidiano all'organismo sociale, deprimono il carattere di intere generazioni e uccidono le industrie ». La parcellizzazione del lavoro rende difficoltosa l'organizzazione di un'opposizione collettiva e diretta al padronato, e le « impiraresse » si difendono con « le frodi sopra le materie prime affidate, colla rottura dei contratti, col trapasso dall'uno all'altro committente » (Toniolo, 1876). All'incertezza del lavoro, l'infiltratrice di perle oppone strategie precise ed antiche rivolte soprattutto verso la figura di potere più diretta e vicina: la « mistra ».

Le condizioni di vita e di lavoro sono descritte con accenti di ripetitiva e monotona drammaticità dalla pubblicistica dell'epoca: « case miserabili », « luoghi malsani », « rioni popolati da una miriade di esseri umani, là dove l'igiene vorrebbe che un numero ben inferiore di individui trovassero ricovero » (« La Tribuna illustrata », 4 settembre 1904). Il salario, secondo l'Errera, era nel 1870 di 1 lira giornaliera, per una giornata lavorativa di dodici ore (Errera, 1871, p. 21). Negli stessi anni, però, le infiltratrici di perle organizzarono il primo sciopero della loro storia, rendendo fra l'altro noto che « oggi l'occupazione di tutto un intero e lungo giorno d'estate, e talvolta alcune ore della sera e della notte viene retribuita con 30 o 35 cent. al più » (Miani, Resini, Lamon, 1984, p. 149). Chi il responsabile di tale sfruttamento? Il prefetto di Venezia non ha dubbi: « l'ingordigia delle maestre o cape, così chiamate perché raccoglievano a domicilio le perle già infilate e poi le trasmettevano ai padroni » (Marianelli, 1983, p. 162). Lo sciopero del 1872 non sortì

alcun effetto, mentre assai maggior seguito ebbe l'agitazione del 1904, organizzata dai socialisti. Il 1904 fu un anno « caldo » per le lavoratrici veneziane ed anzi, scriveva « Il Giornaleto » di Venezia il 10 agosto 1904, « una delle caratteristiche del rigoglioso movimento operaio veneziano è quella di essere stato generato e in parte d'esser stato continuato mercé l'attività e la clamorosa e vibrante solidarietà femminile ». Iniziato nel gennaio dalle operaie della Manifattura Tabacchi, lo sciopero si era esteso ad altre categorie, fra cui le operaie del Cotonicificio, ed aveva coinvolto, nell'estate, anche le « impiraresse », tanto quelle occupate nelle fabbriche quanto le lavoratrici a domicilio. Ma come operò quella « solidarietà femminile », ed attraverso quali canali si diffuse lo sciopero? Si tratta forse di una solidarietà di vicinato o di parentela, sorta nell'ambito di un mondo comune, in un'identità di luoghi e modi di vita che sembra sfuggire agli stessi socialisti, ma che emerge dalle testimonianze orali. Sul piano politico, infatti, si crea una gerarchia fra tabacchine, organizzate e disciplinate nella protesta, e « impirasse » che, riunite in assemblea, disturbano con « cicaleccio e rumoreggiare continuo » il comizio dell'esponente socialista (« L'Adriatico », 12 luglio 1904), o portano con sé i figli da allattare (« L'Adriatico », 10 giugno 1904). I socialisti si propongono « di infiltrare nelle loro menti i grandi vantaggi dell'organizzazione operaia, la quale si ottiene avendo fiducia in se stessi e non subendo le influenze di chicchessia », invitandole « ad uniformarsi al contegno delle tabacchine che poco tempo fa ottennero i frutti della loro solida disciplina ed organizzazione » (*ibid.*). All'assemblea dell'11 luglio fu votata la proposta della commissione esecutiva, che chiedeva l'aumento delle mercedi e l'abolizione delle « mistre ». Intorno alla parola d'ordine « abbasso le mistre » si creò un consenso pressoché unanime fra le cinquecento intervenute e solo cinque di esse vi si opposero (« L'Adriatico », 12 luglio 1904). Proclamato lo sciopero, le donne si riversarono nelle calli di Venezia e Murano, alla caccia di « mistre » e crumire ed ai cancelli delle fabbriche incitavano le compagne allo sciopero (« L'Adriatico », 10 agosto 1904). Questo grande *exploit* ottenne presto buoni risultati ed i padroni concessero l'aumento, ma non modificarono l'organizzazione del lavoro né abolirono le « mistre ». Negli anni seguenti, la protesta delle infilatrici di perle rimase in sordina, anche nel 1911, quando ci fu uno sciopero generale del settore vetrario.

Le relazioni di potere all'interno di questo particolare universo femminile sembrano assumere altre forme – anche del tutto antitetiche a quelle della contrapposizione di classe – di cui si ha soprattutto testimonianza dalle fonti orali del periodo immediatamente successivo.

Particolarmente interessante dunque la figura della « mistra », un'impreditrice che investe denaro proprio, dà lavoro a domicilio alle impiraperle facendo da tramite con la fabbrica, le paga a lavoro finito valutandone qualità e quantità. Una figura chiave, come s'è detto, sia nel ciclo lavorativo che nell'ambito dei rapporti di piccolo vicinato, dal momento che questo legame tra donne non è un semplice rapporto economico, ma presuppone la conoscenza personale e si basa sulla stima reciproca. Relazioni quindi che si caratterizzano per essere innanzitutto sociali – dal momento che il rapporto economico non ha carattere né di continuità né di autonomia – all'interno delle quali la « mistra » gestisce un potere, mentre il suo ruolo nel ciclo produttivo è scarsamente evidente ed evidenziato.

Questo spiega lo sbilanciamento che si riscontra nelle fonti, tra l'importanza attribuita alle « mistre » dalle testimonie e la loro assimilazione alle impiraperle nelle fonti ufficiali; in queste la « mistra » è pressoché assente, nonostante sia il tramite tra la fabbrica e il sociale. Assenza di per sé significativa. Il motivo della « svista » ci sembra risiedere nella ambiguità e complessità di questa figura, dai connotati di tipo precapitalistico, che non può venire alla luce, se non in maniera mistificata, in un'indagine condotta nell'ottica del processo produttivo industriale.

Una ricerca che si prefigga di analizzare figure come questa richiede innanzitutto una riflessione metodologica che porti a una revisione delle categorie economiche e di mercato, intrecciandole con categorie quali rete di relazioni tra donne, rapporti di vicinato, prestigio sociale, all'interno dei quali rapporti economici come il prestito e il lavoro si inseriscono affiancandosi a rapporti di solidarietà e di scambio.

Occorre, in un certo senso, ribaltare il punto di vista economicistico per evidenziare come, con la rivoluzione industriale e il lavoro di fabbrica, non vengano cancellati – soprattutto per le donne – ruoli lavorativi e rapporti di tipo pre-industriale, in cui l'attività produttiva si inserisce in relazioni personali e trova in queste la sua organizzazione. C'è anzi una continuità sorprendente tra il lavoro tradizionale della donna che produce in proprio oggetti destinati sia all'uso familiare e della comunità, che per essere venduti direttamente, e la donna che lavora a domicilio per il mercato. Questo infatti le permette di continuare a gestire il lavoro domestico, riproduttivo e produttivo, e integrare le entrate familiari maschili. Particolare è, in questo contesto, la figura dell'impiraperle poiché, a differenza per esempio della merlettaia che pure produce per il mercato, lavora una materia prima industriale che lei non possiede in proprio. Il suo lavoro si connota non solo come lavoro di tipo artigianale, ma anche come una fase del ciclo produttivo delle conterie, un prolungamento esterno della fabbrica. Questa non autonomia del lavoro dell'impiraperle spiega l'importanza della inter-

mediaria con la fabbrica, la « mistra »; ma è interessante rilevare come questo presuppone, e non solo determina, prestigio sociale.

Nel periodo delle leghe e delle lotte per gli aumenti salariali (1900-1920 circa) le *impiraperle* identificano in lei la loro controparte, esasperandone il ruolo padronale e tirannico. È questo l'unico momento in cui le *impiraperle* sembrano rappresentarsi come classe operaia, spinte anche dai socialisti, e con questa identificarsi mutuandone rivendicazioni e forme di lotta. Chiedono allora l'abolizione della « mistra » come colei che sfrutta le donne guadagnando sul loro sudore, con una veemenza che non si ritroverà più in epoche successive, tale da indurre il sospetto che sia fomentata dai sindacalisti. Di certo le donne hanno sentito il clima di lotta di quegli anni, all'interno del quale hanno trovato il modo di esprimere l'insoddisfazione per le loro condizioni di vita in generale. Spazzata via infatti con la rivoluzione fascista l'illusione dell'autogestione e della partecipazione delle classi lavoratrici, smorzata la foga rivendicativa e la solidarietà collettiva, rimane il bisogno di lavorare; si recuperano, se mai erano scomparsi, antichi rapporti e la « mistra » più che come una padrona viene vista come colei che garantisce una continuità lavorativa e, in fondo, una deresponsabilizzazione.

Come si vedrà in seguito dall'analisi dei racconti, raramente essa viene dipinta dalle testimoni con i toni della protesta: più che una padrona da combattere è una persona che dà lavoro, più che una sfruttatrice una donna con più esperienza e più capacità. Ciò che non sembra venir meno è il riconoscimento della sua importanza assieme alla sottolineatura della sua posizione di privilegio. Emerge insomma una soggettività di valutazione e di vissuto in rapporto alla « mistra », che rende difficile l'individuazione di elementi sul suo ruolo oggettivo e sulla gestione del suo potere.

Ci troviamo di fronte a una figura di donna che gestisce un potere invisibile, e che lei stessa spesso minimizza, perché trova il suo riconoscimento non tanto e non solo in un ruolo economico, codificato e semplificato in rapporti di mercato, ma in un ruolo di prestigio sociale costruito su rapporti interpersonali in cui rimane implicito e difficilmente identificabile.

Questo è anche il motivo per cui le figure della « mistra », e della « cassiera », sfuggono non solo all'indagine statistica e alla ricerca scientifica, ma anche alla rappresentazione letteraria e iconografica, mentre, come abbiamo detto, troviamo in abbondanza la figura dell'*impiraperle* come soggetto di racconti e poesie. Essa infatti sembra incarnare il tipo della popolana veneziana di goldoniana memoria; la bellezza un po' rozza da Carmen nostrana, la coloritura del linguaggio, la vivacità dei modi e il contesto urbano nel quale lavora sono caratteristiche particolarmente adatte a rappresentare la Venezia popolare con toni cari all'immaginario collettivo: le sue mani sono immerse in masse di perline colorate e brillanti, destinate a commerci in terre lon-

tane il cui richiamo nei testi non manca mai, lavora all'aperto, in gruppo, chiacchierando e scambiando confidenze e commenti sui passanti. Immagine questa dell'impiraperle che viene ripresa con coerenza sorprendente fino a fissarsi in uno stereotipo che viene ricalcato pari pari ogni volta che si vuol dare un tocco vivace e pittoresco alla descrizione dell'ambiente popolare veneziano. Stereotipo costruito sugli aspetti esteriori, sui quali fa leva l'immaginario, e che non rispecchia quindi la realtà occultata dei rapporti.

Anche nelle immagini, stampe e fotografie, difficilmente possiamo identificare la « mistra ». È forse la più anziana del gruppo? O quella che porta i cesti di perle? Non possiamo dirlo, poiché in questo contesto il suo ruolo è invisibile e irrappresentabile. Non esistono segnali esterni che possano identificarla. Lei condivide lo stesso spazio e la stessa vita delle altre donne. Del resto non è un'estranea, ma una vicina di casa, un'amica, una parente.

Le fonti prodotte esternamente – che contengono uno sguardo esterno – non possono evidenziare i rapporti di potere quando questi rapporti non sono resi visibili da una cosciente assunzione di ruolo o collocazione nello spazio, come avviene ad esempio nelle fotografie di famiglia o di fabbrica contemporanee a queste.

La memoria delle donne rimane l'unica fonte che, tra contraddizioni e ambiguità, ci parla di questi rapporti. Ciò che infatti accentua in un senso o nell'altro la valutazione e la rappresentazione della « mistra » da parte delle impiraperle ruota intorno a un problema di identificazione: quanto più esse si riconoscono come lavoratrici e trovano in questo un'identità collettiva, tanto più identificano nella « mistra » non una di loro ma una padrona e vi si contrappongono. Ma quando questa identità collettiva, strutturata intorno alla condizione economica e lavorativa, viene meno, ritorna ad imporsi con forza un'identità legata allo spazio vissuto e alle figure di donne prestigiose che in questo spazio sono il crocevia di reti di relazioni: la madre, la « mistra », la « comare ». Da un'identità di classe a un'identità di sesso che accetta i rapporti di potere tra donne, che risultano rassicuranti, e all'interno dei quali le figure di potere non vengono messe in discussione ma, contraddittoriamente, subite e nello stesso tempo emulate, vissute come modelli. Lo stereotipo della « mistra »-tiranna di cui troviamo un'eco nella tradizione popolare (« La senta cara mistra i lavori i xe cativi, la sentirà i sospiri, co la li tira su. » recita una canzone popolare citata da Irene Ninni, 1893), perde di consistenza, come vedremo, nei racconti delle donne dai quali non emerge un'immagine così netta, ma la sua descrizione risente dei diversi vissuti e denota spesso una sospensione di giudizio. Le stesse impiraperle sembrano non saper valutare e collocare la « mistra » se non con criteri di tipo economico (« Loro stanno bene »).

Due immagini contrapposte di lei possiamo coglierle dalle fonti iconografiche e letterarie: la donna anziana che siede, in maniera un po' tronfia, al centro delle giovani lavoranti in una stampa di fine '800 (incisione da un dipinto di C. C. Van Haanen esposto nell'Esposizione Universale del 1878), e la donna che trasporta le perle con la barca descritta come una regina da Irene Ninni (1893). Tra la « mistra »-padrona, ma anche maestra che insegna l'arte, e la « mistra » figura eroica di donna che procura il lavoro alle impiraperle, stanno, come si vedrà nelle testimonianze, tante altre immagini più sfumate, spesso contraddittorie, condizionate dalla varietà dei vissuti che caratterizzano questo rapporto, che è sì di lavoro ma anche personale, soggettivo quindi e privo di quella omogeneità che accomuna per esempio le operaie della fabbrica.

Racconti

I racconti autobiografici* sembrano risentire per molti aspetti l'influenza del profilo che ha definito per molto tempo la figura dell'impiraressa nella pubblicistica e nella tradizione folkloristica, come negli scritti socialisti. Molti di questi tratti vengono ripresi nell'autorappresentazione, con minor o maggior accentuazione, anche se la narrazione introduce poi elementi di dissonanza e di originalità, rivelando non soltanto un punto di vista diverso da quello tradizionalmente assunto, ma anche aspetti del tutto ignorati dalle fonti scritte.

In tutte le biografie risulta particolarmente sottolineato il tema della durezza del lavoro, della fatica, del maltrattamento economico; una accentuazione che se da un lato sembra smentire l'oleografia delle descrizioni folkloristiche, dall'altro pare proprio riprendere e sottolineare i termini della denuncia socialista che aveva portato ai grandi scioperi dell'inizio del secolo, anche se la narrazione abbraccia ovviamente un periodo cronologico successivo: « Lavori cattivi, pestiferi di cattività... » (T. 7B).

« Il lavoro delle perle è sempre stato maltrattato, sempre

* Sono state raccolte, al momento, 10 testimonianze di vita di donne nate tra il 1895 e il 1920, abitanti a Venezia. Ogni testimonianza è stata catalogata e contraddistinta con una sigla che tiene conto di alcune caratteristiche essenziali (data dell'intervista, presenza di altre persone, ecc.). Nella raccolta si è privilegiata la narrazione autobiografica liberamente resa, senza imposizione di alcun ordine cronologico. Inizialmente si è presentato alle donne il tipo di ricerca e nel corso della narrazione si sono fatte domande di chiarificazione, sulla base di un questionario aperto, volto a puntualizzare aspetti del lavoro e della vita quotidiana. Da questo interesse primario per le rilevanze proprie della memoria, deriva l'incompletezza di alcuni dati. Per una miglior comprensione delle citazioni preciso comunque che la maggior parte della narrazione abbraccia un arco cronologico compreso tra gli anni '30 e gli anni '50.

stato maltrattato, perché si prendeva poco e si lavorava tante ore » (T. 6B).

Parole che riecheggiano le denunce della Balabanoff (Balabanoff, 1979), e i testi delle canzoni composte negli anni della protesta. D'altro canto non mancano i riferimenti ai divertimenti, agli scherzi, al piacere della compagnia, che sembrano mutuati dalle descrizioni folkloristiche, tanto da chiedersi in che misura rappresentazione e autorappresentazione si siano reciprocamente influenzate e dove devono essere tracciati i confini che distinguono l'una dall'altra: « Tiravamo fuori di quei discorsi!... Mia mamma poi, che era una bagolona, quando veniva giù era da tenersi le costole. Dove andava a tirarle fuori, (...) Era di una allegria che quando usciva dicevano: "Sei qua, Gigia, sei qua? Dai siediti qua, lascia che si sieda qua!" Lei non stava zitta, delle volte anche la gente si seccava perché ridevamo, ridevamo... » (T. 2B).

Anche l'adesione al modello femminile tradizionale si configura come un elemento di fondo, costituendo spesso il *leitmotiv* della narrazione. Gli aspetti costitutivi sono quelli ripresi ed esaltati dall'ideologia fascista del sacrificio per la famiglia, coniugato con la permanenza presso la casa, vista come ambito proprio della donna (Meldini, 1974): una ideologia che a volte trova una esplicita codificazione in espressioni del tipo: « quelle sposate stanno bene a casa sua »; « Ho fatto una vita che non la auguro a nessuno, una vita di angustie, di angustie (...) ho tanto lavorato, ma con un'unica soddisfazione che ho avuto nella mia vita, di averli tirati su bene [i figli] (...) io la mia vita l'ho dedicata tutta ai miei figli e sono contenta di averlo fatto » (T. 2B).

L'insistenza posta sulle difficoltà incontrate, sulla durezza dei tempi, fa risaltare per contrasto l'abilità e la forza fisica e morale delle protagoniste, connotando il racconto di un registro drammatico, ma mai tragico, che ripropone uno stile narrativo ricorrente nelle biografie di donne coetanee di altre regioni e di altri ambienti, a convalida della diffusione di questo modello di autorappresentazione femminile (Bravo, Scaraffia, 1979; Bravo, 1980; Filippini, 1983).

Ma le testimonianze fanno emergere anche momenti della vita quotidiana, oltre che forme di identità collettiva, del tutto originali, che si discostano dalle tipologie tracciate, fino a configurare anche aspetti di aperta contraddizione. Gli elementi costitutivi del modello femminile tradizionale, sembrano, ad esempio, combinarsi con una posizione di maggior forza delle donne nella famiglia, con una più attiva presenza nella comunità, con ruoli di potere.

In tutte le biografie raccolte la figura della *madre* appare centrale non soltanto come riferimento affettivo, ma anche in termini di autorità, nella duplice accezione di potere e autorevolezza. Su questa presenza e le sue caratteristiche le testimonianze si soffermano con particolare insistenza, ponendola come misura

di confronto ideale, modello e fonte di ogni insegnamento. In questa centralità si intrecciano un insieme di fattori, dall'ammirazione per le abilità professionali, alla rilevanza della sua presenza nella famiglia, di cui appare fulcro simbolico e reale. Quello dell'impiraressa, del resto, come il lavoro di ricamo, era un'attività artigianale, con apprendistato simile a quello di padre in figlio nelle botteghe artigiane, sicché l'esaltazione della madre unisce al simbolismo familiare quello della competenza professionale. L'ammirazione che la circonda è una costante che viene espressa a volte proprio con gli stessi esempi e gli stessi termini. Al suo confronto la figura del padre appare sbiadita, un riferimento per lo più fugace nei racconti; un aspetto che distingue queste biografie da quelle di altre donne coetanee, significativamente donne « emancipate », nelle quali « l'immagine disegnata delle madri è apparentemente priva di spessore fisico, mentre il padre è immediatamente identificabile » (Nava, 1986). A lei è attribuito quell'aggettivo che in genere qualifica il vertice dell'autorità familiare: « severa » (« mia mamma era una donna severa », T. 3 B). Si tratta di una posizione di rilievo che pare combinarsi con margini di più ampia autonomia decisionale nella famiglia: la donna gestisce direttamente e personalmente le entrate, controlla l'educazione dei figli. Nei suoi confronti pare esserci da parte del marito una forma di delega, più o meno marcata, che alcune testimoni raccontano proprio nel suo definirsi, ora parlando della madre, ora di se stesse: « Mio padre le diceva: "Arrangiati tu". E lei ci ha allevato, ci ha insegnato tutto lei, faceva tutto lei. Mio padre prendeva i soldi e glieli dava, quando lavorava (...) Come "registro de fameia", era mia mamma più severa, *più a posto*, no più a posto come testa perché lui fosse balordo, ma perché lei capiva di più e amministrava meglio, io ho sempre visto mia mamma che ha fatto tutto » (T. 3 B).

Gli uomini – dicono – non « hanno testa » per la gestione della casa: la loro bravura e bontà si commisura, oltre che nel lavoro, nel riconoscimento di questa competenza femminile.

Il rapporto con i figli ha le caratteristiche di un legame profondo ed esclusivo: le testimoni si vantano di esser state « gelose » dei propri figli, di averli voluti sempre « tutti vicini ». Un atteggiamento di fondo che non privilegia i maschi: dai racconti non risulta più accentuato questo rapporto; è anzi il legame madre/figlia che prende corpo nella quotidianità dei gesti e delle azioni. Due elementi appaiono significativi a questo proposito: il risalto che ha sempre nelle testimonianze la famiglia di origine, fino ad assumere in qualcuna caratteristiche di priorità rispetto a quella creata con le nozze, e la tendenza della figlia alla coabitazione con la madre dopo il matrimonio. La possibilità di realizzazione di questa tendenza « matrilineare » appare rilevante se confrontata con la contemporanea diffusione nell'area veneta di un modello familiare incentrato, al contrario, sulla coabitazione dei figli maschi con i genitori. Una donna rac-

conta di essersi rifiutata di seguire il marito in un'altra città, dove egli aveva il lavoro, lasciandolo di conseguenza solo, per non abbandonare la « sua » famiglia; il possessivo usato rivela inequivocabilmente la priorità dei legami: la famiglia per antonomasia rimane per lei quella della madre.

Si tratta di aspetti che andranno verificati e interpretati anche alla luce di un più ampio insieme di dati. La domanda più immediata che si pone è come mai caratteristiche e ruoli tradizionali della donna nella famiglia (la gestione del bilancio, come il controllo sui figli non è certo esclusiva di questo contesto, v. Manoukian, 1974; Barbagli, 1977; Rosenberg, 1979; Saraceno, 1976; Accati, 1982; Anderson, 1982) - si coniughino in questa realtà con una posizione di maggior rilievo. Riteniamo che le ragioni debbano essere in gran parte cercate nelle caratteristiche socio-economiche di questa realtà sociale e nella peculiarità dell'ambiente urbano. In una Venezia come quella del primo dopoguerra segnata da una grande povertà e da una diffusa disoccupazione e precarietà dei lavori maschili (Franzina, Magliaretta, 1986), il lavoro a domicilio della donna doveva rappresentare una risorsa essenziale per la famiglia, spesso l'unica, indubbiamente la più sicura, per quanto esigua; un dato che accentuava ovviamente il suo contributo, così come l'instabilità lavorativa dell'uomo rendeva più debole quel potere derivante dalla polarizzazione dei ruoli tipici delle società industriali. D'altra parte proprio la permanenza a casa delle donne pare costituirsi in fattore di forza, proprio per le caratteristiche tipologiche della città e per gli aspetti peculiari della sua vita sociale. Si tratta - va ricordato - di uno spazio urbano a misura di persona, non toccato dalle trasformazioni del traffico, che proprio in quest'epoca in particolare sono influenti nella trasformazione delle città: la calle, il campiello si configuravano come un prolungamento della casa; interno ed esterno comunicavano senza soluzione di continuità, senza chiusure; un aspetto questo soltanto di recente scomparso con l'affermarsi della monocultura turistica, che ha sconvolto la città. La presenza costante nella casa, anziché determinare isolamento (si pensi alla condizione delle casalinghe nei quartieri urbani industriali), assicurava il dominio sullo spazio urbano, il rafforzamento della rete di rapporti, il controllo sulla comunità. Se nelle città moderne è l'uomo che controlla meglio il territorio, per la sua padronanza dei mezzi di trasporto e appare così intermediario presso l'esterno dei figli, su questo fondando uno degli elementi della sua autorità, qui al contrario sono le donne che occupano le strade e ne fanno ambito proprio di incontro e di lavoro. Il gruppo del vicinato, il « bozzolo » delle donne, come esse lo chiamano, non era dunque solo occasione di divertimenti, scherzi o « baruffe »: si configurava come una componente costante di controllo sulla comunità. L'osservazione continua, la circolazione delle notizie attraverso le « ciacole », consentiva una conoscenza degli avvenimenti estesa e approfondita: difficilmente qualcuno

o qualcosa poteva sottrarsi a questa rete di informazioni femminili, tanto più stretta quanto più ampio e solidale era il gruppo del vicinato.

Su questa rete di rapporti del resto si fondava, oltre che il potere familiare della donna, quello più ampio e collettivamente riconosciuto della « mistra » e della « cassiera ». Il ruolo della « mistra » si fondava infatti su una duplicità di rapporti e di frequentazione, che da un lato la collegavano ai proprietari delle conterie, dall'altro alle donne del vicinato, in una posizione di raccordo fondamentale nella articolazione produttiva. Per esser « mistra » era necessario non soltanto godere della fiducia di qualche titolare di fabbrica, ma contare sul riferimento sicuro di un buon numero di impiraresse. Non bastava intraprendenza, spirito imprenditoriale e neppure era sufficiente, anche se necessaria, la competenza del lavoro: occorreva disporre di una buona rete di lavoranti. Proprio l'assenza di una codificazione normativa, come abbiamo visto, che definisse la sua figura professionale, ne ancorava il ruolo alla « presenza » nella comunità, all'ampiezza del raggio delle sue conoscenze. La sua forza poggiava su questo elemento, giocato ora sulla bilancia dei proprietari, ora su quella delle singole impiraresse, come elemento di contrattazione. I suoi rapporti relazionali erano per gli uni garanzia di pronta consegna del lavoro, per le altre di continuità di commesse e di pagamento, anche nei momenti di calo della produzione. Per le « mistre » stesse, un argomento contrattuale non indifferente nella trattazione del volume d'affari e dei relativi compensi. Per questo il ruolo era spesso trasmesso di madre in figlia, proprio perché la costruzione di una rete di rapporti relativamente ampia, rinsaldata dalla fiducia e dalla stima, non era di per sé cosa né immediata, né meccanica. È interessante a questo proposito la testimonianza di una donna che racconta di aver cercato inutilmente di diventare « mistra ». Le riesce relativamente facile mettersi in contatto con il proprietario di una conteria attraverso il fratello che vi lavora, ma il suo tentativo fallisce per la difficoltà di trovare donne disposte a lavorare per lei, almeno in numero sufficiente: « Quando è stato morto mio marito, avevo un fratello che lavorava in fabbrica, alla conteria, e questo mio fratello ha parlato con il padrone, se mi dava delle "cassee" di lavori, "cassee" sarebbe stato anche di 80 Kg.-1 q... e chi è dopo che me le faceva tutte in una settimana? Trovavo quella che mi faceva due o tre mazzi "sbrodegai" (...) e dopo, visto e considerato che quella non lavorava quell'altra non *mi* lavorava, ho detto a mio fratello: Di al tuo padrone che non mi stia più a mandare i lavori: torno dalla Antonia (la "mistra"), e son tornata dalla Antonia » (T. 6 B).

È difficile farsi un'idea del rapporto numerico tra « mistre » e impiraresse; un dato, tra l'altro, sicuramente variante per ogni singola « mistra ». Le testimoni sono vaghe al proposito: parlano di « tanto e tanto lavoro », di « tante donne che lavora-

vano », senza mai specificare neppure approssimando: una imprecisione che è da interpretare come reticenza da parte delle « mistre », nella volontà di occultare la loro effettiva forza economica. Mentre è probabile che le impiraresse davvero non conoscessero questo dato, così come affermano di non aver mai saputo quanto guadagnasse precisamente la « mistra » sul loro lavoro. *Di sicuro si viene a sapere che intorno a lei ruotavano molte donne, anche con mansioni diverse: c'erano ad esempio quelle che l'aiutavano a pesare le perle per la distribuzione, quelle che intorcevano i fili e confezionavano i mazzi, quelle che preparavano le casse: « Aveva le donne che lavoravano, le donne che intorcevano, pesavano e intorcevano... sarebbe che di un mazzo dovevano fare tanti pesi e dopo venivano fuori queste filze e gli mettevano la "barba", un'avetta rosa e dopo legavano e impaccavano tutto in questa cassa... aveva tanto lavoro, ma tanto! »* (T. 6B). Le « mistre » più famose inoltre avevano lavoranti anche a casa propria e tenevano scuola, insegnando alle bambine.

Il rapporto con il proprietario non era univoco: potevano far da intermediarie per più d'uno (« mia mamma – racconta una mistra – aveva tre padroni »), proprio come le impiraresse potevano lavorare contemporaneamente per più « mistre » (« c'erano diverse mistre, e allora si prendeva un peso da una, un peso da un'altra... »), un aspetto che configura anche una elementare strategia difensiva, ancora una volta imbastita sulla rete relazionale. La pluralità dei riferimenti, se da un lato era garanzia di lavoro, anche nel caso di interruzione di un singolo legame, dall'altro poteva esser posta in gioco per la soddisfazione di richieste minimali. Che così fosse è confermato dalle fonti scritte, come abbiamo visto, che tacciano di « immoralità » questa strategia, non comprendendola nell'ambito della correttezza di rapporto professionale tra lavoratore e datore di lavoro del capitalismo maturo.

Per l'insieme di queste caratteristiche, il rapporto tra « mistre » e impiraresse si connotava di aspetti diversi a ambivalenti, che emergono con evidenza nelle parole delle une, come delle altre. Nei racconti delle « mistre » vi è una duplice sottolineatura, apparentemente contraddittoria, volta da un lato a differenziare la loro figura da quella delle impiraresse, dall'altro a porre in risalto gli aspetti di solidarietà, fino a confondersi con loro. Così parlano della loro attività con orgoglio, soffermandosi sulla responsabilità ed importanza della loro funzione, sulla tradizione familiare – senza nascondere condizioni di maggior agiatezza – ma quando si riferiscono al rapporto con i proprietari, al salario delle lavoranti, il loro racconto improvvisamente si coniuga al plurale, in una omogeneità che le accomuna senza distinzioni: « *abbiamo* fatto tante di quelle battaglie [con i padroni], ma non volevano neanche sentir parlare [dell'aumento]... appena da incominciare a parlare, ma dopo basta, non c'è stato niente da fare! » (T. 3B). Sembrano da un lato voler ribadire

il loro potere, dall'altro smentirlo, o quanto meno spogliarlo degli aspetti controversi, facendo risaltare solo quelli « pacifici » e non contraddittori.

Anche nelle testimonianze delle impiraresse vi è una simile ambivalenza: le « mistre » vengono riconosciute come figure di potere, da qualcuna chiamate esplicitamente « parone » (« avevo i lavori da dare alla parona »), in quanto tali temute, ma anche rispettate; invidiate, ma anche stimate. Ci sono ad esempio parole piuttosto dure per un guadagno ottenuto sulla fatica altrui, in una contrapposizione ricorrente nelle testimonianze (« aveva il guadagno senza fatica... io lo avevo, ma se "i strucavimo", veniva fuori sangue da quei mazzi »), ma c'è anche il rispetto per un ruolo che si riconosce di grande rischio, che molte affermano non si sarebbero sentite di correre. Viene ribadita la maggior forza contrattuale della « mistra » ed il timore che ne conseguiva, specie nei momenti di calo del lavoro: dal suo giudizio dipendeva l'assegnazione successiva, la contrapposizione poteva portare ad una rottura del rapporto professionale: « Che fossimo andate a dirle: "che cattivi questi lavori, Antonia!" [ci diceva] "Portami indietro tutto, portami indietro tutto"... e dopo non ci dava neanche più lavori; non potevamo neanche parlare, neanche parlare: ci toccava lavorare e basta! » (T. 5BA).

Ma queste stesse parole lasciano intravedere chiaramente che la misura della disparità era per così dire variabile, condizionata dal momento e dal tempo: su di lei si appuntavano immediatamente e alla prima occasione tutte le rimostranze; di tutto doveva rispondere: dalla qualità delle perle, ai salari, ai tempi di consegna. Non ho mai trovato, tuttavia, nei suoi confronti, anche in questi accenti conflittuali, né argomentazioni di tipo egualitaristico, né una contrapposizione legata ad un'analisi di classe, neppure in quelle che dichiarano di esser state allora iscritte a partiti della sinistra. Le parole più aspre sono sempre per i padroni, e non c'è alcun riferimento a rimostranze nei confronti delle « mistre », simili a quelle riecheggiate nel primo decennio del secolo. Un segno del mutamento dei tempi, del clima più rigoroso del fascismo? O rispetto a quegli anni era più forte il ricatto economico? È probabile l'una e l'altra spiegazione e tuttavia questa mancanza di conflitto forte è da spiegare a mio avviso anche con il ruolo sociale della « mistra », la cui figura non era circoscrivibile in un rapporto meramente professionale, ma assommava appunto caratteri ampi e diversi, sostanzianti in un rapporto quotidiano con le altre donne. La posizione di potere e di forza economica, ad esempio, era anche giocata in positivo, in un comportamento di collaborazione ed aiuto verso le donne in difficoltà. Si rivolgevano immediatamente a lei quelle pressate dal bisogno, per ottenere un anticipo sul lavoro in corso: se questo non bastava la sua parola era determinata per l'apertura di crediti presso i negozi della zona: « Si portavano i lavori alla mistra e lei ci dava subito i soldi; se si domandavano ce li dava anche prima... » (T. 5BA).

Le accuse di scarsa organizzazione mosse alle impiraresse dagli ambienti della sinistra, il giudizio di scarsa coscienza sindacale pronunciato dai socialisti all'inizio del secolo, appaiono alla luce di questo quanto meno riduttivi e semplicistici, sicuramente poco attenti alle caratteristiche peculiari dell'ambiente sociale veneziano, non omologabile con quello di altre realtà, soprattutto a voler considerare gli aspetti specifici del lavoro a domicilio.

Ancor più interno alla comunità femminile, perché estraneo ad una articolazione produttiva e sganciato da legami esterni, appare il ruolo di potere della « cassiera ». La sua figura è ignorata dalle fonti scritte in misura maggiore di quella della « mistra », come abbiamo visto, una invisibilità che si coniuga con la quasi totale assenza di notizie su questa forma tradizionale di risparmio e di credito, malgrado la sua diffusione nella città e la varietà di casse esistenti: da quelle organizzate da uomini a quelle tenute da qualche parrocchia. Una assenza di sguardo tanto più significativa se confrontata con il volume di materiale folkloristico prodotto sugli usi e costumi dei veneziani e soltanto in parte giustificata dal riserbo che ancor oggi circonda la questione.

Anche in questo caso la conoscenza personale e la frequentazione appaiono gli elementi fondanti e coesivi del rapporto. A differenza delle forme di risparmio tipiche delle società industriali, questa si basa sul legame tra i membri e sul valore della parola data. Le iscritte erano sempre vicine di casa, a conoscenza dei problemi e delle situazioni familiari reciproche. Con loro la « cassiera » aveva un rapporto di frequentazione e confidenza, il che consentiva una valutazione sufficientemente reale delle disponibilità economiche, che appare fondamentale soprattutto nella elargizione dei prestiti: « C'era una che aveva un fondo, un fondo sarebbe di avere dei soldi e questa qua, se un'altra aveva bisogno andava da questa e si faceva dare quello che occorreva... dopo si pagava un tanto alla settimana (...) qua c'era questa Antonia che faceva la cassiera e mi diceva sempre: notati! che dopo, alla fine, ti trovi un po' di soldi! » (T. 6B).

La competenza sul denaro, che consentiva alle iscritte di ricavarci un margine seppur minimo di investimento, come alla cassiera di controllare il fondo comune, nasceva indubbiamente dalla pratica quotidiana di gestione del bilancio familiare ed era interna ad una tradizione di potere familiare che vedeva le donne amministrare in prima persona le entrate. Da quanto emerge dalle testimonianze pare di capire che anche l'iscrizione alla « cassa peota » poteva avvenire all'insaputa del marito, essendo appunto collegata ad un compito prettamente femminile. Esisteva dunque tra donne un rapporto di tipo economico, che non coincideva con un impegno professionale (abbiamo già detto che la « mistra » poteva esser cassiera, ma la coincidenza non era automatica) e che aveva una sua precisa

organizzazione e codificazione, con regole non scritte, ma riconosciute e rispettate dalla comunità.

Chi si iscriveva riceveva un libretto personale, su cui venivano segnate entrate, uscite e interessi maturati; si impegnava in cambio al versamento di una quota settimanale: « La settimana ci mettevamo via, per modo di dire 100 franchi; quando era l'ultimo dell'anno prendevamo i soldi più gli interessi » (T. 5BA). Si capisce dalle testimonianze che la scadenza settimanale era una regola fissa e rigida: della riscossione si incaricava la cassiera stessa, girando per le case. Altri aspetti del funzionamento della cassa rimangono ancora poco noti: esisteva ad esempio una quota minima di versamento? Quale era la percentuale di interesse sui prestiti e quanto denaro si poteva ottenere in prestito? Quante iscritte comprendeva normalmente una cassa? Le risposte delle testimoni sono molto vaghe: una indeterminatazza per molti aspetti (percentuali-interessi) indubbiamente collegata ad una difficoltà di memorizzazione, tanto più che ciò che si considera era soggetto a continue variazioni nel corso del tempo. Per quanto riguarda l'entità dei prestiti, gli esempi che fanno le donne interrogate rivelano sempre quote piuttosto basse, legate al bisogno quotidiano, tipiche di una società povera: « Quando ci occorrevano 10 franchi per prendere le scarpe ai bambini ce li trovavamo in cassa » (T. 8B).

Anche sul numero delle iscritte le risposte sono elusive; i gruppi comunque normalmente non dovevano essere tanto estesi, se le componenti potevano, ad esempio, riunirsi periodicamente nelle osterie. Su questo argomento tuttavia si riscontrano indubbiamente delle reticenze: le informazioni vengono date per lo più in forma generale, evitando riferimenti personali; un atteggiamento indotto da una pluralità di cause, alcune delle quali facilmente identificabili. C'è innanzitutto un senso di vergogna, non tanto per la povertà, che viene anzi descritta, ma per il debito contratto, come appare evidente dai commenti. Dichiarare di esser state iscritte equivale ad ammettere di aver fatto debiti; ma la necessità di un prestito è sempre indice di un'economia familiare che non ha saputo essere autosufficiente, pareggiare le entrate e le uscite. L'ammissione introduce nell'autorappresentazione elementi di dubbio che possono offuscare l'immagine che esse vogliono dare di sé. Per questo molte tendono a sottolineare al contrario la loro estraneità a questi legami, configurandola come nota di merito, per la capacità di aver « fatto da sole », anche a costo di mille sacrifici: « Io non ho avuto tanti affari con le cassiere, perché mio marito ha sempre lavorato, mi ha sempre portato ogni settimana la paga, io mi sono sempre regolata » (T. 7B).

La negazione di questo rapporto ha tuttavia sicuramente almeno un'altra origine. Alla « cassa peota » era infatti collegato quello che si configurava come un momento di aperta trasgressione del modello femminile codificato: la « fragia ». Andare a « far fragie » (il termine è legato al lat. « fratri »: fratelli, ami-

ci; Boerio, 1856) voleva dire, nella sua accezione più generale, andare a mangiare e bere in compagnia; ma vi era una tradizione di « fragie » tra sole donne, legata appunto alla « cassa peota ». Periodicamente la cassiera offriva, con gli interessi maturati, un pranzo in un locale pubblico, al quale partecipavano tutte le iscritte, anche quelle che usufruivano di un prestito. Appare significativo il fatto che quasi tutte le testimoni raccontano di queste feste negando di avervi partecipato, isolando la loro figura da una tradizione che viene presentata come largamente diffusa: « Guarda, ti dico, io sono arrivata ai 90 anni e ti giuro sulla testa dei miei figli ho ancora da andare a bere un caffè anche da sola su un "logo" [locale pubblico], mai andata, mai alle fragie! » (T. 1BA).

Il limite dell'autorappresentazione è qui evidente e chiarisce da un lato l'adesione puntuale al modello femminile nella narrazione, dall'altro la consapevolezza del carattere anomalo di tali comportamenti. Gli aspetti trasgressivi delle « fragie » vengono sottolineati dai giudizi negativi che accompagnano la spiegazione. C'era innanzitutto l'allontanamento da casa: queste feste non si svolgevano a casa della cassiera o di qualcuna delle iscritte, ma « fuori », nei luoghi pubblici (« i loghi »). Il legame simbolico donna-casa veniva infranto. Ma soprattutto tale allontanamento non era giustificato da motivi di lavoro ed in questa occasione le donne spendevano « per sé ». Inoltre si riunivano da sole, lontano dagli occhi della corte, a volte all'insaputa degli stessi mariti e su questa separazione non visibile e ricercata per piacere, non per dovere, gravavano sospetti di eccessi, dai quali non erano escluse sfumature sessuali: « Andavano via e tornavano a casa ubriache e dopo si dicevano parole una con l'altra » (T. 4B). « A momenti si denudava... » (T. 5BA).

Queste feste di sole donne dovevano evocare negli uomini ataviche paure, suscitando fantasmi di un mondo femminile ~~spaventoso, di una differenza sessuale minacciosamente esibita.~~ Il fatto che fossero fatte comunque, nonostante la censura ufficiale ~~e la contrarietà dei mariti, conferma una libertà femminile che~~ appare per certi versi del tutto specifica in questa comunità. Va sottolineato, ad esempio che, a differenza di altri contesti, queste feste non avevano una motivazione religiosa, non erano collegate a forme di culto, come ad esempio quelle delle « madonnare » romane, non avevano la « copertura » dell'istituzione ecclesiastica, né erano interne ai momenti tradizionalmente codificati di trasgressione e rovesciamento dei ruoli, come il carnevale (Bettini, 1981; Barengi, 1981; Jacobson Schutte, 1980; Zemon Davis, 1980).

~~Il prosieguo della ricerca chiarirà meglio aspetti che rimangono ancora per molti versi coperti, delineando più chiaramente anche le ripercussioni che questi momenti avevano a livello soggettivo. Ma da quanto finora emerge non c'è dubbio che fossero momenti importanti di rafforzamento non solo dell'immagine di~~

sé o dei legami tra donne, ma anche del ruolo di potere gestito da queste singole donne nella comunità.

Al di là degli aspetti trasgressivi, ciò che queste feste rendevano visibile era proprio l'organizzazione delle donne intorno a specifici interessi economici e l'importanza, in questa organizzazione, della figura centrale: era la « cassiera » che organizzava le « fragie », per « riconoscere » – come dicono le testimoni – « tutte le forze ».

- L. Accati, *Entre mari et enfant: aspects sociaux d'un conflit affectif*, « Annales E.S.C. », 2, mars-avril 1982.
- M. Anderson, *Interpretazioni storiche della famiglia*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982.
- A. Balabanoff, *La mia vita di rivoluzionaria*, Milano, 1979 (1ª 1931).
- M. Barbagli, *Famiglia e mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- V. Barengi, *E nel giorno delle Madonnare la nonna diventò femminista*, « La Repubblica », 25 giugno 1981.
- L. Bettini, *Il mosaico dell'identità*, « L'orsaminore », n. 0, 1981.
- G. Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia, II ed., 1856.
- A. Bravo, L. Scaraffia, *Ruolo femminile e identità nelle contadine delle Langhe: un'ipotesi di storia orale*, « Rivista di storia contemporanea », 1, gennaio 1979.
- A. Bravo, *Donne contadine e prima guerra mondiale*, « Storia e Società », 10, 1980.
- Comune di Venezia, *Censimento della popolazione, 10 febbraio 1901*, Venezia, 1904.
- A. Errera, *Atlante statistico industriale e commerciale per il Veneto*, Milano-Venezia, 1871.
- U. Facco Delagarda, *Morte dell'impiraperle*, Venezia, 1967.
- Filcea-Cgil, *Un popolo di "verieri". Mille anni di lavoro e di lotte dei vetrai di Murano e Venezia*, Venezia, 1982.
- N. M. Filippini, *Noi, quelle dei campi. Identità e rappresentazione di sé nelle autobiografie di contadine veronesi del primo Novecento*, Torino, 1983.
- E. Franzina (a cura di), *Venezia*, Bari, Laterza, 1986.
- E. Franzina, L. Magliaretta, *La società*, in E. Franzina (a cura di), *Venezia*, Bari, Laterza, 1986.
- « Il Giornaletto », *Lo sciopero delle impiraresse*, 4 agosto 1904; *El sciopero dele impiraresse*, 13 agosto 1904.
- Istituto Centrale di Statistica del Regno d'Italia, *I Censimento industriale e commerciale, 15 ottobre 1927*, Roma, 1928-31.
- Istituto Centrale di Statistica del Regno d'Italia, *VII Censimento generale della popolazione, 21 aprile 1931*, Roma 1933.
- Istituto Centrale di Statistica del Regno d'Italia, *VIII Censimento generale della popolazione, 21 aprile 1936*, Roma, 1936-40.
- A. Jacobson Schutte, *Trionfo delle donne: tematiche di rovesciamento dei ruoli nella Firenze rinascimentale*, « Quaderni storici », 44, 1980.
- « L'Adriatico », *Il comizio delle impiraresse al Ridotto*, 10 giugno 1904; *Gli assembramenti in piazza. Squilli ed arresti*, 10 giugno 1904; *La riunione delle impiraresse*, 12 luglio 1904; *Le impiraresse a comizio*, 2 agosto 1904; *L'adunanza delle impiraresse al Ridotto*, 10 agosto 1904; *Alla caccia delle mistre*, 10 agosto 1904.
- E. Lanaro (a cura di), *Il Veneto*, Torino, 1904.
- « La Tribuna Illustrata », *Lo sciopero delle impiraresse*, 4 settembre 1904.
- A. Manoukian, *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- A. Marianelli, *Proletariato di fabbrica e organizzazione sindacale in Italia: il caso dei lavoratori del vetro*, Milano, 1983.

- P. Meldini, *Sposa e madre ideale. Ideologia e politica della donna e della famiglia durante il fascismo*, Rimini-Firenze, Guaraldi, 1974.
- S. Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale*, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- M. P. Miani, D. Resini, F. Lamon, *L'arte dei maestri vetrai di Murano*, Treviso, 1984.
- Ministero di Agricoltura Industria Commercio (MAIC), *Statistica industriale. Riassunto delle notizie sulle condizioni industriali del Regno*, Roma, 1906.
- P. Nava, *La fabbrica dell'emancipazione. Operaie della Manifattura Tabacchi di Modena: storie di vita e lavoro*, Roma, 1986.
- I. Ninni, *L'impiraressa*, Venezia, 1893.
- C. Pazzagli, *Statistica "investigatrice" e scienze positive nell'Italia dei primi decenni unitari*, « Quaderni storici », 45, 1980.
- Relazione sul V Censimento demografico e I Censimento degli opifici ed imprese industriali, 10-11 giugno 1911*, Venezia, 1912.
- R. Romanelli, *La nuova Italia e la misurazione dei fatti sociali. Una premessa*, « Quaderni storici », 45, 1980.
- Ch. E. Rosenberg (a cura di), *La famiglia nella storia*, Torino, Einaudi, 1979.
- C. Saraceno, *Anatomia della famiglia. Strutture sociali e forme familiari*, Bari, Laterza, 1976.
- L. Sormani Moretti, *La provincia di Venezia, Monografia statistica economica amministrativa*, Venezia, 1880.
- M. Sutto, *Figure di Venezia: l'impiraressa*, « Le Tre Venezie », dicembre 1926.
- G. Toniolo, *Sul lavoro delle donne e dei fanciulli nelle industrie manifatturiere di Venezia e sopra alcuni criteri di legislazione industriale in Italia. Conclusioni del rapporto del Comitato di studi economici di questa città*, « Giornale degli economisti », Padova, 1876.
- L. Valsecchi, *Perle e impiraperle*, « Il Gazzettino Illustrato », 30 giugno 1929.
- N. Zemon Davis, *Le donne comandano*, in N. Zemon Davis, *Le culture del popolo*, Torino, Einaudi, 1980.

Cecilia Dau Novelli

«Daremo sei milioni di voti»

Il movimento delle donne cattoliche
nei primi anni della Repubblica

Il secondo dopoguerra con la concessione del voto femminile ha segnato l'ingresso « ufficiale » delle donne nella vita politica. È vero che le donne partecipavano già attivamente alla vita pubblica nei partiti e nei conflitti che avevano animato la società italiana fin dall'inizio del '900, ma il potere del voto era un fatto del tutto nuovo.

Non è qui il caso di tornare sul significato del voto, che è già stato affrontato in altra sede (Gaiotti de Biase, 1980). Mi sembra invece di un certo interesse approfondire il modo in cui si orientò la scelta politica delle donne cattoliche. In altri termini di capire concretamente quale fu l'uso del potere elettorale femminile cattolico nei primissimi anni della repubblica. E qui occorre dire che l'orientamento verso la democrazia fu tutt'altro che lineare e presenta aspetti e risvolti che meritano di essere chiariti. In altri termini, non era affatto certo in che modo le donne cattoliche si sarebbero comportate in occasione della loro prima partecipazione alle elezioni politiche.

I dubbi sulla posizione che le associazioni femminili avrebbero assunto nel panorama politico dell'immediato dopoguerra nascevano da un'analogia incertezza esistente nei confronti della chiesa cattolica. Infatti, secondo Scoppola, solo nella primavera del 1945 la chiesa appoggiò la scelta della democrazia (Scoppola, 1977) sciogliendo le sue riserve sulla capacità del regime democratico di essere adeguatamente efficace contro il pericolo della sinistra. Le donne cattoliche seguivano fedelmente le decisioni della chiesa, specialmente per quanto riguarda le scelte politiche, ma soprattutto sembravano essere poco interessate alla politica delle istituzioni. Il segretario della Democrazia cristiana, Alcide De Gasperi, si fa interprete di questa incertezza parlando al primo convegno nazionale del Movimento femminile del partito, nel 1946: « C'è nella donna, specialmente nella donna di famiglia un'istintiva ritrosia ad occuparsi dei partiti ». Le donne, aggiungeva poi, dedite alla vita familiare sono portate ad una « indifferenza per le cose politiche che è estremamente dannosa all'interesse della nazione » (De Gasperi, 1946).

Il Pontefice dal canto suo aveva esplicitamente invitato le donne cattoliche ad impegnarsi nella vita politica, Pio XII, nell'ottobre del 1945, si era rivolto alle donne italiane esortandole

a compiere il loro dovere elettorale: « Ogni donna ha il dovere, lo stretto dovere di coscienza, di non rimanere assente, di entrare in azione per contenere le correnti che minacciano il focolare domestico (...). Perciò la scheda elettorale è nelle mani della donna cattolica un mezzo importante per adempiere il suo rigoroso dovere di coscienza » (Pio XII, 1945). L'intento del Pontefice era quello di contrastare il comunismo, uno dei principali obiettivi della chiesa negli anni del secondo dopoguerra (Tramontin, 1980). Ma le parole di Pio XII servirono a liberare le donne da ogni remora sulla liceità della loro partecipazione alla vita politica. In questo senso ebbero un effetto dirompente, perché mai prima di allora la chiesa si era dimostrata ufficialmente favorevole al voto femminile.

A questo punto quindi occorre, approfondire in che direzione andava l'orientamento delle donne cattoliche e disegnare i contorni delle organizzazioni e delle protagoniste che cercarono di influenzarne il voto. Si è detto delle preoccupazioni di De Gasperi: e proprio a questo scopo erano stati fatti alcuni passi avanti per rifondare l'Azione cattolica. A questo proposito si rivela di grande importanza il rinnovato vigore dato all'Istituto Cattolico di attività sociale (ICAS) di cui divenne presidente Vittorino Veronese. L'ICAS, che fra l'altro fu promotore dell'incontro di Camaldoli nel 1943, doveva contribuire a sviluppare e modernizzare l'attivismo dei cattolici fino ad allora solo legato all'Azione cattolica (ACI). Più precisamente l'ICAS contribuì a fondare tre nuove associazioni che, nei rispettivi settori, dovevano offrire nuovi sbocchi di intervento laddove i vari rami dell'ACI sembravano essere più inadeguati alle esigenze della nuova società repubblicana. Le tre nuove organizzazioni erano l'Associazione degli scout (ASCI) per i giovani; il Centro italiano femminile (CIF) per le donne; e le Associazioni cristiane dei lavoratori (ACLI) (Giovagnoli, 1979).

Quindi la nascita del CIF, avvenuta all'inizio del 1945, si iscrive chiaramente nel disegno di conquistare le masse cattoliche alla causa della democrazia. Alla sua nascita avevano contribuito infatti alcune delle figure più significative del mondo cattolico, come mons. Giovanni Battista Montini, allora sostituto della segreteria di Stato; P. Vincenzo Gilla Gremigni, direttore generale nel 1945 dell'AC; Vittorino Veronese, che sarà poi presidente dell'AC dal 1945 al 1952; Maria Rimoldi, che era presidente delle donne cattoliche e Maria Federici che diventerà la prima presidente del CIF fino al 1950.

Il CIF quindi, organismo laicale ma autonomo rispetto al partito, assolse la funzione di cerniera di trasmissione tra le posizioni politiche della Democrazia cristiana e quelle più spirituali delle donne di AC. A partire dal giugno 1945 fu pubblicato un « Bollettino di attività del Centro italiano femminile » su cui la partecipazione alla vita amministrativa e politica veniva indicata come uno dei principali compiti della donna italiana.

La presidente Maria Federici è un personaggio per certi versi atipico nel panorama femminile cattolico di quegli anni. Era nata all'Aquila nel 1899 in una famiglia di imprenditori ed ebbe la possibilità di studiare e laurearsi divenendo insegnante. A Roma, dove si era trasferita per motivi di studio, conosce il marito Mario Federici, ed anche Maria Montessori di cui divenne una convinta seguace. Durante gli anni del regime si trasferisce all'estero insieme al marito ed insegna proprio utilizzando il metodo Montessori, presso gli istituti culturali italiani a Sofia, in Egitto e poi a Parigi. In questi anni, e specialmente durante il soggiorno francese ha contatti con i gruppi antifascisti.

Torna in Italia nel 1939 e si impegna attivamente nella resistenza. In particolare, a Roma dove vive, si segnala per un intenso lavoro di organizzazione delle impiegate dello stato rimaste disoccupate per il trasferimento dell'apparato statale al Nord.

Nel 1943 diventa delegata dell'Unione donne, anche se all'interno dell'Azione cattolica mantiene una posizione in parte isolata. Dopo la liberazione nel marzo 1945 entra nelle ACLI da cui poi viene chiamata alla presidenza del CIF. Contemporaneo all'attività nel CIF procede anche il suo impegno politico; sarà infatti eletta alla Costituente, dove interverrà difendendo la libera possibilità per la donna di scegliere se lavorare per la famiglia o fuori casa. La sua posizione di autonomia fra le donne di Azione cattolica la porterà poi a qualche contrasto con queste ultime e alle dimissioni dal CIF nel 1950 (Cucchiarelli, 1986).

Comunque fin dall'inizio il centro si caratterizzò decisamente come un'associazione impegnata nella vita politica. Inoltre la sua struttura federativa gli consentiva una certa flessibilità. Infatti non si trattava di un'associazione di singoli, ma di una federazione di gruppi con lo scopo di indicare una linea politica. Da questo punto di vista costituisce una novità nel panorama delle associazioni femminili dell'ACI che avevano sempre dovuto astenersi da qualsiasi tipo di attività politica.

Ma se la posizione del CIF risulta abbastanza chiara, il discorso nei confronti dei rami femminili di Azione cattolica appare invece più complesso. L'Unione donne di Azione cattolica e la Gioventù femminile, pur avendo aderito al CIF, conservavano nei confronti del Centro una posizione di autonomia che derivava dal loro imprescindibile inserimento nell'Azione cattolica, cui si riferivano costantemente. Insieme, le due organizzazioni raccoglievano senza dubbio la maggioranza delle donne cattoliche essendo, in particolare la GF, un movimento femminile chiaramente di massa.

D'altra parte tali organismi avevano alle spalle una lunga tradizione. L'UDACI era nata nel 1909 ad opera di Pio X e Cristina Giustiniani Bandini, con una caratteristica spirituale molto marcata (Dau Novelli, 1987). La GF, che aveva avuto negli anni del fascismo una diffusione capillare in tutte le parrocchie, era nata nel 1918 da un'idea maturata nell'ambiente milanese del-

l'Università cattolica e sviluppata da Armida Barelli, che ne fu la fondatrice e l'instancabile presidente per trent'anni.

Per questo insieme di fattori è più difficile capire quale fosse il loro reale orientamento politico al di là di un appoggio incondizionato alla Santa Sede; e si è visto come la posizione della Chiesa non fosse prima del 1945 del tutto convinta verso la democrazia.

Nei primi anni della repubblica, fino agli anni '50 il ruolo dell'UDACI nella democratizzazione del paese fu certamente importante, ma non è immediatamente leggibile. Infatti, apparentemente, fino al '52 nulla cambiò nei rami femminili di AC. Non solo la Barelli, presidente fino al '48, continuò a scrivere sul giornale delle giovanissime fino alla sua morte avvenuta nel '52, ma il linguaggio e le tematiche si rifacevano costantemente a quegli ideali di spiritualità caratteristici dell'AC degli anni '30. Tuttavia la presenza di Maria Rimoldi a capo delle donne cattoliche costituiva un elemento di diversità rispetto alla posizione della GF.

Maria Rimoldi era nata vicino Varese nel 1884 ma fin dalle scuole superiori si era trasferita a Milano per studiare. Nel 1904 si iscrisse all'Università nonostante il parere contrario della famiglia. Ma il fatto di aver studiato in un collegio privato della capitale lombarda, dove in quegli anni si respirava un intenso profumo di rinnovamento economico e sociale, la spinsero ad opporsi alla famiglia di agiati proprietari terrieri. La sua scelta universitaria poi, non fu certo delle più comuni per una donna perché si iscrisse alla facoltà di scienze economiche nella rigidissima Ca' Foscari di Venezia, dove era l'unica donna a frequentare i corsi.

Andò poi come insegnante a Milano, dove collaborò con Armida Barelli alla fondazione della GF, che poi lasciò per occuparsi delle donne cattoliche di cui fu presidente a partire dal 1924. La sua formazione - passata anche attraverso la FUCI - la portò ad avere frequenti contrasti con la gestione della Barelli di cui criticava l'elefantiasi organizzativa. Proprio per la sua origine fucina, collaborò al gruppo « montiniano » che creò il CIF, di cui fu una vivace sostenitrice. Rifiutò di candidarsi alla Costituente, preferendo il lavoro nell'Azione cattolica (Pizzetti, 1984).

Ma anche all'interno della GF al di là di una certa patina di immobilismo, si deve rilevare l'esistenza di un segno di mutamento, che sarà poi decisivo: la progressiva emersione di un nuovo gruppo di dirigenti.

Le nuove leve dell'associazione, che si erano formate durante il fascismo, non si tirarono indietro davanti ai compiti politici che le attendevano. Pensiamo soprattutto a Carmela Rossi presidente del GF per un anno e poi fino al 1959, presidente dell'UDACI; e ad Alda Miceli, vice presidente e quindi presidente per dieci anni della GF.

La figura di Esmeralda Miceli è emblematica di questo nuovo gruppo dirigente. Nata nel 1908 a Longobardi in provincia di Cosenza si laurea a Roma nel 1934. Figlia di un magistrato, in realtà, vive ben poco in famiglia perché fin dalle elementari viene mandata a Roma per studiare presso un collegio di suore. Il suo incontro con l'Azione cattolica avviene invece in Calabria durante l'estate del 1928. Proprio in quegli anni in tutta la regione si stavano organizzando i gruppi della Gioventù femminile di cui le sorelle Elisa ed Alda Miceli furono fra le prime aderenti. A partire dal 1933 ebbero inizio i corsi regionali di Paola a cui partecipavano le giovani e le donne di Azione cattolica e che per dieci anni formarono un gruppo dirigente femminile di grande rilievo. A questi corsi estivi partecipava sempre la Miceli anche se i suoi impegni divennero sempre più pressanti. Infatti dopo la laurea è chiamata a Milano per dirigere il collegio « Marianum », aperto dalla GF per ospitare le studentesse fuori sede. Proprio attraverso il collegio passò un'intera generazione di giovani meridionali. Dopo la liberazione del Sud, torna in Calabria per riorganizzare la GF. Nel 1949 è poi eletta presidente nazionale, impegno che assolverà fino al 1959.

Secondo la sua testimonianza la GF « Prima della guerra non aveva uno sbocco civile e politico ma solo religioso. Anche se, specialmente al Sud, aveva portato una ventata di crescita culturale e di rinnovamento. Si trattò di una preparazione religiosa in attesa di un cambiamento. Durante la guerra la struttura dell'AC resse e mano mano che le regioni venivano liberate prendevamo contatto. Abbiamo fatto il giornale appena libere. Quindi abbiamo subito aderito al CIF ed abbiamo fatto la campagna per il voto » (Miceli, 1984).

Quindi l'adesione al Centro femminile fu decisiva nel processo di avvio alla politica delle donne cattoliche, da un punto di vista sia organizzativo, sia ideologico. Infatti proprio attraverso di esso passavano le nuove idee legate all'impegno democratico cristiano. L'attività del CIF fu fin dalle prime elezioni del 1946 molto decisa e si indirizzò in primo luogo a spingere le donne a votare. Infatti esisteva il timore concreto che molte donne si sarebbero potute astenere, sia per ignoranza dei meccanismi di voto che per paura di eventuali ritorsioni da parte degli uomini di famiglia.

In un articolo del 1946 Maria Federici invitava a combattere contro l'astensionismo femminile esortando le donne a denunciare all'autorità giudiziaria quei casi in cui « la disapprovazione, il divieto, l'intollerabilità dell'uomo, specie in alcune zone del Mezzogiorno sia di ostacolo al libero esercizio del voto ». Dichiarando senza esitazione che « nel momento in cui il suffragio femminile sana una delle più ridicole ingiustizie, alla quale gli uomini sono rimasti tanto tempo e ostinatamente attaccati si vedono riaffermare vieti principi di autorità, meglio di assolutismo familiare, che non hanno nulla a che vedere con la santità dei doveri familiari » (Federici, 1946, 1).

Il voto – afferma in sostanza la Federici – è un diritto che deve poter essere esercitato senza subire limitazioni che utilizzano pretestuosi argomenti di una presunta inferiorità della donna. La vocazione della donna è principalmente familiare – su questo il CIF non ha dubbi – ma si tratta di una vocazione che non deve pregiudicare la parità civile e politica.

Con le elezioni del 18 aprile 1948 si entra nel vivo della politica vera e propria. L'elemento chiave, a questo punto, diventa quello della scelta del partito da sostenere. Se infatti, nella circostanza delle elezioni amministrative e per la Costituente gli appelli si erano limitati ad un generico invito a non astenersi e a votare cristianamente, in occasione delle politiche si poneva il problema di dare un'esplicita indicazione sul partito da scegliere. L'esortazione impartita da Pio XII nel 1946 alla gioventù femminile, che conteneva il consiglio di votare « per quelle liste di candidati i quali offrono non promesse vaghe e ambigue, ma sicure garanzie che rispetteranno i diritti di Dio e della Religione » (Pio XII, 1946) fu tradotta in pratica nell'invito a votare per la Democrazia cristiana. Sia il CIF che la GF espressero pubblicamente il loro appoggio alla Democrazia cristiana. Il Centro femminile pubblicò nel 1948 sul bollettino una vera e propria dichiarazione di voto a favore della Dc, in cui sosteneva di poter dare al partito sei milioni di voti. Votare per la Dc era, secondo il CIF, l'unico modo per battere le forze anticristiane del disordine e della violenza. Per evitare che le poco esperte elettrici si potessero sbagliare, il giornale del CIF indicava anche quale era lo stemma che contrassegnava sulla scheda elettorale il partito democristiano (Federici, 1946, 2).

Nel caso della GF l'invito, se pur meno esplicito, era altrettanto chiaro: nel febbraio del 1948 fu pubblicata su « Squilli di Risurrezione » una intervista ad un imprecisato deputato della Democrazia cristiana, il quale illustrava i pericoli di una maggioranza parlamentare non cattolica. Quindi, nel marzo dello stesso anno, dopo le consuete istruzioni su come effettuare il voto, venivano analiticamente esaminate le varie liste che si presentavano alle elezioni. La conclusione, in cui si diceva che la « Democrazia cristiana è un partito dichiaratamente cattolico che ha dimostrato con la Costituente esser l'unico valido sostegno degli interessi religiosi », non lasciava adito a dubbi su quale dovesse essere la scelta delle socie della Gioventù femminile (« Squilli », 1948).

La mobilitazione fu a dir poco massiccia: ogni militante con un lavoro capillare e metodico si doveva impegnare soprattutto ad ottenere altri voti – sia M. Federici che C. Rossi diedero istruzioni in merito – indirizzandosi principalmente verso le incerte. Sarebbe stato inutile perdere tempo con le donne già convinte – in qualsiasi direzione – perché si trattava di voti già orientati. Le socie dovevano cercare di raggiungere tutte le donne, di ogni classe sociale: casalinghe, professioniste, contadine e operaie, ed utilizzare le tipiche risorse femminili per

arrivare al cuore delle interlocutrici. Non è difficile immaginare la foga di queste giovani lanciate in gara alla conquista di un voto che poteva decidere – secondo quanto gli era stato detto – della sorte del Paese.

In occasione delle elezioni del 18 aprile non si deve dimenticare il ruolo svolto dalle donne del Movimento femminile, che organizzarono corsi nazionali di preparazione politica frequentati anche dalle donne di AC. È qui che fu per la prima volta verificata la *leadership* politica del Movimento femminile nei confronti delle altre associazioni cattoliche.

Nato nel 1946 il Movimento ebbe tra l'altro la funzione di formare il nuovo personale politico femminile: militanti come Angela Maria Cingolani Guidi, Maria De Unterrichter Jervolino e Angela Gotelli.

Angela Guidi era nata a Roma dove si sposò con Mario Cingolani, deputato del Partito popolare. Durante il fascismo, insieme al marito, mantenne contatti con i vecchi popolari e con i giovani, amici dei figli. Partecipò fin dall'inizio alla riorganizzazione della Dc in cui assunse subito ruoli di rilievo. Nel 1944 fece parte della Commissione per lo Statuto, fu eletta (unica donna), nel primo Consiglio nazionale del partito, dal consiglio fu quindi nominata prima delegata nazionale del Movimento femminile. Nel febbraio 1946 organizzò il primo congresso del Movimento e nel giugno fu eletta alla Costituente. Fu poi eletta per 4 legislature. Fu la prima donna in Italia ad assumere un incarico di governo.

Insieme alla Cingolani anche Maria De Unterrichter Jervolino ha una storia in parte parallela. Studia prima a Trento e poi a Roma dove frequenta l'Università e si iscrive alla FUCI di cui è eletta presidente centrale dal 1925 al 1929. Fa quindi parte di quel gruppo di fucini che rimasero in contatto durante il fascismo per poi impegnarsi nei primi anni di vita democratica. Nel 1930 si sposa con Raffaele Jervolino, esponente del Partito popolare. Durante la Resistenza è a Napoli dove partecipa alla rinascita della Democrazia cristiana. Nel 1946 partecipa al I Congresso della Dc ed è eletta nel Consiglio nazionale di cui già faceva parte anche la Cingolani Guidi. Viene eletta alla Costituente e poi per 4 legislature. È stata sottosegretario alla Pubblica istruzione in tre governi (Manzo, 1984).

Angela Gotelli è nata nel 1905 ad Albareto in provincia di Parma, ma anche lei lascia presto la famiglia per frequentare il liceo a La Spezia e poi l'università a Genova. Nella capitale ligure, dove è molto attivo il movimento cattolico si iscrive alla FUCI nella quale inizia una lunga militanza. Dal 1929 al 1933, quando lo scontro con il fascismo si fa più duro, è presidente delle universitarie. Nel 1934 partecipa alla fondazione del Movimento laureati e durante la guerra è crocerossina. Dopo la liberazione aderisce subito alla Democrazia cristiana ed è eletta alla Costituente. In seguito è rieletta per 3 legislature

ed ha l'incarico di sottosegretario al Lavoro e alla Sanità (Gottelli, 1984).

È evidente a questo punto l'esistenza di una caratteristica ~~nel personaggio del movimento femminile cattolico~~. La formazione culturale e politica e il loro impegno non hanno origine in una tradizione familiare. Provenienti tutte da agiate famiglie di provincia, vengono mandate a studiare in città e qui incontrano un particolare ambiente di studio e di amicizie che le stimola all'impegno politico. Questa strada poi le porta ad una cesura, più o meno netta, con la famiglia paterna ed alla scelta di non tornare a vivere nel luogo di nascita.

La nuova famiglia che alcune di esse formano è invece in stretta sintonia con il loro impegno: quelle che si sposano condividono con il marito gli stessi valori ed ideali.

Queste donne, che attraverso l'emancipazione intellettuale si sono avvicinate alla politica, avranno il compito di stimolare altre donne alla partecipazione intellettuale: la delegata nazionale Maria Jervolino, parlando alla seconda assemblea del Movimento femminile nell'ottobre del '48, aveva affermato che i quadri dell'associazione erano stati « da un punto di vista politico, una molla anche per le altre forze che erano al di fuori, ma che gravitavano intorno » (Jervolino, 1948).

I risultati delle elezioni sono noti a tutti. Forse non furono raggiunti quei sei milioni di voti che erano stati promessi dal CIF, ma si arrivò ad un contributo elettorale che probabilmente si avvicinava a quattro milioni (I. C., 1984). Tuttavia a questo punto è lecito chiedersi in quale misura il peso elettorale delle donne, e non solo delle cattoliche, corrispondeva all'effettiva possibilità di gestire potere reale. La questione non è delle più semplici, né la situazione degli studi consente di dare già delle risposte soddisfacenti. Se il peso del potere politico deve essere misurato con il numero delle elette esso risulta decisamente svantaggioso per le donne. Infatti, rispetto alla cifra approssimativa di 4 milioni di voti, le elette furono 9 alla Costituente e 18 alla Camera nella prima legislatura e 12 nella seconda, nessuna al Senato. Mentre è superfluo ricordare che nel caso degli uomini il rapporto era assai più elevato.

Tuttavia questo solo elemento è insufficiente ad illuminare il rapporto delle donne con le istituzioni centrali dello stato. Infatti la prima partecipazione elettorale non poteva d'incanto cancellare una secolare assenza dalla scena politica. Una tradizione culturale così forte come quella che escludeva le donne dal potere pubblico necessitava di una decantazione molto più lunga prima di diventare un fatto di comportamento diffuso.

Un altro elemento di comprensione può forse venire dall'analisi dell'uso del potere che fecero le donne elette. Che, tradotto in pratica - ad un primo e parziale esame - può significare quali leggi furono in questi primi anni portate avanti dalle donne. Se a questo punto si confronta il potere elettorale che le donne erano in grado di esprimere ed i risultati legislativi che

furono ottenuti fra il 1948 e i primi anni '50, il divario appare anche qui decisamente perdente. E di questa valutazione le cattoliche erano affatto convinte. Infatti, a parte il voto e i principi equalitari sanciti dalla Costituzione, non vi furono altre novità degne di nota nella normativa femminile di quegli anni (Ballestrero, 1979). Nel 1955 Carmela Rossi ebbe occasione di fare un riesame degli anni trascorsi, e, nelle sue considerazioni si legge che tutti i principali problemi erano ancora irrisolti. L'apertura di tutte le carriere anche alle donne, la chiusura delle case di tolleranza, la parità di salario, erano alcune delle questioni su cui si aspettava ancora una legge attuativa. Inoltre la permanenza dei Codici civile e penale promulgati dal regime fascista limitavano fortemente l'attuazione dei principi costituzionali. Secondo la presidente delle donne cattoliche « i nostri codici sono per noi una spina nel cuore, perché nelle loro espressioni non hanno ancora tradotto i principi enunciati nella Costituzione » (Rossi, 1955).

Si deve a questo punto rilevare come, nonostante il considerevole contributo delle donne alle affermazioni elettorali della Democrazia cristiana, non si può registrare un conseguente interessamento dei governi di quegli anni per i problemi femminili.

Il ritardo della Democrazia cristiana nel campo dei diritti femminili fu rilevato anche da Angela Gotelli. In una assemblea del movimento femminile Dc aveva infatti dichiarato che la proposta di legge per l'abolizione delle case di tolleranza, finalizzata a sanare una delle più gravi ingiustizie della società moderna, era stata formulata dalla senatrice socialista Lina Merlin senza alcun contributo da parte delle cattoliche. La Gotelli, in particolare si era occupata della legge sull'entrata delle donne nelle giurie popolari, che sarà poi approvata nel 1956, e della concessione della capacità giuridica. Invece la legge che aboliva la regolamentazione della prostituzione fu approvata nel 1958.

In sostanza quindi, nei primi dieci anni di partecipazione politica femminile, l'attività riformista risultava quasi nulla, con l'unica eccezione della legge di tutela della lavoratrice madre, approvata nel 1950 su un disegno di legge predisposto dalla parlamentare democristiana Maria Federici (Ballestrero, 1979).

Tuttavia sarebbe un errore voler individuare nella Democrazia cristiana una indifferenza consapevole verso un'attività legislativa a favore delle donne. Piuttosto si deve dire che gli spazi aperti con la repubblica sembravano già così notevoli, alle donne del partito, che il loro primo proposito fu quello di occuparli prima di elaborare nuove prospettive; inoltre i problemi della ricostruzione erano assai pressanti e quello della questione femminile non sembrava, nell'immediato, tra i più urgenti. Del resto lo stesso movimento femminile si impegnò nella vita politica che gli era stata appena aperta senza formulare esplicite rivendicazioni femministe. Ma oltre all'esiguità dei risultati, in questa prima fase si deve rilevare anche un calo delle presenze femminili tra gli eletti della Dc. Se nel 1948 le elette erano

state 18, nel 1953 furono 12, nel 1958 solamente 11, per scendere ad 8 nella 5ª legislatura iniziata nel 1968.

Sia la Jervolino che la Gotelli si resero subito conto di questa progressiva eclissi della presenza femminile in Parlamento — che del resto non riguardava solo le cattoliche ma anche le donne degli altri partiti —, ma non erano in grado di analizzare le ragioni per cui « le donne che votano non hanno fiducia nelle donne » (Gotelli, 1984).

In un congresso del CIF nel 1953 Angela Gotelli ripercorre le molteplici iniziative di riforma dei primi governi De Gasperi: l'istituzione della Cassa per il mezzogiorno nel 1960; la riforma fiscale, tra il 1949 e il 1952; la riforma fondiaria, avviata nel 1950; e varie norme per l'incremento dell'occupazione (Gotelli, 1954). Tralascia di occuparsi delle donne perché questo spettava ad un altro intervento, quello di Elsa Conci, e si sofferma più sulle molteplici attività assistenziali e di base svolte dalle donne, che non sui risultati legislativi ottenuti. Dalla relazione dell'altra parlamentare democristiana, Elsa Conci, viene invece un'interessante notazione sulle amministratrici comunali. Risulta infatti che nel corso dei primi dieci anni di democrazia, al contrario delle parlamentari, le elette nei consigli comunali sono decisamente aumentate (Conci, 1954).

A questo punto non è facile tirare delle conclusioni unitarie. Nei confronti del potere politico si è verificato un fenomeno apparentemente contraddittorio: da una parte un calo delle elette a livello nazionale ed anche una minore tensione verso grandi riforme legislative sulla condizione femminile; dall'altra un'aumento delle amministratrici locali ed un grande fermento di attività assistenziali e di base.

In realtà si tratta di una contraddizione solo apparente, perché tra le cattoliche aveva sempre prevalso un certo attivismo particolaristico piuttosto che il coinvolgimento verso temi a carattere nazionale. Dopo il grande impegno profuso nell'immediato dopoguerra per difendere i valori della cristianità nei confronti del comunismo, le cattoliche si ritraggono verso la gestione di questioni più settoriali.

Ci sono alcune figure, come Maria Jervolino, Angela Cingolani, Angela Gotelli e Maria Federici, che sono in grado di occuparsi di temi di rilevanza nazionale e si trovano anche a gestire alcuni settori di potere politico, ma si tratta di rare eccezioni. La grande maggioranza delle donne cattoliche dirige enti assistenziali, colonie estive e attività sociali di vario genere. Naturalmente anche questo significa gestire potere ma si tratta di una capacità dirigenziale che non è né legislativa né politica. Questo stesso fenomeno si era già verificato anche nei periodi precedenti all'avvento della Repubblica con la sostanziale differenza che se prima alle donne era sbarrato l'accesso al Parlamento, con la democrazia questo le era invece aperto. Quindi si trattò in fondo di una volontaria rinuncia, non ad usare il voto, ma a gestire il potere che dal voto elettorale viene confe-

rito. In un certo senso le donne cattoliche decisero liberamente di continuare ad usare solo piccoli settori di potere locale e circoscritto. Naturalmente non fu una scelta consapevole, ma una realtà di fatto a cui le portò la loro stessa mentalità e formazione, che per secoli aveva interdetto ogni intrusione nella gestione pubblica. Né una legge poteva, nel giro di pochi anni, mutare una condizione di estraneità che aveva origini secolari.

Le donne cattoliche continuarono ad usare il potere come già avevano fatto negli anni precedenti, cioè nella gestione di problemi locali, nell'attesa di essere pronte a confrontarsi con i problemi nazionali.

- M. V. Ballestrero, *Dalla tutela alla parità. La legislazione italiana sul lavoro delle donne*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- I. C., *Il volto della vittoria*, « Squilli di Resurrezione », maggio, 1948.
- E. Conci, *Il contributo della donna al nuovo stato italiano*, CIF, V Congresso nazionale, Roma 4-7 marzo 1953, Roma, 1954.
- C. Cucchiarelli, *Il Centro italiano femminile negli anni della ricostruzione (1945-1950)*, Tesi di Laurea, Università di Roma, a.a. 1985-1986.
- C. Dau Novelli, *Società, Chiesa ed associazionismo femminile*, Roma, AVE, 1987.
- A. De Gasperi, *Discorso al primo convegno nazionale*, febb. 1946, in *1946-1964: Dieci convegni nazionali del Movimento femminile della Democrazia cristiana*, Roma, 1966.
- M. Federici, *Combattiamo l'astensionismo femminile*, « Bollettino di attività del Centro Italiano Femminile », Roma, 1946.
- M. Federici, *Daremo sei milioni di voti*, « Bollettino di attività del CIF », 16, 1946.
- P. Gaiotti De Biase, *Questione femminile e femminismo nella storia della Repubblica*, Brescia, Morcelliana, 1979.
- P. Gaiotti De Biase, *Il voto alle donne*, in *Democrazia cristiana e costituente*, a cura di G. Rossini, Roma, Cinque Lune, 1980.
- A. Gotelli, *I problemi tradizionali della comunità italiana e loro soluzione*, in CIF, V Congresso Nazionale, cit.
- M. Jervolino, *Relazione al terzo convegno nazionale*, ott. 1948, in *1946-1964: Dieci convegni nazionali*, cit.
- A. Manzo, *De Unterrichter Jervolino Maria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III, Torino, Marietti, 1984.
- R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Pio XII, *Allocuzione alle donne italiane*, 21 ott. 1945, in *Il problema femminile*, cit.
- Pio XII, *Allocuzione alla gioventù femminile di Roma*, 12 mag. 1946, in *Il problema femminile*, cit.
- S. Pizzetti, *Rimoldi Maria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico*, cit.
- C. Rossi, *I problemi femminili in discussione e le loro possibili soluzioni legislative*, in CIF, VI Congresso nazionale, Siena 23-26 apr. 1955, Roma, 1956.
- P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- « Squilli di Resurrezione »: *Intervista con l'onorevole*, febb. 1948; e *Le tre scelte*, mar. 1948.
- Testimonianza di Angela Gotelli*, raccolta dall'autrice il 2 febb. 1948.
- Testimonianza di Esmeralda Miceli*, raccolta dall'autrice il 4 apr. 1984.
- S. Tramontin, *Un secolo di storia della Chiesa*, Roma, Studium, 1980.

- S. Pizzetti, *Rimoldi Maria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico*, cit.
- C. Rossi, *I problemi femminili in discussione e le loro possibili soluzioni legislative*, in CIF, VI Congresso nazionale, Siena 23-26 apr. 1955, Roma, 1956.
- P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- « Squilli di Resurrezione »: *Intervista con l'onorevole*, febb. 1948; e *Le tre scelte*, mar. 1948.
- Testimonianza di Angela Gotelli*, raccolta dall'autrice il 2 febb. 1948.
- Testimonianza di Esmeralda Miceli*, raccolta dall'autrice il 4 apr. 1984.
- S. Tramontin, *Un secolo di storia della Chiesa*, Roma, Studium, 1980.

Cesarina Casanova

Le donne come "risorsa"

Le politiche matrimoniali
della famiglia Spada (secc. XVI-XVIII)

1. Nel luglio 1631 Bernardino Spada concluse la Legazione di Bologna (LB, v. 15, cc. 622-623). Dopo gli anni insidiosi della nunziatura in Francia (Bler, 1977) e quelli, non meno difficili e contrastati, del governo dal quale si era appena congedato, il favore dei Barberini ripagava largamente l'abilità del giovane cardinale, che aveva profuso denaro e acribia politica per percorrere celermente l'iter della carriera curiale. Affrancato dalle «servitù» più onerose, a trentasette anni godeva di tutto il prestigio personale necessario per raggiungere l'obiettivo più ambizioso: la promozione del casato. Era il momento di spendere il credito acquistato convertendolo in un investimento a lungo termine, trasmissibile alle generazioni future. Per poter ricadere sull'oscura famiglia di notabili romagnoli recentemente arricchita occorreva infatti che il suo status di principe della Chiesa fosse fatto pesare con tempestività e potesse giocare come elemento decisivo in contrattazioni matrimoniali adeguate a sancire l'ingresso degli Spada nella cerchia ristretta delle famiglie «grandi».

Nella realtà politica degli stati italiani di ancien régime l'individuazione del processo di acquisizione e della codificazione di discriminanti di status richiede attenzioni diversificate nel tempo e nello spazio: in mancanza di una definizione univoca del privilegio nobiliare, i processi di chiusura e di mobilità sociale si rilevano infatti dalle interazioni complesse instaurate tra i governi centrali e le oligarchie dominanti in ambiti locali specifici, e nello studio di singoli percorsi di promozione (*Patriziati e aristocrazie*, 1978). Nello stato pontificio la separazione di ceti si realizzò in un contesto istituzionale particolarissimo, in cui la saldatura tra potere centrale e ceti localmente dominanti determinò un intreccio di relazioni privatistiche e clientelari tra i vertici ecclesiastici e le oligarchie municipali (Prodi, 1982 e 1986; Caracciolo, 1982). Se, inoltre, la declinazione patrizia conferiva alle élites dello stato un'omogeneità ideologica e sociologica, è vero però che alla distinzione tra comunità maggiori e minori corrispondeva una differenziazione di rango tra le famiglie nobili a seconda della provenienza (Zenobi).

Solo in parte la trattatistica aveva codificato un modello di «gentiluomo ecclesiastico» nel quale riuscissero a convivere pietà cristiana e religione dell'onore, privilegi dei ceti municipi-

pali e tradizioni militari e feudali: l'elaborazione di un'ideologia nobiliare nei domini del papa tra Cinque e Seicento era ancora abbastanza ambigua perché potesse apparire gran signore il *parvenu* che visse come tale (Angelozzi). Bernardino Spada, a differenza del fratello, il prete oratoriano Virginio, attento alla minuta contabilità, aveva intuito precocemente l'importanza di destinare parti anche rilevanti del patrimonio domestico per sostenere la propria immagine. Negli anni trenta del Seicento la separazione di ceto era già ampiamente avvenuta, sancendo il privilegio ereditario delle famiglie arroccate negli organi dei governi municipali, ma l'identità aristocratica di questi patrizi non era sufficiente a sostenere l'esclusione del casato di un cardinale, l'antichità del quale, peraltro, avrebbe sempre potuto essere ricostruita a posteriori, come avvenne effettivamente trent'anni dopo (Casanova, 1986).

Solo a posteriori, d'altra parte, poteva far gioco la qualità di minimi signori della terra e della guerra che gli Spada vantavano da generazioni: le repressioni del governo pontificio in Romagna contro le fazioni locali e le ambizioni autonomistiche dei tanti piccoli feudatari erano ancora troppo recenti. L'instabilità politica determinata da un controllo della società continuamente conteso tra famiglie e consorterie rivali aveva ostacolato per tutto il Cinquecento l'affermazione del potere centrale attraverso la rete istituzionale dei governi delle città e delle comunità minori (Casanova, 1981 e *Da "parziale..."*; Turchini, 1977; Comastri, 1984). L'accentuazione dei privilegi sociali ed economici delle oligarchie municipali – nelle quali furono inclusi i rappresentanti più influenti delle opposte fazioni – poté spezzare, ma con lentezza, aderenze e clientele estesamente ramificate, creando in gruppi ristretti una solidarietà di ceto che li separò orizzontalmente da quel mondo contadino dal quale molti casati avevano tratto la forza per imporsi.

Consumata definitivamente questa frattura, divenne di nuovo possibile alle maggiori famiglie romagnole – ormai in sintonia con gli obiettivi di pacificazione e di controllo del « buon governo » pontificio – esibire le proprie tradizioni militari, i titoli connessi a piccole giurisdizioni feudali confermate o recentemente acquisite come ulteriore elemento di distinzione sociale e anche – è il caso degli Spada, originari di Brisighella e della Valle del Lamone, nel contado faentino – le autonomie godute anticamente da comunità appenniniche (Casanova, 1982).

Intanto, a Bernardino occorreva, per trasmettere il proprio prestigio alla famiglia, ottenere il suo innesto nel gruppo oligarchico municipale più esclusivo dello stato pontificio: quello bolognese (De Benedictis, 1984; Giacomelli, 1980). Non bastava, infatti, l'inserimento, già avvenuto nelle generazioni precedenti, nel ceto consiliare di Brisighella, né la più recente inclusione nel patriziato faentino: questo e gli altri patriziati delle piccole città romagnole non riuscivano ad elevarsi oltre una

qualificazione di aristocrazia di provincia, della quale gli Spada facevano comunque parte.

C'era, è vero, una cerchia più influente all'interno della quale Bernardino si muoveva con disinvoltura, quella delle famiglie cardinalizie romane, d'origine cosmopolita o, meglio, « italiana ». Questa, tuttavia, era ancora troppo soggetta alle alterne fortune degli *entourages* papali per rappresentare una solida garanzia per il futuro. Le reciproche lealtà, anche in questo caso sostenute da ripetuti incroci matrimoniali, si sarebbero costituite proprio a partire da quegli anni. Al cardinale, però, dovevano apparire ancora troppo aleatorie per puntare su di esse tutte le aspettative del casato. Non a torto, considerando le disgrazie che avrebbero travolto per un decennio i suoi stessi grandi protettori Barberini dopo la morte di Urbano VIII.

Il 23 ottobre 1630, ancora dalla Legazione di Bologna, aveva suggerito al padre – che sarebbe morto nell'aprile successivo – di destinare 30.000 scudi alla fondazione di un collegio nella città, per mantenervi una ventina di scolari dello Studio, parte di Brisighella e parte di altre comunità romagnole. « Ciò ancora servirebbe a spianarsi l'affetto e l'obbligo di questa città in caso che si pensasse a voler mai innestarsi alcun ramo di casa nostra in Bologna e ci faciliterebbe la cittadinanza in forma amplissima che per altro stimarei difficile a conseguire così in un tutto ».

Il padre, comunque, scelse la proposta che Bernardino gli offriva in alternativa. « Fuor di questo pensiero v'è quello di istituire tanti canonicati iuspatronati di casa nostra in Brisighella et anco in Faenza, o vero la dotazione di tante zitelle, cose tutte che tenderebbero ad aiutar il parentado et a tenere perpetuamente obligato un mondo di persone a procurare di star bene con la nostra casa » (LB, v. 15, cc. 260-262). Paolo, dunque, optò per le forme di patronato e di clientela più tradizionali, confermando i propri legami con la comunità d'origine.

Quella dei nipoti di Bernardino fu la prima generazione degli Spada per la quale il matrimonio si prospettasse come mezzo di mobilità verticale nella scala sociale e come momento di rottura con il tessuto delle solidarietà locali di « paesani, amici, parenti », comportando, all'interno della famiglia, l'investimento di risorse e aspettative collettive su un numero limitato di individui. Virgilio riferì che il fratello Giacomo Filippo, in punto di morte, fu tormentato dal rimorso per il favore eccessivo di cui aveva goduto il suo primogenito Gregorio, destinato ad attuare i progetti di promozione del casato. « Li pareva un errore grande... che i padri differenzino i figlioli » (SV, b. 452, lettera di Virgilio del 16 novembre 1661).

Nella comunità valligiana gli scambi matrimoniali avevano rappresentato gli elementi costitutivi di un sistema di potere nel quale l'articolazione territoriale dell'egemonia e del controllo politico si realizzava attraverso l'estensione e la ramificazione dei casati più importanti. Nelle pratiche di successione ereditaria ne conseguiva la divisione in parti uguali del patrimonio tra i

figli maschi e la moltiplicazione dei nuclei aderenti ad una parentela contraddistinta dal cognome. Nel 1482 Ventura aveva contrattato la tregua tra ventidue capifamiglia del casato Spada; ancora l'egemonia di capi-casa era stata imposta dai suoi figli, che nel 1513 rinnovarono il patto di unione tra ventisei gruppi aderenti alla loro parentela (SV, b. 274).

Più recentemente Giacomo, padre di Paolo e Orazio, insieme con altri Spada di Brisighella e della Valle del Lamone aveva sottoscritto una pace con il clan imolese dei Costa; ancora attorno alla metà del Cinquecento, con l'appoggio di « tutto il parentado », era riuscito a rivendicare i diritti della famiglia della moglie, Isotta Vespignani, sul castello di Monte Maggiore (Casanova, 1986). Ventura, nonno di Giacomo, aveva diviso i suoi beni « in nove parti... quali tutte vivono d'entrata ». Anche nelle generazioni successive la parità tra i figli maschi aveva comportato ulteriori frantumazioni delle proprietà familiari. « Nondimeno soleva dir Paolo che non si arrossiva de suoi natali » avendo sempre veduto in casa servi, serve e cavalli (SV, b. 274). Dal 1565, alla morte di Giacomo, Orazio e Paolo mantennero invece il patrimonio « in comune » (SV, b. 265).

Se il potere di un casato si misurava dal numero e dall'estensione territoriale dei nuclei che lo costituivano – e che spesso si distinguevano aggiungendo al cognome una denominazione riferita alla località sulla quale erano insediati – le solidarietà di parte si stringevano attraverso gli scambi delle donne. Il valore delle donne nel mercato matrimoniale veniva così a dipendere dalla loro appartenenza ad un gruppo parentale ed era determinato all'interno di un sistema di relazioni sostanzialmente simmetriche. L'entità delle doti finiva per rappresentare nelle contrattazioni un elemento di secondaria importanza. La conclusione delle trattative sanciva un'alleanza o confermava lealtà reciproche tra gli aderenti ad una stessa fazione.

Chiedendo Caterina, sorella di Orazio e Paolo, la famiglia Liverani fece sapere agli Spada che non cercava « di esserli parenti per arricchire » (SV, v. 516, c. 39). I primi contatti erano stati presi con Orazio da Tano (Spada) dal Poggio, « ragionatomi a lungo di quello da Liverano et lodatolo molto più a bocca che non havea fatto con la lettera con dire che lo conosce et che ha una buonissima ciera... et che dà tutto il suo a lavorando et sta benissimo et le sue case sono vicine mezzo miglio a Modiana et che stanno in casa da gentil'homini » (*ivi*, c. 29). Le trattative erano proseguite con l'intervento di Bartolomeo Liverani, cugino di Mauro, il pretendente, e di due suoi cognati, Antonio di Thieso e Barone dei Padovani. Un altro Padovani, Giuliano detto Mancino, era cognato di Paolo e Orazio, ed aveva ripetuto agli Spada che i Liverani « haveano animo in ogni modo di far parentela con noi ». L'accordo fu raggiunto rapidamente. « Et in dieci parole concludessimo il parentado et io li promessi di dote lire 1.000 di bolognini », scriveva Orazio il 22 novembre 1566. La somma, corrispondente

a circa 400 scudi, sarebbe stata pagata in rate successive. Duecento lire a Natale, 400 « quando la menarà a casa », e il resto in tre parti da versarsi anno per anno fino al 1570. « Et delli vestimenti sia rimessa in me purché non se li facci meno di quello che hanno havute l'altre [sorelle], et il sposo credo li farà una veste di seta ». Orazio si spinse a dichiarare « quasi alla scoperta di volere farle una saia, una camiscia, una pelizza et una veste di mocaiato o di cangiante » (*ivi*, cc. 52-54).

Alla dote, infatti, si aggiunsero le spese fatte dalla madre « doppo il maritazzo, in saia, rasi, ormesini, fodre, pelizze et altre diavolarie » (*ivi*, c. 61). Da parte sua « Mauro con Vittorio se n'andò a Bologna per far contratto del suo cavallo per comprar collane et anelle per Catalina » (*ivi*, c. 101). L'1 febbraio 1567 Orazio informava Paolo che « questa matina gli sposi hanno udito messa alla Zattaglia et fatto nozze, et Mauro ha fatto a Bologna spesa di 70 scudi in circa in oro, anella et cose da sposa ». La ragazza fu condotta alla casa del marito qualche tempo dopo (*ivi*, c. 102).

I Liverani, come gli Spada, erano di parte guelfa, ed erano insediati nella località appenninica di Liverano. « Io non so' mai stato in quel luoco », scriveva ancora Orazio, « né conosco per anco le persone, accetto Mauro quale è un poco fantastico, et sono soliti in questi paesi a un certo vivere libero per quanto intendo che non mi piace ». E, parlando della sorella ancora nubile di Mauro, aggiungeva che « ha il cervello un puoco altiero, nè so bene come stia ad ubidienza » (*ivi*, c. 196). Orazio, a sua volta, fu interpellato in una trattativa matrimoniale per la ragazza con i Ceroni, il più potente parentado guelfo delle contigue valli imolesi (Casanova, *Da "parziale"...*, Comastri, 1984). Di Gillino Ceroni sapeva che aveva « robba per 5 millia scudi incirca, et n'accresce tuttavia; io sin qui l'ho dissuasi d'impacciarsi con li Cerroni... perché... sonno puochi rispettosì dove praticano, et se Mauro non havesse figliolo subito, dissegnerebbero d'esser padroni del suo, et anco se non fosse assai disviato lo disviariano nelle male pratiche, ma... non ho voluto mostrar in tutto alli Cerroni ch'io fugga la sua parentela, et ho risposto che facci a modo suo » (SV, v. 516, c. 265).

Ancora nella seconda metà del Cinquecento nelle comunità del contado romagnolo l'accasamento delle donne era determinato dal sistema di relazioni di parentela e di parte. Tutte e quattro le sorelle di Orazio e Paolo furono sposate, rinsaldando i legami degli Spada con le famiglie valligiane. Se il matrimonio delle figlie e delle sorelle finiva per essere un'affermazione di potere e di prestigio dei capi-casa, della protezione della parentela beneficiavano anche i nuclei più deboli. « Vittorio mi dice che Malgarita ha bisogno di soccorso per pagare le colte [imposte] et provedersi di grano », scriveva Orazio nel febbraio 1567, e aggiungeva: « io non intendo che zia Orsolina si pigli legne dalle Casazze né altrove di sul nostro senza saputa et licenza di nostra madre, et se n'ha prese che le restituisca, perché io non

voglio che né lei né altri piglino questi mali mezzi, altrimenti che si provveda di casa e sgombri il nostro » (*ivi*, c. 103). La protezione, dunque, era subordinata al rispetto dell'autorità dei capi-casa, ma era comunque garantita. Nell'ottobre del 1567 si parlava di « maritar Laura di zia Orsolina in piano in una famiglia dove è un'altra sua sorella che dicono sta assai bene, et voriano che il zio Spadone et noi li dassimo la dote; so' d'aviso di vedere che piglino anco la madre in casa e che li diamo lire 25 per l'amor di Dio per l'anima di nostro padre » (*ivi*, cc. 268).

2. L'importanza del matrimonio come rilevatore dei sistemi normativi delle relazioni comunitarie è stata ripetutamente sottolineata negli ultimi anni (Merzario, 1981; Delille, 1976, Levi, 1985). Più recentemente si è accentuata l'attenzione al rapporto tra parentela e fazioni, quindi agli scambi matrimoniali come elementi cruciali nella definizione di schemi di rivalità e di alleanze nell'organizzazione del potere su ambiti territoriali limitati (Comastri, 1984; Grendi, 1981; Torre, 1986; Raggio, 1986). Altrettanto nota è la funzione delle scelte matrimoniali nella saldatura di gruppi oligarchici: le diverse serrate dei patriziati cittadini comportano naturalmente incroci ripetuti a conferma di solidarietà politiche. Raramente, tuttavia, è stata individuata la centralità della parentela per via di donne come elemento di individuazione delle loro strategie sociali. Il caso veneziano ha dimostrato invece che « le donne rappresentano il fulcro di questi lignaggi che vengono ad intersecarsi e che armonizzano e sono perciò loro che giocano un ruolo importante nella famosa integrazione della società patrizia veneziana nella Rinascenza » (Betto, 1981, p. 32; Chojnacki).

L'attenzione a questi legami orizzontali intessuti tra gruppi di famiglie aristocratiche, complementari a quelli verticali, di lignaggio, si rileva raramente anche negli studi di singole famiglie, nei quali l'importanza delle alleanze matrimoniali è, anzi, generalmente sottovalutata. Anche quando sono considerate indicatori importanti delle strategie familiari, l'accento è per lo più spostato sulla rilevanza economica delle scelte operate: l'entità delle doti pagate o ricevute, il numero dei figli e delle figlie sposati contribuiscono a realizzare il frazionamento o la concentrazione del patrimonio. La maggior parte delle ricerche finisce dunque per riproporre la logica selettiva delle genealogie nobiliari, concentrandosi sulla continuità della successione di figure maschili (Betto, 1981, p. 34).

Nel caso degli Spada l'importanza del tessuto di relazioni orizzontali non è limitata ai legami che vengono instaurati attraverso i matrimoni delle donne tra gruppi sociali omogenei. Quelle relazioni diventano per la famiglia un elemento necessario di promozione, costituendo il tramite per la conversione del prestigio non trasmissibile per via maschile – quello acquisito ai vertici della carriera ecclesiastica – in riconoscimento stabile ed ereditario di distinzione sociale.

L'assunzione di uffici legati all'organizzazione del governo pontificio portò gli Spada, negli ultimi decenni del Cinquecento, a ridefinire il proprio potere e le proprie relazioni oltre l'ambito valligiano. La carica di tesoriere attribuita a Paolo alla fine del secolo, sia per le ricchezze che poté accumulare attraverso la gestione trentennale di questo appalto – che, oltre alla riscossione delle imposte in Romagna, comprendeva lo sfruttamento delle saline e il controllo di ingenti quantità di frumento – sia per la rete di «servitù» e di protezioni che gli consentì di annodare, aprì alla famiglia ampi spazi di mobilità verticale, sfruttati per un ulteriore allargamento del credito sociale. Le relazioni influenti, infatti, furono spese per favorire la carriera ecclesiastica di Bernardino, mentre per i matrimoni dei figli e delle figlie la scelta rimase ancora circoscritta a famiglie del notabilato e dell'aristocrazia locali (Casanova, 1986).

Isotta, Aurelia e Teodora furono accasate tra il 1592 e il 1597 a Brisighella, Faenza e Forlì. Per ciascuna Paolo, in accordo con Orazio, fissò una dote di 3.000 scudi, cifra proporzionata ai 60.000 a cui si faceva ammontare in quegli anni il patrimonio familiare, sufficiente per competere con casati romagnoli di più antiche tradizioni (*ivi*). L'entità delle doti rappresentava appunto una conferma del successo degli Spada, che si consideravano già al di sopra delle regole delle contrattazioni matrimoniali, «concluse come che si compri una possessione o una vigna, perché a me pare», diceva Paolo, «che la dote debba procedere dalla volontà del padre o fratello... perché a loro tocca di arbitrare e misurare qual dote e benedictione vogliono dare alla figlia o sorella... trattandosi del [suo] benefitio» (PS, cap. XIV).

Per il suo secondo matrimonio, concluso nel 1592 con Daria Albicini, una vedova forlivese di una trentina d'anni, «da buon governo e di buona nascita... di maestosa presenza e di bonissime qualità» (*ivi*, cap. XIII), di una famiglia di «honorati gentilhuomini... nobilissimi, quieti et che sono tutti uniti insieme, vivono et stano con reputatione grandissima» (SR, b. 25, fasc. 64), Paolo si accontentò di 1.500 scudi, ritenendo che «col portar le donne minor dote, è più probabile che siano per essere meno vane». La somma pattuita non fu nemmeno riscossa integralmente, cosa che «forsi... l'ha fatta tanto più amorevole et officiosa... et affabile ad ogni sorte de parenti et altri praticanti di casa» (PS, cap. XIII).

Con lei e con Francesca Ricciardelli, la prima moglie, Paolo si «mantenne sempre con suprema autorità... guidandole totalmente a modo suo, e trattandole con quella positività che più a lui piaceva et indirizzandole al solo governo della casa, sfuggendo i balli e suoni, le pubbliche adunanze, le conversazioni d'altri e simili divagamenti che recano col tempo molte volte gran travagli nelle case... E sopra il tutto li fece sempre fedele compagnia... e però non è meraviglia se visse con l'una e con l'altra tanto concordemente» (*ivi*).

Come tesoriere Paolo Spada acquistò un potere inferiore solo a quello del Legato e nella gerarchia sociale un grado di dignità superiore rispetto alle famiglie dei patriziati romagnoli e della stessa feudalità locale. Il progredire delle sue fortune in concomitanza con il definirsi dell'organizzazione del governo pontificio determinò anche l'allentamento dei legami della famiglia nel sistema tradizionale di alleanze. Superate ostilità e aperte opposizioni grazie a protezioni altolocate negli ambienti romani (PS, cap. XI; SV, voll. 499, 500, 501), la ricchezza ed il prestigio acquisiti dagli Spada giustificano la signorile magnanimità di *primus inter pares* con la quale nella memoria di Virgilio le scelte matrimoniali del padre vennero ricondotte alle ragioni individuali ed affettive della buona armonia domestica, evocate ricalcando i luoghi comuni della cultura umanistico-rinascimentale, alla quale Virgilio stesso alludeva citando la V *Satira* di Ariosto.

Gli ambiziosi programmi di Bernardino riportavano gli Spada ad una più prosaica logica contrattuale, mentre la prolificità dei due fratelli sposati, Giacomo Filippo e Francesco, garantì le condizioni essenziali per la loro realizzazione. Gregorio di Giacomo Filippo fu designato per la fondazione della primogenitura bolognese e per il matrimonio con Camilla Fantuzzi. Nel maggio 1631 era stato formalizzato il parentado, mentre le nozze, in considerazione dell'età degli sposi – rispettivamente sedici e sei anni – sarebbero state celebrate successivamente (VB, cap. 23; SV, b. 407).

Questo contratto, tuttavia, non sarebbe bastato ad assicurare l'innesto degli Spada tra l'aristocrazia bolognese; essenziale per il suo consolidamento era la creazione di un sistema di obblighi e di « servitù » nei confronti del cardinale, in grado di contrastare l'ostilità della maggior parte delle famiglie senatorie. Nell'ottobre 1631 Bernardino scriveva a un amico bolognese: « Niun altro Legato ch'io sappia è partito di costà con tale attacco e (per la qualità dell'attacco) con tale invidia, fomentata forse anco da qualche gelosia di cose avvenire, e però bisogna tener per certo che i belli ingegni non vorranno lasciare otioso od intentato questo interstitio di tempo che correrà di qui al matrimonio ».

La strategia per conseguire i suoi obiettivi era già delineata. « Io mi sono però proposto ne l'animo tre cose: la prima di seguitare a far de parentadi in Bologna per quanto durerà la vena de le mie nepoti e se n'incontraranno occasioni convenienti, considerando che di qui a sette o otto anni potranno maritarsi non solo le tre che sono in cotesti monasteri, ma anco una o due di quelle che sono qua [in Romagna]; ancor che l'età loro sia per essere più adeguata al prometterle che al darle. La seconda cosa è di attendere in Roma a far tutti quei servigi ch'honestamente potrà non solo al pubblico ma anco a i privati di cotesta città e maggiormente a quelli che mi saranno più sospetti. La terza di non mi scomporre per qualunque ciarla o

accidente ch'io senta poiché sarebbe un fargli conseguir il fine a cui son dirette » (LB, v. 15, cc. 820-828).

Bernardino visse ancora abbastanza per dover rivedere più volte queste semplici regole, formulate pensando alla famiglia come astrazione proiettata nel futuro e non al concreto, gravoso fardello di individui ai quali provvide insieme con Virgilio. In considerazione della disparità con cui era stato trattato nel testamento del padre, che non gli perdonò mai il matrimonio clandestino contratto da ragazzo (SV, b. 459, cc. 38-40, 42-46, 52-53), il cardinale si sentì obbligato ad assecondare il desiderio del fratello Francesco di risposarsi (SV, v. 330, c. 16). Gli procurò una moglie di rango elevato, la piemontese Carlotta Sangiorgi, vedova di un senatore bolognese, « in età di trenta senza mai havere havuto figliuoli » (LB, v. 15, c. 766; VB, cap. 24), qualità particolarmente apprezzata, in considerazione dei sette nipoti viventi che il fratello gli aveva già messo sulle spalle. I beni di Carlotta avrebbero dovuto coprire i debiti continuamente in aumento per la megalomania e la prodigalità di Francesco (SV, v. 330, c. 34-35, 40-43, 595, 603, 608-609, 612, 614-619, 642-643). Intanto aveva già sistemato Daria, la sua figlia sedicenne, destinandola al parentado bolognese con Paris Maria Grassi che, essendo cugino dei Ludovisi principi di Piombino, era anche un primo tramite con l'élite delle famiglie papali e cardinalizie.

A rendere ben più solido e diretto quest'ultimo legame concorse l'affetto di Bernardino per Orazio, allevato da lui insieme col cugino Gregorio. Smentendo le accuse che Francesco rivolgeva ai fratelli, di voler interrompere la sua discendenza avendo avviato il proprio primogenito alla carriera ecclesiastica, il cardinale e Virgilio dotarono una seconda primogenitura. Nel gennaio 1636 fu concluso quel fortunato matrimonio tra il nipote e Maria Veralli dal quale avrebbe avuto origine il ramo romano degli Spada. Nel frattempo, rispettivamente nel 1634 e nel 1635, a Bologna erano state sposate Aurelia di Francesco, di diciassette anni, e la sedicenne Francesca di Giacomo Filippo, con i senatori Andrea Ghislardi e Camillo Bargellini (VB, cap. 28).

Grande orditrice dei matrimoni bolognesi degli Spada fu Margherita Fantuzzi, nonna di Camilla. I primi accordi dei parentadi nacquero da parole sussurrate nell'ombra delle chiese e con la complicità di altre dame dell'aristocrazia, tra le quali quella Virginia Ruini che prestava la sua casa per gli incontri « casuali » tra il cardinale e Margherita, fissati da messaggi scambiati segretamente. Rimangono, tra le carte di Bernardino, alcune sgrammaticate testimonianze di questi abboccamenti (LB, v. 15, cc. 1000-1014; v. 16, cc. 535-537). « Per adesso non staro adire altro a Vs.em.za se non che se a acaro che questo negotio vadi avanti si faccia quanto po per tener il negotio secreto... che non posi penetrare cosa alcuna che quanto si parleremo gli diro poi il tutto a boca » (*ivi*, v. 15, c. 1006).

Quando i progetti diventavano più precisi, i colloqui dovevano infittirsi, fino a richiedere « qualche mezzano confidente fra lei e me », per non essere « insieme molto spesso con dar pastura a i discorsi di questo e quello ». A questo punto si ricorreva alla mediazione di un buon sacerdote (*ivi*, c. 1009).

L'aiuto prestato a Bernardino da Margherita Fantuzzi non si limitò all'influenza che ella seppe far valere sulle decisioni del marito Federico e, tramite le amiche, di una parte dei senatori bolognesi. La sua casa servì alle nipoti del cardinale per essere introdotte nell'alta società cittadina, contribuendo a far dimenticare le loro origini provinciali. Da una lunga, risentita lettera di Bernardino a Francesco, piccato perché il matrimonio di Aurelia si sarebbe svolto a palazzo Fantuzzi e non in Romagna, nella casa paterna, emerge l'importanza della protezione di Margherita nella rapida promozione sociale degli Spada.

« Signor Francesco... ne i maritaggi de le figlie di V.S. la signora Margarita si lima il cervello e la persona et il padre Vergilio et io la borsa, onde quando non meritassimo altro premio, non dovrebbe a V.S. parer cosa amara il seguitare il consiglio di quelli da i quali riceve l'aiuto, e massimamente... la signora Margarita... che... è anco tanto affezionata alle figlie di V.S.... In occasione del matrimonio Grassi io dissi a V.S. il sentimento de Bolognesi quando trattano con forastieri... et a noi non per altro riesce il contrario, se non perché ci spacciamo per Bolognesi e ci vagliamo di questo pretesto non solo a beneficio delle figlie del signor Giacomo Filippo, ma anco... di V.S., e con tutto che la bolognesaria sia destinata in un figlio di lui, ad ogni modo vediamo che ci vien menata bene in casa et ad effettuazione... ancor per le figlie di V.S. ». Ma soprattutto, avvertiva Bernardino, che aveva già visto fallire un progetto di matrimonio con il marchese Legnani, « doverissimo pagare a denari contanti che i Bolognesi che han da pigliare le nostre donne non capitassero in Romagna se non dopo averle sposate, poiché se il solo dubbio di parentela con un Bonaccorso, scoperto un dì prima, hebbe gran parte a sconcertare il matrimonio già concordato de la signora Francesca, che mal effetto non potrebbe tenersi da la agnitione d'un Nasino, d'un Bartolomeo, d'un messer Ludovico e d'altra gentarella sì fatta? » (*ivi*, v. 16, cc. 467-470).

Un'altra figlia di Francesco, Teodora, fu sposata a diciassette anni, nel 1638, con Camillo Rondinelli, di famiglia ferrarese « sempre stimata di prudenza, humanità et bontà incomparabile » e che aveva « il marchesato di Canossa... et altre giurisdictioni con tittoli di contea et di signoria » (*ivi*, cc. 479-480). Nel 1640 il conte bolognese Giovanni Pepoli prese in moglie la tredicenne Teresa di Giacomo Filippo, ricevendo, oltre alla dote di 10.000 scudi, l'aiuto del cardinale per una lite in corso nei tribunali romani (VB, cap. 28).

Tuttavia, i risultati degli sforzi profusi in quegli anni da Bernardino e da Margherita Fantuzzi avrebbero deluso in buona

parte le aspettative. Casi accidentali, come morti e vedovanze e, più spesso, il diverso adattarsi degli individui alle esigenze della politica familiare finirono per stravolgere i programmi iniziali. Dal 1633, quando il cardinale si insediò nel magnifico palazzo Capodiferro – dove risiedettero dopo il matrimonio anche Orazio e Maria Veralli – il fulcro del prestigio del casato si definì sempre più chiaramente nel ramo romano. A questo felice innesco non fu estraneo l'immediato innamoramento, ricambiato, di Orazio per la sposa designata (SV, b. 459, c. 194).

3. L'irresponsabilità di Gregorio rischiò di far naufragare i progetti bolognesi di Bernardino. Consumato il matrimonio al compimento del tredicesimo anno di Camilla, il giovane si mise presto nei guai con la giustizia pontificia (LB, v. 17, cc. 114-115), partecipando alle risse e ai duelli nei quali erano continuamente coinvolti gli aristocratici (*ivi*, cc. 257-261). Nel 1642 lo zio gli scriveva ricordandogli i suoi obblighi nei confronti della moglie. « Signor nipote, ricevo la vostra lettera da 14 [giugno] che non è niente differente da ciò che m'aspettavo: parole in contanti e fatti a credenza. Vi dovrete ricordare che la sola moglie ch'havete a canto è causa' che in cambio d'essere in Romagna un cittadino come gli altri et inferiore in ciascuna città a più d'uno per non dire a molti, vi trovate in una Bologna e ne la prima riga di robba, di dignità, di titoli e di parentele; considerate senza di lei che cosa sarreste e poi giudicate voi medesimo quanto gli siate obligato e quanto per termine d'honore appresso il mondo dobbiate procurare di rispettarla e non le dare pur ombra di disgusto. Piaccia a Dio che la notorietà di cotesti vostri procedimenti aggiunta a l'altre vostre politiche morali non sia una de le cause per le quali si sente da tutte le bande ch'ormai non è nessuno in Bologna che vi ci possa più vedere. Dio sia quello che vi disinganni e che v'emendi » (LB, v. 17, c. 275; v. anche cc. 20-23).

Si trattò, in questa ed in altre occasioni, di prediche inutili. Gregorio fu condannato due volte per fatti di sangue. Incarcerato nella fortezza di Ferrara, dopo quattro anni tentò di evadere assoldando bande armate da Brisighella (BCAB, Gozz., 76, cart. IV, n. 18; 185, c. 11. SV, b. 407. LB, v. 18, cc. 45 e 259). Rifugiatosi successivamente a Firenze, continuò a provocare scandali e disordini anche qui, e poi a Venezia e in Germania (LB, v. 18, cc. 308-309 e 377). Solo negli anni Sessanta, con la protezione dei Farnese, si stabilì a Parma (SV, b. 452, varie lettere di Gregorio a Virgilio dal 1661 al 1662) dove lo raggiunse la paziente Camilla, che nel frattempo era stata accolta in diversi monasteri (LB, v. 17, cc. 417, 451-452. v. 18, cc. 29-30, 46, 608). Il seggio senatorio continuò ad essere riservato alla famiglia e occupato stabilmente al volgere del secolo.

Anche altri parentadi combinati a Bologna non furono fortunati. Daria « morì nel primo parto insieme col feto » (VB,

cap. 18), a un anno dal matrimonio. Secondo il padre, la sua morte fu la conseguenza di « come fu trattata... in casa de' Grassi, che la poverella mi hebbe a dire che per cagione della socera eran più le lacrime che haveva sparso che bocconi di pane mangiato in quella, et in fine le fecero provare con la violenza del ferro li ultimi suoi giorni » (SV, b. 459, cc. 417-421).

Di Giovanni Pepoli, marito di Teresa, Bernardino stesso scrisse nel 1659 che « si scoperse assai presto d'haver la robba avvilluppata in debiti et liti con certe sue zie bastarde, che tuttavia si travagliano in Rota... Poco doppo haver preso moglie, generò dei figli bastardi, e vivente essa moglie se li tirò in casa, dandoli in governo a lei, e questi vivono tuttavia, in età di dieci in dodici anni e stanno in casa del conte... Detta signora Teresia diventò in molti anni una sol volta gravida e partorì un maschio, che nacque nell'ottavo mese e perciò non campò. Il conte fece occultamente far testamento alla prefata signora in capo a pochi anni dal giorno del matrimonio, e benché ella sopravvivesse poi molti anni, la tenne così custodita e timorosa che solo doppo la morte si venne in cognitione del testamento fatto » (LB, v. 19, c. 577).

Il destino di Francesca fu migliore. Dopo un tranquillo matrimonio di otto anni, rimase vedova e volle risposarsi, pur avendo preferito in un primo tempo « il governo de' suoi figli e loro interessi e... trattarsi ne lo stato presente ». Per poterle trovare un marito confacente alla « riputazione di lei e della casa » Bernardino le raccomandò che « in questo mezzo tempo viva con ritiratezza e modestia più del solito, mostri amore a suoi figli et applicatione alla casa per acquistar buon nome o per accrescere il già acquistato, poiché molte volte una sola leggerezza o disapplicatione osservata da chi sta in pratica di questi affari partorisce concetto buono o cattivo ». Oppure avrebbe potuto entrare in convento, « così non sarà osservato né biasimato il troppo andar fuori di casa... poiché chi è vedova et ha figli e governi non può star tanto in casa che sia troppo ». Non molto tempo dopo Francesca sposò un altro senatore, Filippo Carlo Ghislieri (LB, v. 17, c. 610).

Anche Teodora rimase vedova e, a pochi mesi dalla morte del marito, nel gennaio 1644 scriveva della sua « poca sodisfazione... di... dimorare in compagnia de la signora marchesa sua socera et del conte Hercole suo cogino ». Per Bernardino e Virgilio la notizia riuscì « di molto disturbo poiché non havendo... né padre né madre non veggono che li resti luogo più proprio da tenerla che il monastero de le monache di Brisighella », dove aveva una parente, « et in questa materia d'introdurre donne vedove o maritate nei monasterij si trova da un pezzo in qua qualche difficoltà, et io l'ho provata grandissima nel procurarla... per la marchesa Camilla, che pur anco per la prigionia del marito merita compassione ». Bernardino, tuttavia, si impegnò anche a nome del fratello a fare il possibile per accontentarla come « zii amorevoli », allontanandola dalla casa coniu-

gale con « minor dispicenza commune e... maggior riputazione di tutti » (LB, v. 17, c. 535).

Anche quando un monastero e la famiglia d'origine erano disponibili ad accogliere la vedova, i parenti del marito potevano cercare di trattenerla per non dover restituire la dote. Un ricatto ancora maggiore era costituito dalla tutela dei figli, che poteva essere assegnata alla madre se avesse superato i venticinque anni senza risposarsi. Nel caso di Teodora, i Rondinelli si dissero disposti a lasciarla andare nel monastero di S. Vitale di Bologna, dove il cardinale aveva procurato che fosse accettata e dove c'era già la sorella Caterina, ma recalcitrarono sulla questione della dote (LB, v. 17, cc. 564-577). Quanto alla tutela del bambino, di quattro anni, Bernardino, pur potendo chiedere la dispensa d'età per la nipote, « non havendo gran concetto de la sua habilità » e « non havendo di mira maggiore che quella del bene del putto », preferì « il governo della nonna », tanto più che per l'educazione non era necessaria « nessuna età particolare ma basta esser madre, e però allhora che la marchesa restò vedova diventò ipso facto educatrice del figlio, e questo ius... è per durare in fin a tanto che ella si rimariti, ancor che si tratti di partir de la casa e de la patria del marito » (*ivi*).

Tra tutela ed educazione la questione essenziale era l'amministrazione dell'eredità del minore; per potersi allontanare occorreva almeno che Teodora riuscisse a farsi assegnare una rendita dal patrimonio del marito per il mantenimento del bambino. Bernardino, inoltre, temeva che Ercole volesse usurpare al pronipote il seggio nel consiglio di Ferrara che gli era stato riservato in attesa della maggiore età (*ivi*, c. 511). « Per il pegno di quel putto » il cardinale doveva ritenere preferibile che Teodora restasse dov'era. Ella comunque sarebbe morta pochi mesi dopo. Il fratello Orazio annotò nel suo diario che le fu fatale « il poco amore della marchesa sua suocera e del cognato, non essendovi alcuno de' suoi che potesse assisterli ». Il bambino le sopravvisse pochi mesi (SV, v. 285; b. 459, cc. 417-421).

Il diritto alla tutela dei figli poteva essere sottratto alle donne anche dalla pressione della propria famiglia. Un caso estremo è quello di Maria Mattei, che chiese ripetutamente appoggio e consigli al cardinal Spada. Rimasta vedova di Ottavio Ruini, nell'ottobre 1634 gli scrisse una lunga lettera accorata. « Mons. Em.mo, io non sono più una fanciulla, ho avuto tre mariti e so' madre di tre figlioli da i quali non posso esser separata ne la cura de i loro beni senza che mi si faccia una ingiustizia secondo le leggi et un affronto ne la reputatione... Quando si è trattato di maritarmi, i miei parenti hanno indugiato tanto ch'hanno dato da dire a tutta Roma. Morto il primo marito, non solo tralasciarono d'andarmi pagando i termini che restavano della dote, ma posero le mani sopra 10.000 scudi cavati da l'heredità di esso, e in vece di farli porre in un banco di credito mio, li fecero scrivere a debito proprio... Seguite le seconde nozze m'hanno fatto litigare e stentare le mie doti fin che sono stati costretti da la

giustizia, pur anco conosciuta in Roma con tutti i loro vantaggi. In somma per vedere con che animo habbino caminato ne' miei interessi basti di considerare che... tanto mi stancheggiorno che deteriorai la mia dote... in 10.000 scudi. Ecco i benefitij ch'hanno fatto a me et a i miei figli ne la robba, poiché quanto a quelli de la reputatione sono tanto noti che mi hanno fatto diventare la favola del mondo, non s'accorgendo che i primi a scapitare erano loro medesimi, e che nissuna cosa né giudiciale né stragiudiciale hanno tentato che... non habbi fatto vedere ch'essi havevano il torto e m'opprimevano e mostravano manco cervello loro che sono huomini che io povera donna, circondata e intronata da tante disgratie. Vegga ora Vs. Em.za che cosa vuol dire cavarmi di casa i miei figli e da canto ad una socera riputata la più santa e più prudente signora di Bologna ».

I fratelli volevano infatti chiuderla in convento per costringerla a un nuovo matrimonio, con un parente dei Barberini. « Io non voglio dir più, se non che se i miei svantaggi et il non poter dar fiato alle mie ragioni... mi porrà in qualche necessità, sarò scusata appresso Dio et il mondo di pigliare tale risoluzione che stimarò la migliore e che si può pigliare anco ne i monasteri... Di gratia, mi lascino vivere con i miei figli e piangere i miei guai (che altro non pretendo in questo mondo) e non mi esasperino fino a l'estremità... A Vs. Em.za m'inchino e li raccomando la mia riputatione e lo stato mio infelicissimo, non essendomi rimasto altro che un'ombra di ristoro ne la compagnia di questi poveri figli e massime di Carlo (ch'è il solo maschio) ancora in fascie » (LB, v. 16, cc. 686-687; v. anche cc. 640, 647-649, 666-670, 794). Per non essere allontanata dai figli il cardinale consigliò Maria di contrarre un quarto matrimonio e « con una pronta e maschia decisione disporre di se stessa », accettando l'offerta del bolognese Virginio Malvezzi (*ivi*, v. 13, cc. 194-195; v. 16, cc. 792-793).

Quello di Maria è un esempio « scandaloso » del cinismo con cui le donne potevano essere sacrificate agli interessi della famiglia, estraneo ai matrimoni degli Spada, combinati nel rispetto del « bene » degli individui, la valutazione del quale, peraltro, mutava in corrispondenza del posto occupato nella gerarchia sociale. L'adeguamento ai codici di comportamento del gruppo nel quale un casato era inserito o aspirava ad essere ammesso era il requisito principale di un buon matrimonio. Soddisfatta questa condizione, erano gli affetti domestici a garantirne il successo. Il matrimonio per amore era invece in ogni caso sconveniente. « La frenesia e vanità dello innamoramento » aveva condannato il sedicenne Francesco agli occhi del padre. La deroga, in questo caso, era stata doppia, aggiungendosi « la disuguaglianza dell'età fra lui e la giovane, la quale ha ventun anni » (SV, b. 459, cc. 38-40).

Francesco aveva continuato anche in età matura a sostenere che « li matrimonij fondati su le terrestri considerationi sono infelici », rifiutando di accettare la « politica del mondo » (*ivi*,

cc. 455-456). Erano convinzioni che non si limitò ad enunciare. L'incontro con Carlotta, la moglie scelta da Bernardino e sposata per procura, lo aveva lasciato « talmente amareggiato che in otto anni che visse con lei pochi mesi conversorno insieme » (VB, cap. 24), e la pia dama si dovette confortare con le sue devozioni (LB, v. 15, cc. 1017-1018; SV, v. 330; b. 459, cc. 521 e sgg.). Alla sua morte Francesco si sposò per la terza volta, con la marchesa Ottavia Malaspina, dalla quale ebbe Claudia e Carlo Francesco, nato postumo. Non fidandosi più dei fratelli scelse personalmente una « donna fresca, che delle donne Carlottes ne ho havute a bastanza, nobile e di buona e ragionevole dote, d'aspetto di mio gusto » (SV, b. 459, c. 452 e 447-448).

Conformarsi alle esigenze della politica familiare comportava uno sforzo di adattamento gravoso non solo per i devianti. Paolo Spada morì novantenne. A settantacinque anni, non sopportando la vedovanza (Daria era morta quattro anni prima), dopo una vita ligia agli interessi del casato e alle convenzioni sociali e dopo aver « maritato tante zitelle per amor di Dio », volle « finalmente... sposarne egli medesimo una per haver com'un altro David un'Abizag che nella sua vecchiaia lo servisse, lo governasse et incalorisce. E apportava infinità d'esempj di huomini grandi che havevano sposate donne di basse condizioni, havendo più riguardo al servizio della loro persona che alla grandezza della casa » (PS, cap. XIII). Con l'appoggio del vescovo di Faenza e grazie a potenti protettori i figli riuscirono a far annullare il matrimonio clandestino contratto con una venticinquenne di Brisighella, malgrado i numerosi ricorsi in tribunale del fratello di lei (LB, v. 13, cc. 60, 64, 66, 79, 83, 90-91, 96, 98, 108, 114, 116, 120, 124-125, 129, 131-133, 145).

4. Il segno dell'eccellenza sociale riconosciuta agli Spada attorno alla metà del Seicento è il valore attribuito alle loro donne nelle contrattazioni matrimoniali. Ormai erano le altre famiglie, comprese quelle bolognesi, ad aspirare ad imparentarsi con loro, accontentandosi di doti relativamente modeste (LB, v. 8, cc. 294-295, 511). La possibilità di scegliere tra varie offerte permise di tener maggior conto delle esigenze e delle inclinazioni individuali. Particolarmente significativa è la tendenza ad evitare alle ragazze matrimoni troppo precoci, venuta meno la fretta di concludere ad ogni costo un contratto vantaggioso. Il matrimonio di Laura di Giacomo Filippo, sedicenne, e Ugo Giuseppe Pepoli fu trattato fin dal 1648 ma celebrato quattro anni più tardi. Le nozze furono precedute da uno scambio di ritratti e di lettere tra i fidanzati che alimentò aspettative e desideri reciproci (*ivi*, cc. 505-508, 510, 531, 539).

Nel 1656, sposando Eugenia, la più amata dei suoi figli, con Domenico Moidalchini, Orazio realizzò l'inserimento degli Spada tra la maggiore aristocrazia romana. Lo sposo era cugino del principe Pamphili, delle principesse Giustiniani, Ludovisi e di Palestrina, parentele che « portano seco l'intrecciamento d'altre

affinità, si può dire delle maggiori case di Roma, e con l'havere maritate tre sorelle nelle case Astalli, Costaguti e Bevilacqua, si è veduto cinto d'appoggio di cardinali e gran prelati, oltre l'havere un fratello cardinale et uno commendatore nella Religione gerosolimitana » (VB, cap. 28). Il matrimonio fu combinato da donna Olimpia, zia di Domenico e cognata del pontefice, « creditrice di varij favori e benefitij conferiti di fresco da papa Innocentio a questa casa, e particolarmente ne la persona e ne i figli del marchese Oratio » (LB, v. 19, cc. 327-329).

Lo sforzo compiuto per dotare Eugenia e l'impossibilità, da parte degli zii, di contribuire alle spese di un nuovo matrimonio – sia per i recenti acquisti di terre, sia per il vistoso calo della rendita dei titoli del prestito pubblico che costituivano la parte più rilevante del patrimonio di Virgilio e Bernardino – indussero Orazio, l'anno successivo, a rifiutare la richiesta del conte bolognese Astorre Hercolani per un'altra sua figlia. Inoltre, « l'età della fanciulla non persuadeva al padre et a la madre di maritarla per adesso, anzi pensano di potere (et anco dovere) indugiare quattro o cinque anni ». Il rifiuto fu motivato da un'altra considerazione. « S'aggiunga un poco di repugnanza de la marchesa Maria... la quale... sente alcuna sorte di tenerezza in haver a mandare le figlie tanto lontano » (*ivi*, e c. 377). Della riluttanza della madre a separarsi dalla loro unica figlia Lucrezia tenne conto anche Andrea Ghisardi, marito di Aurelia, che optò per un parentado bolognese con Girolamo Segni, rinunciando a più altolocati pretendenti romani (*ivi*, c. 273 e cc. 274, 303, 408).

Il maggior problema della famiglia Spada fu la sistemazione dei maschi in eccesso; oltre alla decina di nipoti giunti all'età adulta, Bernardino e Virgilio, prima di morire (a un anno di distanza, nel 1661 e 1662), provvidero anche ai maggiori tra i pronipoti, figli di Orazio e Maria. Fabrizio fu avviato dal cardinale alla carriera ecclesiastica che a fine secolo lo avrebbe portato alla Segreteria di stato (SV, v. 285; VB, capp. 26 e 29; SR, b. 28, fasc. 20). Il cadetto Alviano entrò a far parte della paggeria del granduca di Toscana, dove era stato preceduto da Nicola di Giacomo Filippo, diventato cameriere d'onore e insignito del baliato romagnolo della commenda di S. Spirito (VB, cap. 29; SV, v. 285; b. 455; SR, b. 103; b. 74, fasc. 24; LB, v. 19, cc. 368 e 468-470; v. 20, c. 258. Sull'ordine cavalleresco di S. Spirito: Angiolini, 1986; Angiolini-Malanima, 1979).

La carriera ecclesiastica era una soluzione costosa e riservata ai più dotati. Dei figli di Giacomo Filippo solo Sigismondo riuscì a percorrerla; la scarsa attitudine allo studio di tutti gli altri indusse prima o poi a dirottarli, oltre che alla corte medica, a quella di Baviera, dove il cardinale collocò Rodolfo, Paolo, Michele, Clemente e Giuseppe. L'impronta militare dell'educazione che vi veniva impartita destinava i ragazzi che vi entravano alla carriera delle armi (LB, v. 17, cc. 495-508, ma sui nipoti vedi *passim* le lettere dei voll. 17-20). Giuseppe e il

diciassettenne Clemente pagarono il loro tributo di sangue all'onore del casato (*ivi*, v. 20, cc. 45-48).

Non tutti si rassegnarono a questo destino. Bernardino, dopo inutili rimproveri, nel 1645 si indusse a chiedere al marchese di Castel Rodrigo la licenza di congedo per Rodolfo, che sapeva « poco approfittarsi del honore che Vs. Ecc.za gli fa di volergli bene e de l'occasione che ha d'essercitarsi ne la vita militare » (*ivi*, v. 18, c. 60; v. anche v. 17, cc. 515-516). Il cardinale gli propose, considerando che « di tutti i nostri nipoti voi solo sete quello che non havete occupatione », di provare a vedere se « non havendo inclinatione o talento in altro impiego, almeno l'habbiate a governare il vostro, e massime vivendosi in Romagna buona parte con quello che si raccoglie sul proprio, et essendovi già case e ville da habitare, si considera che ogni poca spesa sia per bastarvi, sì come basta a tanti altri che vivono in quelle bande » (*ivi*, v. 18, c. 58). Rodolfo si adattò di buon grado alla vita di gentiluomo di provincia. Sposò Claudia Margherita Malatesta, di antico lignaggio, « sebbene... per interesse di robba ci è poco da sperare perché l'heredità... è niente..., nondimeno... aplicò più alla sodisfazione personale che ad altro » (SR, b. 101; b. 103; b. 28, fasc. 13, 63, 69).

Dieci anni dopo era Orazio a pensare di sistemare in Romagna la sorellastra Claudia, « perché non essendosi da un pezzo in qua fatto altro matrimonio in detta provincia fuor che quello del conte Ridolfo con una casa che può dirsi estinta, par che la nostra cominci a scarseggiare di parenti stretti, et anco lo stato del suo e mio fratello [Carlo Francesco] resta tanto tenue che non ha bisogno d'essere attenuato... con la qualità de le doti che si usano in Roma et in Bologna, potendosi in Romagna allogare in una delle prime famiglie con tre o quattromila scudi solamente » (LB, v. 19, c. 377).

Claudia preferì entrare in monastero (*ivi*, c. 443), come molte altre ragazze della famiglia, scelta alla quale nessuna fu mai costretta. Erano sufficienti la frequentazione di ecclesiastici, parenti o confessori, e l'educazione ricevuta fino dall'infanzia, in casa o in convento, a renderla spesso più allettante della rischiosa vita matrimoniale che veniva proposta in alternativa. Curiosamente « femminile » fu invece il destino di Carlo Francesco, allevato da Orazio insieme con i propri figli. Ancora adolescente fu sposato nella illustre casa dei Rosari di Spoleto. Urbano Rosari, perso l'unico maschio in un incidente, preferì per la figlia ed erede Ippolita il ragazzo, povero e più giovane di quattro anni, a pretendenti di grandi casati romani poiché, « secondo la premura de le donne, ciò è de la madre, nonna paterna e alcune zie de la giovane », accettò di stabilirsi presso di loro. « La persona del putto assai immatura » giocò a suo favore: egli visse in casa del suocero con piena soddisfazione, « amato, accarezzato e lodato » (LB, v. 19, c. 457. VB, cap. 26).

Prima di morire Bernardino pensò ad un altro matrimonio in Romagna, mai concluso, per Nicola di Giacomo Filippo, provo-

cando il risentimento di Gregorio, che già aveva considerato lesivo quello di Rodolfo, affermando che « la vera strada d'inalzar la casa sarebbe stata d'aplicar tutto a lui, e massime dopo che si è visto ch'egli è fecondo ». Erano considerazioni che il cardinale stesso trent'anni prima avrebbe sottoscritto, ma ormai era di parere diverso. « Sono per gratia di Dio stati fatti in casa nostra fin'hora quattro matrimonij et il mondo non ha havuto a biasimarne nessuno, onde spero col divino aiuto che anco in avvenire il padre Virgilio et io conosceremo che cosa compla al maggior servitio della famiglia, e massime in ordine alle cose di Romagna dove, per mantenersi nella prima riga, ci è tanto che basta a un altro paro di parentadi, non che ad uno, et a ciò che mancasse io et il padre Vergilio, piacendo a Dio, havremo modo di supplire... una residenza qua ben fondata e considerabile d'un descendente del signor Giacomo Filippo non semplicemente erratico come i presenti ma fisso, [ché] può far gioco a i Romagnoli dell'istessa linea i quali, nondimeno, sono da compatire se a intuito della propria figliolanza non sempre s'accordano di concetti a chi non ha altro interesse che l'universale della famiglia » (LB, v. 19, c. 470).

5. Tramontato ormai il valore « politico » delle strategie familiari, con la morte di Bernardino e Virgilio venne meno il senso dell'unità e degli interessi comuni nel casato. La famiglia si frantumò nei suoi diversi rami, divisi da liti tra fratelli e cugini per questioni ereditarie. Quando vi fu, la continuità delle relazioni tra parenti dipese dai loro legami affettivi. Orazio amò particolarmente il fratellastro Carlo Francesco, di cui registrò nel diario le successive paternità, come fece per i parti di Lucrezia, figlia della sorella Aurelia; secondi cugini si conobbero e frequentarono perché educati negli stessi collegi.

All'interno dei nuclei familiari i rapporti interpersonali e le scelte matrimoniali continuarono ad essere determinati da calcoli di convenienza e da un codice di identificazione sociale specifico, ma il criterio avvalorante si spostò sul « bene » dei singoli. Comunicando al figlio Bernardino progetti che lo riguardavano, Orazio lo assicurò di pensare « ogni vostro vantaggio, e poi della casa, ... il che desidero per la mia quiete e particolarmente della marchesa vostra madre la quale ha bisogno hormai d'aiuto e stimarò gran servitio della casa e gratia di Dio se succederà in tempo ch'essa possa col suo esempio et indirizzo insegnare ad una nuora come si governa una casa, come va educata una famiglia e come si fa per acquistare merito e benevolenza presso Dio e presso gli uomini » (SV, b. 459, cc. 2-3).

Nel 1666 si rivolse ad Eugenia, vedova da quattro anni, per convincerla a contrarre nuove nozze. « Mi restringo a quello solo, che so essere l'intoppo unico che vi trattiene, ed è l'amor de' figli, parendovi che questi restino abbandonati in mano o in cura della nonna, non solamente vecchia, ma poco accurata, e de' zij, poco savij et applicati. Io non voglio dirvi che se da

prima vi havessi distaccato da i figli haverei fatto il maggior servizio vostro... perché lo rifarei di bel nuovo, anche con mio scomodo maggiore, solo per darvi questo contento... ma non vorrei che per questo lasciaste d'operare secondo il maggior vantaggio vostro e loro, perché il dire che non vi basta l'animo di lasciarli è debolezza, né si deve dire da una vostra pari, e il trascurare di procurarli vantaggi (come sarà in questo parentato) è un professarli grande amore in parole e mostrargliene poco in fatti. Vi dà fastidio il lasciarli, il perderne la tutela, il non poter rihaverla quando tornaste a vedovare, e non farli sempre la balia. Vi converrà lasciarli quando saranno più grandi, perché neanche sarà servitio loro che ve li teniate sempre appresso, e chi sa che essi non abbandonino voi?... E se Dio vi concedesse un figlio maschio, qual reputazione, quale stima sarebbe la vostra, non solo appresso a i parenti di quella casa, che per vostro mezzo la vedrebbero resuscitata, ma presso Roma, che l'ama et honora al maggior segno? Quale splendore a i vostri figli col diventare parenti e fratelli di una casa così qualificata? E voi non considerate queste cose come se fossero nulla o le posponete a un amore fiacco e servile verso questi ragazzi?... Ma se anco vedovaste senza figli... sarete sempre honorata per vedova Mattei non per vedova Moidalchini, e mi pare una bella differenza... da marchesa a duchessa... Queste non sono cose, figlia, da passarle senza considerazione. Vi prego e vi scongiuro che per l'amorevolezza che vi ho portato e vi porto più delle vostre sorelle e per la corrispondenza che dovete avere a me vostro padre amorevole più in fatti che forse in parole, a stimare i miei consigli... appassionati solo nel vostro maggior bene e nel decoro della vostra persona, et a farmi havere questa consolazione doppo tanti travagli della mia casa, di vedere in voi collocato il maggior benefitio che Iddio mi habbia sin qui appresentato. Vi confesso che questo sarà il maggior mio contento e di vostra madre, la quale sapete quanto vi ama. Ve ne prego quanto può pregare un padre e mi persuado che una figlia ubbidiente e rassegnata come voi si lascerà reggere da chi e per anni e per esperienza può e deve dire quello che conosce maggior servitio de' figli » (*ivi*, cc. 319-320).

Il diario di Orazio si interrompe al 1685. Da questo momento vengono meno le ricche testimonianze personali degli obiettivi delle strategie familiari, delle ragioni individuali che ne determinarono successi e fallimenti, dell'intrecciarsi di scelte dettate da motivi d'interesse e di convenienza sociale con la realtà dei rapporti interpersonali e delle relazioni affettive, della frequente complementarità di ruoli maschili e femminili nella realizzazione della politica matrimoniale. La ricostruzione della storia degli Spada deve appiattirsi su una documentazione giuridico-economica.

La scelta di non concentrare tutto il patrimonio in una o due primogeniture compiuta a metà Seicento da Bernardino e Virgilio, derogando in parte dal costume più diffuso tra la no-

biltà, si sarebbe rivelata fondamentale per la durata del casato: Giuseppe Nicola, nipote di Gregorio, morì nel 1752 senza eredi maschi, col patrimonio decurtato dai debiti contratti per mantenere lo stile di vita adeguato al suo rango. Le stesse ragioni di « decoro » stavano portando alla rovina e all'estinzione la maggior parte delle famiglie senatorie bolognesi (Giacomelli, 1980). Uguale fu la sorte riservata dopo pochi anni al ramo romano, che si esaurì con Clemente di Bernardino. Toccò a quello romagnolo, « di riserva », continuare la discendenza della famiglia.

Giuseppe Nicola aveva sposato nel 1737 la sorella Margherita per una misera dote con l'esponente di un casato antico ma ormai impoverito, quello dei Lambertini (BCAB, B 3636, n. 3, pp. 123-125). Tre anni più tardi l'elezione al soglio pontificio dello zio Prospero sembrò promettere inattesi lustri principeschi. Fu un'illusione di breve durata. La dolente coscienza di Benedetto XIV delle difficoltà della Chiesa nell'Europa dei lumi e delle miserie del suo stato deluse le aspettative della famiglia e condannò le sue grottesche parodie dei fasti dei grandi casati papali del secolo precedente. Il ruolo di « principessa da commedia » che Margherita si ostinò a voler rappresentare non fece che accelerare la rovina dei Lambertini (BUB, ms. 4331, *passim*, ma part. IV, cc. 184-185, 188-189; VI, c. 227; VIII, cc. 453-455; Casanova, *L'antinepotismo...*). Per essi, per gli Spada e per altre famiglie il problema della durata era ormai quello di arginare il proprio declino economico. Si trattava, in primo luogo, di prendere le distanze dai valori ormai obsoleti che ne avevano resa possibile l'ascesa.

Archivio segreto vaticano:

Diversorum, fondo card. Bernardino Spada, lettere, voll. 13-20 (LB).

Archivio di Stato di Roma:

Archivio Spada di Romagna (SR):

- b. 25, fasc. 64, *Sponsali tra Paolo del fu Giacomo Spada e la Daria Albicini.*
- b. 28, fasc. 13, *Inventario legale dell'eredità del fu marchese Leonida Malatesti fatto dalla marchesa Francesca Isabella Malatesti.*
 - fasc. 20, *Memoria ed encomio del cardinal Fabrizio Spada.*
 - fasc. 63, *Sponsali di Claudia Margherita Malatesta e conte Rodolfo Spada.*
 - fasc. 69, *Fede del matrimonio seguito tra la marchesa Claudia Margherita Malatesti ed il conte Rodolfo Spada.*
- b. 74, fasc. 24, *Supplica data al granduca di Toscana per la commenda o baliato nel 1647, 10 ottobre.*
- b. 101, cc. sciolte e non numerate, *Memoria denominata " malatestiana ".*
- b. 103, cc. sciolte e non numerate, *Editto di Francesco Barberini... nella causa de sigg. creditori della b.m. delli signori marchesi Leonido e Carlo Felice Malatesti.*

Archivio Spada Veralli (SV):

- vol. 258, *Alcune memorie della vita di Paolo Spada di Valle d'Amona, raccolte dal padre Virgilio suo figlio minore per incitamento alla virtù de' i posterì della sua Casa*, cc. non num. (PS).
- b. 265, docum. sciolti e non num., *Avanzamento dello stato del s. Paolo Spada d'anno in anno per molti anni al principio de la sua fortuna sino all'anno...*
- b. 265, docum. sciolti e non num., *Nota delle facoltà acquistate da Oracio e Paolo fratelli abitanti in commune doppo la morte di lor padre che fu dell'anno 1565 d'aprile.*
- b. 274, minute di Virgilio, non num., *Del casato et arme spada.*
- b. 274, minute di Virgilio, non num., *Sommario del processo per la nobiltà d'Alviano Spada romano.*
- b. 274, minute di Virgilio, non num., *Descrittione della Valle di Lamone.*
- b. 274, minute di Virgilio, non num., *Della Valle della Sentria.*
- vol. 285, *Memorie domestiche di me Horatio Spada*, cc. non num.
- vol. 330, *Scritture relative al marchese Francesco Spada.*
- b. 407, documenti non num., *Chirografo di Alessandro VII a Bernardino Spada*, del 19 agosto 1658, con cui gli cede ogni diritto della Camera sui beni di Gregorio condannato in contumacia.
- b. 407, documenti non num., *Capitoli della primogenitura* [bolognese].
- b. 407, documenti non num., *Racconto delle differenze vertenti tra il marchese Gregorio e f.lli Spadi fatto da mons. Vergilio Spada l'anno 1662.*
- b. 452, lettere e scritture diverse, non numerate.
- b. 455, *Matrimoni di casa Spada non conclusi*, carte non num.
- b. 459, *Scritture relative ai matrimoni di casa Spada* (num. fino a c. 521).
- vol. 463, *Minute della vita di Bernardino Spada* [di Virgilio], non num. (VB).
- voll. 499, 500, 501, Atti diversi del processo a Paolo Spada.
- vol. 516, *Lettere di Orazio a Paolo Spada.*

Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna (BCAB):

- mss. Gozzadini, 76, cart. IV, n. 18, *Relazione in forma di manifesto pubblicato dal sig. march. Gregorio Spada in occasione della di lui inimicitia col sig. march. Antonio Legnani* (altre copie segnate A. 1922; Malvezzi, Cart. 67).
- mss. Gozzadini, 185, c. 11, *Suppliche al Legato di diversi condannati e banditi... Supplica del march. Gregorio Spada*, 1647.
- B. 3636, n. 3, pp. 123-125, *Lettera del march. sen. Giuseppe Nicola Spada al sig. Cardinal Lambertini arcivescovo di Bologna in risposta ad una del porporato, in cui gli si domandava la march. Margherita Spada sorella... per moglie del march. Emano Lambertini...*

Biblioteca universitaria di Bologna (BUB):

- ms. 4331, I-VIII, *Benedictus XIV*, raccolta di lettere indirizzate a Filippo Maria Mazzi (17 agosto 1740 - 29 marzo 1758).
- G. Angelozzi, *La trattatistica su nobiltà e onore a Bologna nei secoli XVI e XVII*, « Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna », ns., XXV-XXVI, 1974-75.
- G. Angelozzi, *Cultura dell'onore, codici di comportamento nobiliari e Stato nella Bologna pontificia: un'ipotesi di lavoro*, « Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento », VIII, 1982.
- G. Angelozzi, « Religione d'onore » e ragion di Stato. *Il Duello di Fausto da Longiano*, « Romagna arte e storia », 18, 1986.
- F. Angiolini, *Politica, società e organizzazione militare nel principato mediceo: a proposito di una "memoria" di Cosimo I*, « Società e storia », 31, 1986.

- F. Angiolini, P. Malanima, *Problemi della mobilità sociale a Firenze tra la metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento*, ivi, 4, 1979.
- B. Betto, *Linee di politica matrimoniale nella nobiltà veneziana fino al XV secolo. Alcune note genealogiche e l'esempio della famiglia Mocenigo*, « Archivio storico italiano », 1981.
- P. Blet, *Bernardino Spada, nonce auprès de Louis XIII et de Richelieu*, « Studi romagnoli », XXVIII, 1977.
- A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio tra Seicento e Settecento: problemi della formazione dello stato moderno*, in *Scritti storici in memoria di E. Piscitelli*, Padova, 1982.
- C. Casanova, *Comunità e governo pontificio in Romagna in età moderna*, Bologna, 1981.
- C. Casanova, *Persistenze e trasformazioni della Valle del Lamone*, Imola, 1982.
- C. Casanova, *Per uno studio della nobiltà pontificia. Le origini degli Spada*, « Romagna arte e storia », 18, 1986.
- C. Casanova, *Da "parziale" a "buono ecclesiastico". Continuità o rottura?*, in corso di stampa.
- C. Casanova, *L'antinepotismo di un papa riformatore: Benedetto XIV e i Lambertini*, in corso di stampa.
- S. Chojnacki, *In Search of the Venetian Patriciate: Families and Factions in the Fourteenth Century*, in *Renaissance Venice*, London, 1973.
- S. Chojnacki, *Patrician Women in Early Renaissance Venice*, « Studies in the Renaissance », XXI, 1974.
- R. Comastri, *Le dimanche de Serra*, « Annales E.S.C. », 4, 1984.
- J. C. Davis, *Una famiglia veneziana e la conservazione della ricchezza. I Donà dal '500 al '900*, Roma, 1980.
- A. De Benedictis, *Patrizi e comunità. Il governo del contado bolognese nel '700*, Bologna, 1984.
- G. Delille, *Classi sociali e scambi matrimoniali nel Salernitano, 1500-1650 circa*, « Quaderni storici », 33, 1976.
- T. Fanfani, *Potere e nobiltà nell'Italia minore tra XVI e XVII secolo. I Taglieschi d'Anghiari*, Milano, 1983.
- A. Giacomelli, *La dinamica della nobiltà bolognese nel XVIII secolo*, in *Famiglie senatorie e istituzioni cittadine a Bologna nel settecento*, Bologna, 1980.
- E. Grendi, *Il sistema politico di una comunità ligure: Cervo tra Cinque e Seicento*, « Quaderni storici », 46, 1981.
- G. Levi, *L'eredità immateriale*, Torino, 1985.
- G. Levi, *Centro e periferia di uno stato assoluto*, Torino, 1985.
- P. Malanima, *I Riccardi di Firenze*, Firenze, 1977.
- R. Merzario, *Il paese stretto*, Torino, 1981.
- Patriziati e aristocrazie nobiliari*, Trento, 1978.
- P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, Bologna, 1982.
- P. Prodi, *Il "sovrano pontefice"*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, vol. 9 degli *Annali della « Storia d'Italia »*, Torino, 1986.
- O. Raggio, *La politica nella parentela. Conflitti locali e commissari in Liguria orientale (secoli XVI-XVII)*, « Quaderni storici », 63, 1986.
- A. Torre, *Faide, fazioni e partiti, ovvero la ridefinizione della politica nei feudi imperiali delle Langhe tra Sei e Settecento*, ivi.
- A. Turchini, *Società, banditismo, religione - e controllo sociale - fra Romagna e Toscana: la val Lamone nel XVI secolo*, « Studi romagnoli », XXVIII, 1977.
- B. G. Zenobi, *Ceti e potere della Marca pontificia*, Bologna, 1976.
- B. G. Zenobi, *Dai governi larghi all'assetto patriziale*, Urbino, 1979.

- B. G. Zenobi, *Tarda feudalità e reclutamento delle élites nello Stato pontificio*, Urbino, 1983.
- B. G. Zenobi, *Il "sommersio" delle classi al potere in antico regime*, Milano, 1984.

Luisa Accati

Il padre naturale

Tra simboli dominanti e categorie scientifiche *

Le scienze sociali, fra cui la storia, esaminano il funzionamento del potere; il potere è la dinamica delle relazioni sociali, dinamica che consente a un gruppo di costituirsi e rimanere aggregato. Le categorie scientifiche sono esse stesse strumenti di potere, infatti, se per un verso servono a descrivere i fenomeni, per altro verso, servono a giudicare questi fenomeni e a decidere che cosa accettiamo e che cosa non accettiamo di essi, che cosa ci interessa e che cosa non ci interessa; nel caso specifico della storia che cosa sia degno di attenzione e che cosa no, nel grande e incontrollabile mare degli eventi passati. I risultati delle ricerche, d'altro canto contribuiscono a orientare le nostre decisioni in materia di norme e di organizzazione sociale. Le donne non sono estranee al potere, quanto alla formulazione delle norme.

Vorrei qui mettere in luce che questo è il problema di fondo anche per le donne che scelgono la professione di storiche o di scienziate sociali. Le norme delle scienze sociali, non diversamente da tutte le altre norme, sono state formulate da uomini: si può benissimo non tenere conto di ciò. Molte studiose infatti hanno già da tempo, fatto uso immediato e diretto delle categorie esistenti, nei modi previsti: i risultati sono ottimi, di grande interesse e dignità scientifica. Tuttavia il desiderio e la volontà tenace di essere delle serie professioniste ha fatto emergere difficoltà di ordine psicologico e di ordine conoscitivo. L'apprendimento e la pratica delle regole scientifiche comporta per le studiose un lungo e difficile esercizio di deformazione della propria personalità, un lungo e difficile adattamento a strumenti in gran parte estranei alla loro esperienza: una lingua straniera si può apprendere benissimo, ma non è mai una lingua madre; il migliore esecutore di Beethoven non diventa mai Beethoven, anche se può suonare meglio di lui.

Vorrei qui mostrare concretamente in che cosa consistono queste difficoltà, prendendo in considerazione questioni di metodo legate alla mia specifica ricerca. La mia ricerca riguarda la devozione mariana fra Seicento e Settecento, con particolare riguardo alla città di Udine.

La questione che vorrei discutere è il peso del simbolismo

* Ringrazio Maria Luisa Pesante, che ha discusso e criticato la prima versione di questo testo.

femminile mariano sull'educazione per un verso e per altro verso sulle formulazioni delle categorie analitiche delle scienze sociali.

Nel primo paragrafo mi limito ad attirare l'attenzione su un fatto evidente: la presenza o l'assenza di un simbolo dominante come la figura femminile e materna della Madonna costituisce un elemento di diversità marcata, non solo per quel che concerne il rapporto fra i sessi e i generi, ma anche per quel che riguarda il complesso delle relazioni sociali nel loro insieme. La disputa mariologica, una delle controversie più accese fra cattolici e protestanti al momento della Riforma, non è diventata materia di storia sociale, come invece sono diventati altri conflitti teologici della fine del Cinquecento. E ciò è tanto più sorprendente se si considera che la devozione mariana conosce nei paesi cattolici una espansione accentuata e vistosa nel corso del '600. La difesa delle prerogative della Madonna coincide con la difesa delle prerogative della Chiesa e dei sacerdoti.

Il secondo paragrafo mostra come la componente femminile nella funzione sacerdotale non è una prerogativa della devozione controriformistica, ma è già contenuta nella simbologia ebraica della Sposa, che offre il primogenito a Dio.

Nel terzo paragrafo si mettono in luce le ragioni di opportunità politica che inducono la Chiesa nel corso del '600 ad accentuare la metafora della Chiesa come Madre-Madonna e che inducono ad accostare sempre di più i meriti della Madre a quelli del Figlio. Maria come corredentrice è un concetto che favorisce la confusione fra Madre e Figlio. Questa identificazione fra Madre e Figlio amplifica la relazione madre-figlio al di là e al di fuori della relazione interna alla famiglia.

Nel quarto paragrafo si sottolinea la connessione fra il simbolo della Madre e le singole madri, portatrici e interpreti di messaggi simbolici, che investono l'intero contesto culturale. La molteplicità dei significati (politici, morali, psicologici) legati alla figura materna fin dall'infanzia, predispone un'esperienza diversa fra uomini e donne, ma anche fra situazioni che prevedono il simbolo dominante femminile e situazioni che non lo prevedono.

Nel quinto paragrafo si rammenta che le categorie analitiche delle scienze sociali sono gli strumenti costruiti per analizzare l'esperienza e pertanto si formano e si articolano, per il nostro uso, sulla base dei problemi che l'esperienza propone. La diversità delle categorie riflette la diversità delle coscienze.

Nel quinto e nel sesto paragrafo si tenta di tirare le fila del discorso e di ricavarne alcuni orientamenti utili alla ricerca e alcune risposte a discussioni e dibattiti che ci sono stati. Tengo conto in generale di discussioni avvenute in varie sedi: seminari, organizzazioni politiche, riunioni formali e informali, ma mi riferisco in particolare a due saggi: C. P. Mac-Cormack, M. Strathern (ed. S.), *Nature, culture and gender*, del 1980 e A.

Dauphin, A. Farge, G. Fraisse et alii, *Culture et pouvoir des femmes, essai d'historiographie*, del 1986.

Questo saggio si prefigge di dire troppe cose, mi preme infatti rilevare come diventi complessa l'analisi, ma insieme aperta ad ampi e autonomi sviluppi, quando la critica si applica contemporaneamente all'oggetto e al metodo (all'oggetto e al soggetto) dell'analisi.

Tutti i problemi che elenco di seguito non penso davvero di poterli né risolvere né affrontare io stessa, penso invece di volerli indicare come possibili prospettive, interessanti per chi li voglia considerare e ognuna può scegliere quali. La convinzione di fondo infatti è che sia utile di per sé sapere quali sono le difficoltà: le sole difficoltà angosciose e inestricabili sono quelle di cui non si è consapevoli.

1. Quando nel Cinquecento il cristianesimo si scinde in protestantesimo e cattolicesimo, i paesi cattolici mantengono il gruppo dei sacerdoti come gruppo moralmente superiore al gruppo dei laici e corrispondentemente, mantengono la figura, superiore alle altre, della Madre di Dio; nei paesi protestanti invece il gruppo dei sacerdoti, da un punto di vista dottrinale, perde la superiorità morale rispetto agli uomini sposati, la condizione di celibe infatti, non è più considerata maggiormente meritoria di quella di uomo sposato. Con i privilegi spirituali del sacerdozio spariscono i privilegi della Madre come figura sacra, scompare l'iperdulia. La conseguenza sociale di questa diversità dottrinale è che nei paesi protestanti le donne vengono controllate economicamente, giuridicamente e moralmente dai padri e dai mariti, senza alternative. Nel caso dei paesi cattolici invece, le donne dipendono dai padri e dai mariti economicamente e giuridicamente, mentre sul terreno morale, spirituale e religioso dipendono dai preti. Il confessore, nel corso del XVII secolo, diventa viepiù il primo referente morale delle donne, la massima autorità, sia per quel che riguarda il comportamento morale prematrimoniale, sia per quel che riguarda la condotta da tenere dopo il matrimonio. Il confessore è spesso in aperto contrasto con il padre prima e con il marito poi e questa autorità, come vedremo, gli deriva proprio dal fatto di non poter essere, rispetto alle donne, né padre, né marito, ma soltanto figlio.

Nel corso del XVII secolo il conflitto fra controllo economico e giuridico e controllo morale e religioso delle donne è particolarmente leggibile. La polemica con i protestanti e la contrapposizione fra potere temporale e potere spirituale all'interno dei paesi cattolici ci consentono di osservare le numerose e complesse categorie chiamate in causa. I ruoli si polarizzano e si forma una intricata rete di mediazioni necessarie fra « maschile » e « femminile ». Categorie apparentemente sessuali, ad esempio la verginità, contengono elementi sociali, politici e culturali, mescolati in un intreccio difficile da districare, dove la con-

fusione dei piani (politico, psicologico, affettivo, sessuale) è funzione dei giochi di potere, come è funzione dei giochi di potere l'inibizione ad affrontare tematiche costruite su un vocabolario e un immaginario sessuali. Questa polarizzazione dei ruoli e l'influenza della Chiesa sulla figura materna e sulla sessualità femminile, producono considerevoli diversità di educazione fra uomini e donne, fra cattolici e protestanti. L'esperienza è un momento essenziale del giudizio critico, pertanto la diversità di esperienza porta con sé esigenze critiche diverse, sia nella formulazione delle categorie analitiche, che nell'uso delle medesime.

Nel corso degli studi, nelle scuole medie e superiori, viene insegnato che nel volgere del tempo il potere del Papa e il potere dell'Imperatore, il potere spirituale e quello temporale si sono affrontati. Talora il potere dell'Imperatore cerca di sottomettere il potere del Papa, talaltra il potere del Papa tende a far suo anche il potere temporale. Tuttavia nel corso del Cinquecento il conflitto tra preti e laici arriva a una stretta: il conflitto tra riforma e controriforma è presentato come un conflitto radicale, in cui si rimettono in discussione i principi che fondano il Cristianesimo e quella che oggi chiamiamo cultura occidentale.

All'università il discorso si fa molto più sofisticato (Jedin, 1946). Molti dubbi riguardano l'opportunità di parlare ancora di riforma e controriforma, o non piuttosto di riforma cattolica e riforma protestante, la problematica tende sempre più a smusare le punte (Bossy, 1985). La contrapposizione, il grande conflitto diventa piuttosto un intento di trasformazione generale, che si attua in numerosi modi diversi, non privi di tensioni. Gli storici giustamente analizzano riforma e controriforma come campi di storia sociale, non più come un insieme di dispute teologiche. Tuttavia, anche studi di indiscussa ricchezza e profondità non prendono in esame le conseguenze sociali di un mutamento tanto radicale quanto la presenza o l'assenza di una figura femminile nel quadro di riferimento simbolico.

Infatti la disputa mariologica, è stata molto studiata come disputa teologica; la difesa del ruolo della Madonna da parte cattolica è stata altresì studiata come un comportamento politico spregiudicato, caro specialmente ai Gesuiti, di approfittare dei timori superstiziosi dei fedeli, dei bisogni in genere di protezione, per affermare il potere politico dei preti. Non sono invece state esaminate adeguatamente le conseguenze culturali e sociali, di un mutamento così vistoso, sui rapporti interfamiliari. Un mutamento infatti che riguardi la figura della madre coinvolge tutte le altre relazioni familiari e sociali (Accati, 1983). L'equivoco tra Madonna come madre qualunque, Madonna come Chiesa, cioè come l'intera comunità dei fedeli e Madonna come Chiesa, cioè come gruppo dei sacerdoti, è un equivoco sapientemente mantenuto dai preti, ignorato dagli studiosi per difesa. C'è da aggiungere che la devozione mariana non è una diversità secondaria fra cattolici e protestanti desti-

nata, nel corso del tempo, ad assestarsi: convergenze fra cattolici e protestanti su questo punto non ve ne sono. Tutt'oggi la devozione mariana è uno dei punti inconciliabili fra cattolici e protestanti di qualunque confessione.

Una delle conseguenze più vistose, che il tempo accentua, è la sparizione dell'iconografia materna della Madonna nei paesi protestanti, mentre nelle piazze, per le strade, nelle chiese e nelle scuole dei paesi cattolici, questa immagine si moltiplica. Che sia l'Immacolata, l'Assunta o la Madonna del Rosario, nei paesi cattolici l'immagine femminile materna è una presenza costante, spesso ossessiva.

Malgrado ciò la disputa mariologica non è mai diventata oggetto di storia sociale. Gli studi sulla famiglia sono numerosissimi, ma non tentano di decodificare la centralità della figura femminile nella devozione. Tuttavia i problemi relativi al rapporto con la madre e con la dimensione femminile, non sono usciti dagli interessi degli studiosi, sono piuttosto stati trasferiti dalla teologia alla psicanalisi. Questa destinazione della questione materna sgombra effettivamente il campo agli storici, elimina il principale ostacolo a una visione di continuità del cristianesimo.

Se chi studia la riforma o la controriforma è una donna le ipotesi di affidare la dimensione femminile alla psicanalisi o lasciarla nella teologia risultano inadeguate. La dimensione femminile infatti non ha per una studiosa quei caratteri esterni e separati, che può avere per uno studioso.

Non a caso dunque fra gli studiosi dell'età moderna la sola a intuire la complessità del problema è Nathalie Davis (Zemon-Davis, 1981). Inoltre a Nathalie Davis è cara una contrapposizione piuttosto marcata fra cattolici e protestanti, in netto contrasto con gli orientamenti storiografici di cui si diceva prima. I protestanti – osserva – tendono ad assimilare le donne nel modello unico maschile: questa desessualizzazione dei ruoli apre nuove possibilità per le donne, nuove possibilità di rapporti fra uomini e donne. Tuttavia – aggiunge – è una prospettiva che elimina dalla sfera religiosa qualsiasi forma di identità e di organizzazione femminili e rende le donne « un po' più vulnerabili all'assoggettamento in ogni campo » (Zemon-Davis, 1981).

Nathalie Davis tuttavia vede sullo stesso piano la sparizione della Madonna e la sparizione delle sante, entrambe sostanzialmente punti di appoggio devozionali. Le donne non possono più rivolgersi durante il parto alla Madonna o a Santa Margherita. Invero le conseguenze più rilevanti ruotano intorno alla sparizione della Madre e sono conseguenze che si ripercuotono sul quadro familiare nel suo complesso. È il significato e il valore della maternità che si diversificano, sia per le donne che per gli uomini. Riconoscere oppure negare caratteri sacri e funzione mediatrice alla figura materna costituisce una diversità decisiva nella formazione di donne e uomini, fin dall'infanzia. Questa diversità inoltre, sfalsa quanto all'età, il confronto fra uomini

e donne: Gesù Cristo è un modello per figli, la Madonna è un modello per madri. L'ipotesi che vorrei qui avanzare e discutere è che tale mutamento influisce anche sulla costruzione delle categorie analitiche delle scienze sociali e sulla qualità dei problemi che si debbono affrontare.

La disputa mariologica è per altro legata alla disputa sulle immagini sacre, alla disputa sulla transustanziazione e al diverso atteggiamento riguardo al celibato e alla sua superiorità morale rispetto alla condizione coniugale. Osservando con lo sguardo distante dell'antropologia, anziché entrare nel merito teologico delle questioni, vediamo che le dispute intorno alla figura materna della fine del Cinquecento sono una vera e propria risistemazione del mito delle origini della cultura occidentale e che questa sistemazione si biforca in due direzioni, opposte per quel che concerne i rapporti tra i due sessi: una patricentrica e l'altra matricentrica.

I preti cattolici si distinguono da quelli protestanti perché rivendicano una specifica facoltà di mediazione con Dio, negata ai laici (Accati, 1986). Ciò che rende i sacerdoti superiori agli altri uomini laici è il celibato, cioè lo stato di castità, analogo a quello di verginità della Madonna. Il sacerdote è casto (o vergine) come la Madonna e come la Madonna è mediatrice da Dio verso gli uomini, è prescelta da Dio per la sua castità, strumento dell'incarnazione dall'alto verso il basso, dal divino verso l'umano; così il sacerdote è il mediatore nel ritorno a Dio, dal basso verso l'alto, dall'umano al divino.

« Iddio ha fatto nella Chiesa due prodigi: il sacerdote e la SS. Vergine... ». « Se la santità della Santa Vergine è sì grande, perché ha generato Gesù Cristo nella sua inferma natura, essendo cooperatrice dell'Eterno Padre nella generazione temporale del suo Figlio, che sarà della santità dei sacerdoti chiamati ad essere cooperatori della sua divina e gloriosa generazione?... »*.

* G. G. Olier, *Trattato dei santi ordini*, Torino, 1676. Questo testo sul sacerdozio evidenzia tutte le principali analogie Madonna-Sacerdote, care alla apologetica mariana, riferendosi ai grandi predecessori del culto mariano e di questa analogia: Pier Damiani e San Bernardino da Siena.

Il fulcro della analogia fra funzione sociale delle donne e funzione religiosa dei preti si trova nella dottrina eucaristica, intorno cioè alla simbologia della trasformazione del cibo. Dice a questo proposito C. Bynum: « Eucharist and mystical unione were, for women, both reversals and continuations of all the culture saw them to be. In one sense, the roles of priest and lay recipient reversed normal social roles. The priest became the food preparer, the generator and server of food. The woman recipient ate a holy food she did not exude or prepare. Woman's jubilant, vision-inducing, inebriate eating of God was the opposite of the ordinary female acts of food preparation or of bearing and nursing children. But in another and, I think, deeper sense, the eating was not a reversal at all. Women became, in mystical eating, a fuller version of the food and the flesh they were assumed by their culture to be. In union with Christ, woman became a fully fleshly and feeding self at one with the generative suggesting of God. », in C. Walker Bynum, *Fast, Feast and Flesh: The Religious significance of Food to Mediaeval Women*, « Representation », 11, summer 1985.

La Madonna è la mediatrice della vita terrena, il sacerdote è il mediatore della vita eterna; la Madonna è la mediatrice della nascita, il sacerdote è il mediatore della morte, della buona morte e della resurrezione.

Qual è il senso delle tante componenti femminili contenute nella simbologia cattolica dopo Trento? Il culto mariano, nato intorno al IV secolo (Benko, 1972; Wellen, 1961; Freytag, 1985; Graef, 1963; Carroll, in corso di stampa), è stato bagaglio comune dei cristiani dalle sue origini fino appunto alla fine del '500: quali sono i fattori che costituiscono la struttura portante del simbolo?

2. Al tempo di Gesù Cristo, la religione ebraica prevedeva un gruppo di persone preposte unicamente al culto, mantenute dal resto della popolazione. Mosè consacra il gruppo dei sacerdoti, composto da Aaronne (Esodo 28 e 29) e dai suoi figli, ma accanto a loro Dio ordina a Mosè di porre i Leviti (Numeri 8: da 5 a 26; Cronache 31:2). A essi deve affidare la « cura del tabernacolo della testimonianza » (Numeri 1:50). I Leviti non appartengono al popolo di Israele, non appartengono al loro padre naturale, appartengono direttamente a Dio. Il censimento del popolo d'Israele comprende « tutti gli uomini che in Israele potevano andare alla guerra » (Numeri 1:45). « Soltanto della tribù di Levi non farai il censimento, e non ne unirai l'ammontare a quello dei figliuoli d'Israele » (Numeri 1:49, vedi anche Numeri 2:33).

Le donne dipendono dal padre prima, dal marito poi e – per offrire sacrifici – dai sacerdoti (Numeri 30:36; Esodo 22:16, 17; Levitico 12: da 6 a 8; Deuteronomio 22: da 13 a 30).

Che cosa distingue i due gruppi di uomini preposti alle cose sacre? Aaronne e i suoi figli hanno il compito di uccidere, i Leviti no, perché sono loro stessi un'offerta.

Ogni uomo che offra un armento o faccia un sacrificio condurrà un animale alla tenda di convegno, « e poserà la mano sulla testa dell'olocausto, il quale sarà accetto all'Eterno, per far espiazione per lui, poi *scannerà* il vitello davanti all'Eterno » (Levitico 1:4; vedi anche Levitico 3:2; 4:4, 15, 24, 29, 33). Il sacerdote, come tutti gli uomini, scanna gli animali che offre per sé (Levitico 8), scanna inoltre gli animali dei sacrifici per la contaminazione e per la riparazione (Levitico 5:6, 8, 6, 16, 18; 6:7). Infine, il sacerdote scanna l'animale dell'offerta collettiva: « Poi presentò l'offerta del popolo: prese il capro destinato al sacrificio per i peccati del popolo, lo *scannò* e l'offrì per il peccato » (Levitico 9:15). « E *scannò* il bue e il montone, come sacrificio di azioni di grazie per il popolo » (Levitico 9:18).

Le donne dopo aver partorito offrono sacrifici, ma non uccidono l'animale, lo affidano al sacerdote che lo scannerà per loro. La puerpera, dopo il periodo di purificazione, « porterà al sacerdote, all'ingresso della tenda di convegno, un agnello d'un anno

come olocausto, e un giovine piccione o una tortora come sacrificio per il peccato e il sacerdote li offrirà davanti all'Eterno e farà l'espiazione per lei » (Levitico 12:6, 7).

La consacrazione di Aaronne e dei suoi figli da parte di Mosè li abilita a scannare gli animali sacrificali, la consacrazione dei Leviti invece, designa i Leviti come il gruppo dei primogeniti, che il popolo tutto (la Sposa) deve offrire al Signore. « Farai avvicinare i Leviti dinanzi alla tenda di convegno e convocherai tutta la raunanza dei figliuoli d'Israele. Farai avvicinare i Leviti dinanzi all'Eterno, e i figliuoli d'Israele poseranno le loro mani sui Leviti » (Numeri 8:9, 10).

Imporre le mani è il gesto con cui l'offerente designa l'animale che intende offrire: « E farai stare i Leviti in piè davanti ad Aaronne e davanti ai suoi figliuoli, e li presenterai come un'offerta agitata all'Eterno. Così separerai i Leviti di tra i figliuoli d'Israele, e i Leviti saranno miei » (Numeri 8:12, 13, 14). « Prendi i Leviti in luogo di tutti i *primogeniti* dei figliuoli d'Israele » (Numeri 3:45).

Il gruppo dei sacerdoti è consacrato da Mosè ed è un gruppo autonomo, preposto al culto, ma i sacerdoti condividono con tutti gli altri uomini la possibilità di scannare gli animali del sacrificio, il sacrificio deve avvenire sotto i loro occhi ed il loro compito specifico è spargere il sangue sull'altare. Il diritto di dare la morte sembra dunque essere l'elemento decisivo del potere degli uomini tutti, sacerdoti compresi. Anche i Leviti (nel loro ruolo di testimoni) del resto saranno chiamati da Dio a uccidere quando Aaronne cederà all'idolatria (Esodo 32:26-8; Walzer, 1985).

Il modo nuovo di Cristo di offrire sacrifici è dunque quello d'identificarsi con i Leviti, a un preciso momento della configurazione simbolica, al momento in cui vengono offerti dalla Sposa: « Ecco, io ho preso i Leviti di tra i figliuoli d'Israele in luogo d'ogni primogenito *che apre il seno materno* » (Numeri 3:12), « io mi consacrai tutti i primi *parti* in Israele » (Numeri 3:13).

L'elemento femminile della simbologia cristiana è ispirato alla metafora ebraica del popolo come Sposa. Il popolo di Dio infatti, la nazione degli Ebrei, è rappresentata da una Sposa, unita a Dio – come ci dice il Cantico dei Cantici – in un matrimonio perfetto. Questa Sposa offre a Dio il primogenito, che ha messo fine alla sua verginità.

Gesù Cristo trasforma il modo di appartenere al popolo di Dio, il punto di riferimento non è più la discendenza paterna, l'appartenenza alla nazione, bensì l'appartenenza alla comunità dei fedeli. La Sposa di Dio non è più una comunità civile bensì una comunità religiosa: al sommo della gerarchia c'è Dio direttamente. Mosè non è più mediatore. Cristo rende autonomo e antagonista il potere del sacerdote rispetto al potere civile: « Non chiamare nessuno padre in terra poiché hai un padre che è nei Cieli » (Matteo 28:1-9).

La funzione di offerente, propria della madre, il ruolo mediatore rispetto a Dio della Sposa, diventano il centro del potere sacerdotale: la via per esautorare il potere civile, passa attraverso l'appropriazione di elementi simbolici femminili. La confusione fra il sacerdote e la vittima, tra il cibo e il commensale, presenti nella simbologia dell'ultima cena, è anche la confusione fra colei che partorisce e il partorito, fra colei che offre e l'offerta, fra la madre e il figlio, fra maschile e femminile.

In occasione dell'ultima cena (Feeley-Harnik, 1981) Gesù Cristo non soltanto mette un essere umano (se stesso) al posto dell'animale da offrire a Dio, ma separa il momento dell'uccisione della vittima, da quello del pasto collettivo. Il pasto fa parte della dimensione simbolico-religiosa, l'uccisione ne è esclusa. Non è infatti un sacerdote a vibrare il colpo, che uccide l'offerta. La scena dell'uccisione si svolge a parte, il giorno successivo, ed è tutta improntata alla passività della vittima, e alla brutalità dei carnefici. I colpi sono inferti senza alcun significato rituale, con animalesca violenza e la funzione del sacerdote coincide con quella della vittima.

Cristo con la simbologia dell'ultima cena esautorata la parte della funzione religiosa, che ferisce e mette a morte. Recide così i legami del potere religioso dal potere politico, riconosce gli uomini laici come potere militare, restituendo loro il coltello di Aaronne e identificandosi con i Leviti, che sono l'offerta e con la Sposa, che di questa offerta è la sola condizione. Mentre si esclude dal potere militare, esclude dal potere morale e religioso tutti gli uomini armati, a qualsiasi titolo.

La forza del Cristianesimo, rispetto alle altre sette religiose dell'epoca e la sua straordinaria diffusione di lì a poco, sta nello spostamento di potere politico che il suo stesso *leader* riesce a operare, sottraendo la guida dei simboli al gruppo dei laici e riuscendo ad attribuirli ai sacerdoti. La violenza materiale del coltello è sostituita dalla violenza spirituale delle parole « Bevetevi tutti, perché questo è il mio sangue » (Matteo 26: 27, 28): è una frase che vibra di rancore e predispone il « ricordo di un confronto con un potere iniquo » (Brown, 1983) e di una « vittoria su di esso ». La vittima sollecita il rimorso, manifestando il suo rancore. Il rancore è diretto contro gli uccisori materiali, ma anche contro i padri di questa terra, incapaci di difendere i figli e contro gli stessi discepoli a cui la frase è rivolta. Bere il sangue infatti è un abominio del Levitico ed è uno degli atti più sacrileghi che un ebreo possa fare per offendere le leggi dai padri (Levitico 3: 17; 7: 26-27; 17: 3-7, 10-14; 19; 26; Deuteronomio 12: 15-16, 20-28; 15: 19-23; Douglas, 1975; Feeley-Harnik, 1981). D'altro canto è una metafora violenta di per sé, che intende sottolineare i diritti del Maestro sui discepoli, per la sofferenza e la morte patita per loro. Il « potere iniquo » è quello di uccidere (proprio di tutti gli uomini), la « vittoria immaginaria » è che la morte ci è data dalla madre, che ci ha fatto

mortali, per restituirici a Dio, unico Padre, gli uccisori non sono nemmeno uno strumento, il solo strumento di Dio è la madre.

Non entro nel merito dei termini in cui il Cristianesimo della tarda antichità si diffonde, mi limito a osservare che la Madonna non è un personaggio di primo piano, né nei Vangeli, né nelle devozioni dei primi secoli. Questa figura fa la sua apparizione ufficiale al Concilio di Efeso (431 d. C., ma in Occidente la sua diffusione è più tardiva) quando il Cristianesimo ha smesso di essere una religione di minoranza, ma è diventato la religione dei potenti, la religione dell'Impero.

Nel progressivo mutamento da religione di minoranza, a religione di Stato si verifica una trasformazione simbolica cospicua: l'ebraica e sottomessa Sposa di Dio, diventa la Madre di Dio. Nel passaggio da religione di minoranza, a religione di maggioranza continua a essere una figura femminile che rappresenta il popolo dei fedeli, ma non è più una Sposa, bensì una Madre. La Sposa evoca una relazione di dipendenza sessuale dallo Sposo, il carattere erotico del Cantico dei Cantici è una valorizzazione dell'unione coniugale; mentre la Madre evoca una relazione di dipendenza dei figli da lei. Anche la nascita è una dipendenza di tipo sessuale, ma a differenza dell'unione ha a che fare soltanto con la sessualità femminile. L'immaginazione relativa all'origine naturale si sposta dall'unione degli Sposi, alla nascita dalla Madre.

3. La situazione politica al momento della controriforma, è ben diversa da quella delle origini del Cristianesimo. A noi interessa soltanto, fare alcune osservazioni sul quadro simbolico e sottolineare come, di fronte al venir meno del proprio potere temporale, la Chiesa sviluppa la potenza degli atteggiamenti dipendenti e passivi. Ci interessa altresì sottolineare che il veicolo indispensabile di questi messaggi diventa in modo molto più vistoso che nella scena originaria della passione l'immagine femminile. L'accentuazione del culto mariano è una costante del culto cattolico dal XVII secolo in poi, fino a oggi. Questa devozione esalta la metafora femminile della Chiesa come Vergine Madre (Therel, 1984), come potere originario ed essenziale, che tuttavia sta a fianco del potere temporale. La controriforma promuove un'enorme diffusione del culto mariano (Flachaire, 1957; Male, 1951), la prevalenza del culto mariano sul culto dei santi, alcune modificazioni rilevanti del culto dell'Immacolata (Levi D'Ancona, 1957; Goffen, 1986) e del culto dell'Adolorata (Lépicier, 1948; Treus, 1946).

Perché la Chiesa dà tanta importanza alla figura femminile? Perché difende l'iperdulia nei confronti della Madonna? Perché i preti, che sono un gruppo per definizione di uomini e che escludono le donne dal sacerdozio, insistono su metafore femminili e per giunta relative alla sessualità femminile: la verginità, il concepimento, il parto della Madonna? Qual è il senso del legame fra sessualità femminile e Chiesa cattolica?

Per capirlo è utile confrontare gli scarni eventi, che costituiscono il punto di partenza del quadro simbolico, con gli elementi ripresi e messi in valore dalla controriforma.

Il cattolicesimo ribadisce l'identificazione fra preti e Leviti sviluppando cioè e consolidando quegli elementi simbolici, che separano i preti dal resto degli uomini, che ne fanno i figli diretti di Dio, l'offerta della loro Madre.

Cristo afferma la sua *leadership* mettendo al centro della funzione del sacerdote la passione (la passività) e il rancore. Tuttavia Cristo soltanto è sacerdote di se stesso, il sacerdote cattolico ha la facoltà di « produrre » (Olier, 1676) Cristo sull'altare e di ripeterne il sacrificio, cioè l'offerta. In altri termini il sacerdote non muore per noi, ma si identifica con la funzione di offerente propria della madre. Gli alterni sentimenti della riconoscenza e del timore legati alla sofferenza sono evocati dalla memoria del sacrificio di Cristo e rafforzati dalla concreta esperienza del sacrificio materno.

Il dolore del parto è la punizione divina per la donna che trasgredì l'ordine di non mangiare il frutto proibito. Il dolore del parto preannuncia il dolore della morte, il divieto infatti diceva: « non ne mangiate e non lo toccate che non abbiate a morire » (Genesi 3:3).

Affidare il compito di uccidere un animale da parte della puerpera a un uomo consacrato e proposto al culto, così come creare un gruppo di figli, offerti in restituzione a Dio attraverso la mediazione di Aaronne, serviva ad allentare la tensione nel rapporto madri-figli, serviva a contenere il timore provocato dalla dipendenza dalle donne. Cristo elimina nelle funzioni assegnate al sacerdote il gesto che rappresenta il rancore e la « cattiveria » materna e lo sostituisce con la scena della morte, che rappresenta la conseguenza, non mediata, della « cattiveria » materna: accetta passivamente la morte, come lei ha accettato passivamente il dolore del parto. L'identificazione della Chiesa con la Madre consente di dare corpo alla sofferenza e di infondere realistica efficacia al sacrificio. La nuova arma, in luogo del coltello di Aaronne, del sacerdote, è una minacciosa dimestichezza con la sofferenza e con la morte, dimestichezza che il sacerdote ha in comune con la madre. La Madonna infatti (dicono i cattolici contro i protestanti) è corredentrica, cioè ha sofferto insieme al figlio, ha sofferto le stesse sofferenze del figlio.

Anziché esorcizzare il rancore materno, ne viene rappresentata tutta la potenza inglobante e distruttiva.

La cena, il pasto di pane e vino che raffigura la distribuzione del corpo e del sangue di Cristo può essere riprodotta e può essere conservato il carattere di metafora forte, di oblazione terrificante. Nella scena delle origini come in quella della messa tridentina sono le parole a dare la forza del rancore alla rievocazione e le parole si possono ripetere: « Questo è il mio corpo il quale è dato per voi... » (Luca 22:19). Manca invece la forza carismatica del martirio, manca la morte dell'officiante e ciò ri-

duce l'efficacia simbolica del messaggio. È difficile per una potente e ramificata istituzione com'è la Chiesa della controriforma, far leva sui simboli di un piccolo gruppo minoritario come erano Cristo e i suoi apostoli. D'altra parte il conflitto con i protestanti e la crisi del potere temporale induce la Chiesa a cercare vigore proprio nel potere morale indiretto del martirio e della passione.

Se la figura del sacerdote è molto cambiata rispetto a Gesù Cristo, molto meno cambiata è la figura della madre. Su di lei, specchio del figlio, confusa con lui, si concentra la rappresentazione del dolore. La sessualità femminile rimane lo strumento della nostra nascita e insieme della nostra corruttibilità: Dio ci dà la vita, la carne materna ci dà la morte, la sessualità femminile, almeno per quel che è sofferenza, parto lacerante, è uno strumento della nostra redenzione. La sessualità maschile è irrimediabilmente inessenziale, è esclusa dal discorso, così come è escluso l'atto di scannare e di uccidere a cui simbolicamente resta legata; il coltello non è più uno strumento del sacerdote, la sessualità maschile è associata alla violenza del macellaio.

L'universalismo del primo cristianesimo svuota l'autorità dei padri di famiglia e il senso di appartenenza a una discendenza patrilineare (Feeley-Harnik, 1981). La controriforma esalta la verginità (Immacolata) e la maternità della Madonna, esclude cioè la sessualità maschile dalla mediazione, e tende ad assegnare moralmente i figli alla Madre. L'idea dell'unione mistica fra Dio e la sua Chiesa è piuttosto rappresentata dall'unione di Cristo con la Chiesa, il linguaggio amoroso del biblico Cantico dei Cantici appare ancora, ma è il linguaggio amoroso tra madre e figlio.

Se, come Foucault (Foucault, 1978) osserva, il Seicento segna la isterizzazione del corpo femminile, questa è una conseguenza politica: il controllo della sessualità femminile mira a indebolire la posizione dei laici, dei mariti-padri. Il rapporto tra Chiesa e Stato (fra preti e laici) è conflittuale: lo Stato spinge la Chiesa nell'ambito del privato e del domestico, la Chiesa spinge lo Stato nell'ambito del pubblico e del giuridico. L'artificiosa separazione di queste due sfere risponde a una spartizione del potere, che irrigidisce in termini violentemente dualistici molti altri settori sociali e culturali.

Da un punto di vista operativo, nei paesi cattolici il potere viene esercitato in due forme: lo Stato interviene attraverso i divieti; la Chiesa, non disponendo della facoltà di legiferare, agisce attraverso la negazione. I divieti contenuti nelle leggi mirano a evitare conflitti sociali, prevedono la trasgressione, riconoscono cioè al suddito la capacità di commettere un'azione aggressiva, gli chiedono, riconoscendolo come interlocutore, di non compierla e minacciano precise punizioni qualora la compia ugualmente.

La negazione (Freud, 1925) invece mira a scavalcare il suddito e a controllarlo suo malgrado, senza riconoscerlo come inter-

locutore. Il divieto crea deliberatamente ostacoli, la negazione crea nascostamente inibizione. Il divieto può essere discusso e modificato, l'inibizione deve essere abregata. Il divieto si rivolge al corpo sociale considerandolo attivo, la negazione si rivolge al corpo sociale considerandolo passivo.

Come la sessualità femminile non è affatto separata dalla sessualità maschile, così l'intervento religioso non è affatto separato dall'intervento politico. Come ciò che è attivo non è separato da ciò che è passivo in ogni singola persona, così gli uomini non coincidono con l'attività e le donne non coincidono con la passività. Tutte queste coppie di opposti, subiscono una artificiosa accentuazione che, da una parte corrisponde a una spartizione del potere fra Chiesa e Stato, e dall'altra contribuiscono a irrigidire i ruoli sessuali.

Si è messo spesso in rilievo che la repressione sessuale riguarda il corpo femminile; in realtà bisogna meglio vedere come nei paesi cattolici l'esaltazione della verginità come virtù, nel modello della verginità femminile è rivolta anche agli uomini e serve contemporaneamente a rendere pura violenza la sessualità maschile, senza scampo per la sfera affettiva. La straordinaria carica politica che la verginità femminile acquista attraverso il culto dell'Immacolata (Accati, c.s.) dopo la riforma, si configura non solo come un controllo della sessualità ma come una negazione radicale del desiderio: la sessualità femminile non esprime alcun desiderio, non formula alcuna richiesta, non riconosce la reciprocità nell'unione, sicché la sessualità maschile può esistere solo come violenza (o come prevaricazione subita).

A partire dal XVII secolo nei paesi cattolici i ruoli si polarizzano ulteriormente, come si polarizzano le competenze politiche e il carattere unificante del simbolo della Sposa si spezza definitivamente. Un simbolo dominante (Turner, 1976) svolge infatti una funzione di conciliazione dei conflitti e di unificazione dei significati disparati soltanto se ha l'egemonia sull'intera organizzazione culturale; se invece rappresenta un gruppo all'interno di un equilibrio di egemonie, il simbolo diventa il veicolo di pressione del gruppo nei confronti degli esterni al gruppo. Il gruppo che detiene il simbolo minaccia di far scoppiare proprio le contraddizioni che il simbolo dovrebbe risolvere e contenere. Nel caso specifico, poiché il simbolo è la figura e la sessualità materna la minaccia è chiara: non controllare più la potenza distruttiva del rancore materno. Quanto maggiore sarà la dipendenza dei figli tanto maggiore sarà il timore suscitato e il potere detenuto. Il simbolo usato così, politicamente, come strumento di pressione all'interno della famiglia, anziché allentare la tensione la produce e l'alimenta.

Il XVII secolo vede accanto al predominio del culto mariano, una accentuazione e una diffusione ugualmente cospicua della simbologia della dissoluzione, della malattia e della morte; tale associazione sembra atta a suggerire una minacciosa padronanza

esercitata dalle donne e dai preti sulla morte (Ariès, 1975; Vovelle, 1974; Lebrun, 1971).

La negazione della sessualità femminile comprende due momenti: la negazione del desiderio e questo cancella la Sposa in favore della Madre, quindi la negazione del rancore verso i figli, la totale disponibilità della madre a soffrire rende incontrollabile l'ansia della dipendenza, e insolubile il legame con il figlio.

4. I paesi cattolici dunque sviluppano tutte le tensioni sociali all'interno di un più accentuato dualismo, rispetto ai paesi protestanti: dualismo fra ruolo maschile e ruolo femminile, dualismo tra potere temporale e potere spirituale.

Il rapporto fra linguaggio e immagini sacre svolge nei paesi cattolici un compito rilevante, favorisce una netta e conflittuale separazione del maschile e del femminile. Instaura dunque una severa interdipendenza: tutto ciò che è maschile per essere tale non deve essere femminile e viceversa tutto ciò che è femminile per essere tale non deve essere maschile. L'interdipendenza si esprime in un intenso gioco di conflitti, compensazioni e rassicurazioni reciproche, che appare sia nel linguaggio, sia nei simboli.

Consideriamo il linguaggio: le norme grammaticali e sintattiche esprimono il prevalere del maschile sul femminile. È noto che un aggettivo deve essere concordato al maschile, anche se si parla di dieci donne adulte appartenenti alla classe dominante e di un bambino maschio sconosciuto appena nato. Una bambina che impari a parlare l'italiano, il francese o lo spagnolo, imparerà nel giro di due o tre anni dalla nascita che, se si sta sul terreno normativo, deve fare atto di omaggio di fronte a qualsiasi uomo. Lo introietterà automaticamente, tanto che quando sarà adulta non protesterà nemmeno e continuerà a parlare e a scrivere senza di fatto mettere in discussione questa norma. Anche se diventerà la linguista più esperta del mondo, non sarà mai in grado nemmeno di proporre di cambiare le norme.

Se spostiamo lo sguardo dalle norme ai simboli, le rappresentazioni immaginarie invece sono al femminile: la Giustizia, la Sapienza, l'Intelligenza, ma anche la Forza, la Nazione, la Rivoluzione, e così via. Di per sé ciò non sarebbe ancora significativo, ma l'abitudine figurativa da a questi femminili un peso simbolico ulteriore: pittura e scultura raffigurano questi valori come personaggi femminili e come personaggi femmini si collocano nella fantasia dei bambini.

Vorrei a questo punto che guardassimo insieme due brevi scene tratte dal mio diario di campo. Si svolgono a Udine in un appartamento borghese del centro, la prima nella primavera dell'83, la seconda circa due anni dopo.

Due bambine di quattro anni giocano con delle carrozzine, una vi ha messo la sua bambola dentro e la spinge avanti e indietro per farla addormentare; l'altra, Caterina, ha preso il gatto di casa fra le braccia e sta infilandogli la mantellina della bam-

bola. Il gatto si divincola e cerca di fuggire; la bambina, con molta abilità, lo tiene a bada, lotta con lui con determinazione e riesce finalmente a infagottarlo e a immobilizzarlo. Lo mette così nella carrozzina, si siede accanto all'amica e dice: « È un vero demonio, ma è tanto carino! ». L'amica di rimando chiede: « Chi comanda a casa tua? ». « In casa mia comandiamo tutti: la mamma dà uno schiaffo a me, papà dà uno schiaffo a mamma, arriva la nonna Rosa e dà uno schiaffo a tutti ». La nonna Rosa è la madre del padre.

Passano alcuni anni e la madre di Caterina mi racconta che Caterina una notte ha sognato, si è svegliata, si è alzata, è corsa da lei e le ha detto: « Ho paura: c'è una signora in cucina, sta cercando un coltello, la sento muovere le posate, poi viene e ci uccide tutti! ». Il cugino tredicenne di Caterina sente questa conversazione e commenta: « Strano. Anch'io facevo proprio lo stesso sogno, anch'io sognavo una signora con un coltello, vecchia vestita di stracci, verdi e marroni, che voleva uccidere ».

Le norme, la giurisprudenza, la grammatica, l'educazione celebrano una gerarchia che ha al suo sommo l'uomo; ma questa gerarchia è di tanto in tanto sospesa (« dà uno schiaffo a tutti »), talvolta interrotta (« ci uccide tutti ») da potentissimi personaggi femminili.

L'immaginazione visiva corregge quel che le regole grammaticali insegnano e segnala una profonda conflittualità fra maschile e femminile: la rappresentazione delle parole smentisce la rappresentazione delle cose e viceversa la rappresentazione delle cose è in contrasto con la rappresentazione delle parole. La gerarchia è tutt'altro che stabile.

Il comportamento delle bambine, i gesti, il tono sembrano decisamente antiquati, obsoleti, si direbbe una scena di cinquant'anni fa, che non conosce televisione, emancipazione femminile, comportamenti professionali delle donne. Proprio il carattere ripetitivo e banale della scena ci segnala come lo stereotipo, cioè l'interpretazione vissuta del simbolo, segue un percorso di introiezione più elementare e profondo, di quanto l'ambiente stesso potrebbe suggerire.

La bambina per mettere a soqquadro la gerarchia maschile sceglie la madre del padre (e l'idea dell'improvvisa irruzione della nonna la diverte). Dispone di due nonni e di una vasta parentela maschile e femminile, la signora Rosa inoltre è una mite casalinga che non si comporterebbe mai come la nipote immagina. La bambina intuisce che la contraddizione del potere delle donne si gioca tra madre e figlio e non tra marito e moglie. Il gioco con il gatto che apre la conversazione fra le due bambine, serve a Caterina per capire tutta la situazione. Caterina sperimenta nelle resistenze reali del gatto le sue proprie resistenze e la decisione con cui ne viene a capo mima il comportamento materno in generale. La forza che la bambina usa contro il gatto mostra come sia consapevole che il comportamento materno contiene caratteri coercitivi e aggressivi. La frase « è un

diavolo, ma è tanto carino », mostra d'altro canto, che la bambina è anche consapevole che il comportamento materno stereotipato implica una costante negazione di sentimenti aggressivi e una costante dissimulazione di essi. Anche la seconda bambina legge – come io sto facendo – la scena; soltanto dopo questa lettura infatti, acquista senso la sua domanda: « Chi comanda a casa tua? » e acquista senso l'irruzione a sorpresa della nonna, che scarica sul figlio, finalmente adulto, un'aggressività a lungo celata.

Tutta la scena, a prima vista, risulta estremamente consueta, potrebbe svolgersi ovunque in Italia e con ogni probabilità in molti altri paesi, tuttavia non in paesi estranei alla cristianità.

Esher Goody (Goody, 1987) dedica un bel saggio a passare in rassegna un tipo di racconto che fa parte della mitologia delle più diverse culture, dalle società semplici, a quelle complesse, dall'America Meridionale all'Australia, all'Africa. I racconti, diversi fra loro, narrano tuttavia la stessa storia: si è reso necessario sottrarre il potere alle donne per la loro intrinseca incapacità di usarlo. Il problema nodale sembra tener divisa potenza e potere: l'efficacia, dal modo d'uso. Il potere degli uomini sulle donne si sarebbe reso necessario – dicono i miti – per il comportamento sconsiderato delle donne. Le donne, ladre, infingarde, traditrici, cattive sono incapaci di usare correttamente il potere. Anche Eva rientra nello schema, è lei che trasgredisce l'ordine divino, è lei che si lascia tentare, è lei che induce in errore Adamo. I popoli considerati sembrano condividere l'ipotesi che le donne siano bugiarde, infingarde e sostanzialmente cattive, mentre è proprio delle popolazioni cristiane ritenere che la maternità renda le donne totalmente buone e totalmente disponibili verso i figli. La « cattiveria » (l'aggressività) delle donne è affrontata presso le popolazioni non cristiane o con la coercizione fisica e con l'isolamento morale (Douglas, 1975), ma non è mai convertita in « bontà » e in « disponibilità ». La frase « è un diavolo, ma è tanto carino » significa infatti, « i figli fanno soffrire le madri, ma le madri sono liete di tali sofferenze ». La scena risulterebbe assolutamente esotica alle popolazioni esaminate da Esther Goody, per esempio, a un Gonija. I Gonija infatti sono convinti che la « cattiveria » delle donne, la loro animosità, minacci specialmente le persone vicine alla donna, fra cui i figli.

La dipendenza dalla madre, comune a tutti dovunque, solo nei paesi cristiani viene culturalmente protratta ed esasperata, ritardando la socializzazione dei figli e facendo della dipendenza fisica e individuale da lei una dipendenza morale, insolubile, incontrollabile da divieti o da leggi. All'interno dei paesi cristiani il culto della Madonna segnala il protrarsi e l'ampliarsi di questa esasperazione.

Quando Caterina sogna la « signora con il coltello », che uccide tutti, non è più divertita, al contrario è terrorizzata. Come lascia intendere l'intervento del ragazzino (« Anch'io facevo lo

stesso sogno ») questo sogno si accompagna all'insorgere della concezione della morte ed è un sogno che fanno i bambini come le bambine, ma il personaggio che appare a entrambe è una donna. L'immagine della morte come figura femminile del resto appare ancora nelle biografie degli adulti, e come metafora, nel linguaggio corrente.

L'elemento culturalmente stereotipato che percorre il gioco iniziale, riappare nel sogno. In mezzo alla folla degli oggetti consumistici: frullini, tritatutto, centrifughe, oggetti taglienti e puntuti di ogni genere, in mezzo alle innumerevoli sequenze televisive di morte, si fa strada, fra bombe, mitra, laser, pistole e lamiere contorte il simbolo casalingo del coltello ed è lui ad apparire nel sogno. Questo simbolo ci mostra come lo stereotipo arriva all'inconscio trasportato da oggetti semplici, ma culturalmente qualificati. Infatti il coltello, preso in cucina, ci rivela che si tratta ancora della nonna, della madre cioè di un adulto.

La bambina – come il bambino – avverte che la signora con il coltello uccide tutti, uomini e donne, il suo intervento è indiscriminatamente distruttore. Tuttavia la bambina si trova di fronte a un'immagine di donna e impara così a diffidare del suo proprio potere. È un potere infatti che distrugge anche quelli che le sono cari e, in ultima istanza, anche se stessa. Il bambino, come la bambina, teme che la madre possa diventare cattiva (Bettelheim, 1978) e ciò è prodotto dalla dipendenza; ma la bambina – grazie all'identificazione – sa come la madre diventi cattiva: sta accumulando rancore, non deve infatti mai esprimere aggressività. La bambina ha due paure: paura della madre fuori di sé e di se stessa in quanto persona designata come madre buona. Ha paura della sua propria aggressività giacché questa in qualsiasi forma, positiva o negativa, le è rappresentata come esprimibile solo a prezzo di distruzione e morte.

Il problema del potere, per quel che concerne le donne, si scinde. Da una parte le donne acquisiscono un sentimento di sé represso e remissivo attraverso una serie indiretta di messaggi normativi, messaggi che tendono a cancellare la presenza delle donne e a farne degli esseri dipendenti, da padri mariti e figli. La possibilità per le singole donne di modificare radicalmente in senso egualitario il « giuridico » nel suo insieme, non esiste. Se non altro rimarrà il sistema normativo della lingua con le sue concordanze al maschile a fornire alla bambina un percorso di introiezione della dipendenza; e il linguaggio davvero non è poco.

D'altro canto il potere delle donne, lungi dal presentarsi come una compensazione, sovrasta le norme, come condizione stessa della loro esistenza. L'alternativa rigida (inevitabilmente dualistica) sarà fra essere sottomesse ed essere dominanti, aver paura e far paura.

5. Sebbene si possa ipotizzare che la posizione di dipendenza delle donne in tutte le società note derivi da motivi analoghi, il

si parlerà di lei al femminile solo quando sarà moglie e madre: *die Frau, die Mutter*. Se vogliamo vedere le cose ancora con gli occhi dei bambini, il sesso delle donne non sembra esistere se non come sesso del padre o conseguenza di questo. La donna risulta designata al femminile solo come moglie-madre e, le sole donne di genere femminile appartengono tutte a qualche uomo adulto.

I concetti astratti, i valori sono parimenti per lo più femminili anche in tedesco; il senso delle origini e del fondamento delle cose è tendenzialmente femminile, ma l'origine e la fine delle cose non è femminile: la vita e la morte sono rispettivamente neutra e maschile.

Der Tod, la morte, è rappresentata da un uomo (Wirth, 1985). Tuttavia Freud ci suggerisce che anche in tedesco, sul piano emotivo, la morte è rappresentata da una donna (Freud, 1908, 1909, 1910, 1924, 1925). Il bambino teme la castrazione e questo timore equivale al timore di perdere il pene e diventare come la donna, castrato: la donna gli appare come un uomo senza pene. Il teschio, il volto della morte è il volto di un uomo senza naso. Il naso, è una nota allusione carnevalesca al pene, sicché la morte è un uomo castrato, un uomo a cui qualcuno ha preso il pene; ma un uomo senza pene è una donna. La signora senza naso (Camporesi, 1984), è una donna senza pudore, che porta il suo buco nero proprio in mezzo alla faccia, che non nasconde più l'aggressività del suo sesso. La morte in latino, lingua della Chiesa, è femminile. Il potere della Chiesa romana proprio per i suoi connotati femminili s'inscrive nel timore della castrazione, ma insieme lo alimenta. Il motivo storico-culturale per cui Freud scopre la nevrosi è da ricercare tra l'altro nel conflitto fra potere laico e potere religioso riguardo al femminile.

Der Tod, la morte uomo e la donna fallica, la *mors* femminile, che Freud vede affrontarsi nella mente del nevrotico o della nevrotica, sono il riflesso del conflitto per il potere: il diritto di infliggere la morte secondo la Chiesa e il diritto di morte secondo lo Stato, calati nella famiglia e nei rapporti coniugali: l'uno affidato al padre e l'altro alla madre, l'uno al marito e l'altro alla moglie. La Chiesa esaspera il potere materno, la tenerezza, la dipendenza dalla madre: e ciò rende più che mai feroce e ingiustificato sia il potere del padre, che il timore di una vendetta della madre.

Lévi-Strauss dice che ciò che si controlla è la maternità, fertilità, sessualità femminile. Lévi-Strauss propone agli uomini la consapevolezza di quanto l'Edipo, la madre dentro di loro, determini i comportamenti giuridici e sociali.

Lacan (Lacan, 1966, 1971), diversamente coinvolto dalla dimensione materna, per la sua formazione profondamente cattolica, sceglie il linguaggio come luogo che conferma il dominio maschile, come terreno fortificato rispetto al femminile. Come dubitare che lo sia? Ma il solo linguaggio si rivela un rifugio

tentativo di dare una spiegazione di validità universale al fenomeno spinge l'analisi verso astrazioni, che di fatto non spiegano i meccanismi attraverso cui il predominio maschile si costruisce nei singoli casi concreti e ciò rende impossibile modificare la situazione. La spiegazione attraverso categorie universali non serve per il lavoro sul campo e per interpretare documenti di archivio. Ha grande importanza teorica e metodologica invece, se la si considera – come è – rivolta essenzialmente a chiarire le categorie intellettuali di coloro che intendono applicarsi all'antropologia e alla storia.

A ben osservare spesso la spiegazione a carattere universale scaturisce da situazioni dualistiche; cerca di rompere una conflittualità senza uscita, in altri termini è uno strumento per affrontare una situazione dualistica. La più celebre versione della spiegazione universale è quella di Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1964, 1967, 1969). Il confronto fra le tesi di Lévi-Strauss e le critiche che gli vengono mosse da Mc Cormack, Strathern, Harris e altre (Mac Cormack-M. Strathern, 1980), costituisce un eccellente esempio delle conseguenze di ampia portata sulle scienze sociali del diverso quadro di valori fra società cattoliche e società protestanti.

Lévi-Strauss dichiara che il linguaggio è il punto di partenza del suo ragionamento. Come le regole del linguaggio organizzano i discorsi al maschile, così gli scambi matrimoniali organizzano lo scambio delle donne che dà vita alle società: sul piano normativo gli uomini controllano la situazione. Come abbiamo visto la bambina che cresce in una società rigidamente dualistica introietta, proprio attraverso il linguaggio, concezioni universali, vive nel suo inconscio la condizione di inferiorità giuridico-sociale esposta da Lévi-Strauss e insieme il timore di non dovere usare la propria forza. Per liberare da questa pregiudiziale inconscia la capacità critica è necessario passare attraverso un'analisi che ricostruisca l'esperienza in termini di universalità. La convinzione inconscia di essere inferiore « per natura » riceve un aiuto decisivo dalla « dimostrazione » che invece le donne sono inferiori « per cultura »; e la dimostrazione, per cancellare gli effetti di negazione impressi nell'inconscio, deve essere « universale », come universale era il messaggio del linguaggio.

Le strutture elementari della parentela è una nuova sistemazione del mito delle origini, la versione scientifica e laica che fa seguito a quella cattolica. Vi si dice, a chiare lettere, che la appropriazione del femminile avviene attraverso delle norme imposte dagli uomini alle donne e che il fondamento delle norme è l'« orrore » dell'incesto, la paura della sessualità materna. Dove la consapevolezza del conflitto è lucida ancorché difensiva.

Lévi-Strauss rende esplicito lo sforzo proprio di una società dualistica, monoteista, cattolica e assolutista di esercitare un controllo sul femminile e non a caso parte dal divieto dell'incesto, fissa cioè il fondamento del controllo degli uomini sulle donne proprio sul controllo della madre.

La scienza è un sistema strumentale: difenderci dall'irrazionale è il suo primo compito. La Madre non è forse il simbolo di quella Chiesa che ha fatto del timore della morte e dell'irrazionale la sede del suo potere politico dogmatico?

Aver bisogno di dimostrare che il divieto dell'incesto è universale testimonia una difficoltà di rimozione, cioè una difesa. Come può non essere la difficoltà per eccellenza, rimuovere il desiderio verso la madre in una società che spinge continuamente a uno spropositato amore (timore) per la madre?

Il divieto dell'incesto è non dissimile da altri divieti e nella realtà, spesso, ci dice la ricerca e ci dicono le cronache, viene violato dal padre nei confronti delle figlie e dai fratelli nei confronti delle sorelle, senza che ciò venga perseguito e impedito con l'orrore che ci si potrebbe aspettare. In definitiva l'incesto che fa orrore è proprio quello meno praticato e ben raro, quello fra madre e figlio; ma questo non fa che riportarci alla concezione del rapporto fra Madre e Figlio a cui Lévi-Strauss fa fronte. La discrepanza fra realtà dell'incesto e significato sociale attribuito a questo divieto da Lévi-Strauss, risponde allo squilibrio simbolico lungamente costruito fra sessualità maschile e sessualità femminile, che riguarda per l'appunto il rapporto madre-figlio. Il preteso universalismo fa parte dell'intelletto, e le esigenze cui risponde, il modo in cui cerca di soddisfarle, sono innanzitutto d'ordine intellettuale. La dimostrazione universale ha un carattere di abreazione e di rassicurazione preliminare alla ricerca sul campo. Infatti la dimostrazione universale si rivela uno strumento utilissimo per superare immagini proiettate sul materiale, anziché ricevute dal materiale esaminato.

Ma risaliamo al mito delle origini « scientifiche », il mito delle origini a cui Lévi-Strauss fa capo, *Totem e Tabù*: Freud pensa parla e scrive in tedesco, nella parte rimasta cattolica nei paesi germanici: esaminiamo che cosa suggerisce il linguaggio di Freud.

L'infanzia è il tempo dell'Es (Bettelheim, 1982), il bambino infatti, come una cosa ancora assessuata, sente parlare di sé al neutro: *das Kind*. Questo è un tempo che in Francia, Italia e Spagna non esiste.

In questi paesi il bambino e la bambina sono designati dalla nascita secondo il loro sesso, anzi dalla nascita è indicata anche la conflittualità. Si dice infatti « aspettare un bambino », « avere un figlio », è chiaro che nessuno aspetta le bambine o le figlie e questo, da una parte deprime le speranze sociali della bambina, dall'altra le indica già che il mondo si divide in due categorie: le donne sono madri e gli uomini sono figli. In questo contesto il primo impulso edipico della bambina verso il padre non è tanto quello di dare un figlio al padre, quanto quello di avere come figlio il padre.

L'adolescente maschio tedesco sente parlare di sé al maschile: *der Junge, der Knabe*. Mentre l'adolescente femmina tedesca sente ancora parlare di sé al neutro: *das Mädchen, das Fräulein*;

insicuro, l'analisi del linguaggio infatti percorre e ripercorre le affermazioni del fallo in un bisogno inesauribile di rassicurazioni. Alla fine il linguaggio si ingarbuglia, diventa misterioso, allusivo, misticheggiante e passa al gesto rituale di cancellare e cancellare le tracce inesorabilmente inesistenti del femminile.

Sebbene Lacan appartenga allo stesso clima culturale di Lévi-Strauss, sebbene sia influenzato da Lévi-Strauss nella sua interpretazione di Freud, il suo punto di vista di fronte al femminile non è sullo stesso piano di quello di Lévi-Strauss, come le colleghe inglesi vorrebbero. Anzi, Lacan con pagine affascinanti di angoscia, indietreggia di fronte alla consapevolezza di Lévi-Strauss: dal *divieto*, cioè dalla consapevolezza che il femminile è oggetto di controllo e che il controllo cerca di ovviare all'« orrore » suscitato dalla sessualità materna, alla *negazione* del femminile, unico modo per continuare a non vedere la sessualità materna. Si può credere che la madre è Vergine con l'aiuto della fede; ma una volta venuto meno questo conforto, le strade sono solo due: o prendere coscienza delle conseguenze di una simile tradizione culturale oppure venire investiti dal senso di rifiuto e di morte suscitato da una madre che non desidera, da una Madre-Morte-Buco nero. Non è sorprendente allora che uno, come un bambino impaurito, cerchi di cancellarla, desideroso insieme di liberarsi di un incubo e di vendicarsi.

Il divieto è uno strumento di controllo che riconosce il conflitto, sia nei suoi termini intrapsichici che nei suoi termini giuridico-sociali. La negazione è al di là del conflitto, serve a parlare del conflitto senza tuttavia mai affrontarlo; il conflitto intrapsichico alimenta il conflitto giuridico-sociale e viceversa.

Infatti spostando Freud in Francia come fa Lacan il carattere dualista del linguaggio cancella tutte le sfumature e ci ripete quel che già sapevamo: le norme sono tutte maschili, l'egemonia sui segni verbali dei simboli, ce l'hanno gli uomini; ma chi ha l'egemonia sulle immagini dei simboli?

La polarizzazione dualistica si blocca e il conflitto, quando le parole si staccano troppo dalle immagini, diventa non solo insolubile, ma inaffrontabile. Sulle immagini si giocano i messaggi indiretti, rivolti all'inconscio, che contrastano l'egemonia maschile sulle parole, l'egemonia laica sulla scienza, l'egemonia dei preti sul « femminile ».

Torniamo a Lévi-Strauss e vediamo perché insiste sul divieto dell'incesto: se non ci fosse il divieto dell'incesto la società morirebbe, l'umanità si estinguerebbe perché verrebbe meno il tessuto sociale. La madre pericolosa del divieto è dunque sempre la madre fallica, la madre che si tiene il bambino, la madre armata di bambino, la madre che ha per Figlio il Padre. Ma la madre che, sola, senza marito, si tiene il bambino, la si può vedere su tutte le piazze d'Italia, in infinite copie, sempre la stessa. Sulla piazza delle Erbe di Udine ce ne sono ben sei versioni, sempre sola con il bambino in braccio, dipinta, in basso rilievo, come statua a tutto tondo in cima a una colonna che

domina il mercato; e infine all'angolo, all'uscita dalla piazza ne appare una settima, una pietà a grandezza naturale, non più con il bambino ma sempre con il figlio ormai uomo, morto sulle ginocchia.

La Madre in questione è identica in tutto a una donna con il suo bambino, ma in realtà simboleggia la Chiesa. Nulla assolutamente lascia vedere che è la Chiesa: sono le parole della dottrina a dircelo; l'immagine non porta segno alcuno. Questa donna, quale che sia la raffigurazione prescelta, non lascia assolutamente mai apparire di essere un corpo sociale composto (per norma e senza eccezione) di uomini. Il gioco delle parti si svolge fra parole e immagini.

A partire dalla controriforma ci sono segni complessi e significativi di mutamento delle immagini mariane, che riflettono la lotta con i protestanti e i conflitti interni alla Chiesa. A noi ora interessa sottolinearne uno. Sant'Ignazio, fondando l'ordine dei gesuiti fa dono alla Madonna della spada e si dichiara soldato di Cristo. La Spada riapparirà di lì a poco anche visivamente, in seno alla Madonna: la Madonna Addolorata infatti non ha più il bambino in braccio; al suo posto ha da una fino a nove spade nel petto. Le braccia incrociate in segno di accettazione, gli occhi rivolti al cielo, accetta la volontà del Signore, pronta a soffrire infinitamente con suo Figlio e per suo Figlio. Quest'immagine, passata piuttosto in secondo piano nel Cinquecento, dopo la controriforma acquista una vasta popolarità, paragonabile soltanto a quella dell'Immacolata.

6. Senza sottovalutare i problemi di qualità e coerenza del lavoro professionale, mi preme sottolineare il problema scientifico-politico più profondo, per cogliere il senso di talune critiche intorno ai lavori finora svolti dalle donne e ai problemi finora emersi.

La valorizzazione, promossa dall'approccio culturale del ruolo svolto dalle donne – dicono alcune (Dauphin..., 1986) – rischia di mettere in ombra il problema centrale, cioè il predominio maschile. Parimenti la rivalutazione del privato rispetto al pubblico può spingere a sottovalutare la tensione e il conflitto e rappresentare come due realtà giustapposte i ruoli maschili e femminili. Tanto l'uno come l'altro punto di vista, pur avendo dato importanti risultati, tendono a cancellare la gerarchia verticale e a minimizzare la subordinazione delle donne e la supremazia degli uomini. La subordinazione delle donne è un fenomeno largamente riconosciuto e nello stesso tempo sempre messo in discussione: questa è la difficoltà, che le riassume entrambe.

Il modello socialmente approvato, come risulta per esempio dal linguaggio, comprende nell'identità femminile la subordinazione agli uomini e in quella maschile la supremazia sulle donne. Affermare che le donne sono subordinate dovunque agli uomini è una constatazione scientifica, ma questo non elimina il fatto

che in alcuni casi sia *anche* una costrizione a ripetere, connessa con l'educazione.

In una società dualistica a ruoli rigidi, molto separati, la comunicazione diventa difficile, quando non impossibile, giacché la contrapposizione è parte integrante dell'identità di ciascun ruolo. Si crea così uno spazio necessario per la mediazione: spazio essenziale dal punto di vista politico.

Il gruppo degli uomini è diviso in due sfere di competenza, che danno luogo a due gerarchie parallele: quella civile e quella morale religiosa, entrambe sono gerarchie verticali di subordinazione, ma l'ordine gerarchico è capovolto. Nella gerarchia temporale i laici sono in alto e i preti in basso, le donne al centro; nella gerarchia spirituale i sacerdoti in alto, e gli uomini in basso e le donne di nuovo al centro. Le donne sempre in una posizione di mediazione, consentono una comunicazione, istituzionalmente non prevista, tra preti e laici. Trasferiscono dalla chiesa alla casa i messaggi morali che influenzano la vita politica. D'altro canto trasferiscono dalla casa alla chiesa beni temporali e terre, che i preti non potrebbero facilmente acquistare. Il sistema politico per funzionare ha bisogno della mediazione delle donne, che si trovano in una posizione decisiva nella politica delle alleanze. Infatti in tutte e due le gerarchie dipendono da uomini, tuttavia sono contemporaneamente sia subordinate che dominanti rispetto ai loro interlocutori. Questo è il punto cruciale. Ciò che manca (è l'interessante compito che ci attende) è l'analisi del coinvolgimento delle donne nel ruolo mediatore. Ovviamente si aprono due capitoli: le conflittualità nei confronti dei laici e degli ecclesiastici e le complicità nei confronti dei laici ed ecclesiastici.

La tendenza degli antropologi, come degli storici, è quella di non vedere uno dei tre gruppi, i preti nella contesa morale e simbolica fra i sessi, le donne nella contesa politica fra laici ed ecclesiastici. Ciò non consente di cogliere la dinamicità della situazione e la lettura dei fenomeni sociali è irrimediabilmente falsata.

Nei paesi cattolici, il problema delle donne è la liberazione del loro potere socio-politico dalla tutela della Chiesa. E questa tutela è una tutela del corpo e dei segni della sessualità femminile, per cui prediligere gli studi relativi al corpo e alla sessualità (come ha fatto la storiografia femminile e femminista finora) è davvero, come sembra ad alcune (Dauphin..., 1986) un limite? O non è piuttosto un segno che è bene esaminare? Il merito di questi studi è quello di aver intuito che dietro ai temi sessuali sta il nodo della questione. In gran parte questi studi venivano incontro a un'esigenza di parlare e di nominare ciò di cui altri in luogo delle donne aveva l'abitudine di nominare e di parlare tanto, troppo. È un luogo comune che non si sia scritto sulle donne. Se leggiamo i libri di teologia troviamo volumi e volumi sulla verginità, sul concepimento, sul parto, dove ci si

rivela tutto il senso metafisico e l'uso politico del corpo femminile.

Allora riappropriarsi del proprio corpo, una delle parole d'ordine essenziali del femminismo, vuole, certamente anche dire sottrarre il polo fisico del simbolo al controllo dei preti. E questo è politico davvero. Sono invece assolutamente persuasa che il modo in cui gli studi sul corpo e sulla sessualità sono stati trattati, non ha raggiunto l'obiettivo, è ancora all'interno di una logica della dipendenza, di una logica masochistica. Gli studi sulla gravidanza, sul parto sono tutti piuttosto efferati: grondano sangue, ferite e squarci. È comunque un cambiamento importante che queste scene barocche siano passate in mano alle donne, quello che in esse è ancora legato al modello ecclesiastico da cui provengono è la volontà di far paura. Il desiderio ingenuo, ma non inutile (dal punto di vista dell'abreazione), di usare finalmente in proprio quel timore che ha reso potente la Chiesa.

È del tutto impossibile sfuggire a una identificazione tanto energicamente e tanto indirettamente imposta: la fanciulla innocente prima, la madre dolorosa poi, sono figure con cui ci si deve, per forza, in qualche modo misurare. Quando le rifiutiamo, le loro immagini si trovano già ben sistemate nel nostro inconscio.

Ci sono state da noi polemiche pesanti contro il gusto francese di gesti, di modi di dire e di fare: storie minori, per persone minori, dunque spesso storie di donne. Una critica in qualche misura condivisa da alcune (Dauphin, 1986). L'educazione morale nei paesi cattolici è affidata alle immagini ben più di quella dei paesi protestanti. L'esistenza di immagini sacre, cioè di immagini che hanno un valore morale superiore alle immagini profane, rende atteggiamenti, gesti, abiti e il modo di portarli, altamente significativi. È dunque un terreno difficile, pieno di ambiguità e di ambivalenze, che è stato trattato forse troppo in superficie ma non certo da abbandonare. Finora questo linguaggio è stato molto descritto, ma non letto nelle sue implicazioni politiche, perché la sua presunta appartenenza alla sfera privata fa ancora parte degli strumenti del potere e d'altra parte abbiamo visto che le parole si prestano a mortificarne il significato.

Gli ornamenti personali non sono solo « compensazioni » che vanno dagli uomini verso le donne, sono anche « rassicurazioni », « sfide », « ironia » delle donne verso gli uomini. Nelle società dualistiche ogni termine ha il suo contrario significativo; ma la dignità che ci è stata insegnata ci spinge a leggerne uno solo, quello sofferente, come se l'altro non fosse ugualmente il prodotto di una situazione socio-politica e come se non ci fosse comunque una circolarità della cultura, anche dal basso verso l'alto.

Un conto è tenere presente la subordinazione, la posizione gerarchica; un conto è ignorare (negare) il potere a essa con-

nesso: se ne perde il controllo a vantaggio di altri. Avere meno potere non vuol dire averne zero.

Il problema non è quello di dimostrare la dipendenza, quanto di vedere in che misura questa dipendenza è: 1) imposta dall'esterno (da quali gruppi sociali, contro quali altri gruppi sociali); 2) in che misura invece viene imposta dall'interno, da ciò che è introiettato. È chiaro che la situazione di cui le donne sono padrone è la seconda, l'unica quindi che può essere modificata con il pieno controllo della trasformazione e che può produrre nuovi equilibri anche nella prima situazione.

La contrapposizione fra liberazione delle donne e potere delle donne come se la liberazione fosse migliore e attuabile senza passare per il potere è fittizia. In realtà una volta liberate dalla tutela, si pone il problema di come gestire un potere che già abbiamo. Potere non è alternativo a liberazione: è semplicemente subordinato. Rifiutare il potere non sarebbe che un'ennesima riluttanza ad apparire aggressive e un'ennesima volontà di assicurare, di mediare o di non definire le nostre richieste. In realtà in questa contrapposizione credo di cogliere un problema molto complesso.

L'ipotesi di ottenere il potere suscita contemporaneamente il desiderio di rifiutarlo, di liberarsene. Infatti l'associazione donne-potere evoca una identificazione insostenibile per la sua paradosalità: la donna fallica. Eppure bisogna fare i conti anche con questo personaggio, se vogliamo liberarci della mediazione religiosa che ci ha reso vittime di questa immagine, ma ci ha anche difeso da lei.

Visto che l'oggetto del potere è in questa discussione la scienza storica, la contrapposizione potere-liberazione equivale a lamentare l'inadeguatezza dello statuto disciplinare della storia: ci si vuole insieme servire e liberare di una normativa inadeguata. Anche le studiose hanno il problema di controllare l'irrazionale, la scienza si diceva poco fa, è un modo di controllare l'irrazionale; e la contraddizione per le studiose sta proprio qui. Gli strumenti, pur utili, messi in opera dagli uomini devono essere opportunamente rivisti per poter servire anche a noi. Le difese non possono essere le stesse perché diversa è l'esperienza su cui ci si basa.

Spesso mancano elementi d'esperienza comuni e uno dei motivi, non ultimi, della utilizzabilità di Lévi-Strauss e di Freud è l'esperienza che entrambi hanno avuto di essere considerati inferiori *dalla nascita e per natura*.

Pretendere di modificare il quadro interpretativo della realtà, introducendo simboli ed elementi analitici nuovi, o semplicemente facendo un uso inconsueto di quelli esistenti, è inevitabile e implica portare l'attenzione sul percorso delle rimozioni; vuol dire cioè rimettere in gioco soluzioni faticosamente costruite di taluni problemi. Si tratta di una aggressione a delle sicurezze (comprese le nostre), di un richiamo provocatorio al carattere limitato e non certo immortale della scienza. Tutto ciò

non può mancare di suscitare reazioni difensive anche cospicue e non sorprende. Si deve passare per un conflitto. Conflitto non significa -, dobbiamo esserne convinte - distruzione della scienza, significa soltanto costruzione dialettica, meno immortale e più viva.

Il problema di adattare gli strumenti alle nostre necessità si pone anche nel caso che questi strumenti siano stati costruiti da altre donne. Infatti la comunanza di interessi, la minor distanza culturale non esclude diversità d'esperienza cospicue. Per esempio, la storia di genere, così come arriva dai paesi anglosassoni, corrisponde alle esigenze di definizione rispetto a un modello gerarchicamente monolitico e a una lingua senza generi; applicarlo in un contesto sociale bipolare come quello italiano (o francese o spagnolo), equivale a una fuga dal problema.

Nei paesi anglosassoni la gerarchia morale, ha al suo sommo Dio Padre, quindi Dio Figlio: il modello diventa per uomini e donne Gesù Cristo, esempio terreno da seguire. Se questo riconosce alle donne una identità di uguale valore rispetto a quella degli uomini, e apre la strada a nuove possibilità di identificazione per le donne e a nuovi modi di vita, diversi dalla maternità, per altro verso, l'assenza di figure femminili nel quadro di riferimento simbolico dà l'avvio a complicati conflitti fra identità e identificazione (fra ciò che una donna è secondo la sua esperienza e ciò che le viene chiesto di essere per uniformarsi a modelli socialmente approvati). Alle donne, in altri termini, viene prospettato un compito paradossale: eguagliare un uomo. L'impossibilità è dovuta alla diversità di esperienza, mentre l'esistenza di un unico modello morale proposto, dai connotati maschili, fa slittare il paradosso dalla diversità di esperienza, alla diversità di capacità e la frustrazione, che puntualmente ne deriva, come un circolo vizioso, finisce di confermare la presunta eccellenza del modello.

La storia di genere anglosassone tenta per l'appunto di ricostruire i percorsi e i modi in cui ciò che è maschile è stato distinto da ciò che è femminile e tanto più è importante in quanto l'inglese è una lingua senza generi e il linguaggio, pur essendo orientato al maschile, non dà quelle indicazioni indirette evidenti, che danno l'italiano, il francese, o lo spagnolo. I percorsi delle rimozioni sessuali, almeno verbalmente (ma le parole sono l'ingrediente essenziale nelle scienze sociali) seguono strade diverse.

La storia di genere in Italia (in Francia e in Spagna), si trova invece davanti una realtà designata dalla lingua e dall'immaginario religioso in termini di forte contrapposizione sessuale senza spazi neutri, intensamente erotizzata.

Un conto è partire da una situazione, relativamente desessualizzata, come dice N. Davis, e cercare di definire che cosa contiene questa apparente neutralità. Un conto è partire da una

situazione che, lungi dall'aver attenuato la contrapposizione sessuale, l'ha esasperata.

Se i messaggi rivolti all'inconscio dal linguaggio e dalle immagini sacre non vengono prima risolti nelle loro contraddittorie contrapposizioni, esaminare la storia dividendo in genere maschile e in genere femminile, può diventare un'operazione di neutralizzazione di un conflitto politico, di conversione di un conflitto psicologico. La storia di genere anglosassone vede la contrapposizione fra i sessi come una contrapposizione all'interno della fascia di età, fra uomo e donna adulti. Mentre, in Italia (in Francia e in Spagna) l'intreccio fra linguaggio e immaginario religioso fondano la dipendenza delle donne non dai mariti, né dai padri, bensì dai figli, figli reali o figli metaforici che siano. Non bisogna perdere di vista proprio il punto in cui « de façon insidieuse quelque chose passe, en contradiction avec le principe sous-jacent du système » (Héritier, 1981).

- L. Accati, *Il furto del desiderio. Relazioni sociali nell'Europa cattolica del XVII secolo: alcune ipotesi*, « Memoria », 7, 1983.
- L. Accati, *Simboli maschili e simboli femminili nella devozione alla Madonna della Controriforma: appunti per una discussione*, in E. Schultze-Van Kessel (a cura di), *Donne e uomini nella cultura spirituale (XIV-XVII secolo)*, The Hague, Netherlands Government Publishing Office, 1986.
- L. Accati, *La figura materna fra sentimenti familiari e ragioni politiche. Matrimonio e castità fra '600 e '700 in Friuli*, in corso di stampa.
- P. Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.
- S. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria*, Hamburg, 1972.
- B. Bettelheim, *Il mondo incantato*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- B. Bettelheim, *Freud e l'anima dell'uomo*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- J. Bossy, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford University Press, 1985.
- P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religione*, Torino, Einaudi, 1983.
- C. Walker Bynum, *Fast, Feast, and Flesh: The Religious significance of Food to Medieval Women*, « Representations », 11, summer 1985.
- P. Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Edizioni di Comunità, Milano, 1984.
- M. P. Carrol, *The cult of the Virgin Mary, psychological origins*, Princeton, Princeton University Press, in corso di stampa.
- C. Daphin, A. Farge, G. Fraisse et alii, *Culture et pouvoir des femmes: essai d'historiographie*, « Annales E.S.C. », 2, 1986.
- N. Zemon-Davis, *Le culture del popolo*, Torino, Einaudi, 1981.
- M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- G. Feely-Harnik, *The Lord's Table. Eucharist and Passover in Early Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981.
- C. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique aux commencements du XVII^e siècle*, Paris, 1957.
- M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini* (1908), in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. 5, 1973.
- S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans)*, (1909), in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. 5, 1973.
- S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. 6, 1974.

- S. Freud, *Il tramonto del complesso edipico* (1924), in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. 10, 1978.
- S. Freud, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica fra i sessi* (1925), in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. 10, 1978.
- S. Freud, *La negazione* (1925), in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. 10, 1978.
- R. L. Freytag, *Die autonome Theotokosdarstellung der frühen Jahrhunderte*, Augsburg, 1985.
- R. Goffen, *Piety and Patronage in Renaissance Venice. Bellini, Tizian and the Franciscans*, London, 1986.
- E. Goody, *Domination/Herrschaft, a social practice*, in A. Lüdke (a cura di), volume miscelaneo in corso di stampa.
- H. Graef, *Mary, a history of Doctrine and Devotion*, Volume I, *From the beginning to the Eve of Reformation*, New York, 1963.
- F. Héritier, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 1981.
- H. Jedin, *Katolische Reformation oder Gegen reformation?*, Lucerna, 1946.
- J. Lacan, *Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Ecrits I*, Paris, Seuil, 1966.
- J. Lacan, *La Signification du phallus*, in *Ecrits II*, Paris, Seuil, 1971.
- F. Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Mouton, 1971.
- A. M. Lépicier, *Mater Dolorosa*, Notes d'Histoire, de Liturgie et d'Iconographie sur le culte de Nôtre-Dame des Douleurs, Nivelles, 1948.
- M. Levi D'Ancona, *The Iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and Early Renaissance*, New York, 1957.
- C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Milano, 1964.
- C. Lévi-Strauss, *La famiglia*, in *Razza e Storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967.
- C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- C. P. MacCormack e M. Strathern (ed.), *Nature, culture and gender*, Cambridge, 1980.
- E. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris, 1951.
- G. C. Olier, *Trattato dei santi ordini*, Torino, 1676.
- M. L. Therel, *A l'origine du portrait occidental de Nôtre-Dame de Senlis: le triomphe de la Vièrge-Eglise. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, Paris, C.N.R.S., 1984.
- M. Treus, *Maria, iconografia de la Virgen en el arte español*, Madrid, 1946.
- V. Turner, *La foresta dei simboli*, Brescia, Morcelliana, 1976.
- M. Vovelle, *Mourir autrefois*, Paris, Gallimard, 1974.
- M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- G. A. Wellen, *Theotokos, eine ikonographische abhandlung über das Gottesmutterbilg in Frühchristlicher Zeit*, Utrecht, 1961.
- J. Wirth, *La fanciulla e la morte. Ricerche sui temi macabri nell'arte germanica del Rinascimento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985.

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

L'istituzionalizzazione dei women's studies nelle università

Il 1987 è stato un anno di intensi dibattiti sulla cultura delle donne, sulla ricerca femminile, sulle sue forme organizzative e sui suoi possibili sviluppi.

Abbiamo chiesto ad Edith Saurer, storica dell'Università di Vienna, e a Saskia Grotenhuis, ricercatrice all'Università di Amsterdam, di raccontare problemi e caratteristiche dell'organizzazione della ricerca in Austria e in Olanda.

« Histoire totale » o istituzionalizzazione di uno specialismo?

In Austria la discussione sulla istituzionalizzazione universitaria della ricerca sulle donne è in pieno corso. L'insegnamento di storia delle donne trova sempre più spazio all'interno dell'università, sebbene non faccia parte di un preciso piano di studio e non sia legato ad una precisa cattedra. La materia viene insegnata principalmente da docenti donne provenienti da diverse facoltà di storia oppure di scienze sociali. Ma vi sono anche storici uomini che hanno dimostrato interesse per la materia.

Attualmente – solo per dare un'idea dell'estensione della disciplina – all'univer-

sità di Vienna si tengono quattro corsi su temi inerenti la storia delle donne ed in più un seminario interdisciplinare.

Presso gli istituti di storia di Vienna e Graz esistono gruppi di lavoro che si occupano dell'argomento, il che significa che in queste sedi la storia delle donne rappresenta un punto di riferimento per la ricerca. Il gruppo di lavoro di Vienna dirige un settore della biblioteca, cura la pubblicazione di un periodico interno, e tiene corsi su argomenti diversi. Dal 1982, presso un istituto parauniversitario (Istituto di scienza e arte) si è aperto un centro di documentazione sui *women's studies* che ha schedato tramite computer tutti i contributi sul tema a partire dal 1875 (*Bibliographie...* 1970-1986). Sempre a Vienna, un archivio delle donne documenta il movimento neofemminista. Ed infine, recentemente nell'Istituto di scienze politi-

che dell'università di Innsbruck, è stata istituita una cattedra di *women's studies*.

La discussione circa l'istituzionalizzazione della storia delle donne ha preso le mosse dal fatto che questa materia ha conosciuto una forte espansione e ha suscitato l'interesse (in particolare delle studentesse, oltre che dal fatto che in questo momento nei partiti politici (Partito socialista) viene discussa la questione della regolamentazione delle quote di cariche da riservare alle donne.

Nell'aprile del 1986 si è tenuto a Vienna un convegno sul tema dell'istituzionalizzazione, i cui atti verranno pubblicati a gennaio nella rivista dell'Istituto di scienza e arte.

Quello che segue è il primo contributo all'analisi del problema: è facile capire che sul tema le mie ambivalenze sono tante. Tuttavia ho cercato di operare un confronto bilanciato tra più punti di vista.

Lo scopo principale delle osservazioni che seguono è quello di stimolare anche in Austria la discussione che si è già avuta in molti paesi sull'ipotesi che la ricerca sulle donne – nello specifico si tratterebbe della ricerca storica – diventi un'autonoma materia di insegnamento. Tralascio qui la soluzione interdisciplinare quale è rappresentata dai *women's studies* negli Stati Uniti.

Il ruolo giocato dall'università rispetto al rinnovamento o meglio allo sviluppo delle scienze è quanto meno discutibile (*Projektgruppe...*, 1986). Questo non dipende soltanto dal fatto che negli ultimi anni il primato dell'università intesa come centro del sapere scientifico ha cominciato a vacillare a causa della ricerca extrauniversitaria, ma soprattutto dell'asincronia che regola i mutamenti all'interno dell'università e nella società.

Ci si deve anche chiedere se il rinnovamento (che nel xx secolo corrisponde alla specializzazione) possa essere assimilato semplicemente ad una istituzionalizzazione di questa specializzazione. Per istituzionalizzazione si intende in questo caso il riconoscimento universitario: tutte le strutture intermedie – riviste o istituti parauniversitari – non sono in realtà considerate come parte essenziale della questione. È per questo motivo che mi sembra di grande importanza l'indagine su ulteriori esempi di istituzionalizzazione, in re-

lazione alle premesse e alle condizioni del loro insorgere.

Dal 1918 presso l'Università di Vienna – nell'ambito delle scienze storiche – sono stati fondati due nuovi istituti: nel 1922 l'« Istituto di storia dell'economia e della cultura » (dal 1960, Istituto di storia economica e sociale) e nel 1966 l'« Istituto di storia contemporanea » (Hoffmann, 1979; Fellner, 1985; Leitsch-Stoy, 1983). Nessun pubblico dibattito, a quanto mi risulta, ha preceduto e accompagnato la fondazione di questi istituti. Ciò fa presumere che in questi casi ci si sia trovati davanti ad una soluzione pragmatica. Sebbene sia indiscutibile che entrambe le fondazioni abbiano rappresentato e rappresentino ancora uno stimolo particolare per l'insegnamento e la ricerca, mi sembra che la soluzione pragmatica, cioè quella di un unico canale o di uno doppio – dell'università e del ministero – non sia adeguata alla situazione specifica della storia delle donne. Non soltanto perché la materia ha stimolato grande interesse ed ha avuto ripercussioni sull'insegnamento e sulla ricerca all'interno di tutte le università austriache, ma soprattutto perché l'intero ambito di ricerche sulle donne (e più in generale la storia che le riguarda), ha tratto origine dal movimento delle donne stesse. A questo impulso così particolare, se ne sono aggiunti altri quale, ad esempio, lo sviluppo della nuova storia sociale. Ma in ogni caso è stato il movimento delle donne ad aver avuto un ruolo determinante, soprattutto quando, in una prima fase di orientamento, ha cominciato a riallacciarsi alla sua propria storia. Proprio per questo motivo credo sia necessario un dibattito pubblico anche quando sia destinato a non rivelarsi determinante per l'attuale fase decisionale.

Il potere di affermazione di due uomini – Alfons Dopsch e Ludwig Jedlicka – contribuì in maniera rilevante alla nascita dei due istituti. Le soluzioni pragmatiche ebbero buon esito in entrambi i casi. Gli studi in merito sono scarsi, quindi ci si dovrà accontentare di pochi brevi accenni. Scelgo come esempio il caso dell'« Istituto di storia dell'economia e della cultura », perché la materia nel suo aspetto specialistico è sorta ancora prima del problema riguardante le esigenze generali e la messa in discussione dei paradigmi tradizionali.

Le istituzionalizzazioni devono la loro nascita ad una carenza nel campo della ricerca? Dovrebbero favorire l'apertura di un nuovo indirizzo disciplinare e di campi di ricerca prima emarginati?

In Austria, sul finire del secolo, gli storici si dedicarono con interesse ai problemi di storia economica e sociale. Tali interessi furono ricondotti in gran parte alla nascente storia nazionale (inizio del XIX secolo). Intorno al 1900 all'università di Vienna, Karl Grünberg e Ludo M. Hartmann presero le mosse da una impostazione materialistica, mentre Alfons Dopsch « nonostante gli aspetti innovatori della sua promozione di una storia economica e sociale » – come di recente si è sottolineato – era su posizioni legate alla tradizione dello storicismo (Hassing, 1966). L'elenco dei corsi tenuti nei primi anni della repubblica seguiva le proposte suggerite dal corpo docente, poco prima della creazione del nuovo istituto: Karl Grünberg – che occupava dal 1912 la cattedra di storia dell'economia nella facoltà di giurisprudenza e che più tardi sarebbe diventato il primo direttore dell'Institut für Sozialforschung – nel 1918 teneva un corso di storia dell'economia. Karl Pribram faceva lezione sulla guerra e sulla politica economica e Ludwig von Mises sulla politica economica austriaca dal 1866 al 1914. Tutti e tre insegnavano alla facoltà di giurisprudenza. In quella di filosofia, Dopsch teneva lezioni introduttive sulla storia economica e sociale. Nel 1919 Ludo M. Hartmann guidava esercitazioni di storia e di storia economica, Dopsch di storia dell'economia e della cultura dell'alto medioevo.

Ma anche Heinrich Srbik e Friedrich Engel Janosi si erano orientati verso interessi consimili per i loro primi contributi scientifici. Dal 1917 Srbik ad esempio occupava a Graz la cattedra di storia moderna e di storia dell'economia. In seguito entrambi si dedicarono alla storia delle idee e a quella politica (nel caso di Engel Janosi si può anche parlare di storia della chiesa). Negli anni Trenta e nei primi anni Quaranta e Cinquanta le problematiche relative alla storia economica e sociale non conobbero sviluppi; è dunque possibile che si debba all'« Istituto di storia dell'economia e della cultura » una continuità di studi che sarebbe stata impossibile senza la sua esistenza. Con ciò si vuole sotto-

lineare come la creazione di questo Istituto abbia rappresentato solo un momento di maggior rilievo all'interno di un più complesso sviluppo. Alfons Dopsch, professore di fama internazionale, occupava la cattedra di storia generale e di storia austriaca all'università di Vienna. Nel 1916-17 era decano della facoltà di filosofia, nel 1920-21 rettore dell'università. nel 1921 riceveva un'interessante proposta di lavoro a Berlino, che tuttavia rifiutava. Nel 1922 fondava il nuovo istituto. Egli stesso noterà in proposito: « La mia chiamata nel Reich ha arricchito l'università ed in particolare la facoltà di filosofia di una nuova istituzione che fino ad ora non esisteva e che da adesso in poi tornerà utile a tutta la comunità e soprattutto alla ricerca e all'insegnamento di una parte della storia così poco curata, per la quale ora si rendono necessari speciali mezzi di insegnamento (a parte la biblioteca, urgono carte, diapositive e materiale illustrativo di ogni genere) » (Dopsch, 1925). Ma a Dopsch anche l'« Istituto di ricerche di storia austriaca » andava stretto. La pressione istituzionale a cui si sentiva esposto era grande. Era lui stesso a dichiararlo: « Ora potevo, libero da ogni obbligo verso la tradizione e da ogni riguardo verso le forme organizzative esistenti concretizzare le mie idee, senza che ciò mi venisse impedito dalle priorità di colleghi più anziani ».

Con queste rapide notazioni vorrei mettere in rilievo come per la fondazione di un istituto universitario sia necessario qualcosa di più della semplice assenza di un indirizzo di ricerca dentro l'università. Rispetto alla posizione politica e accademica di Dopsch si può (retrospettivamente) affermare che nel suo caso si era di fronte all'affermazione di un *outsider*. Ludo M. Hartmann fu in grado di fondare un'importante rivista ma non un istituto. Per quanto riguarda l'istituzionalizzazione, a me pare di primaria importanza una più ampia riflessione che tenga conto anche di ulteriori argomenti oltre a quelli ricordati da Dopsch: la formazione di una propria « venia » autorizzazione all'insegnamento), l'inserimento in un corso di studi con la conseguente discussione teorico-metodologica. Inoltre è ugualmente discutibile che tutti i nuovi indirizzi di ricerca universitaria possano godere di ripercussioni istituzionali; un solo esempio: in Austria la

storia del movimento operaio è inserita in strutture universitarie ma non trova spazio in quelle universitarie. La storia della cultura, da quando (1960) è stata sostituita con la storia sociale, non esiste più, almeno per quel che concerne la nomenclatura. L'antropologia storica, rappresentata massicciamente nelle università francesi, non compare in quelle austriache; la storia della scienza esiste solo nelle Facoltà scientifiche, la storia delle religioni si insegna solo nelle facoltà di Teologia, ecc. La storia politica si presume faccia parte di diritto delle Facoltà di Scienze politiche, sebbene non sia attualmente attivata. Non dobbiamo credere quindi che negli istituti presenti nelle università austriache si trovino rappresentate tutte le materie di cui si discute a livello di ricerca. Esse possono trovare il loro giusto spazio all'interno di una più vasta discussione solo quando vengono promosse da individui o da comunità scientifiche.

In una nota sulla « Vierteljahresschrift für Wirtschafts-und Sozialgeschichte », Wolfgang Zorn, prendendo spunto dalle vicende della storia economica e sociale, e riferendosi a Karl Lamprecht – influenzato dal marxismo, fortemente orientato verso la storia della cultura, ferocemente attaccato dalla corporazione degli storici tedeschi – ha puntualizzato: « la storia sociale non ha cercato di rivoluzionare la scienza storica corporativa, e quindi ha continuato ad essere considerata nell'ottica di semplice " aspetto particolare " della storia generale » (Zorn, 1985).

Un problema simile riguarda anche la storia delle donne, per la quale non è stato ancora chiarito se sia auspicabile – dal punto di vista teorico e anche pratico-politico – che si limiti a rappresentare semplicemente un « aspetto particolare ». « Sesso come categoria fondamentale », afferma Gisela Bock: categoria quindi che riguarda l'intera scienza storica. Qual è il percorso più utile per l'apporto di nuovi spunti all'interno di altri ambiti di studio: produzione e/o istituzione? *L'istituzionalizzazione della specializzazione* può essere definita come una logica precisa all'interno dello sviluppo scientifico, ma non è l'unico percorso possibile.

In una certa ottica, il concetto di *histoire totale*, come è stato definito soprattutto dalla scuola delle « Annales », è an-

cora tutto da applicare nelle stesse università francesi. Anche in Francia esiste solo la qualifica di *agregé d'histoire* e nessuna abilitazione per le singole specifiche specializzazioni. È molto difficile mettere in relazione la richiesta di qualità scientifica, che è in stretto rapporto con la questione dell'innovazione e del mutamento, con questo sistema differenziato. Credo che prima di trovare una risposta a questa domanda, si dovrebbero trovare risposte ad una serie di interrogativi ad essa connessi. Per esempio: la pressione, citata da Dopsch, della ricerca tradizionale sull'ala innovativa è minore in un sistema che, attraverso la mancata realizzazione delle istituzionalizzazioni, conosce solo gli specialisti, ed in cui le gerarchie scientifiche si basano sul personale e non sono istituzionali? Oppure l'intenso incremento della ricerca parauniversitaria – a cui partecipano attivamente docenti universitari – può determinare un dislocamento del conflitto? O ancora, il rapporto che esiste tra un docente universitario francese o italiano e il pubblico è molto diverso da quello di un ordinario tedesco o austriaco? Le risposte a queste domande non possono prescindere dalla definizione delle logiche politico-scientifiche differenti che ci stanno di fronte, rispetto alle quali l'istituzionalizzazione non rappresenta affatto la pietra filosofale, ma solo la parvenza di una *histoire totale* di una (il più possibile compiuta) interezza, che – appunto – non esiste.

Un dibattito sulla istituzionalizzazione impegna già da tempo la ricerca sulle donne e il loro movimento: in questo ambito esso rappresenta un problema più vasto di quanto io non possa riferire in queste pagine. Il nodo centrale su cui si discute riguarda la necessità (o meno) di accostarsi al terreno delle istituzioni tradizionali, ben consapevoli dei rischi imposti dall'obbligo di adeguamento – provocato dalle stesse istituzioni – che potrebbero corrompere le nuove istanze di un pensiero autonomo. Può la disoccupazione giustificare la svendita di un pensiero autonomo, e dell'obiettività intellettuale? Quanto le donne del movimento potrebbero approvare l'integrazione statale a buon mercato di una ricerca nata in un'ottica del tutto sovversiva? Perché non intraprendere altre strade, più autonome?

Perché non tentare proprie istituzioni di ricerca decentrate, e ottenere per queste denaro pubblico? Può esistere una ricerca sulle donne senza un movimento autonomo di donne? (Determann et al., 1984).

A ragione – io credo – Marianna Schuller ha affermato che anche i progetti anti-istituzionali non sono avulsi dal problema del potere. Non sono svincolati né dal problema « potere », né dalla questione ad esso connessa del denaro e del suo controllo (Schuller). Lo standard critico degli studi sulle donne, il forte legame con la pratica (« per noi, il pensiero femminista rappresenta una trasformazione della coscienza, delle forme sociali, dei modi di azione », « *Feminist Studies* », 1), l'autonomia, non sono da connettere con il rifiuto delle istituzioni, ma piuttosto con la teoria e con la coscienza di sé.

Questo tipo di riflessione avviene non solo in Austria, ma anche in Italia e in Germania, mentre negli Stati Uniti – dove l'istituzionalizzazione esiste già da anni – gli interrogativi sono altri. A tali quesiti comuni si deve aggiungere una particolarità non solo austriaca: le lezioni nell'ambito degli *women's studies* sono seguite principalmente da donne. All'università di Vienna, negli ultimi sei/sette anni i corsi di storia delle donne sono stati seguiti da un pubblico quasi esclusivamente femminile. Credo che la causa della altissima percentuale di donne non dipenda dal « Separatismo » che caratterizza i corsi parauniversitari di studi sulle donne che escludono gli uomini, bensì, piuttosto, dallo scarso interesse maschile per l'argomento: non si tratta, evidentemente, della loro storia, ma della storia di « altri », forse minacciosi.

La ricerca sulle donne si è imposta pienamente come disciplina scientifica: e anche riviste non femministe si occupano sempre più di temi di storia delle donne, anche se con prospettive di indagine differenti. Nel 1986 la « *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* », per esempio, si è interessata a lungo dei problemi attinenti i rapporti tra i sessi.

In un articolo su « Memoria », Anna Rossi Doria ha negato che le femministe italiane che lavorano all'interno dell'università si siano espresse contro l'istituzionalizzazione degli studi sulle donne: il punto è che la « svolta » a destra potrebbe

avere ripercussioni anche all'interno di questi studi (Rossi Doria, 1983). E dall'istituzionalizzazione potrebbe nascere un ghetto, luogo ottimale per l'ulteriore accentuazione della disparità tra i sessi.

Fra queste notazioni c'è tuttavia un punto che non trova nessuna considerazione e che invece ritengo di grande importanza: molto difficilmente una cattedra per la ricerca sulle donne potrebbe essere occupata da un uomo. Per la prima volta nella storia delle istituzioni universitarie si verificherebbe l'assegnazione di una cattedra « dipendentemente » dal sesso di chi insegna. E ciò accadrebbe non in termini di dichiarata opposizione al fatto che l'università da secoli è un sistema legato alla figura maschile con esclusione delle donne. Una cattedra occupata per consuetudine da donne potrebbe significare il loro stesso isolamento in una nicchia e la definitiva assunzione da parte degli uomini dei restanti ambiti di studio nella storia generale. La storia delle donne (storia parziale) si contrapporrebbe alla storia generale: donna *vs.* « generale-universale ». Il corrispettivo della storia delle donne non sarebbe dunque la storia dei maschi, ma la storia generale. In questo modo la situazione di ghetto troverebbe il suo definitivo compimento ed avrebbe come conseguenza l'emarginazione delle donne all'interno di un settore parziale della storia. Sesso, insegnamento e ricerca costituirebbero una simbiosi la cui evidenza starebbe a significare innocuità e esistenza marginale. Ma tutto ciò potrebbe anche non escludere un potenziale critico ed innovatore. Resta il dubbio sul destino di questo potenziale: potrà tradursi poi nell'effettiva presa d'atto da parte dell'università e della società, senza la quale si può prevedere solo un'esistenza da orchidee in serra per tematiche alle quali sono invece legate grandi attese della società?

D'altra parte, lo sviluppo sociale è stato tale negli ultimi 200 anni, che « l'altro » che le donne rappresentano ha trovato comunque anche una eco istituzionale. Attraverso le riviste delle donne si è consolidato addirittura uno specifico linguaggio delle donne; in seguito anche i partiti politici hanno organizzato proprie commissioni femminili, la legislazione sociale ha tenuto conto in primo luogo dei bam-

bini, poi delle donne e della gioventù; attraverso il primo e secondo movimento femminista la cultura e la politica hanno assunto un carattere istituzionalmente femminile. In politica si annoverano comitati di donne, esistono archivi per le donne, librerie e luoghi di donne. In campo scientifico, in numerosi paesi, esistono riviste dedicate alla ricerca sulle donne (a prescindere dal caso particolare degli Stati Uniti abbiamo ad esempio « Beiträge zur Feministische Theorie und Praxis », « Feministischen Studien », « Memoria », ecc.). Anche in Austria, nelle università e negli istituti extrauniversitari (ad esempio, negli istituti per l'educazione permanente) di fatto già si studia e si insegna storia delle donne. In due istituti storici austriaci si sono creati gruppi di lavoro intorno a questa « disciplina »: un passo che potrebbe essere fatto in tutte le facoltà. Sono segni palesi dell'istituzionalizzazione di quell'« altro », che sono le donne all'interno di autonome istituzioni separate dalle istituzioni « generali »; una realtà che fino ad ora non ha ancora trovato vere ripercussioni istituzionali solo sul terreno universitario.

Di conseguenza le nostre riserve riguardo all'istituzionalizzazione della ricerca sulle donne non tengono forse conto della realtà: vale a dire di quella *realtà* che attraverso la menzionata istituzionalizzazione dell'« altro » significherebbe *protezione* della parte più debole della società.

Forse alimentiamo anche la finzione che scienza/università siano neutrali dal punto di vista sessuale: una illusione che già settant'anni fa Eduard Spranger aveva espresso in un breve scritto sulle università per le donne: « poiché la scienza, quella vera, è valida per tutti o quanto meno intersessuale » (Spranger, 1916). Al contrario; le indagini attraverso tutta la storia scientifica hanno dimostrato quanto la scienza sia stata (e sia tuttora) satura di stereotipi sessuali: basti pensare, in proposito, alle ricerche di Esther Fischer Hombergs per la medicina.

L'esperienza didattica ha anche dimostrato che la storia delle donne ha sempre avuto un particolare significato per la ricerca individuale e sociale dell'identità delle donne: Anna Rossi Doria, dopo le esperienze di insegnamento all'università di Modena e al Centro Virginia Woolf di Ro-

ma, ha affermato che la storia delle donne rappresenta un valido sostegno per l'emancipazione delle studentesse, per l'orgoglio delle lavoratrici rispetto alle loro tradizioni di lotta e per le donne del ceto medio che si sentono così le eredi e le vendicatrici delle donne del passato (Rossi Doria, 1983).

Tuttavia è da specificare la questione della reale portata di questa *funzione di tramite* verso l'acquisizione di identità. Talvolta mi sembra che il consenso delle partecipanti ai corsi di storia delle donne sia una facile conquista. Il carattere ovvio e spontaneo del consenso non rassicura, tanto più quando all'orizzonte si profila la « nuova femminilità » (*Neue Weiblichkeit*) e quando perfino la storia non ignora più la resistenza dei ruoli interiorizzati. Ciò non significa rassegnazione, ma acuisce la coscienza del concetto di pratica. Non è affatto detto che emancipazione e resistenza, anche se rappresentano gli obiettivi delle ricercatrici femministe di oggi, siano destinate ad essere sempre determinanti per la storia delle donne. A ciò si aggiunga che la scienza (e l'insegnamento) è un microcosmo, che può rivelarsi non corrispondente a grandi aspettative. E sebbene tutto lasci presagire che la donna strapperà presto un posticino nel campo scientifico-universitario, come oggetto e soggetto della ricerca, occorrerebbe tener sempre presente che il problema della disuguaglianza è un campo molto vasto. Una ricerca scientifica femminista dovrebbe essere in grado di coprirlo tutto: la storia degli uomini dovrebbe trovarvi uguale spazio, come quella delle donne. Con ciò verrebbe tolto alle donne un luogo di immediata identificazione, ma in cambio di un orizzonte di più vasto respiro.

Un'intensa ambivalenza mi ha accompagnato mentre andavo svolgendo le mie considerazioni: neanche io so offrire una soluzione. Ma non dispero che nel corso di altri dibattiti ne possa finalmente emergere una.

Bibliographie der Dissertationen, Diplom- und Hausarbeiten 1970-1986, Universität Wien.

B. Determann-Harriet Hoffmann, Ursula Nienhaus, *Istitutionalisierung von Frauenforschung- am Beispiel des CDU Instituts*

- in Hannover, in Wollen, wir noch immer alles sein? Frauenpolitik zwieschen Traum und Trauma, «Dokumentation der 7. Sommeruniversität für Frauen», Berlino, 1984.
- A. Dopsch, *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellung*, Lipsia, 1925.
- G. Fellner, *Ludo Moritz Hartman und die österreichische Geschichtswissenschaft*, in «Veröffentlichungen Ludwig Boltzmann Instituts für Geschichte der Gesellschaftswissenschaften», 15, Vienna, 1985.
- H. Hassinger, *Die Wirtschaftsgeschichte an Österreichs Hochschulen bis zum Ende des 1. Weltkrieges*, in *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag Friedrich Lütge*, Stoccarda, 1966.
- A. Hoffmann, *Alfons Dopsch un die Wiener Schule der Wirtschafts und Sozialgeschichte*, in *Staat und Wirtschaft in Wandel der Zeit*, Vienna, 1979.
- W. Leisch, M. Stoy, *Das Seminar für osteuropäische Geschichte an der Universität Wien 1907-1948*, in «Archiv für die Geschichte des Slawentums und Osteuropas», 9, Vienna, 1983.
- A. Rossi Doria, *Didattica e ricerca nella storia delle donne. Per un avvio di discussione*, «Memoria», 9, 1983.
- M. Schuller, *Widerstand oder Anpassung im Widerstand. Zum Funktionieren von Frauen in wissenschaftlichen Institutionen. Eine Skizze*, in *Wollen wir immer noch alles sein?*, «Frauenpolitik», 318.
- E. Spranger, *Die Idee einer Hochschule für Frauen und die Frauenbewegung*, Lipsia, 1916.
- Vernunft als Istitution? Geschichte und Zukunft der Universität*, in «Projektgruppe Kritische Universitätsgeschichte», Vienna, 1986.

Edith Saurer

Women's Studies nei Paesi Bassi. Una istituzionalizzazione felice? *

Nel 1985 la «Tijdschrift voor Vrouwenstudies» celebrò il suo quinto anniversario riunendo in convegno, ad Amsterdam, studiosi e diverse voci editoriali compresi vari redattori di riviste europee e nordamericane. L'università di Amsterdam, uno degli *sponsors* del convegno, tenne un ricevimento per gli ospiti stranieri nel suo centro amministrativo, la Maagdenhuis. Nel suo breve discorso in-

trodotivo il presidente del senato accademico ricordò il crescente sviluppo dei women's studies e presentò il tema del congresso, *Differenza e uguaglianza*. Di tutto ciò non varrebbe la pena far menzione se non per un non irrilevante particolare: la reazione degli ospiti stranieri. Entusiasti, redattori e studiosi dell'Europa occidentale chiedevano sorpresi se questo tipo di attenzione per i women's studies costituisse l'eccezione o la regola. Essi erano stupiti innanzitutto per il fatto che un convegno sui women's studies venisse aperto con un ricevimento cui prendeva parte, peraltro, il più alto dirigente dell'università; ma ancor più sorprendente appariva la disponibilità da parte di una così elevata autorità accademica ad intervenire in termini positivi e sensibili sul tema del convegno. Agli occhi di questi ospiti l'Olanda si presentava come una sorta di paradiso dei women's studies, dove non ci si doveva limitare soltanto alla lotta per l'affermazione dell'elementare diritto all'esistenza contro l'arrogante scetticismo sessista, e si poteva finalmente guardare a questo terreno di ricerca come a un campo di studi legittimato dall'ufficiale riconoscimento dell'Università.

Nel 1984, un'indagine sulla posizione dello staff (femminile) nell'ambito dei women's studies rivelò, piuttosto amaramente, che i posti di lavoro di circa la metà delle 23 donne impiegate dal dipartimento erano a metà tempo o anche meno, che la percentuale dei contratti di impiego (vale a dire contratti a termine) ammontavano al 50% rispetto alla percentuale del 19% riscontrabile per l'intero staff docente dell'Università, che non più di otto donne detenevano un posto permanente (vale a dire il 34%, contro il 72% in seno all'intero corpo docente), e che, a parte un *visiting lecturer* straniero, il dipartimento aveva soltanto due *senior lecturers*. Una delle due donne diceva di sentirsi isolata poiché era il solo membro dello staff dei women's studies a lavorare in una disciplina particolare, e che non era così facile realizzare il cosiddetto «obiettivo integrazione». Il problema principale messo in luce dall'inchiesta era la

* Traduzione di Renata Ago e Gabriella Bonacchi.

sensazione da parte dello *staff* di essere sopraffatto da troppi e troppo grandi compiti. Ciò era dovuto ad un insieme di fattori: lo sviluppo dei *women's studies* era ancora ai primi passi, tutto doveva venire organizzato all'impronta (vale a dire all'interno del dipartimento di scienze esatte o del dipartimento medico); la difficoltà di dare risposta adeguata alla domanda studentesca; i considerevoli oneri organizzativi e amministrativi connessi ai nuovi sviluppi quali i convegni della facoltà e i convegni separati di *women's studies*; l'enorme pressione a fare ricerca, in particolare a pubblicare articoli e a scrivere dissertazioni prima possibile se non ancor prima, poiché i *women's studies* dovevano dimostrare di poter produrre molta ricerca e soprattutto molta ricerca di qualità.

L'anno successivo un'altra ricerca metteva in rilievo un peggioramento di taluni dati, particolarmente in relazione alle condizioni di impiego: in seguito a tagli di bilancio le prospettive di una assunzione permanente si erano quasi ridotte a zero. Il rapporto ammoniva che la mancanza di continuità rischiava di vanificare in certe facoltà molti anni di lavoro nell'ambito dei *women's studies*.

Lungi dall'essere un paradiso dei *women's studies*, la situazione olandese prospettava una lotta quotidiana per ottenere e conservare i propri comitati, per assicurare un posto ai *women's studies* all'interno dei vari *curricula*, e per conquistare un vero riconoscimento per questo filone di studi.

Non è compito di questo articolo, tuttavia, stabilire quale tra i due punti di vista sia il più corretto relativamente alla situazione dei *women's studies* in Olanda. In effetti si tratta di due posizioni reciprocamente incompatibili. Naturalmente potrei opporre alla visione paradisiaca degli ospiti stranieri al convegno di Amsterdam il quadro emergente dalle due indagini; attribuendo l'entusiasmo straniero alla mancanza di *women's studies* all'estero.

Ma è esattamente l'osservazione casuale del differente sviluppo dei *women's studies* nei Paesi Bassi e nel resto dell'Europa che fa insorgere la questione della speciale natura – forse felice – della situazione olandese. In mancanza di uno studio comparativo sullo sviluppo dei *women's studies* nei vari paesi, la più eclatante

differenza è la istituzionalizzazione ricevuta dai *women's studies* nelle Università olandesi. In questo articolo intendo indicare in che modo i *women's studies* si sono mossi in termini di dinamica della loro affermazione, sul terreno della didattica, della ricerca e della politica universitaria più generale. In questo ambito ci accadrà di discutere di molti problemi: da quello dell'istituzionalizzazione al problema dell'organizzazione e del bilancio.

Lo sviluppo di una discussione scientifica e teorica è ipotizzabile solo in via indiretta, poiché una ricognizione generale è incapace di fornire un approccio concreto allo sviluppo dei *women's studies* in Olanda. Il punto è che il «femminismo-marxista», la psicoanalisi nelle sue varie forme e tutti questi differenti approcci giocano il loro ruolo nella ricerca delle donne con esiti ed interessi diversi. In breve, non è più possibile (non più), delineare un quadro generale.

A dispetto della necessità di toccare un eterogeneo settore di campi, temi e paradigmi, questo articolo continuerà permanentemente a riferirsi ai *women's studies* come ad una entità conclusa, le cui caratteristiche sono sottintese a prescindere da ogni tentativo di definire la sua stessa identità.

Nel più recente resoconto del dipartimento di *women's studies* nell'ambito della scienza sociale dell'Università di Amsterdam, sono state chiamate in questione tanto la possibilità quanto la necessità di definire in maniera compiuta i *women's studies*. Per ciò che attiene ad una descrizione generale, si argomenta, basterebbe stabilire che «*women's studies* in seno alla scienza sociale è un termine collettivo per uno stile di formazione e di ricerca che tiene d'occhio l'equilibrio di potere tra i sessi in un contesto sociale e storico specifico, all'interno di un serrato dialogo con le tradizioni delle scienze sociali».

È interessante notare che la formulazione è divenuta da un lato più generale, nella misura in cui non cerca di stabilire esattamente ciò che sono i *women's studies*, e dall'altro lato più ristretta, nel senso che si riferisce esplicitamente alla scienza sociale e non tenta di definire i *women's studies* in generale. C'è solo una nozione comune che emerge nella maggior parte dei programmi di formazione e di

ricerca, vale a dire le differenze nel tener conto del « genere » sugli squilibri di potere.

In Olanda, i women's studies implicano generalmente uno *stile* di formazione e di ricerca di ispirazione femminista. La distinzione che viene talora operata negli Stati Uniti tra « women's studies » come semplice stadio di una più o meno specifica evoluzione accademica, e « feminist studies » come tappa più femminista e politicamente orientata non si applica ai Paesi Bassi. In quale misura le differenze di opinione tra « women's studies » e « emancipation research » in Olanda, possano essere comparate con la distinzione americana, è difficile da dire.

Women's Studies alle Università

Negli ultimi 10 o 12 anni, insegnamento e ricerca nel campo dei women's studies sono stati introdotti ad ogni livello della formazione liceale ed universitaria, compreso il politecnico, sebbene qui su scala molto ridotta. L'esito di tutto questo movimento è stata la creazione di molti comitati le cui mansioni attengono esclusivamente ai women's studies. Alcuni di questi sono stabili, altri temporanei, come quelli istituiti dal governo nelle varie università per un periodo di tre anni. Inoltre sono stati organizzati speciali programmi formativi: generalmente introduttivi come parte sussidiaria ed opzionale dei piani di studio, o programmi legati ad una particolare disciplina e/o ad un campo di studio, che gli studenti possono includere nell'indirizzo prescelto.

Per quanto concerne la ricerca, c'è un certo numero di programmi nel campo dei women's studies, per esempio, della scienza sociale, o delle arti, in cui vengono studiati quegli aspetti specifici della ricerca condotta nei differenti dipartimenti che hanno attinenza con women's studies.

Questo campo di studi ha tratto considerevole profitto dal lavoro di donne che nell'applicazione ad uno specifico filone o terreno disciplinare, hanno in particolare sottolineato nell'insegnamento e nell'indagine scientifica temi connessi ai women's studies.

Il vero sviluppo dei women's studies risale agli inizi degli anni settanta. È solo

nel 1974 che divenne oggetto di pubblica attenzione la posizione delle donne nel mondo accademico, al pari della necessità di un contributo specificamente femminista all'insegnamento e alla ricerca universitarie. Ciò avvenne al congresso in cui si tenne l'ormai leggendaria discussione sulla (in)desiderabilità della cosiddetta « Università delle donne ». Perfino prima dell'ideazione dei women's studies erano già sorte appassionate discussioni circa l'autonomia o l'integrazione di questa inesistente disciplina. L'idea di una Università delle donne separata veniva rifiutata per due ragioni: il pericolo dell'isolamento, e la possibilità di un possibile status accademico inferiore dei suoi attestati. La gran parte delle donne presenti al congresso era dell'avviso che per il raggiungimento del loro scopo erano necessari una severa critica ed un vero mutamento della pratica scientifica (sessista) esistente; e che non fosse ipotizzabile, in altri termini, nessuna (felice) isola di scienza femminista. Sotto questo riguardo giocava certamente un ruolo l'influenza socialista e marxista sulle analisi e sulle strategie femministe; anche se tutt'altro che secondario era il rischio, per molte donne, di dover abbandonare i posti universitari appena conquistati.

L'idea di una assoluta autonomia dei women's studies non fu mai più suggerita, ma non è stato mai del tutto abbandonato l'orientamento verso un certo grado di autonomia. Nella loro ricerca di istituzionalizzazione nelle università i women's studies rivendicano costantemente il proprio spazio, con propri comitati all'interno delle discipline e dei dipartimenti esistenti.

Un caso: women's studies nella Università di Amsterdam

Nel 1977 fu istituito il primo comitato per i women's studies all'interno della facoltà « sociale » dell'Università di Amsterdam: il cosiddetto dipartimento di women's studies nell'ambito della scienza sociale, con due membri dello staff ed un segretariato. Questa istituzione era pensata come temporanea, e l'idea era di sviluppare i women's studies all'interno delle varie discipline della facoltà. La commis-

sione che aveva elaborato il progetto difendeva il principio della creazione di un dipartimento separato di women's studies con i suoi comitati: autonomia attraverso l'integrazione. In primo luogo era previsto un programma introduttivo, il cosiddetto « programma di base di women's studies », sviluppato da un membro dello staff assieme ad alcuni laureati.

Un altro progetto iniziato nel 1977, era una ricerca sul tema « donne e fascismo », che intendeva mettere a fuoco i punti di vista e le attitudini delle organizzazioni femminili olandesi prima della seconda guerra mondiale nei confronti di problemi come il lavoro, l'istruzione, la politica e il fascismo.

Da questo momento in poi sono successe molte cose. Il cosiddetto dipartimento sta rapidamente diventando una facoltà, destinata a trasformarsi nella facoltà per i « women's studies nelle scienze sociali », con un professore a tempo pieno, cinque membri a tempo parziale, un assistente alla politica e al segretario, ed uno o due assistenti temporanei. Questa evoluzione illustra l'idea di autonomia limitata: pur operando nell'ambito della « scienza sociale », il futuro dipartimento di women's studies sarà completamente indipendente nella sua attività didattica e di ricerca, e nella sua struttura organizzativa. Più difficile da risolvere è il problema di un effettivo autonomo sviluppo nel lavoro disciplinare. Nessuno rivendica paradigmi o epistemologie femministe. Al contrario tali concezioni sono criticate proprio perché i women's studies coinvolgono una varietà di approcci e paradigmi disciplinari - dal momento che il femminismo non è una teoria inequivoca - e perché un'epistemologia femminista suggerirebbe un legame troppo ovvio tra donne-femminilità-scienza. In altre parole, si tratterebbe di richiamarsi ad un ipotetico modo femminile di pensare: una razionalità e una scienza femminili.

Contemporaneamente, tale dinamica verrebbe direttamente a legarsi alla cosiddetta « strategia di integrazione », cioè con quella strategia che è direttamente connessa con lo sviluppo dei women's studies all'interno delle varie discipline della facoltà sociale. In tutte le discipline sono stati istituiti spazi separati per i women's studies, benché non tutti abbiano carattere

strutturale; persino altri membri dello staff accademico sono stati coinvolti, anche se all'interno delle loro mansioni ciò non viene specificamente menzionato.

Negli ultimi cinque o sei anni i women's studies hanno preso piede, anche in altre facoltà e discipline universitarie. Al pari della facoltà sociale, la facoltà d'arte ha il proprio dipartimento di women's studies, con insegnamenti che comprendono la linguistica, la teoria letteraria, la storia e la storia dell'arte: in tutti questi campi sono previsti molti corsi e seminari.

Tutte queste facoltà devono combattere ogni anno una battaglia per la continuazione dei women's studies nell'ambito delle loro discipline. Naturalmente, finché i comitati dei women's studies non devono essere finanziati tramite i fondi propri alle facoltà, e sono invece sorretti economicamente da parte dell'università o del Ministro dell'Educazione e della Scienza, non ci sono problemi. Ma, a dispetto della disponibilità di comitati di women's studies, la loro natura limitata e temporanea ci impedisce di parlare in termini di vera istituzionalizzazione dei women's studies dentro queste facoltà.

Gli sviluppi illustrati in precedenza sono tanto la causa quanto l'effetto dello status dei women's studies come priorità ufficiale della politica universitaria in Amsterdam. Questa priorità era finalizzata al reperimento di fondi per l'Università, due anni orsono: si trattava di procurarsi un milione di *guilders* all'anno per un periodo di circa otto anni. Era stato approntato un programma di ricerca da parte di un gruppo di lavoro costituito da uno staff di circa venti ricercatrici donne, distribuite in vari campi di competenze.

Anche in questo caso integrazione ed autonomia procedono mano nella mano: fondi separati per la ricerca sui women's studies vengono gestiti da un gruppo di lavoro separato, mentre le ricercatrici rispondono realmente di fronte ad una particolare facoltà, a seconda della loro area disciplinare.

Lo sviluppo dei women's studies è solo un aspetto della più generale politica di democratizzazione universitaria, che concerne direttamente studenti e personale. La politica del personale si incentra su questioni come la discriminazione posi-

tiva nelle procedure di selezione, l'accrecimento delle possibilità di carriera per le donne, in particolare la promozione a più elevati funzioni docenti ed amministrative, il miglioramento delle condizioni di lavoro attraverso l'istituzione del congedo per maternità, di asili nido universitari ecc. La politica nei confronti degli studenti mira ad incoraggiare le donne a intraprendere gli studi universitari - un campo nel quale la percentuale femminile è storicamente molto bassa - tramite l'informazione e, se necessario, la precedenza alle studentesse che desiderano iscriversi a materie regolate dal principio del numero chiuso. Per migliorare le opportunità delle studentesse sono state suggerite misure come gli asili nido all'interno dell'Università ed un sistema di iscrizione che tenga conto di eventuali maternità.

A questo punto tuttavia, dobbiamo concludere che possiamo mettere ogni cosa sulla carta, la carta comunque non arrossisce. Il rapporto *Parlando di uguaglianza* pubblicato nel 1984 contiene proposte molto belle, ma, lungi dall'essere stato realizzato, non è stato ancora nemmeno accettato. Per quanto concerne la posizione delle donne all'Università - dal punto di vista della quantità e qualità degli impieghi femminili - la situazione è piuttosto peggiorata che migliorata. Come in altre aree l'ipotesi politica di discriminazione positiva è fallita. Un recente studio dell'Università di Leida sulle procedure di selezione nell'ambito dei propri istituti mostrava che la discriminazione positiva - che è la linea ufficialmente seguita dall'Università - di fatto non è applicata. Nel caso di aspiranti ugualmente idonei di entrambi i sessi solo una donna ogni sei viene prescelta. In seguito ad una recente alterazione delle gerarchie del corpo docente, dovevano essere assegnati i posti di *senior lecture* di tutte le facoltà. In confronto alla vecchia situazione il numero delle donne in tali cattedre è diminuito.

Women's studies alle altre Università

Le lunghe e dettagliate considerazioni dedicate alla situazione di Amsterdam potrebbero suscitare l'impressione che lo sviluppo dei *women's studies* nelle altre Università sia stato trascurabile. Non è

vero. Benché l'introduzione dei *women's studies* presso le altre Università sia avvenuta più tardi e in altre situazioni siano disponibili meno fondi per la ricerca e un numero più basso di comitati permanenti, alcune di queste Università hanno giocato un ruolo importante nello sviluppo dei *women's studies* olandesi. Vorrei nominarne alcune. L'Università cattolica di Nijmegen (KUN) ha un centro speciale per i *women's studies*, con cinque posti di *senior*. Il corpo docente ha una doppia attribuzione di ruolo: presso il centro dei *women's studies* e presso specifici dipartimenti. Il centro fu inizialmente allestito in via sperimentale, ciò significa che alla scadenza dei suoi primi cinque anni di vita (vale a dire nel 1989) si procederà ad una valutazione in merito alla continuazione o meno del suo lavoro. All'Università di Utrecht esiste una cooperazione di donne attivamente coinvolte nei *women's studies*, e sono stati istituiti alcuni posti, temporanei e permanenti per questi docenti. Analogamente all'Università di Amsterdam, l'Università di Leida ha un dipartimento separato di *women's studies* all'interno della facoltà sociale. Anche le Università di Rotterdam e Groningen hanno posti a tempo parziale per i *women's studies*.

Riassumendo, si può affermare che un certo grado di istituzionalizzazione dei *women's studies* all'Università è stato in effetti realizzato. In tutto questo tempo i *women's studies* si sono presentati come una entità riconoscibile senza essere mai divenuti una disciplina separata o un campo di studi autonomo. In uno o due casi si sono mossi i primi cauti passi verso l'istituzione di materie direttamente legate ai *women's studies* (ad esempio « donne e politica » nella facoltà sociale della Libera Università di Amsterdam).

Benché sia ormai impossibile immaginare una università di oggi senza i *women's studies*, siamo di fronte ad una realtà che stenta ancora a trovare una vera stabilizzazione. Nella maggior parte dei casi la situazione continua a presentare un carattere sperimentale e temporaneo. A parte ciò, considerando i drastici tagli e mutamenti apportati negli ultimi anni nel campo della ricerca scientifica e dell'istruzione superiore, ci sarebbe da chiedersi se sussista ancora una speranza di garantire

un futuro sicuro ai women's studies. Inoltre, non è stata ancora fatta sufficiente chiarezza sulle modalità e l'estensione ottimali di una istituzionalizzazione dei women's studies come campo separato all'interno dell'Università. L'integrazione in seno alle differenti discipline e teorie rimane l'opzione preferita, non da ultimo a causa dell'atteggiamento critico dei women's studies nei confronti della disattenzione da parte della scienza per la posizione delle donne e il significato del « genere ».

Altri istituti relativi ai women's studies

Il Gruppo di promozione per la ricerca sull'emancipazione (STEO) è un istituto nazionale con un bilancio per il finanziamento della ricerca di 800.000 fiorini annui per i prossimi sei anni. Lo STEO finanzia ricerche a breve termine - da 3 ad un massimo di 12 mesi di solito sotto forma di sussidi iniziali. Si tratta cioè di sussidi per la ricerca preliminare e per la redazione di progetti per ricerche di dottorato. I progetti vengono poi presentati ad uno dei vari istituti di ricerca. I programmi di ricerca a lungo termine nel campo delle scienze sociali di solito approdano alla Fondazione per la ricerca scientifica (zwo). Sebbene in questa fondazione sia ora attivo un gruppo di studio per i women's studies e per la ricerca sull'emancipazione, ed essa sia il maggior finanziatore per la ricerca di scienze sociali al di fuori dell'Università, la zwo ha finora rifiutato di accogliere qualsiasi progetto relativo a women's studies. Essa ha dimostrato di essere un bastione della chiusura accademica, impermeabile a qualsiasi tipo di ricerca progressista, critica o alternativa.

Bisogna menzionare altri due istituti che occupano una posizione particolare in relazione ai women's studies: l'Archivio internazionale del movimento delle donne (IAV) e il Centro di documentazione internazionale per il movimento delle donne (IDC). I loro archivi e il loro materiale informativo, gli innumerevoli libri sulle donne e sul movimento delle donne sono di incalcolabile valore per l'insegnamento e la ricerca nel campo dei women's studies, e lo stesso si può dire per le conferenze,

i dibattiti, i seminari e altre iniziative, organizzati soprattutto dallo IAV.

Organizzazioni di donne sui women's studies

Dopo aver parlato dell'istituzionalizzazione dei women's studies all'interno delle università e delle istituzioni statali, vorrei passare a quelle iniziative di parte di ricercatrici e docenti universitarie che hanno dato origine e (in parte) reso possibile lo sviluppo degli women's studies. Come ho detto, nel 1974 l'Università ha organizzato il suo primo congresso delle donne che ha prodotto ogni sorta di studio e di gruppo di discussione sulla posizione delle donne nella ricerca e nell'università. Nei primi anni i women's studies si sono occupati soprattutto di se stessi. Gradualmente tuttavia è aumentata la domanda studentesca di programmi di insegnamento, di pari passo con la richiesta di supervisione professionale sui gruppi di ricerca per i dottorati, sui saggi di maggior respiro, sulle esercitazioni e sulle tesi. Tale domanda studentesca è stata all'origine di tutto: il riconoscimento del significato della ricerca nei women's studies e il sostegno sotto forma di comitati e fondi per lo stimolo alla ricerca sono venuti solo dopo.

Durante gli ultimi anni le donne dei women's studies si sono organizzate in vari modi, sia in cooperazione interdisciplinare all'interno della stessa università che in cooperazione nazionale per disciplina. Una delle prime organizzazioni nazionali, il Consiglio nazionale di storia delle donne (LOV), che esiste ancora, è stata fondata da studiose di storia. Altri esempi di organizzazioni attive da vari anni sono il Consiglio nazionale delle donne in antropologia e il Consiglio delle studiose di scienze. Essi organizzano discussioni, seminari e congressi e hanno pubblicato varie antologie. Il loro scopo principale è lo sviluppo della ricerca e dell'elaborazione teorica nelle rispettive discipline. Le organizzazioni municipali hanno invece diretto i loro sforzi soprattutto a stimolare l'insegnamento nei women's studies, a far includere programmi di women's studies in vari corsi universitari e ad ottenere la costituzione di comitati per women's stu-

dies all'interno delle varie discipline. Gli sviluppi scientifici venivano di solito discussi in piccoli gruppi informali di insegnamento e ricerca. Analogamente al movimento delle donne al di fuori delle università, i women's studies non avevano una struttura organizzativa formale.

Alla fine degli anni '70 le cose cominciano a cambiare. Le attività delle varie università hanno iniziato a coordinarsi e sono apparsi le prime riviste ed annali di women's studies. Dal 1978 è uscita una o due volte l'anno una rivista chiamata « Testi socialisti-femministi ».

Nel 1980 esce il trimestrale « Foliage » (Amante) che contiene rassegne generali, recensioni di libri e di varie riviste nazionali e internazionali di studi femministi e women's studies. Inoltre ogni numero comprende una bibliografia sistematica delle pubblicazioni di women's studies. Nel 1980 è apparso il « Journal for Women's Studies » che pubblica saggi, recensioni e discussioni sulla ricerca nei women's studies e sui suoi sviluppi teorici. Nello stesso anno fu pubblicato l'« Yearbook of Women's History » e dal 1979 escono, ad intervalli irregolari, delle collezioni di articoli famosi sulla storia delle donne sotto il titolo di « Een tipje van de sluier » (Un angolo del velo).

Oltre a tutto questo sono stati organizzati vari seminari e congressi. Vorrei ricordare in particolare i congressi nazionali che portano il nome di *Summer* o *Winter University Women's Studies*. Il primo è stato organizzato nell'estate del 1981 dall'Università di Amsterdam. Circa 3000 donne (e qualche uomo) hanno partecipato ai gruppi di lavoro, alle discussioni, alle conferenze e alle iniziative culturali. È stato pubblicato un volume speciale che contiene circa 100 saggi e che è stato seguito da antologie tematiche più ridotte, di *abstracts* ed articoli su temi quali il lavoro, l'istruzione, la sessualità, l'immagine-linguaggio-segno e così via. Nel 1983 l'Università di Nijmegen ha organizzato una *Winter University Women's Studies*. Questa volta hanno partecipato circa 5000 donne (più qualche uomo). Quest'anno l'Università di Groningen ha organizzato un'altra *Summer University*.

Circa cinque anni fa è nata un'organizzazione per il coinvolgimento nei women's studies, la Fondazione Consiglio Nazionale

le di Women's Studies (SLOV). Doveva servire da piattaforma per discussioni strategiche e se necessario (o piuttosto se possibile) come mezzo per unire le forze. Tuttavia nessuno dei due obiettivi è stato pienamente raggiunto. Le grandi differenze di sviluppo all'interno delle varie discipline e delle varie università hanno reso impossibile una strategia nazionale. Allo stesso modo la debole struttura organizzativa dei vari gruppi di women's studies rendeva difficile convogliarli all'interno di un'unica organizzazione nazionale. Durante gli ultimi 4 anni la SLOV ha ricevuto finanziamenti dal governo per il personale e la segreteria. La minaccia di ritiro del sostegno finanziario mette in pericolo la sua sopravvivenza. Paradossalmente può essere stata proprio l'istituzionalizzazione dei women's studies ad aver prodotto questo stato di cose. Poiché sebbene l'istituzionalizzazione crei la necessità di un'organizzazione nazionale (per esempio per raccogliere i risultati delle varie Università o per evitare che si ostacolino a vicenda), richiede anche un tale investimento lavorativo che nessuno ha più tempo per far funzionare un'amministrazione generale e per condurre una politica comune.

Resta da vedere se la cooperazione nazionale su basi volontarie sarebbe ugualmente fruttuosa. Non deve stupire perciò che l'unico gruppo di donne attivo all'interno della SLOV sia costituito da laureate disoccupate che desiderano continuare le loro ricerche nei women's studies all'interno nelle università come altrove.

Un altro gruppo nazionale che fino ad ora non si è proprio identificato con i women's studies è il gruppo per la Ricerca sull'emancipazione, costituito verso il 1975. È affiliato al SISWO, un istituto per il coordinamento della ricerca socio-scientifica. Sulla carta le differenze tra il gruppo e i women's studies sembrano quasi del tutto scomparse; studiosi dell'emancipazione e studiosi di women's studies lavorano sempre più spesso insieme. Tuttavia è da chiedersi se in pratica non ci siano ancora dei problemi. In particolare riguardo ai loro opposti orientamenti nei confronti della ricerca, ma anche nella sfera emotiva. Penso che queste due realtà differiscano nel grado di coinvolgimento nel movimento delle donne, cioè nella prospettiva femminista. Ma sono

senz'altro più vicine ora di quanto non fossero nel passato, in conseguenza da una parte della maggiore eterogeneità all'interno del movimento delle donne e (in parte come risultato) del rapporto meno stretto che lega il movimento ai women's studies, e dall'altra del maggior interesse di una parte delle studiosse emancipazioniste per le questioni e le prospettive femministe (cioè l'analisi dello svantaggio e dell'ineguaglianza delle donne nei confronti degli uomini).

Infine, qualche parola sulle relazioni tra women's studies e movimento delle donne. Al momento piuttosto che di buoni rapporti si dovrebbe parlare di relazioni tese e complicate. Ciò non vuol dire che siano mai state facili. Fin dall'inizio è stato chiaro che ricerca e militanza non si combinano facilmente e men che meno convivono senza problemi. Molto spesso la « relativa autonomia della scienza » è diventato un principio generale nei women's studies, nonostante i diversi atteggiamenti nei confronti della relazione tra scienza e politica. Con l'aumento dell'eterogeneità all'interno del movimento, la scomparsa di una piattaforma centrale, di azioni comuni a livello nazionale (come la lotta per l'aborto) e dell'idea di un unico movimento nazionale delle donne, lo sviluppo degli women's studies si è sempre più legato alle istituzioni accademiche. L'enfasi politica dei women's studies è gradualmente passata dalle questioni femministe a quelle scientifiche. Quando la scienza (i women's studies) e la politica (il movimento delle donne) si incontrano direttamente, ciò avviene su argomenti come lo stupro e la violenza, sui quali ricercatrici e attiviste lavorano insieme.

Successo o no?

Non è facile valutare lo sviluppo degli women's studies in termini di successo o fallimento. Mi limiterò al processo di istituzionalizzazione dei women's studies nelle università olandesi. Da questo punto di vista bisogna considerare i seguenti aspetti: il modo in cui gli obiettivi di autonomia ed integrazione sono stati combinati in un'unica strategia, l'organizzazione dell'istruzione universitaria e della ricerca nei Paesi Bassi (in particolare le

tensioni tra la politica centrale e l'autonomia delle università), e il fatto che i women's studies abbiano esplicitato i loro caratteri peculiari in un momento di grandi sconvolgimenti dell'ordine accademico esistente.

Autonomia e integrazione

L'istituzionalizzazione dei women's studies nelle università olandesi dipende dalla loro abilità di presentarsi come nuovo campo con i suoi propri diritti, nel quale specifiche questioni politiche e scientifiche relative al significato del « genere » e ai rapporti di potere tra uomini e donne vanno di pari passo, senza che vengano trascurati altri campi di studio, discipline e teorie scientifiche. Nei Paesi Bassi la discussione su autonomia/integrazione non ha assunto un carattere centrale, accademico. Forse questo va attribuito allo sviluppo tardivo dei women's studies, nella seconda metà degli anni '70. Negli Stati Uniti i women's studies erano iniziati circa 10 anni prima. Forse le obiezioni all'autonomia (negativamente considerata come separatismo) sollevate dal movimento delle donne e dagli women's studies americani sono state prontamente recepite da noi. Fin dall'inizio nei Paesi Bassi i women's studies hanno criticato qualsiasi pretesa all'esistenza di una specifica ed autentica femminilità, di una razionalità femminile o di una scienza femminile (metodi di ricerca femminili e simili). Anche qui l'influenza del marxismo-femminismo è ovvia. L'affermazione di Simone de Beauvoir che donne non si nasce ma si diventa e l'insegnamento di Engels sul carattere sociale della divisione sessuale del lavoro, continuano a costituire il principale quadro di riferimento, anche se le loro analisi in se stesse sono state criticate o respinte.

La scelta tra autonomia e integrazione non è mai stata operata nei Paesi Bassi. Giustamente, penso, perché è una scelta impossibile. L'opzione per l'autonomia implica in ultima analisi che la specifica natura delle donne e della femminilità sia scontata, eventualmente facendo appello alla nozione di un'entità femminile praticamente inevitabile, mentre la proclamata specificità dei women's studies dovrebbe precisamente costituire uno dei principali

argomenti di ricerca. L'opzione per l'integrazione, d'altra parte, ridurrebbe l'ineguaglianza sessuale ad un problema di ineguaglianza sociale, nel quadro dei riferimenti scientifici esistenti e con la semplice aggiunta dell'ineguaglianza di posizione delle donne, mentre si è partiti da una necessità di cambiamento nella scienza e nelle relazioni sociali tra sessi. A parte ciò i women's studies dovrebbero preliminarmente verificare cosa andrebbe effettivamente integrato.

La questione autonomia/integrazione è stata concepita soprattutto da un punto di vista organizzativo e « risolta » quasi da per tutto con l'aiuto della « doppia strategia » socialista-femminista: « sia... sia » invece che « o... o ». In questa materia è precocemente prevalsa un'attitudine pragmatica: le strutture organizzative e le enfasi dipenderanno dalla situazione dei women's studies nelle varie facoltà e nelle varie università. Da questo punto di vista la tanto criticata mancanza di discussione accademica, di tradizioni individuali e di scuole di pensiero all'interno della tradizione scientifica olandese è stata probabilmente un vantaggio.

Centralizzazione o decentralizzazione

Le università olandesi non sono istituzioni private bensì sono finanziate dallo stato. Il fatto che il governo persegua una politica nazionale di emancipazione per l'istruzione ha contribuito all'introduzione dei women's studies nelle varie università. La Fondazione di un Dipartimento speciale per l'emancipazione (la Direzione dell'Emancipazione-DCE) in ambito governativo, dotata di un bilancio per finanziare seminari e congressi e per fornire i finanziamenti iniziali a riviste, ha promosso lo sviluppo dei women's studies. Tuttavia il sostegno governativo ha anche un'altra faccia ed è quella dell'interferenza crescente del governo nelle politiche universitarie. Dalla fine degli anni '70 alcune università sono state chiuse e altre profondamente riorganizzate. Dopo la democratizzazione degli anni '60 c'è ora la tendenza a centralizzare la politica per l'istruzione e la ricerca, sia a livello universitario che statale (all'università, per esempio, i professori stanno di nuovo diventando delle au-

torità, e la struttura dei dipartimenti e delle facoltà torna ad essere gerarchica; la ricerca individuale deve essere compresa entro programmi centrali di ricerca, sotto controllo esterno, e così via). La politica verso i women's studies può essere considerata un esempio di questa tendenza, finché i loro campi di attività sono limitati ed etichettati. Ciò rappresenta una violazione dell'autonomia dell'università, che dovrebbe poter decidere da sé come impiegare il denaro statale e verso quali campi di studio indirizzarlo. Lo stesso vale per la politica riguardante la ricerca e l'insegnamento sul razzismo e gli studi sulle varie etnie. Da una parte è evidente che questi nuovi campi dipendono in parte da una politica nazionale di promozione, ma d'altro canto la stessa politica è parte di un'azione accentratrice più vasta del governo nei confronti di tali materie universitarie.

Conclusioni

Sebbene sia indubbio che le strategie perseguite dai women's studies abbiano ottenuto alcuni successi, è troppo presto per parlare di istituzionalizzazione compiuta, dato che la posizione dei women's studies nelle università è ancora di natura troppo temporanea e sperimentale. Inoltre mi sono limitata a parlare dell'istituzionalizzazione di quel tipo di insegnamento e di ricerca che va sotto il nome esplicito di women's studies. Un altro aspetto dell'istituzionalizzazione potrebbe consistere nell'includere temi e problemi propri dei women's studies negli attuali programmi di insegnamento e ricerca delle varie discipline. Ho paura che un'indagine sull'entità del successo ottenuto in questo campo dai women's studies darebbe risultati molto vaghi. Tuttavia credo che lo sviluppo dei women's studies possa considerarsi riuscito, nel senso di aver posto basi promettenti per l'ulteriore sviluppo e la (parziale) realizzazione dei loro programmi. Per quanto i risultati finora raggiunti non siano eterni, non sono nemmeno eccessivamente precari. Ma vari problemi sono ancora da affrontare. Come resistere alla incombente tempesta delle soppressioni e delle riorganizzazioni nell'insegnamento e nella ricerca universita-

ria, per esempio. Da questo punto di vista i women's studies sono stati finora risparmiati perché si è generalmente capito che non si può promuovere e smantellare allo stesso tempo. Resta da vedersi tuttavia se l'esclusione degli women's studies dalle drastiche soppressioni di questi ultimi anni li salverà da soppressioni future. Un altro problema è costituito dalla crescente enfasi sulla ricerca accademica. Questa è una buona cosa in sé, ma non è improbabile che possa proseguire a danno dell'insegnamento universitario. A lungo termine ciò potrebbe avere conseguenze negative sui women's studies, e anche per altre discipline scientifiche, dato che la ricerca futura dipende dagli studenti universitari di oggi. Inoltre sembra esserci uno slittamento da una ricerca teoricamente fondata ad un taglio più orientato verso il mercato

o la politica. L'idea di una ricerca socialmente rilevante a favore dei gruppi oppressi o marginali nella nostra società in questi ultimi anni ha subito i danni di un'eccessiva politicizzazione verso forme di ricerca-militanza. I fautori della ricerca empirica o politicizzata hanno utilizzato proprio questi argomenti per opporsi ad una ricerca con più solide basi teoriche e storiche. Per quanto importante possa essere la ricerca del primo tipo, le innovazioni scientifiche non possono venire che dal secondo. Il futuro sviluppo dei women's studies dipende quindi non solo da una maggiore istituzionalizzazione ma anche da un'estensione della cosiddetta ricerca di base, accompagnata da una continua discussione su se stessa.

Saskia Grotenhuis

i convegni

Prime immagini necessarie.

Incontri tra percorsi intellettuali in un anno di convegni

L'anno « scolastico » 1986/87 mi sembra sia stato un anno importante per l'intellettualità femminile. Importante nel senso che l'intersezione di molteplici livelli e materiali di dibattito prefigura rappresentazioni di qualità nuove. Le punte visibili dell'*iceberg* sono stati il convegno *Donne al centro* di Siena del settembre 1986, organizzato dal coordinamento nazionale dei centri, librerie, biblioteche e case delle donne; il convegno di Roma sugli *Women's studies* del dicembre 1986; il convegno di Modena* del marzo 1987 su *La ricerca delle donne e gli studi femministi in Italia*.

Cito questi tre convegni perché mi interessa ragionare in modo più specifico sull'intellettualità, ma altrettanto importanti sono stati il convegno di Milano del dicembre 1986 sull'« affidamento » e moltissimi altri convegni su temi specifici, che si sono succeduti nel corso di quest'anno.

Si è forse per la prima volta verificata una *coniuntura favorevole* di incontro tra molteplici aspetti del percorso intellettuale femminile che prima apparivano come disgiunti o paralleli, mentre la congiunzione restava affidata alla spola che singole donne operavano da una dimensione all'altra.

Penso che questo complicato tessuto di intreccio e scambio reciproco – tra donne delegate alla ricerca, per professione e collocazione istituzionale, e donne che al di fuori di questi territori si interrogavano sulla loro identità e soggettività, attingendo confusamente da molteplici campi del sapere – abbia rappresentato il *nucleo originario* della fondazione di un'intellettualità femminile. Ciò che gli ha impresso

– come ha affermato a Modena Paola Di Cori – anche la sua caratteristica più immediata: che « a una scarsa visibilità pubblica e pressoché inesistente fortuna accademica corrisponda una grande produttività e maturità di risultati ».

Questo processo si è consolidato e sedimentato alla fine degli anni '70 e nei primi anni '80 e la congiuntura favorevole che si è verificata nel corso di quest'anno risiede nell'autorappresentazione che se ne è offerta, e che ha raggiunto un importante risultato simbolico.

Penso soprattutto all'intreccio tra l'area dell'intellettualità diffusa e quella dell'intellettualità professionale. Con il termine « intellettualità diffusa » intendo definire l'incontro – a volte anche traumatico – tra l'elaborazione più specificatamente femminista (cioè « la sfida di fondare un soggetto che riflette su di sé e si dà significato in una cultura e in un linguaggio che non lo hanno mai espresso ») e i frutti di un lavoro culturale individuale e di piccoli gruppi che nei più disparati ambiti (di lavoro, di amicizia, di sindacato, di corsi 150 ore, ecc.) molte donne hanno messo a punto, quasi per necessità vitale, per non soccombere di fronte a un'epoca di transizione ambigua e ambivalente, carica di resistenze e di impulsi al cambiamento come è stata quella degli anni '70 e dei primi anni '80.

Questo lavoro rappresenta un fenomeno esattamente contrario ai fenomeni tradizionali dell'emancipazione e della diffusione della cultura. Si tratta infatti di una modalità di conoscenza che prefigura una diversità di « stile », fondata sul coinvolgimento del soggetto nell'oggetto di ricerca. Un « partire da sé » che non ha teso solo a spiegare/spiegarsi la propria condizione di malessere, di disagio, di rabbia per l'oppressione, ma anche a fornirsi di un quadro di riferimento più generale,

* I materiali del Convegno sono pubblicati in *La ricerca delle donne - Studi femministi in Italia*, a cura di Cristina Marcuzzo e Anna Rossi Doria (Rosenberg & Sellier, novembre 1987).

di un ampliamento del proprio bagaglio esperienziale conoscitivo.

Gli stimoli che sono venuti dai nuclei intellettuali più concentrati sull'elaborazione femminista hanno messo in moto nuovi e molteplici meccanismi conoscitivi - locali e periferici, di piccolo gruppo - che a loro volta hanno proposto ai centri più specializzati della cultura interrogativi che hanno suggerito nuove interpretazioni e soprattutto hanno provocato inquietudine rispetto al processo di elaborazione stessa del sapere.

In questo senso, il convegno di Siena ha « interrogato » il convegno di Modena. Tendo a semplificare, naturalmente, facendo dei due appuntamenti delle figure retoriche. Il convegno di Siena, in quanto « rappresentativo » del tessuto magmatico dei centri donna, delle case di donne, delle biblioteche e delle più diverse forme di aggregazioni femminili (da quelle autogestite alle più inserite nel sistema istituzionale) ha offerto per molti aspetti una immagine di « disordine sotto il cielo », di confusioni e dissonanze, ma ha anche restituito il senso forte di un'interrogazione - a volte anche venata di inquietudine - sul senso che in questi anni ha avuto il lavoro intellettuale delle donne, sui suoi contenuti (ripetitivi o innovativi?), sui rapporti con le istituzioni e con le sedi delegate al sapere, sull'essere divenuti essi stessi per molti versi istituzioni. La semplice visibilità di oltre cento centri ha fatto riflettere sulla tenacia di un pensiero come quello femminista che era stato dato per perso e sconfitto nei rivoli di battaglie superficialmente e riduttivamente definite emancipazioniste, mentre ha continuato pervicacemente a « ragionare » e ad accumulare conoscenze.

Non è un caso che in un paese come l'Italia - in cui l'arretratezza delle battaglie per i diritti civili avrebbero suggerito un ragionevole impiego delle energie in funzione di centri di « servizio » (in strutture di sostegno a donne in difficoltà quali ad esempio i centri antiviolenza) - le donne che stanno all'interno di quei cerchi concentrici che si possono definire come l'area del femminismo abbiano invece prioritariamente investito su un lavoro di riflessione e di consolidamento della propria identità.

Certo, si potrebbe pensare che questa scelta, come altre forme di attività, corrisponda al crollo di tutte le militanze, cadute sotto la scure dell'enorme stanchezza per ogni forma di impegno sociale. Ma credo che in questo interiore raccogliersi delle donne vada colto un bisogno (e parlo intenzionalmente di bisogno e non di desiderio: quasi una risposta necessaria a domande primordiali, come la fame e la sete) di concedersi un « tempo per sé » a livello collettivo, individuando nel « tempo inattuale » della riflessione e dell'elaborazione un guadagno non misurabile con il tempo stretto della politica (anche della politica culturale).

Nei due convegni di Roma e di Modena per la prima volta, le intellettuali di professione sono uscite (a livello pubblico) da quella specie di schizofrenia di cui in questi anni avevano patito: tra un forte sentimento di inadeguatezza scientifica nei confronti delle fortezze accademiche e disciplinari e un parallelo senso di onnipotenza che - in sedi separate e recintate - le donne esterne a queste fortezze loro attribuivano.

È stata questa prima fase « schizofrenica », una fase tormentata e oserei dire « tragica » perché all'onnipotenza decretata dalle forme del separatismo corrispondeva una grande miseria di posizioni e di autorità formalizzate, una « troppo grave disparità tra energie impegnate e risultati ottenuti » (A. Rossi Doria). Una prima fase ancora oggettivamente in atto, se si ragiona in termini di potere e di posizioni accademiche (« nei concorsi universitari attualmente in svolgimento la discriminazione sessuale sta assumendo dimensioni di massa... e noi non siamo in grado neanche di stendere un breve e sarcastico appello sulle « pari opportunità » o istituire dei semplici osservatori di controllo su queste pratiche discriminatorie » (afferma Di Cori nella sua relazione a Modena). Una fase che è stata affrontata in termini contraddittori (ma forse necessari): da una parte sottraendosi ai paradigmi maschili ed elaborando percorsi disciplinari diversi e ricchi nel contenuto (penso ad esempio al tentativo di sfondare barriere disciplinari tra storia, psicologia e sociologia), dall'altra misurandosi (individualmente e perversamente) con le categorie

di potere maschili, *fingendo* che fossero neutre.

« Sono stati assenti soprattutto l'orgoglio e la sfida – dice ancora Di Cori – E senza questi, a cosa sarà servito il lavoro di tanti anni? ». Mi sembra che i due convegni di Roma e di Modena abbiano almeno cominciato a porsi questo interrogativo. E a dargli due risposte diverse.

Il convegno di Roma si è presentato come una variante di « azione positiva », esibendo l'ingiustizia palese di una così misera rappresentanza delle donne all'interno delle Università e rivendicando misure politiche per aumentarne la visibilità. Non credo si possa affettatamente pensare che « non è questo il problema »: è *anche* questo il problema, e mi sembra che l'idea di *imporre* (non *piatire*) delle quote di presenza paradossalmente non sia affatto inscritto in una logica emancipatoria di uguaglianza, perché implica di buttare sul piatto della bilancia la differenza significativa di un « altro » ordine di discorso.

Ma il convegno di Modena – facendosi carico e interpretare di un patrimonio accumulato dentro e fuori le istituzioni – e più spesso in un complicato intreccio fra il dentro e il fuori – è andato più in là, poiché ha espresso una volontà di autorappresentazione. L'autorappresentazione è diversa dalla visibilità, poiché implica l'elemento soggettivo dell'*esserci*, non solo quello oggettivo dell'essere viste. Implica la creazione di immagini sociali « necessarie ». A me pare che del convegno di Modena si debba ricordare non tanto il tentativo di « fare il punto » sullo stato dei lavori dell'universo femminile, che per molti versi è stato carente, lacunoso, esposto più che dibattuto, quanto piuttosto il primo emergere di questa figura della *necessità*. E per chiarire quello a cui mi riferisco devo ricorrere alla terza area della riflessione femminista: all'area più dichiaratamente politica e quindi necessariamente più riduttiva ma anche più impiezosamente coerente, all'area cioè della Libreria delle donne di Milano. « Se la produzione culturale femminile manca di valore sociale intrinseco, questo si deve, io

dico, al fatto che manca di necessità. Essa si pensa come legittima, non come necessaria. E una mia esigenza, un mio diritto, sono le risposte più frequenti con cui rendiamo conto delle nostre scelte, come se bastasse per qualsiasi cosa e per giunta come se fosse la definizione stessa della libertà », scrive nella relazione a Modena Luisa Muraro. Per arrivare a intravedere la necessità, dice ancora Muraro, dobbiamo intersecare i tre piani: dei contenuti culturali, del contesto sociale entro cui nasce il nostro interesse e si sviluppa l'attività culturale, dei rapporti tra le donne impegnate in tali attività. Se questi piani restano disgiunti, ci muoviamo ancora nell'area della superfluità.

Mi sembra che questo sia stato chiaro a Modena, almeno al livello della percezione del problema, se non a quello delle indicazioni: il lungo cammino – spesso anche eccessivamente faticoso – di questi anni, che per molti versi è stato anche la produzione di un sapere « resistenziale » e interstiziale sta forse consentendo oggi un'impennata qualitativa verso un sapere che è al tempo stesso di maggiore rottura e di maggiore apertura prospettica.

Perché assume in sé l'importanza della sessuazione del soggetto che ricerca, e questo significa non interrogare solo i contenuti, ma anche le modalità di potere e di rapporto entro cui il soggetto definisce la sua ricerca. Sembra questo un assunto evidente, ma non lo era davvero in questi anni nell'area dell'intellettualità più legata alle istituzioni. Ed è su questo che si è prospettato di recente il travaso e l'intreccio tra le diverse aree dell'intellettualità femminile.

Tutto da fare, naturalmente. E senza scorciatoie semplificanti. Senza metodologie unificanti, che potrebbero risolversi in puri nominalismi. Lasciando aperti molti piani di sperimentazione, e anche molti tempi « inattuali » di elaborazione.

Ma l'intuizione c'è stata. Mi sembra sufficiente per un anno scolastico.

Marina Piazza

i libri

AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga Edizioni, 1987.

G. Borrello, C. Fiorillo, *Il pensiero parallelo. Analisi dello stereotipo femminile nella cultura filosofica e utopica*, Napoli, Liguori, 1986.

Una celebre pagina dell'*Aut Aut* di Kierkegaard ci racconta questa storia. È l'ora di pranzo in casa di un noto orientalista, intento a difficili studi. La moglie lo attende impaziente a tavola, e alla fine decide di andare da lui. Ma il dotto non accenna ad abbandonare le sue fatiche: ha appena trovato sul testo una piccola, minacciosa vocalizzazione sconosciuta. La moglie si china ad osservare la vocalizzazione, destinata forse ad aprire nuovi orizzonti. Ci soffia lievemente su e lo strano punto scompare: perché altro non era che un briciolo di tabacco da presa. Storiella - questa - di inoffensiva seduzione, che contiene - a me pare - un'altissima concentrazione di immagini e rappresentazioni stereotipiche del femminile. Ora è vero che il femminismo ha prodotto forse troppe riflessioni sugli stereotipi e che le scienze umane traboccano di analisi, spesso ottime, mirate ad offrire le controdeduzioni del caso. Ma è anche vero, d'altra parte, che assai poche di queste riflessioni ed analisi hanno riguardato il tema latente di quest'edificante storiella: la donna e la capacità di pensare filosoficamente, la donna e il logos.

Una traccia interessante di studio da cui può forse datarsi un nuovo momento della riflessione teorica sul femminile, in quest'area così poco esplorata, è stata aperta di recente da un libro di straordinaria acutezza, intelligenza e ricchezza. È scritto da un gruppo di donne accumulate da uno stesso amore per la filosofia (sono la comunità filosofica « Diotima » di Verona), da una storia intellettuale più o meno condivisa, da un comune riferimento teorico - infine - al pensiero della differenza sessuale di Luce Irigaray. Dal punto di vista di chi ama la filosofia, la lettura di questo testo comincia con una sorpresa teorica:

molto più indietro, cioè, e molto più lontano, per così dire, dal punto in cui, nella nostra cultura, irrompono gli stereotipi. L'analisi affonda le sue radici in una sorta di spazio originario, quello dove la differenza sessuale, l'essere cioè maschile o femminile che si offriva al pensiero, è stata soppressa e dove l'universalità si è costituita escludendo da sé il polo femminile. In mancanza di una logica duale, che assumesse due, e non un solo principio come soggetti portatori di sostanzialità, il femminile, che non ha contribuito alla genesi dell'universale se non sopprimendosi, è stato subordinato e « incluso nel », proprio come ogni altro segno mutevole e inessenziale dell'essere, come modo depotenziato dell'universale. Parallelemente il maschile ha assunto su di sé tutto il peso dell'essenza, assolutizzando la propria finitezza: è diventato insomma un neutro universale che significa insieme il maschile e il femminile (Cavarero). La prima conseguenza di questa mutilazione, ormai biologicamente cementata al nostro pensare e al nostro dire, è l'estraneità e la separazione della donna dal linguaggio con cui si pensa. Scacciato - potremmo continuare - dalle più remote regioni del pensiero, dalla fucina dei concetti, il femminile ha perso, prima ancora di averli mai abitati, lo spazio e la totalità intensiva dell'essenza. Da allora (un allora logico, che non saprei chiamare in altro modo) la donna ha preso ad abitare la totalità estensiva della vita, quella appunto in cui non le può accadere di essere turbata dalla trascendenza e in cui, con occhio sicuro e allenato, distingue ignote vocalizzazioni da inessenziali briciole di tabacco. Là dove l'essenza si stempera nell'esistenza, comincia il femminile, perennemente fanciullo, singolarmente refrattario allo spirito, di amabile inconsistenza e sconcertante vegetatività. Ma l'analisi delle donne di Diotima, e direi che questo è l'aspetto che più impressiona, soprattutto nei due saggi di Cavarero e di Tommasi, è in realtà una « filosofia prima »: lascia dunque da parte l'accaduto depositato nella storia, per esempio lo stereotipo della donna senza linguaggio, si impegna a superare la

condanna della ninfa Eco a ripetere (Tommasi), e a scavalcare il vuoto incolmabile di un concetto che non c'è, di trascendere insomma la sola maglia di pensiero che ci è data, per arrivare ad evocare, come Orfeo Euridice, la parola cancellata. La ricerca dell'essenza non è tuttavia la ricerca di un « contenuto immobile e fuori del tempo » (Cavarero), fissato in un cielo irrimediabilmente perduto e inutilmente rimpianto. Noi cerchiamo invece un'essenza storica – dicono le donne di Diotima – e tutto quello che troviamo è nient'altro che l'immediato effetto di quanto accaduto: l'essenza è l'esperienza stessa della separatezza. Sarà ben poca cosa, come nota Valeria Boccia proprio sulle pagine di « Memoria » (n. 18, p. 128), osservando che si parla, e anche spesso, della differenza sessuale, ma non la si dice. In effetti in dotare di parola la differenza sessuale, il colmare la separatezza, può forse considerarsi un'impresa appena partita. Ma anche questo è già un risultato di non lieve importanza, soprattutto se si pensa che la donna è abituata ad esperire null'altro che la periferia di se stessa e che il linguaggio che vi si impegna non è quello della letteratura o della poesia, più tradizionalmente prossimo al femminile, ma quello ben più faticoso e duro della filosofia. Del resto il rischio di riempire il vuoto della separatezza con una qualche inquietante città parallela, con i suoi numeri e le sue geometrie, è un rischio molto forte. Mi sembra però che da questo rischio possano difenderci gli stessi corollari che le donne di Diotima fanno discendere dal pensiero della differenza sessuale: per esempio il recuperare insieme e simultaneamente al senso di un'uguaglianza essenziale, quello dell'insopprimibile singolarità di ciascuna donna. Del resto l'attenzione alle differenze e all'alterità mi sembra proprio un dato inscritto in questo progetto, che porta dentro di sé, in un qualche modo, il sospetto, il dubbio e il rifiuto dell'unità monolitica. Ma al di là di questo e dopo questo, tuttavia, non è affatto detto che si offra a noi una sola ed univoca risposta, né forse una risposta intera.

Il Pensiero parallelo è un libro nato dalla collaborazione di due donne, portatrici di saperi diversi, una filosofa (Bor-

rello) l'altra architetta (Fiorillo), con una Introduzione di Lidia Menapace. Il problema posto è quello della costruzione di un'identità femminile nuova, « di nuovo genere ». Quest'identità, che nella prima parte del testo Borrello cerca ora al di là ed ora al di qua di un vasto laboratorio di rappresentazioni stereotipiche, che appartengono alla storia del mito, della letteratura, della filosofia, sembra alla fine consistere in un recupero di interezza da parte della donna, sia sul versante della conoscenza che su quello dei rapporti d'amore (da un lato la riabilitazione dell'inconscio e dall'altro reciprocità e coinvolgimento globale). Questa forma di indagine « genealogica » tuttavia non tocca affatto il problema degli strumenti dell'indagine stessa e lascia quindi inalterato il quadro dell'assenza e della separatezza della donna dal linguaggio con cui altri la rappresentano. L'operazione è utile, certo, ma destinata a costituire una *tranche* orizzontale di sapere, accanto ad altre già costituite. Laddove l'esigenza è forse quella di una più radicale operazione, che fenda il buio del non essere femminile ad una soglia diversa da quella identificata dallo stereotipo, non necessariamente più profonda, ma forse più interna al femminile stesso. La seconda parte del testo ipotizza un contributo dell'utopia al formarsi dell'identità di « nuovo genere ». In quanto « tensione verso la totalità e il perfetto equilibrio », l'utopia sarebbe « espressione di pensiero che non ha negato il femminile ». In quanto trasgressione « alla sequenzialità storica », luogo franco della filosofia, l'utopia, che pure in qualche forma dilata e segnala gli stereotipi dell'epoca cui appartiene, non avrebbe però bisogno di riprodurli. Essa costituirebbe quindi uno strumento per ricongiungere la donna alla sua storia e alla storia collettiva. Indicazione questa, che non mi sembra derivare necessariamente né dall'argomento minimalista della non riproduzione degli stereotipi nelle utopie, né in definitiva dai contenuti delle utopie classiche, contenuti che assai spesso, invece, hanno negato il femminile. Destinato a domandare ragione al mondo della sua iniquità, il pensiero utopico manca strutturalmente del ritorno al reale e dell'adattamento, compresa quella forma di adattamento che è

la riproduzione degli schemi. Non a caso i non luoghi sono spesso isole, sconosciute e fantastiche, raccontate da naufraghi e « nocchieri », non solo sottratte al peso delle censure storiche, ma soprattutto prive di « ritorno » al mondo dell'imperfezione. Come tentativo e fatto storico della filosofia, non credo che l'utopia, per di più tutta pensata al di qua di un possibile linguaggio femminile, possa essere utilizzabile per la formazione dell'identità « di nuovo genere ». E tanto meno nelle sue versioni più pericolose e controriformate, come quella di Campanella. Lo è invece come aspirazione perenne che attraversa il pensiero, come telos e viaggio-verso. Anche qui insomma l'indagine ha offerto al femminile una forma, non un contenuto, ha espresso una speranza, non costruito un dato. Ciò che in filosofia può forse chiamarsi « docta ignorantia ».

Donatella Arcuri

Anna Seghers, *Transito*, Roma, Edizioni e/o, 1985.

Nella narrativa di Anna Seghers, *Transito* può sembrare per molti aspetti atipico. Tra i romanzi, quello a cui si può accostare più facilmente è quello immediatamente precedente, *La settima croce*: si tratta, però più che di una somiglianza, di un gioco di contrasti. In questo romanzo, il protagonista Georg, evaso da un campo di concentramento, si muove in un paesaggio familiare, nella sua stessa città, come un estraneo. Tutto quanto è quotidiano, noto, comune, si ritira da lui, diventa inaccessibile e straniero. Il romanzo si conclude con l'immagine del battello che dovrà portarlo fuori della Germania, verso la libertà e la salvezza. L'anonimo protagonista-narratore di *Transito* si è ormai lasciato alle spalle la patria, la fuga, la lotta con la morte: è un profugo, si muove in un paesaggio estraneo che acquista tuttavia caratteri quotidiani e familiari. Alla fine, lascerà che la nave, che dovrebbe portarlo « di là », parta senza di lui. In entrambi i romanzi la percezione dello spazio, estremamente denso e ricco di dettagli concreti, e il movimento del protagonista in esso, costituiscono il nucleo essenziale. E in entrambi i romanzi, questo

nucleo denso e storicamente determinato può lievitare, senza sforzo, a livello simbolico.

Vi è tuttavia una differenza fondamentale tra i due protagonisti e la loro posizione rispetto alla storia narrata: Georg Heisler è un rivoluzionario, la sua fuga ha un senso e una direzione precisa; è l'elemento eccezionale che irrompe in una trama di eventi quotidiani e ne svela la vera natura. Tutti gli altri personaggi possono definirsi e rivelarsi (innanzitutto a se stessi) soltanto in rapporto a lui. Anche il narratore di *Transito* è un evaso e un profugo (uno tra centinaia di profughi), ma della sua ideologia, e di lui stesso, conosciamo ben poco. È soltanto un occhio che vede, e una voce che racconta. L'eccezionale è diventato quotidiano, lo straordinario normale, storie di fughe e di evasioni avventurose non interessano più nessuno, perché ognuno ne ha vissuto, e sentito raccontare, più d'una. La fuga è diventata una condizione dell'esistenza, anzi, da condizione provvisoria, quale dovrebbe essere per definizione, tende a diventare perenne: « perché i fuggiaschi devono continuare a fuggire, non possono improvvisamente fermarsi e coltivare pesche ». Il narratore non è più un polo d'attrazione per i destini individuali e gli eventi: piuttosto che dominarli, e attribuire loro un senso, sembra galleggiare alla loro superficie. Proprio per questo la sua voce, che suona limpida e si racconta con « simulato candore » – come nota Christa Wolf nella prefazione – è poi inafferrabile, si sottrae a ogni riconoscimento e identificazione.

Il gioco dell'identità è un altro dei fili conduttori del romanzo. Se del narratore conosciamo solo la voce, dell'altro personaggio chiave del romanzo, lo scrittore suicida Weidel, conosciamo soltanto il nome. Suicidandosi a Parigi prima ancora che la storia abbia inizio, lo scrittore, il cui compito e la cui vita consistono pure nella parola, in « ogni parola, ogni frase della sua lingua materna », ha svelato il silenzio. La sua parola viva si è trasformata in un oggetto, fragile e indistruttibile al tempo stesso: un fascio di fogli manoscritti che il narratore si porterà dietro, in una valigia, attraverso tutto il romanzo. Tutto quanto resta, di vivo e attuale, è il nome: e questo si rivela davvero vivo e efficace,

capace di mettere in moto la complicatissima macchina dei consolati, dei visti e dei permessi di transito. Condizione anzi, perché il nome agisca e abbia efficacia sembra essere il fatto che a esso non corrisponda più nessuno, o meglio, corrisponda ormai un altro. Questo scambio di identità è nello stesso tempo improbabile e perfetto. In nessun momento del romanzo, il narratore può identificarsi davvero con lo scrittore: il suo non è lo statuto dell'autore, ma quello del personaggio (e infatti si ritroverà, come personaggio, nel romanzo incompiuto di Weidel). Tuttavia, pur non identificandosi con lui ne occupa il posto: non solo nelle pratiche e negli incartamenti dei consolati, ma anche nelle relazioni, con i poco affidabili amici e con la donna amata. Quando vede per la prima volta la donna di Weidel, Marie, in un caffè, la sensazione che ha, che stia cercando proprio lui, non è affatto assurda: Marie, cercando Weidel, cerca lui, che è in quel momento, come attestano i vari certificati e visti (gli unici autorizzati, nell'incertezza dei tempi, a dire l'ultima parola sull'identità), Weidel. Eppure la distanza tra l'assente Weidel, che Marie continua, o ricomincia a amare, dopo la sua morte e senza sapere di essa, e il narratore, è stabilita una volta per tutte ed è incolmabile.

Lo scenario in cui tutto questo si svolge, e che non è poi uno scenario, né uno sfondo, ma è il romanzo stesso, la sua sostanza, è un luogo reale, storico, persino autobiografico: Marsiglia nel '40, l'anno dell'invasione tedesca della Francia e l'anno in cui Anna Seghers, come centinaia di altri profughi, fugge da Parigi occupata, trova a Marsiglia un rifugio provvisorio, passa attraverso l'allucinante trafila dei consolati e dei visti, e alla fine parte, per il Messico, a bordo di una delle navi, la « Capitaine Paul-Le-Merle », il cui nome risuona nel romanzo come un nome mitico, favoloso, a cui è difficile credere che corrisponda una nave reale, capace di solcare i mari e di portare a destinazione. Tutto quindi, dai caffè, alle strade, agli alberghi, che delimitano l'itinerario del protagonista, fino ai bolli, ai pezzi di carta che ne segnano il destino, è in questo romanzo puntigliosamente « vero » tutto è percepito e visto « proprio ora », con imme-

diata evidenza (in gran parte, il romanzo è stato concepito e scritto nei luoghi stessi in cui si svolge). E tutto, con altrettanta facilità, può essere visto come un'allucinazione e un incubo, un sogno che « si svolge in modo simile alla realtà ». A questo proposito, si è spesso fatto un confronto con Kafka: a Kafka, naturalmente, fanno pensare non solo l'atmosfera d'incubo, ma il lento, inesorabile incedere della burocrazia, del tutto indifferente alla passione degli « ossessi della partenza », e onnipotente. La somiglianza, però, mi sembra solo superficiale. In Kafka il simbolo è la realtà, senza mediazioni; vi è un solo piano. Qui, i piani sono due, ma è indecidibile, ogni volta, su quale ci troviamo. Indecidibile, è la realtà stessa (che non ha bisogno d'altra parte di un travestimento fantastico per diventare simbolica). Di che cosa è un simbolo, se è un simbolo, Marsiglia, terra di confine e di passaggio, in cui si può restare solo se si dimostra, in modo indubitabile, la propria volontà di partire? E la terra « di là » in cui tutti smaniano di andare, e disperano di poter mai arrivare, simboleggia una nuova vita, in cui ricominciare tutto da capo, come non è mai concesso nella vita reale, oppure la morte? Un'ambiguità profonda segna i luoghi, i personaggi e le loro relazioni: è fin troppo facile vedere, nell'intrico di strade e di caffè, in cui risuonano sempre gli stessi discorsi e gli stessi lamenti, un piccolo inferno, e nei profughi una massa di dannati senza speranza, condannati a errare in eterno da un consolato all'altro, in un'« attesa insensata del nulla ». Le strade verso la salvezza sono sbarrate, e a guardia della soglia sono guardiani mitici (il « ciclope » dell'ambasciata messicana a Parigi). La chiave di una simile interpretazione non è affatto occultata nel romanzo, ma anzi esplicitamente offerta. Come nota Christa Wolf nella prefazione, però, una simile offerta, oltre all'« ingenuità » del narratore, alla sua dichiarata volontà di dire « tutto, dal principio alla fine », inducono diffidenza, mettono in guardia da un'adesione troppo rapida. Il simbolo è volutamente trasparente, ma quello che lascia trasparire non è affatto chiarificatore rispetto a una lettura a livello letterale: anzi, rimanda necessariamente a questo livello.

È questa, forse, la fonte del fascino del romanzo, la sua capacità di incantare: rimandando continuamente da un livello all'altro non si lascia esaurire, attira sempre di nuovo dentro. E se l'intreccio vero e proprio scivola via, leggero e necessario, la voce del narratore, che ne segue e ne scioglie le complicazioni, lascia una traccia profonda.

Valeria Boccia

Martine Sonnet, *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

Poche storie, al pari della storia dell'educazione femminile, possono apparire così ripetitive e prive di imprevisti. Che nell'età moderna poco sia servita l'educazione a modificare il destino sociale delle donne sembrerebbe, infatti, giudizio difficilmente ribaltabile.

La conclusione di questa appassionata e minuziosamente documentata storia della scolarità femminile nella Parigi seicentesca e settecentesca da parte di M. Sonnet, ci suona quindi assai familiare: « Accanto ad una infrastruttura ben sviluppata, presente là dove è necessaria, vale a dire quasi ad ogni angolo di strada, vive una pratica pedagogica disordinata ed eterogenea, atta a scoraggiare le aspirazioni al sapere più tenaci. I luoghi dell'educazione femminile ci sono, ma spesso l'assenza di una vera volontà d'insegnamento li riduce a luoghi di ritiro, o di reclusione, dove la formazione fornita si cristallizza attorno alla sola istruzione religiosa » (p. 285).

Tutte coloro che amano condensare i libri che leggono in sintetiche asserzioni saranno paghe di questa amara conclusione. La capacità di sintesi non è l'unico pregio di questo lavoro, tipico per un verso dei fasti documentari delle thèses francesi, assai lontano nello stesso tempo da quella routine per l'intensa partecipazione alla materia che mostra.

È dunque una ricerca pensata e scritta per essere letta da tutte le giovani donne che ritengono che la storia delle donne le riguardi. Il piacere di leggere questa articolata messe di materiali d'archivio non viene (quasi) mai meno e l'approfondimento progressivo dell'argomento risulta alla fine assai proficuo a chi legge.

È una storia che non si limita alla disamina delle idee pedagogiche pure, che non utilizza le scuole femminili come pretesto per raccontare le classiche *querelles* sull'opportunità o meno di educare le donne, né tantomeno le scuole *d'ancien régime* vengono analizzate in rapporto alle novità introdotte dalla Rivoluzione.

Poiché la Rivoluzione non introdusse nessun cambiamento – i rivoluzionari si limitarono ad un imbarazzato plauso di molte di queste scuole – l'a. dedica analisi sottili allo scarto, nel corso di tutto il '700, tra progetti e realtà fattuale, ai *rendez-vous* mancati del cambiamento come li aggettiva M. Sonnet.

Le finalità dell'indagine sono presto dette: osservare quanto accade in queste scuole ed intorno ad esse procedendo dal più visibile – numero, dislocazione, attrezzature delle stesse, registri e movimento delle allieve, rette, regolamenti, corpo insegnante, gestione e risultati, ecc. –, verso le aree più nascoste della quotidianità educativa e della vita comunitaria. Delle parigine a scuola nel '600 e nel '700, sia dal punto di vista della domanda e della offerta di istruzione in rapporto ai diversi gruppi sociali che di quello della realtà pedagogica – programmi, ampiezza delle classi, modalità di apprendimento –, tutto quanto poteva essere quantificato, credo, sia stato passato al vaglio di questa inesausta ricercatrice.

Ne esce un quadro inappellabile di inerzia della dimensione educativa femminile tra l'inizio del '600 e la fine dell'800. Il grosso delle infrastrutture delle scuole sono create ad opera delle corporazioni religiose e delle parrocchie nel primo '600, successivamente tra il 1700 e il 1725 sorgono altre sei comunità scolastiche e una scuola parrocchiale, nel 1740 vede infine la luce un'altra congregazione educativa, iniziative, anche queste, tutte religiose.

La prima considerazione che l'a. avanza è che nonostante uomini e donne illuminati discutano e criticino per tutto il '700 i vizi dell'istruzione femminile fornita dalle istituzioni esistenti, nessuna scuola conforme alle nuove istanze viene fondata. In sostanza i furori devoti del primo '600 furono un lievito operativo ben più efficace del fervore pedagogico successivo. Sono quindi le ambizioni religiose che hanno presieduto alla creazione

di questa rete educativa che, secondo le stime fornite, appare parcellizzata e in grado tutto sommato di far fronte dal punto di vista recettivo alla pluralità di esigenze del mondo sociale dell'epoca (con l'eccezione, nonostante una diffusa esigenza come sottolinea l'autrice, delle bambine nei primi anni di vita).

Perché tanta inerzia si chiede M. Sonnet e noi con lei? La risposta è da ricercarsi paradossalmente nella precocità della diffusione di questa rete di infrastrutture scolastiche nella capitale francese. Questa precocità, unita alla scarsa volontà emancipatrice nei confronti delle figlie che caratterizza l'universo delle attitudini familiari, ha nuociuto alla evoluzione della scuola femminile e ne ha lasciato la gestione nelle mani della Chiesa cattolica. Di modo che i principi in vigore nel '600 sono restati gli unici sul campo per lungo tempo e solo in casi particolari hanno avuto un *remake* più consono alle mutate esigenze.

Gli effetti di un simile processo ricordati nel libro sono molteplici; sporadicamente la delusione nei confronti dell'istruzione ricevuta da chi di questa ha fatto diretta esperienza, sistematicamente un massiccio freno alle energie intellettuali e uno scarto crescente tra scuola e vita, infine la persistente denuncia da parte di donne illuminate delle carenze del sistema. Anche da parte di chi come Madame Genlis è disposta a non fare di ogni erba un fascio. E sull'estrema varietà delle prestazioni fornite e dei livelli di insegnamento diffusi la Sonnet si sofferma a lungo e con intelligenza.

Non omogenee nella pratica quotidiana quanto a livello di vita, condizioni di ammissione e contesti educativi, le diverse scuole e pensionati appaiono più uniformi sul piano prescrittivo dei comportamenti. Regolamenti draconiani, elaborati senza alcuna indulgenza per il loro irrealismo, propongono la visione utopica di un modello di ispirazione claustrale impossibile a soddisfarsi, e su cui già alla fine del '600 alcuni avvertiti osservatori non nutrivano alcuna illusione. È realistico pensare che venissero frequentemente disattesi, e l'a. fornisce alcuni illuminanti ma efficaci indizi di uno spazio ludico e di momenti di festa rituali presenti anche nei conventi più rigidi. Assai interessante, ad esempio,

l'inversione di ruoli tra religiose ed allieve che viene ricordata. Gli anni trascorsi anche nei conventi più rigidi sono anni di buone memorie nelle autobiografiche che si spingono a rievocarli. In questo caso la rarità di testimonianze, e la conseguente selezione dei luoghi a cui si fa riferimento, — si può fare appello solo alle testimonianze di Madame Roland e della principessa di Ligne —, spinge a sospendere il giudizio in attesa di un repertorio più esaustivo. Più probante forse in questo provvisorio bilancio positivo dell'esistenza trascorsa nella scuola, non certo della capacità di innovazione di queste istituzioni, il tempo delimitato occupato dall'istruzione nell'arco dell'esistenza, quale risulta dall'analisi dei periodi di permanenza. Più della metà delle allieve, infatti, trascorrevano in queste scuole meno di due anni. Non resta, infine, che augurarci che all'affresco della Sonnet possa presto affiancarsi una comparazione italiana.

Marina d'Amelia

E. Mondello, *La nuova italiana. La donna nella stampa e nella cultura del Ventennio*, Roma, Editori Riuniti, 1987.

Nel panorama ristretto degli studi sull'universo femminile del Ventennio, ancora tutto da esplorare e da approfondire, la ricerca di Elisabetta Mondello rappresenta senza dubbio un primo stimolante contributo alla scoperta e alla conoscenza di un'immagine non unilaterale, ma insolitamente variegata della condizione femminile nella società e nella cultura dell'Italia fascista. A detta della stessa autrice, infatti l'indagine non vuole essere « un viaggio nel fascismo femminile né un'analisi della presenza e della partecipazione femminile al regime fascista ma solo una prima limitata ricognizione dei modelli femminili veicolati dalla stampa periodica delle donne » (p. 10).

L'analisi condotta dalla Mondello coglie ed evidenzia, accanto all'archetipo ufficiale di « moglie e madre esemplare » ereditato in certa misura dalla cultura cattolica, diffuso e strumentalizzato successivamente dalla macchina propagandistica di regime perché estremamente funzionale all'ideologia e all'etica fasciste negli anni

della costruzione del consenso, la presenza di un modello femminile discrepante, parallelo a questo, che informerà in alcuni periodi più che in altri, la stampa periodica femminile.

Indicativo in tal senso è il caso dell'« Almanacco della donna italiana » (1920-1943), periodico fiorentino pubblicato dalla casa editrice Bemporad che si avvaleva di ottimi collaboratori, tra cui Montale, Jovine e Irene Brin e si rivolgeva a una utenza « media » e non culturalmente elitaria. All'« Almanacco » è dedicato un ampio e approfondito capitolo che ha il merito di sottolinearne non solo l'originalità di impostazione quanto soprattutto la flessibilità nel cogliere e lanciare un'immagine femminile estremamente sfaccettata in rapporto alle alterne vicende editoriali, non priva alla fine di aspetti contraddittori.

L'intera storia della rivista mostra dunque la coesistenza di modelli femminili disparati: le annate 1920-36 sono, infatti, caratterizzate da una forte apertura progressista, destinate, quindi, a un ideale di donna colta e impegnata a cui fa seguito l'involuzione conformista delle annate 1936-38: in ultimo, negli anni 1939-43, l'impostazione generale subisce un'accentuazione dell'impronta letteraria in reazione a quella più politicizzata della fase precedente. Ritroviamo, quindi, nell'« Almanacco », accanto al modello della donna progressista ancora legato ai movimenti emancipazionisti e rivendicazionisti degli anni venti, la donna borghese sentimentale che fantastica sui romanzi di Annie Vivanti o Guido Da Verona, la casalinga e la militante nei Fasci femminili che usufruisce di una rubrica di informazioni permanenti. La valorizzazione di un mondo femminile sfaccettato, teso all'affermazione di quei diritti – quali il lavoro – osteggiati dalla morale fascista, accomuna, sia pure nella diversità di un differente impegno ideologico, l'« Almanacco » alla rivista cattolica « La Donna italiana ». Questo periodico, diretto da Maria Magri Zopegni dal '24 al '43, subirà negli anni trentaquaranta una radicale trasformazione sposando le tesi teorizzate da Teresa Labriola sulla donna « nuova », significativamente definita in un articolo del '35 « elemento nuovo filiale e fraterno nella società nuova cui il fascismo ha dato vita e calore, colore e significazione » (p. 148).

Con l'eccezione come già si è detto del conformistico e politicizzato triennio '36-'38 il dato differenziale dell'« Almanacco » rispetto ad altre riviste femminili che ligiamente nel tempo si « fascistizzano » o si dedicano quasi esclusivamente alla narrativa rosa di evasione è rappresentato come sottolinea la Mondello, dalla rivendicazione e dal conseguimento di margini largamente autonomi destinati alla letteratura che riescono a convivere costantemente con l'esaltazione dei valori – famiglia, maternità – imposti in quegli anni dal regime.

Privilegiando non già la casalinga rispetto alla lavoratrice, ma vantando semmai la funzione intellettuale della donna esemplificata attraverso la pubblicazione di brevi *curricula* e biografie di giornaliste, scrittrici, artiste e publiciste, il periodico offriva nella letteratura lo spazio per l'affermazione di un'immagine femminile diversa da quella ufficiale, attenta a recepire le trasformazioni e le aperture della narrativa italiana di quegli anni e ad apprezzare le opere di scrittrici quali Colette, Virginia Woolf e Anna Seghers.

Fatta eccezione per una rivista qualitativamente caratterizzata come l'« Almanacco della donna italiana », si può dire che la posizione di Mussolini e del suo *establishment* verso la stampa femminile *tout court* si collegava a quei « cambiamenti di rotta » che nel corso del Ventennio avrebbero segnato la presenza e la funzione della donna nello stato fascista. In primo luogo il passaggio dalla fase « aperta » del fascismo movimento a quella « involuta » e burocratizzata del fascismo regime.

Emblematica, nell'ambito della stampa femminile ufficiale, è la vicenda della « Rassegna femminile italiana » diretta durante la sua quinquennale esistenza (1925-1930) da Elisa Majer Rizzoli, nazionalista e interventista, personaggio di spicco del primo fascismo femminile, dal '24 ispettrice generale dei Fasci femminili. Nata come « bollettino dei Fasci femminili » e destinata quindi ad assolvere essenzialmente il compito di divulgazione della linea del Pnf, la rivista, firmata quasi tutta al femminile, cercherà di ritagliarsi spazi culturali e letterari accanto al costante impegno a sostenere ideali e virtù fascisti. Con la svolta del '26 promossa dal nuovo segretario del Partito Turati,

che segna la burocratizzazione dei gruppi femminili, la Rassegna subisce il primo colpo; cambia la veste tipografica e, sopresse molte rubriche, si fascistizza. Nel 1930 il suo posto sarà ufficialmente occupato da « Il Giornale della donna » di Paola Benedetti Alferazzi, fondato nel '19 come « settimanale di educazione sociale femminile » di « ispirazione demossocial massonica » (p. 88), trasformatosi anch'esso nel '26 per meglio adempiere alla funzione di nuovo organo dei Fasci femminili. Nel '35 si converte ulteriormente nel quindicinale « La Donna fascista ».

Gli anni trenta, secondo la puntuale ricostruzione della Mondello, sanciscono dunque il successo della stampa femminile a larga diffusione; settimanali quali « Lei » (poi « Annabella »), « Rakam », « Eva »,

« Gioia » e « Grazia » nascono proprio in quegli anni, più che mai mettendo in luce la varietà dell'immagine femminile proposta dalla stampa, varietà che include, oltre alla casalinga e alla sportiva la fruitrice di consumi nel campo della cosmesi e della moda. L'a. analizza acutamente la funzione di evasione svolta dai rotocalchi negli anni del massimo consenso e della proclamazione dell'Impero e ne discute gli esiti ottenuti. In questa molteplicità di immagini secondo la Mondello vi è la misura di come sia sfumato il progetto fascista di innalzare la « sposa e la madre esemplare » a modello femminile semplificato ed unificante e di come si fosse in quegli anni approfondito il solco fra cultura popolare e cultura alta » (p. 118).

Maria Fraddosio



Centro sperimentale di psicoanalisi (per la ricerca e per la formazione)

Si è costituito il Centro Sperimentale di Psicoanalisi. Nasce da un gruppo di psicoanalisti e studiosi che, da tempo, pongono mente e passione alle vicende della psicoanalisi e all'interrogativo sul destino che la attende nella società che si va modificando: se per caso, nel momento stesso della sua espansione, qualcosa attenti alla sua originalità e se non ci si debba preoccupare per l'impoverimento della ricerca e per la possibile perdita di quei valori dirompenti e critici che, della psicoanalisi, hanno fatto una teoria e una prassi di rottura con l'esistente codificato e di apertura sull'insaputo.

Ora, la risposta a questi interrogativi può configurarsi così: la psicoanalisi non è affare concluso, non è processo terminato. È un programma, un progetto. Che può essere, dunque, in movimento di rinnovo. Se a questo movimento si pone interesse e su di esso si investe operare.

Domandarsi sul destino della psicoanalisi, perché non sia sterile, è allora prendere posizione, è una faccenda di fare. È atteggiarsi, teoricamente e nella prassi, di fronte alle questioni basilari della *ricerca* in psicoanalisi e della *trasmissione* della psicoanalisi.

Detto in altro modo: è porsi il problema della formazione. È chiedersi *come* trasmettere la psicoanalisi e *quale* psicoanalisi (perché si può convenire che nel « come » sta già il « quale »: o almeno una grande sua parte).

Da qui il desiderio e l'impegno di dar vita a un Centro Sperimentale per la ricerca e la formazione: *attraverso* la psicoanalisi e *per* la psicoanalisi.

Che è come dire: ricerca e formazione rivolta a chi, a partire da ambiti diversi dalla psicoanalisi, attraversando un training analitico, intenda provocare la propria vocazione; o a chi, alla ricerca di una propria passione o di un proprio talento, desideri di provarlo in un operare particolare e pensi che la psicoanalisi, nel suo percorso teorico e clinico, possa fargli strada; o, ancora, a chi intenda scegliere questo cammino per un suo lavorare professionale nell'atto specifico dell'analizzare.

Si tratta di un luogo di lavoro in cui si riconosca e si affermi il valore della pluralità delle voci e degli orientamenti, pur nella

unicità di un processo. Un luogo che rinvii ad altri luoghi di formazione e di studio, ad altre opportunità di conoscenza ed esperienza. Senza che tutto questo sia elogio dell'eclettismo vano, rinuncia a scelte di fondo, a un costume, a uno stile.

L'identità di questo spazio di formazione – che si fonda sulla *distinzione* delle funzioni e dei compiti, sulla non implicazione formale reciproca di relazioni analitiche e iter formativi – consiste nella provocazione di *trasversalità*, *innesti* e *intersezioni*. Perché ogni disciplina chiamata in causa offra e riceva una fecondazione, promuova un passaggio, non più eludibile attraverso indifferenze dottrinarie, gerghi o maniere.

I programmi didattici rispetteranno la necessità di una *base solida* in alcuni *percorsi fondamentali*: una conoscenza diretta e non manualistica dell'opera di Freud quale inventore della psicoanalisi; e la proposizione dei più importanti tra gli apporti di Lacan e di coloro che si sono formati al suo orizzonte.

Per chiudere, due punti importanti:

Il centro vivo, il luogo di elezione dell'itinerario, è l'esperienza diretta di analisi. Che, crediamo, è *affare privato del soggetto*, che nessuna istituzione può organizzare, stabilire o costringere (come accade), ma solo porne le condizioni e difenderle al più possibile da ogni ingerenza, diretta o mascherata che sia.

E ancora, e sulla stessa linea, sta questa altra nostra convinzione: che il passaggio (il nome non è detto a caso) a praticare professionalmente la psicoanalisi, per chi lo scelga, è anch'esso *responsabilità del soggetto*. Che – come ha sostenuto con coraggio Lacan – non può che autorizzarsi da sé: la qual cosa riceve tutto il suo valore etico solo nell'ambito di uno spazio istituzionale, pronto ad assumersene la testimonianza, non la garanzia.

La psicoanalisi si trasmette facendo ricerca. E la ricerca-trasmisione si snoda e si anima attorno a *problemi, luoghi di domanda, interrogativi*.

A questo si ispireranno: l'orientamento dei seminari; l'impostazione di un'attività di documentazione (con il suo bollettino di informazione, quale strumento di servizio e scelta di circolazione delle conoscenze) la nascita di uno spazio sperimentale di studio e ricerca sui problemi (solitamente in ombra) dell'« altra metà della vita »; nonché il lavoro di indagine critico e sistematico rivolto a due classici « istituti » della formazione analitica: l'analisi didattica e la supervisione.

Le attività del Centro Sperimentale di Psicoanalisi si articolano in:

- seminari teorici
- seminari clinici
- esperienza
- gruppi di lettura
- cartelli
- servizio di documentazione e bollettino di informazione
- presentazione di opere
- giornate di studio.

I anno (1988/89): Teoria

– *Seminario freudiano: « Il sogno »* – a cura di Gabriella Ripa di Meana (con interventi di esperti in: antropologia, linguistica e semiotica, retorica e poetica, storia dell'arte, storia antica).

– *Lettura del seminario n. 1 di Jacques Lacan* sugli scritti tecnici di Freud – a cura di Luisa Mele (con interventi di esperti in: letteratura, antropologia, clinica).

– *L'interpretazione - Tra psicoanalisi ed ermeneutica* – a cura di Sergio Benvenuto (con interventi di esperti in: estetica, filosofia).

– *Le nozioni di applicazione e di modello* – a cura di Francesco Gana.

– *Costruzioni nell'analisi* – a cura di Riccardo Currado (con interventi di esperti in: epistemologia, logica, semiologia della narrazione, retorica e poetica, storia).

– *Sulla narrazione* – a cura di Renzo Catalano (con interventi di esperti in: psicologia, critica letteraria, filosofia) (sede di Bari).

– *Sulla rappresentazione* – a cura di Marisa Davy (con interventi di esperti in linguistica, filosofia, critica teatrale, teologia) (sede di Bari).

I anno (1988/89): Clinica (riservata)

– *Costruzione del caso clinico* – a cura di Carlo Viganò.

– *Anoressia mentale e bulimia* – a cura di Massimo Cuzzolaro.

– *L'altra metà della vita* – a cura di Gabriella Ripa di Meana.

– *Seminario clinico su nevrosi e psicosi: la nevrosi*.

Le iscrizioni all'anno accademico 1988-89 saranno aperte dal gennaio 1988. Questo permette, per chi lo desidera, la partecipazione ai seminari che siano già avviati nei primi mesi del 1988.

Quote di partecipazione: per l'iscrizione la Centro e la partecipazione al 1° anno del corso di formazione (che prevede un minimo di 2 seminari teorici e 1 clinico): Lit. 1.200.000. Gli iscritti al corso di formazione potranno assistere a tutti gli incontri interdisciplinari previsti nei seminari teorici. Per i non iscritti al Centro: Lit. 250.000 a seminario.

Informazioni: via Monterone 2, Roma, tel. 06/656.77.56.



NOI DONNE

È vero che solo gli uomini
sanno parlare di politica?
È vero che il femminismo
è passato di moda
e le donne sono tutte
carrieriste in carriera?
È vero che le donne
impegnate non si occupano
di moda?
È vero che le donne
ignorano l'arte
di polemizzare?
Le risposte su *noidonne*,
che è in edicola ai primi
di ogni mese.
Per abbonarti, scrivi
o telefona alla Cooperativa
Libera Stampa,
via Trinità dei Pellegrini 12,
00186 Roma
(tel. 06/6564562-6564387).



quaderni storici

nuova serie

n. 66, anno XXII, fascicolo 3, dicembre 1987

fonti criminali e storia sociale

a cura di Edoardo Grendi

E. G., Premessa
di Notte ».

Machael J. Rocke, Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli « Ufficiali di Notte ».

Andrea Zorzi, I Fiorentini e gli uffici pubblici nel primo Quattrocento: concorrenza, abusi, illegalità.

Guido Ruggiero, « Più che la vita caro »: onore, matrimonio e reputazione femminile nel tardo Rinascimento.

John Martin, L'Inquisizione romana e la criminalizzazione del dissenso religioso a Venezia all'inizio dell'età moderna.

Edoardo Grendi, Falsa monetazione e strutture monetarie degli scambi nella Repubblica di Genova fra Cinque e Seicento.

James R. Farr, Crimine nel vicinato: ingiurie, matrimonio e onore nella Digione del XVI e XVII secolo.

Giovanna Fiume, La vecchia dell'aceto, o la modernizzazione giudiziaria del reato di maleficio nella Palermo del tardo Settecento.

Ingeborg Walter, Un infanticidio immaginario nella Vienna fin de siècle.

ricerche

Stefano Cavazza, Trasformazioni di una festa urbana: il Cantamaggio ternano.

discussioni e letture

James E. Cronin, Il movimento « rank-and-file » e la storia sociale della classe operaia; *Jonathan Zeitlin*, Una replica a James Cronin.

Otto Dann, Come è nata la nazione moderna? Osservazioni sul libro di Ernest Gellner; *Ernest Gellner*, Il nazionalismo, la democrazia e la storia.

« Christianity in the West » di John Bossy, interventi di *Adriano Prosperi* e *Angelo Torre*.

La Ferrara medievale di *Andrea Castagneti*, interventi di *Isabella Fedozzi* e *Renato Bordone*.

studi storici

n. 3, 1987

Luisa Mangoni, La genesi delle categorie storico-politiche nei « Quaderni del carcere ».

Luciano Canfora, Cultura, consenso, costruzione del « blocco storico ».

opinioni e dibattiti

Giuseppe Ricuperati, L'insegnamento della storia nella scuola secondaria.

ricerche

Anna Maria Rao, Esercito e società a Napoli nelle riforme del secondo Settecento.

Luigi Luporini, Per una lettura della voce « Droit naturel » nell'« Encyclopédie ».

Marina Formica, Tra semantici e politica: il concetto di popolo nel giacobinismo italiano (1796-1799).

Nicola Siciliani de Cumis, Ipotesi su Labriola recensore per « La Cultura » di Ruggero Bonghi (1883-1890).

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 soggettività, di **Luisa Passerini**

Storie di vita e forme narrative della soggettività, di **Laura Derossi**

Femminismo e storia orale, di **Roberta Fossati**

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.

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 Chisciote. **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:** Alfabetta. **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 Caldarella.

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 Pichièri; **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 Caffè; **Griabaudi**, 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 Pichièri, **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; **Caffè**, 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, Pitrè, Van Gennep; Storia orale, vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, a cura di **Passerini**, saggi di Ewart Evans, Thompson, Tonkin, Samuel, Taylor, Frank, Vigne, Howkins, Bird; Azienda contadina, sviluppo economico e stratificazione sociale, a cura di **Bertolini** e **Meloni**, saggi di Serpieri, Sereni, Barberis, Daneo, Fabiani, Bolaffi, Varotti, Pugliese, Rossi, Calza Bini, Gorgoni, Cosentino, De Benedictis; La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea, a cura di **Marconi**, saggi di Apostel, Rogowski, Kosok, Dubarle, 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, Pizzorno, 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 **Pichièri**, saggi di Cipolla, Whetten, Tilton Penrose, Caves, Porter, Abernathy, Clark, Kantrow, Dyson, Wilks; Donne tecnologia scienza, un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia, a cura di **Rothschild**, introduzione all'edizione italiana di Elisabetta Donini, saggi di Stanley, Feldberg, Glenn, Rothschild, Merchant, King, Keller, Bush, Hanmer.

Rosenberg & Sellier "periodici": **Memoria**, rivista di storia delle donne; **Movimento operaio e socialista**, rivista quadrimestrale di storia e bibliografia; **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**.

Elisabeth Ward Swain, Il potere di un'amicizia. Iniziative e competenze di due nobildonne rinascimentali
Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Maria Teresa Segà, Un'economia femminile a Venezia. Gerarchie di lavoro e forme di prestito tra le infilaperle

Cecilia Dau Novelli, «Daremo sei milioni di voti». Il movimento delle donne cattoliche nei primi anni della Repubblica

Cesarina Casanova, Le donne come «risorsa». Le politiche matrimoniali della famiglia Spada (secc. XVI-XVIII)

Luisa Accati, Il padre naturale. Tra simboli dominanti e categorie scientifiche



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14