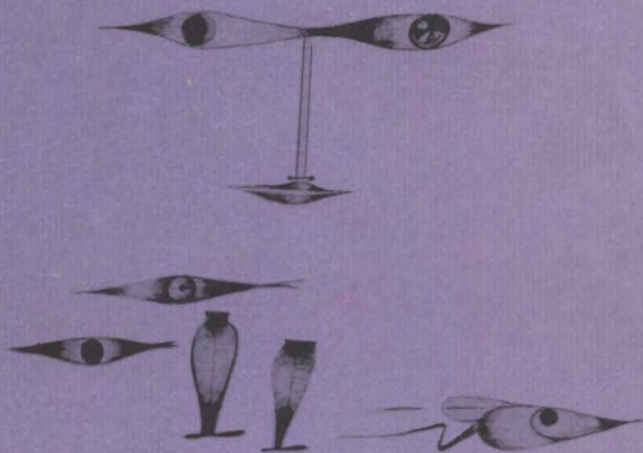


questioni di etica

speculazione editoriale possiede il gruppo editoriale, n. 4, in semestrate 1999

memoria

rivista di storia delle donne, numero 26



Rosenberg & Sellier

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.

segretaria di redazione: Patrizia Paternò

pubblicazione quadrimestrale, autorizzazione del tribunale di Roma n. 75/81 del 16 febbraio 1981
direttore responsabile Laura Lilli, stampa Tipografia TGT, Torino.

sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano le singole rubriche sono tratte dall'opera:
Paul Klee, 1923, 198 *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. 36.000, estero L. 50.000, paesi extraeuropei L. 63.000

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 novembre 1989.



06735

memoria

rivista di storia delle donne, n. 26 (2, 1989)

sommario

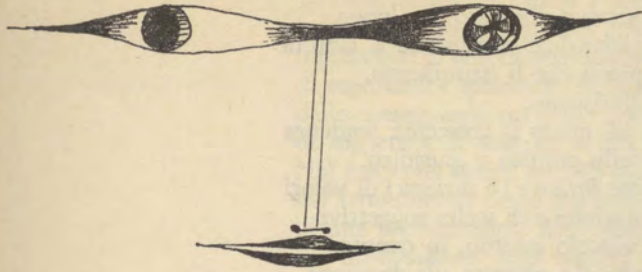
il tema

interpretazioni

- 7 Claudia Mancina, Autonomia morale e cittadinanza
- 17 Grazia Zuffa, Il desiderio e la misura, comportamenti individuali e tecniche procreative
- 28 Catherine Labrusse Riou, La procreazione artificiale, una sfida per il diritto
- 37 Emma Fattorini, Legge e morale nella obiezione di coscienza
- 46 Silvia Tozzi, Verso un'etica della salute. Modelli culturali, pratiche e standard professionali in conflitto
- 59 Chiara Saraceno, Diritti relazionali e conflitti etici. Riflessioni su famiglia, adozioni, affidi
- 70 Gabriella Turnaturi, Le relazioni quotidiane. Il caso di Serena Cruz
- 81 Simonetta Piccone Stella, Etica in briciole
- 97 Martha Ackelsberg, Irene Diamond, Sesso, differenza e politica. Il dibattito negli Stati Uniti

i materiali del presente

- 123 Maria Anna Rosei, Donne e scienza. Esperimento, verifica, confronto con la realtà
- 128 Bell Hooks, Dai margini al centro: essere donna e nera



il tema

Nel proporci di realizzare un fascicolo che ha nell'etica la sua parola chiave, abbiamo esplicitamente escluso il taglio teorico generale. In primo luogo perché non volevamo presupporre un consenso né sul significato del termine "etica", né sulla nuova qualità etica di temi e problemi di cui fino a non molto tempo fa si privilegiava l'analisi politico-sociale, o tecnico-specialistica.

Ci ha interessato di più muoverci su di un piano analitico, individuando alcune situazioni, in cui la soggettività femminile nel suo contesto relazionale, assume rilievo e significato, proprio in quanto introduce e sollecita l'individuazione di un piano etico.

Abbiamo concentrato l'analisi sulla scena che è tradizionalmente servita a definire la natura morale femminile, quella della procreazione e della famiglia.

I temi dei diversi saggi presenti nel fascicolo sono tra loro disparati: l'obiezione di coscienza nell'aborto, l'adozione e l'affido, le Nuove tecniche riproduttive, il controllo sul corpo femminile. Tutti però evidenziano una comune area di riflessione sul farsi più mobile della demarcazione tra i valori morali della sfera pubblica e quelli della sfera privata. Su questa demarcazione, come osserva Claudia Mancina, si è costruito e si è retto il dualismo morale che distingue "le virtù" femminili da quelle maschili, delimitando contestualmente il confine entro cui la donna può esercitare la propria autonomia di giudizio.

Oggi assistiamo a un mutamento: le donne tendono a far valere la loro capacità giudicante (Piccone Stella) spezzando questi confini e facendo interagire fortemente criteri di valutazione, regole e mezzi che nel passato appartenevano ai due distinti ambiti morali.

Non sempre questo slittamento di piani tra morale "privata"

e morale "pubblica" è esplicito e tanto meno è agito consapevolmente. Al contrario, sembra che esso dia luogo a una complicazione e a una tendenziale confusione e labilità dei differenti codici etici, delle prassi che li istituiscono, dei rapporti e soggetti a cui si riferiscono.

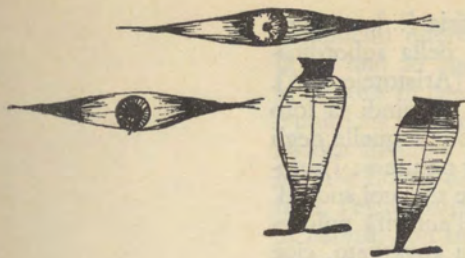
Può ad esempio essere intesa in tal modo la crescente tendenza a sovrapporre il piano etico e quello politico e giuridico.

In particolare *la norma* etica, come *insieme* (o *insiemi*) di valori condivisi, o come criterio di valutazione e di scelta soggettivo, si presenta da un lato come un vincolo esterno, in quanto tale sottratto alla verifica e al confronto, rispetto alla decisione politica, o giuridica, o specialistica, dando luogo a nuove forme di fondamentalismo. O, al contrario, sfuma e si perde nel principio dell'autonomia e dell'autoreferenzialità soggettiva. Solleva più di un interrogativo del resto l'indicazione di Catherine Labrusse Riou per cui il diritto deve ritrovare la sua funzione di principio e di sistema regolatore della genealogia, trasformando in norma alcuni "valori" antropologici da cui si presume che né i singoli né la specie siano in grado di distaccarsi. E tuttavia il problema di un'etica che consenta ai singoli e alla specie di riconoscersi in una genealogia si è aperto in forme radicali con le Nuove tecniche riproduttive. In che modo possono contribuire a orientarci principi quali l'autodeterminazione del soggetto femminile e la struttura relazionale a cui essa è riferita (Zuffa)? I diversi saggi contribuiscono nel loro insieme a evidenziare un aspetto per lo più oscurato nella riflessione delle donne su se stesse: la forte contestualità e l'incidenza reciproca tra il costituirsi di una "regola" o di un principio etico femminile e le regole e i principi che definiscono caratteristiche e ambiti di soggetti istituzionali ben definiti, quali il medico e lo scienziato, il giurista e il giudice minorile (Fattorini, Tozzi, Turnaturi, Saraceno).

Dallo spettro di situazioni offerte dal numero emerge un dato. Le vie con cui le donne sperimentano la portata pubblica dei principi e dei modi che presiedono alle loro scelte non sono facilmente riconducibili al problema, pure in sé rilevante, del loro valore universale e della loro conseguente formalizzazione. Chiara Saraceno e Gabriella Turnaturi mettono a fuoco i mutati contesti in cui si configura una relazione di tipo genitoriale e il complesso intreccio di figure, "private" e "pubbliche", che contribuiscono a definirla. I due saggi invitano a riflettere sui limiti della ricomposizione di una pluralità di esperienze reali in una "unità" dei principi e norme. Ed evidenziano l'insopprimibile asimmetria di diritti e valori (ad esempio tra "il minore" ed "il genitore", tra la tutela dell'infanzia e la soddisfazione del desiderio di un figlio) in cui sembra ritrovare senso la ricerca di criteri distintivi tra l'etica e il diritto, tra la norma morale e la norma giuridica.

Le osservazioni di Emma Fattorini sull'obiezione di coscienza contribuiscono a chiarire le difficoltà che derivano dall'assumere il principio di autodeterminazione essenzialmente quale criterio di regolazione giuridica. In assenza di un'adeguata elaborazione delle conseguenze sul piano etico, ciò determina un mutamento di soggetti e di autorità prima ancora che di valori.

Nel fascicolo alcuni articoli assumono la presenza del femminismo come portatore diretto o indiretto, di una problematica. Altri saggi analizzano situazioni del tutto assenti dalla cultura femminista, o presentano un diverso approccio. Tutti però contribuiscono a delineare uno scenario di ambiti concreti in cui tra donne e istituzioni sociali e politiche il conflitto e la contrattazione sono già in corso. In questi ambiti le donne si muovono esprimendo attitudini e scelte che configurano una presenza morale femminile non più restringibile entro i confini di virtù private. Quale rapporto esiste tra queste due diverse forme di soggettività femminile nella scena pubblica? Definire i termini in cui la questione etica assume un rilievo centrale per le donne implica individuare i nessi tra questi due distinti processi. Pensiamo che i materiali qui offerti possano contribuire a tracciare prime linee, mettendo a fuoco prossimità e distanze tra alcune vicende emblematiche del mutamento sociale e alcuni ambiti più propri della riflessione culturale femminista.



interpretazioni

Claudia Mancina

Autonomia morale e cittadinanza

*Sarebbe assurdo non riconoscere
una differenza sessuale all'anima.*

Schleiermacher

1. La distinzione tra moralità (virtù) femminile e moralità (virtù) maschile è sempre stata molto netta. Essa ha trovato la sua definizione concettuale già alle origini del pensiero occidentale, nella *Politica* aristotelica. Per Aristotele la vita buona, produttrice di virtù etiche, è quella della *polis*. Ma essa è riservata a pochi individui: i maschi adulti liberi. Donne, minori e schiavi (in parte anche i lavoratori meccanici) non vi hanno parte, perché la loro vita è dedicata al governo della necessità, alle attività che hanno per fine la vita fisica. La piena qualità di cittadino spetta soltanto « a quanti sono liberi dai lavori necessari » (Aristotele, 1973). Ne consegue la domanda: gli schiavi, le donne e i ragazzi partecipano anch'essi delle virtù morali? e se sì, come suggerisce il fatto che possiedono l'anima razionale, in che misura e in che senso? « Ne devono partecipare tutti – risponde il filosofo – non però allo stesso modo, bensì solo quanto basta a ciascuno per compiere la sua funzione [...] è chiaro che la virtù morale appartiene a tutti quelli di cui si è parlato, ma che non è la stessa la temperanza d'una donna e

d'un uomo, e neppure il coraggio e la giustizia [...], ma nell'uno c'è il coraggio del comando, nell'altra della subordinazione, e lo stesso vale per le altre virtù » (Aristotele, *cit.*). L'esclusione delle donne dalla cittadinanza – e quindi la loro « diversità » morale – non è tuttavia comparabile a quella degli schiavi e dei minori. Questa è evidente e « per natura »: l'autorità del padre e del padrone è come quella del re sui suoi sudditi. Ma quella del marito sulla moglie è simile all'autorità politica in democrazia: è un rapporto da governante a governato, cioè è un rapporto tra eguali per natura, distinti solo dalla funzione. Con un piccolo particolare in più: mentre nella vita politica c'è una rotazione delle magistrature, e quindi una alternanza nei ruoli di governanti e governati, nella vita domestica i ruoli sono fissi. Aristotele non ignora ipotesi diverse, ma le considera inaccettabili. In una lunga discussione della *Repubblica* di Platone, egli combatte insieme l'idea della comunione delle donne e quella delle donne-governanti, in base allo stesso argomento: la necessità di una distribuzione funzionale di compiti, che assegna alle donne l'amministrazione domestica. « ... chi provvederà all'amministrazione della casa? [...] È assurdo poi trarre esempi dagli animali per dimostrare che le donne devono avere le stesse occupazioni degli uomini, dal momento che *gli animali non hanno casa da amministrare* » (Aristotele, *cit.*).

La differenza morale della donna è dunque fondata su quella distinzione tra pubblico e privato, tra vita nella *polis* e vita nell'*oikos*, che sta all'origine della nostra cultura (Elshtain, 1982; Arendt, 1989). Una compiuta virtù morale, così come una compiuta razionalità, è acquisita solo attraverso la partecipazione alla vita pubblica. Le donne partecipano di virtù e razionalità solo nella misura adeguata alla loro collocazione domestica: quindi in grado tanto minore, quanto minore è la dignità della famiglia rispetto allo Stato. Tra i due ambiti c'è una precisa gerarchia: fine della comunità domestica è la vita fisica, fine dello Stato è la « buona vita ». Dunque la prima non è che il presupposto del secondo. In questo quadro, la moralità femminile è per essenza connessa all'esclusione della donna dalla *polis* e alla sua destinazione ad una sfera non-politica. Anche una banalità plurisecolare, come quella che il silenzio è una virtù per la donna ma non certo per l'uomo, trova in questa connessione il suo fondamento tutt'altro che banale: la capacità di fare discorsi era vista come una forma di azione eminentemente politica, perché sostitutiva della violenza prepolitica. Essa è dunque propria dell'uomo greco, dall'eroe omerico al cittadino democratico: « essere cittadini, essere nella *polis*, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza » (Arendt, *cit.*). Non è dunque una generica misoginia quella che impone alla donna di tacere.

Quella distribuzione funzionale di compiti, e dunque di virtù, così lucidamente proposta dal massimo filosofo greco, è rimasta imperante, pur con modalità diverse, e nonostante i profondi

mutamenti intervenuti nella concezione e nella forma della politica, fino ad oggi. Con una differenza essenziale, che riguarda la nozione di eguaglianza. Per Aristotele le differenze funzionali e politiche non entravano in contraddizione con l'affermata eguaglianza naturale tra uomini e donne: gli uni e le altre esseri liberi e dotati di anima razionale. Nella democrazia antica, infatti, l'eguaglianza non implica l'universalità: come eguaglianza di natura, non richiede una corrispondente eguaglianza politica; come eguaglianza politica, essa è solo di alcuni, e non esclude affatto la diseguale posizione di altri.

Nel mondo moderno, invece, si è affermato un principio di eguaglianza affatto diverso, che è quello che appartiene oggi al nostro più elementare senso comune. Questo principio comporta l'universalità, e quindi esclude da sé, ignorandole del tutto, le differenze sociali e a maggior ragione quella dei sessi. La struttura reale della società – diseguale e gerarchizzata – non trova più espressione, di conseguenza, nel principio formale dell'eguaglianza. All'origine di questo importante mutamento di prospettiva è il cristianesimo, che afferma l'eguaglianza di tutti gli esseri umani – uomini e donne, servi e padroni, ebrei e gentili – in Cristo. Ma tale eguaglianza, così generalizzata, non mette in discussione il permanere della distribuzione funzionale di ambiti vitali tra i sessi. Senza apparente contraddizione, l'eguale dignità dei sessi viene predicata insieme alla loro gerarchia. Contemporaneamente si afferma (Agostino) che nella grazia di Dio « non esiste una differenza secondo il sesso », e che c'è un ordine tra « quelli che spiritualmente stanno in alto » e « quelli che spiritualmente sono loro soggetti » (*Confessioni*, 13, 23). La negazione della differenza non è che l'affermazione di un neutro spirituale, la cui incarnazione concreta non potrà che essere l'uomo. Egli solo è immagine di Dio; la donna non possiede in sé tale immagine, ma solo insieme all'uomo, cioè solo in quanto è (sub)ordinata all'uomo, il suo capo, che è per lei quello che l'anima è per il corpo. Dunque tutte le virtù sono nell'uomo; il massimo di elevazione morale che la donna può raggiungere è nella verginità, dove però non è la sua natura femminile che si esalta, ma al contrario è un principio virile ad affermarsi contro e a spese del femminile (Ruether, 1976).

Da questo concetto di eguaglianza, tipicamente cristiano, deriva al mondo moderno una contraddizione lacerante, ma strutturale, tra la condizione reale delle donne – che le esclude sempre (sino alla nostra epoca) dalla piena cittadinanza e spesso le assoggetta ad una illibertà servile – e la sua formale equiparazione all'uomo. La storia della modernità è anche la storia di questa contraddizione, la storia della lunga marcia delle donne verso una piena cittadinanza, che non è raggiungibile sinché il loro ruolo resta lo stesso. Si potrebbe così estendere a tutta la realtà politica moderna ciò che l'autore della voce *Femme* dell'*Encyclopédie* dice della religione cristiana: essa « ha stabilito

una superiorità reale nell'uomo, conservando tuttavia alla donna i diritti dell'eguaglianza ».

Ciò è vero per tutti i rappresentanti – anche i più audaci e innovativi – del pensiero politico moderno, da Hobbes a Locke, da Spinoza a Rousseau. La inferiorità morale della donna, la sua inadeguatezza come essere umano, non richiede neppure di essere argomentata all'interno del quadro concettuale di questi autori: deriva immediatamente, con tutti i crismi dell'evidenza, da un « fatto », un fatto prepolitico e preconcettuale, che è per l'appunto la sua destinazione alla riproduzione della vita fisica degli individui e della specie.

Ma, contemporaneamente, si innesca un'altra tendenza, che è quella che più interessa in questa sede. L'affermazione dell'eguaglianza della donna, abbiamo detto, convive con una reale disparità tra i sessi, che non può trovare espressione in un concetto così universalistico di eguaglianza. Ciò si risolve, con apparente paradossale, in una messa a fuoco sempre più precisa della differenza femminile. Come dire che mentre Aristotele, facendo uso di un concetto non universale di eguaglianza, può collocare la moralità nella vita politica e sbrigare con poco il tema della virtù delle donne, questo tema diventa, nei filosofi cristiani e poi moderni, sempre più invadente. La progressiva valorizzazione della donna, propria (dopo una fase iniziale di misoginia) della religione e del pensiero cristiani, va di pari passo con la individuazione e la tematizzazione di una *specificità morale* femminile, i cui tratti sono tali da dare giustificazione e fondamento razionale ai diversi destini di uomini e donne.

La mariologia diventa allora la sede per una idealizzazione della moralità femminile, che pone nella donna un certo tipo, ben selezionato, di virtù: l'obbedienza, la ricettività, l'oblatività. Giustamente si distingue, da questa dottrina ufficiale, una mariologia popolare cattolica, che senza dubbio offre un'immagine più complessa, l'immagine di una donna che non è semplice soggetto passivo del dominio maschile, ma portatrice (in continuità con l'antica « madre degli dèi ») di una matrice divina universale e quindi di un principio femminile originario, non subalterno (Ruether, 1980). Tuttavia va rilevata, anche in questa prospettiva, la collocazione della donna in un luogo di estraneità al mondo politico-storico, che non fa che ribadire la sua sostanziale alterità rispetto all'esperienza e ai valori « pubblici », che restano quelli maschili. Culmine di questa tendenza cattolica e delle sue interne ambivalenze si può considerare la lettera apostolica dell'attuale papa sulla dignità della donna. Qui, in un modo che è reso più chiaro dallo sforzo di confrontarsi col femminismo contemporaneo e di superare le obiezioni della teologia femminista, emergono insieme l'affermazione alta dell'eguaglianza tra uomo e donna (che trova qui una formulazione inaudita: l'uomo creato da Dio non è un neutro, nel quale la differenza sessuale interviene successivamente e funzionalmente alla procreazione, ma è nella sua essenza e *ab initio*

maschio-e-femmina, bisessuato) e la rivendicazione di una specifica conformazione morale della donna, che la destinerebbe a compiti spirituali propri, non omologabili a quelli degli uomini. Questa specificità, nel testo del papa, potrebbe anche per certi versi apparire come una superiorità. È infatti la donna a realizzare nella sua costituzione morale la caratteristica antropologica che è propria del genere umano in quanto tale: la realizzazione di sé attraverso il rapporto con l'altro. Ma anche se così fosse (altri aspetti del documento, intimamente contraddittorio, vanno com'è noto in un'altra direzione), resterebbe riconfermato un dualismo morale che, anche se non si appoggia più sul platonico (e aristotelico, e agostiniano) dualismo di anima e corpo, ripete però esattamente la stessa « tavola dei valori » di questo. Da una parte vanno sempre l'accoglienza, l'amore, il dono di sé. Dall'altra la capacità di costruire un mondo, la dialettica del Sé, l'audacia dell'intelletto, il dominio razionale delle passioni particolari. L'interdizione della vita pubblica e dello sviluppo individuale, che a questa tavola dei valori consegue, resta la stessa, che sia fondata su una supposta inferiorità o superiorità dei valori femminili.

L'alterità di femminile e maschile, in qualunque forma si ripresenti – sia con una netta svalutazione del femminile, sia anche con una sua più o meno coerente valorizzazione – non può che ribadire l'illusoria autofondazione della *polis* e delle virtù che in essa si dispiegano sulla esclusione di una parte sostanziale delle attività e delle relazioni umane. Così avviene che, anche quando le donne siano considerate *moralmente* superiori, ciò dipende dal fatto che sono anche *politicamente* (o *da un punto di vista pubblico*) inferiori.

2. Il Settecento è l'epoca nella quale tutte queste contraddizioni vengono in primo piano. Solo allora – per l'azione lunga del pensiero liberale di Locke, che aveva fatto dell'eguaglianza tra i sessi un principio concreto di cui tener conto nella concezione contrattualistica del matrimonio (Stanley, 1980) – si avvanza per la prima volta la rivendicazione dei diritti di cittadinanza alla donna. Anche se del tutto isolata e minoritaria, l'opera di Mary Wollstonecraft in Inghilterra e del marchese di Condorcet in Francia introducono nell'esperienza politica occidentale l'idea di « diritti della donna ».

Fin da queste prime rivendicazioni dei « *droits de cité* » (che saranno poi la posta essenziale dei movimenti delle e per le donne in tutto l'Ottocento e nel primo Novecento), si fa luce però un dubbio, un problema. È corretto porre l'accesso alla cittadinanza come obiettivo strategico per la liberazione delle donne da uno stato di soggezione? Questo obiettivo non rischia di mortificare l'autonomia morale femminile in una prospettiva di imitazione dell'uomo, che sarebbe una perdita per l'intero genere umano?

Una linea alternativa – quella della valorizzazione dell'esperienza emozionale e morale femminile nella sua specificità e nell'indifferenza all'emancipazione politica – fu disegnata e sviluppata con grande nettezza dal primo romanticismo tedesco, in particolare proprio da quel circolo di Jena (attivo tra gli ultimi anni del Settecento e i primi dell'Ottocento) del quale facevano parte alcune donne che esercitarono sul movimento romantico una grande influenza, anche se – non casualmente – non presero posizioni pubbliche né scrissero altro che epistolari. Il movimento romantico criticava lo stereotipo delle caratteristiche dei sessi: debolezza femminile e volontà di dominio maschile, come forzature sociali e impalcature rigide del comportamento, che non corrispondono affatto ad una supposta natura dei due sessi. Fr. Schlegel auspica invece uno sconfinamento reciproco dei ruoli sessuali, e la realizzazione di una « femminilità confidente in se stessa » e di una « mascolinità gentile ». Solo insieme, in un vivace scambio di emozioni e di affetti, e in reciproca libertà e autonomia individuale, uomini e donne potranno realizzare il comune ideale della umanità (*Menschlichkeit*). Non si deve credere tuttavia che Schlegel – e con lui gli altri romantici – aspiri ad un superamento della differenza sessuale. Ciò che viene rifiutato è l'irrigidimento fittizio di tale differenza e la mancanza di autonomia individuale (morale, sentimentale e culturale) che esso sancisce nelle donne. Questa battaglia non ha però nulla da spartire con la rivendicazione dei diritti e della cittadinanza. Si tratta piuttosto di un processo di formazione spirituale, di autoeducazione (la *Bildung*), che ha per fine l'armonia insieme estetica e morale e richiede il libero sviluppo di tutte le facoltà dell'individuo. Ma gli individui sono intesi come sessuati, e con caratteristiche differenti in relazione al sesso. Se l'essere umano tende all'armonia, la donna è più vicina a questo fine, perché mentre l'uomo è proiettato nella vita esterna, nella volgarità e nella bruttura del mondo, la donna (per natura o per storia, poco importa) ha una spiritualità che si organizza intorno ad una sorta di *centro interno*. Questo centro interno è l'amore, concetto-chiave del romanticismo, dotato di rilevanza sia morale che epistemologica e politica. Esso infatti non viene circoscritto alla cerchia intima, ma viene posto a fondamento dell'intera essenza dell'uomo, della sua comprensione della vita universale come del suo essere sociale e politico.

Non stupisce che la centralità dell'amore porti con sé una grande valorizzazione del femminile. C'è da rilevare però che si tratta più di arricchire i caratteri del maschile che di una vera innovazione nel modo di vedere quelli del femminile: lo sconfinamento dei ruoli sessuali avviene da una parte sola, da parte degli uomini verso le donne; ma nulla cambia nella tradizionale esistenza di queste. Le donne – certo più libere, più istruite, più consapevoli della propria autonomia di individui – restano però nella casa: la possibilità di assumere funzioni diverse, di scegliere attività diverse da quelle di madri e sorelle (e tutt'al

più artiste dilettanti) non è nemmeno discussa. Non a caso dunque in tutti gli scrittori romantici, come pure nei filosofi che parteciparono di questo clima, come Fichte, Schelling, Hegel, non è posta la questione dei diritti politici delle donne. Anche per questo aspetto il pensiero tedesco si distacca dalla tradizione liberale anglo-francese.

Ci troviamo dunque, ancora una volta, di fronte ad una contraddizione. Da una parte sta la profonda intuizione che la conquista dell'autonomia intellettuale e morale, di una « femminilità confidente in se stessa », è ben altra cosa dall'emancipazione politica, che rischia anzi (e talvolta si propone esplicitamente) di cancellare la differenza sessuale. Dall'altra sta l'esito ultimo che, non essendo stata messa in questione la destinazione della donna alle relazioni familiari e sentimentali, e la particolare tonalità « centrata sull'interno » della sua costituzione morale, si finisce – pur con il segno mutato – a ripercorrere la via tracciata dalla storia ormai più che secolare del rapporto tra i due sessi.

Un altro punto va però ricordato. Fr. Schlegel giunse fino all'audacia di sostenere (anche se non nei saggi teorici, ma nel romanzo *Lucinde*, che uscì nel 1799 provocando uno scandalo enorme) oltre all'autonomia morale delle donne, anche una concreta autonomia erotica, mettendo in scena una donna che è soggetto di desiderio e di piacere sessuale, e non solo oggetto dell'eros maschile. In questa audacia egli restò isolato: ma è forse questa la sua idea più innovativa per una prospettiva di differenza sessuale che non implichi la mortificazione della libertà femminile. Per apprezzare l'eccezionalità di questa posizione, basti pensare a due filosofi idealisti che molto hanno sviluppato il tema dell'amore, come Fichte e Hegel. Il primo distingue nettamente l'istinto sessuale (che sarebbe proprio dell'uomo) dall'amore, che sarebbe proprio della donna e da lei appreso all'uomo e quindi introdotto nella vita comune (Fichte, 1979). Il secondo sostiene con grande crudezza che alla donna non può essere concesso l'appetito sessuale perché la sua vita si esaurisce nell'ambito dei rapporti fisici e naturali, e quindi non saprebbe elevarsi al di sopra di esso. L'uomo può invece abbandonarsi al desiderio sessuale, proprio perché la sua vita vera è altrove: egli vive nell'universale (Hegel, 1963).

Sembra dunque risultare un'aporia: dove si punta alla liberazione delle donne da una funzione sociale subordinata e da un ruolo individuale dimidiato, come nella rivendicazione dei diritti di cittadinanza, si misconosce e si tende a cancellare la differenza dei sessi, intesa solo come disuguaglianza; dove invece si mette a fuoco e si valorizza questa differenza, come una preziosa articolazione del genere umano e una necessaria configurazione della dialettica tra individuo e genere, come nel romanticismo e nell'idealismo tedeschi, si ricade in una visione che esclude la libertà delle donne di praticare anche il mondo esterno, il mondo della *polis*, e nega insieme la loro autonomia erotica.

Questa aporia sembra costitutiva della nostra storia. Sebbene la prospettiva analitica di salvaguardia della differenza sessuale sia la più ricca, sembra inevitabile che essa porti a ricadere negli stereotipi tradizionali. Anche nelle vicende del femminismo contemporaneo questo pericolo è comparso in modo molto consistente, e ricompare ogni volta che si fa appello alla specificità della costituzione morale femminile come a qualcosa di primario, una terra d'origine alla quale sarebbe possibile un giorno ritornare. Nelle sue forme più ingenue, questa tendenza prende l'aspetto di una fiducia nella capacità delle donne di « salvare il mondo », ovvero di riformare la politica, semplicemente con il loro ingresso, cioè con la messa in campo delle loro virtù specifiche. Del tutto giustamente questa tendenza è combattuta con grande vigore da settori importanti del femminismo, che però, per salvaguardarsene, si trovano poi costretti a sviluppare il pensiero della differenza sessuale su un piano puramente ontologico, lasciando fuori quell'ambito morale che è invece tanto importante nella esperienza pratica e comune delle donne.

Oggi è forse possibile affrontare la questione in modo diverso.

3. Vorrei accennare alcune ipotesi. Aniché partire dalla differenza sessuale in quanto tale (che, come abbiamo visto, si presta ad equivoci enormi) partiamo dalla libertà femminile, e usiamola come categoria guida anche per un discorso morale. Risultano allora due i punti chiave della « diversità morale » femminile. Il primo è costituito dal confinamento della donna dentro le virtù (piccole o grandi che siano considerate) della dedizione e dell'amore, dell'intimità e della estraneità alla dialettica mondiale. Il secondo è costituito dalla configurazione della donna (solo confermata dalla, simmetricamente opposta, figura della prostituzione) come oggetto e non soggetto nel rapporto erotico. Ne consegue che qualsiasi rivendicazione dell'autonomia morale della donna, che non metta in questione insieme questi due punti, è destinata a fallire, cioè a rifluire in posizioni tradizionali.

Un soggetto morale femminile, non subalterno, che corrisponda quindi all'idea della libertà femminile, può costruirsi solo negando quel confinamento e quindi accettando di mettere alla prova la moralità delle donne nella partecipazione piena alla vita della *polis*. Non in una prospettiva salvifica, ma in una prospettiva fortemente dialettica, nella quale si suppone che non solo la struttura e i valori morali del pubblico debbano cambiare, ma anche quelli del privato e dell'intimità. In altre parole, la differenza sessuale, se intesa non come diseguaglianza, ma nel suo legame positivo alla libertà femminile, non può dispiegarsi come estraneità né come universo parallelo, indifferente alla costruzione del mondo storico. Essa può dispiegarsi solo nella radicale distruzione (dalla quale siamo ancora ben lontane) della separazione tra *polis* e *oikos*, e quindi della messa in cir-

colazione nella *polis* del patrimonio culturale e morale che le donne hanno sviluppato nell'*oikos*. L'ingresso nel mondo non è un passaggio che le donne possano evitare, anche se non è certo sufficiente per porre in vita la libertà femminile.

Ciò significa da un lato che l'emancipazione politica è condizione necessaria, anche se non sufficiente, di tale libertà. Non perché metta le donne sullo stesso piano degli uomini, ma perché mette in luce e porta alle estreme conseguenze la contraddizione tra eguaglianza di diritti e diversità di compiti, e quindi mina alla radice le fondamenta della relazione di potere tra i sessi: l'esclusione di un intero campo di attività e di relazioni dalla significazione politica. Dall'altro lato significa che la riflessione morale delle donne – che si è sviluppata, non certo a caso né per errore, soprattutto a partire dalle questioni della sessualità e della maternità – deve uscire dalla autolimitazione prospettica, per cui resta una riflessione difensiva, subalterna, non « politica ». Questa riflessione, che ha al suo centro la libertà femminile, nella figura del principio di autodeterminazione, è una riflessione che ha portata universale, nel senso che opera una generale traduzione dell'intero campo semantico relativo alla riproduzione. Non bisogna temere l'universale: qui sta la vera sfida del conflitto di potere tra i sessi. Il dominio maschile ha avuto la sua forza nella capacità di produrre forme politiche e culturali che non sono semplici strumenti di potere o pure espressioni del punto di vista maschile sul mondo, ma sono dotate di universalità, cioè sono state forme nelle quali anche le donne hanno vissuto e si sono riconosciute. Un dominio si afferma solo se ha questa capacità universalizzante (egemonica) e può essere spezzato solo mettendo in campo una pari o superiore universalità. Perciò la libertà femminile non potrà imporsi come forma di vita, se non saprà tradursi (restando *femminile*) in forme universali.

Ma perché ciò avvenga, è necessario che l'affermazione dell'autonomia morale esca dal cerchio chiuso dell'estraneità, dalla caccia del soggetto collettivo (il « genere » femminile) per assumere in pieno la figura individuale che è condizione ineliminabile della stessa esistenza di un soggetto morale, e che non senza ragione è stata sempre negata alle donne. Diventare *individue*, insomma, facendosi forza di un riferimento non difensivo, non subalterno, ma *egemonico* al proprio sesso: questa è la via per la costruzione di un'autentica autonomia morale. Per questo i diritti di cittadinanza sono solo l'inizio, ma un inizio necessario.

Agostino, *Confessioni*,

H. Arendt, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1989.

Aristotele, *Politica* 1278a, *Opere*, Bari, Laterza, 1973.

J. B. Elshtain, « Aristotele, the public-private split », in Idem (ed.), *The family in political thought*, Amherst, 1982.

- J. L. Fichte, *Grundlage der Naturrechts*, Hamburg, 1979.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1963.
- R. Ruether, «Cristologia e femminismo. Un Salvatore maschile può aiutare le donne?», in M. Hunt, R. Gibellini (a cura di), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- R. Ruether, *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Brescia, Morcelliana, 1976.
- M. L. Stanley, «Marriage contract and social contract in seventeenth-century English political thought», in J. B. Elshtain (a cura di), *The family in political thought*, Amherst, 1982.
- U. Vogel, «Humboldt and the Romantics: neither Hausfrau nor Citoyenne», in E. Kennedy, S. Mendus (a cura di), *Women in Western political thought*, Brighton, 1987.

Grazia Zuffa

Il desiderio e la misura

Comportamenti individuali
e tecniche procreative

A chi si interrogava sul « come dare risposta sul piano etico agli interrogativi sollevati dalle tecnologie riproduttive », Emma Fattorini recentemente rispondeva che l'unica strada possibile per la cultura laica, era « di non partire dalla legge e neppure dall'etica, ma dall'esperienza delle donne ».

Storicamente così è stato per l'aborto. Ma nominare l'aborto rischia di creare fraintendimenti poiché la tematizzazione aborto insieme alle tecnologie riproduttive, in rapporto ad un crescente allontanamento dalla « sacralità della legge di natura », ha dominato (e domina) il dibattito culturale e politico fino dal connubio Verdi-Ratzinger e dalle successive polemiche. Nonché dalla mozione Martinazzoli, del febbraio 1988, che esplicitava le conseguenze politiche di tale impostazione, chiedendo il rispetto dell'art. 1 della 194 che tutela « la vita umana fin dal suo inizio », in contrapposizione al resto della legge, e dunque vanificando la sua concreta applicazione.

Ovvero, tecnologie riproduttive, ingegneria genetica e aborto erano assimilate partendo da un'idea di « naturalità della procreazione », che volutamente ignora « quanto questa naturalità sia stata il portato di scelte, che nella storia hanno di volta in volta regolato la conflittualità fra i sessi ». È vero che nel dibattito parlamentare risuonarono voci di donne per protestare « contro la mescolanza di due diverse etiche, quella del biologo che lavorava in laboratorio, e quella della madre potenziale, il cui percorso di vita è strettamente legato al percorso del figlio », in riferimento al « diritto dell'embrione ».

Il trabocchetto è stato finora evitato, ricorrendo prevalentemente ad una argomentazione difensiva, o meglio « limitativa »: che ribadisce per l'aborto il principio etico dell'autodeterminazione, ovvero dell'auto-riconoscimento di un soggetto femminile, che denuncia un secolare conflitto di potere fra i sessi giocato sul proprio corpo, e si fa forte di una riconquistata libertà per assumersi la responsabilità della scelta procreativa.

Ma nel far questo, ovvero nel ribadire il distinguo, si rischia di abbandonare le tecnologie riproduttive « all'etica del biologo ». Dove lo scienziato è chiamato in causa ad affrontare un compito estraneo al suo orizzonte di ricercatore, ed è dunque portato a trovare una misura « esterna », come dimostra l'espe-

rienza dei comitati etici. O ad appellarsi ai principi « naturali » della morale cattolica. O ad invocare il diritto per sancire regole di comportamento e districare rapporti nella pluralità di soggetti che le tecnologie mettono in campo: le figure « moltiplicate » materne e paterne, il nascituro, o i nascituri o gli embrioni che mai nasceranno, i medici e i ricercatori stessi. Ma le donne, attraverso l'aborto e la sessualità, hanno parlato di maternità. E più recentemente anche di « procreazione », intendendo con ciò meglio centrare la dimensione relazionale della maternità, e dunque con una più forte sottolineatura etico-regolativa nel conflitto fra i soggetti. Si è osservato che con le tecnologie, il lessico slitta al termine « riproduzione », che di per sé mette al centro la « meccanica », la tecnologia appunto, del processo procreativo (*I percorsi procreativi*, 1988). Dunque uno slittamento da un lessico ed uno scenario « soggettivo », fortemente ancorato al corpo (maternità) e ai soggetti (procreazione), ad uno « obiettivamente » centrato sul « come ri-produrre » avendo messo da parte, nello smontaggio-rimontaggio, prelievo-reinnesto dei materiali corporei, le identità sociali e individuali, i desideri e le emozioni, i comportamenti e i conflitti dei soggetti « manipolati ».

Ridotti così al silenzio gli attori sociali, è inevitabile andare alla ricerca di principi « assolutamente » validi, e al di fuori dei soggetti interessati.

Invano si potrebbe allora invocare un fondamento etico, che accetta una dimensione storica per ciò che riguarda i mutanti contesti sociali, ma resta ancorato al valore assoluto della responsabilità individuale: il cui riconoscimento dà agli attori sociali la dignità di « soggetti » (Fattorini, in *I percorsi procreativi*, cit.).

Così libertà e responsabilità nella scelta procreativa danno alle donne la misura « umana », aldilà del merito delle scelte.

Questo approdo nasce dalla socializzazione della « concreta esperienza delle donne », il sondare continuamente la quale serve a rendere sempre più effettiva la « libertà di scelta ».

Ma poiché l'approccio tecnologico impedisce quello soggettivo, il primo obiettivo è di mutare le parti in commedia, liberandosi del protagonismo della tecnologia come disincarnata e progrediente « artificialità », che inevitabilmente richiede al suo fianco una altrettanto disincarnata morale di principi « naturali ».

Un'ultima osservazione: se davvero dovesse affermarsi un punto di vista che dalle tecniche riproduttive transita a considerare i prodotti delle stesse, « i figli della scienza » appunto, senza più alcun riferimento in primo luogo alle figure genitoriali nelle loro differenti posizioni, investimenti affettivi, vissuti concreti, conflitti di potere, si potrebbe correre il rischio di vedere travolto il principio dell'autodeterminazione, anche laddove storicamente si è fondato sulla « concreta esperienza delle donne », rispetto alla sessualità e all'aborto.

Una legge sulle biomanipolazioni ispirata al criterio dell'assimilazione dell'embrione al nato, sostenuta da parte cattolica,

si porterebbe con sé una più aspra controversia per la revisione della legge sull'aborto (Lombardi Vallauri, 1987). Occorre dunque « smontare » il punto di vista tecnologico e la sua presunta obiettività, ed *in primis* la sequenza « semplice », che le tecnologie rispondano ad una domanda sociale di « vincere la sterilità ».

In verità poco si conosce di questa domanda sociale, e perfino poco di questa « nuova sterilità », dunque la sequenza di ragionamento si regge sul fatto che le tecnologie, in *quanto esistono*, disegnano le ragioni della loro esistenza. Ovvero la loro esistenza si pone come « risposta » e « domanda » al tempo stesso.

In realtà tanto è assente un orientamento sociale sul tema, che Jean Bernard, membro dell'Accademia della scienza e già Presidente del comitato etico dichiarava che « se noi (comitato etico) riusciremo a formare correttamente l'opinione pubblica, non avremo più bisogno in futuro di comitati etici... L'ingegneria genetica, la procreazione artificiale pongono oggi interrogativi che devono essere studiati e risolti, ma penso che fra trenta/quarant'anni questi temi faranno parte della formazione di tutti i cittadini » (Greco, Machiavelli, 1986).

In assenza di questa « formazione », l'offerta tecnologica, per il suo carattere totalizzante di autosignificazione e autolegittimazione, non solo rende più difficile cogliere in quale tendenza sociale del contesto procreativo si inserisce, ma tende a ridisegnare l'intero scenario sociale della procreazione, ben aldilà del problema della « sterilità ». È nota l'analisi di molte femministe, che leggono le Ntr come un processo di crescente medicalizzazione dell'evento maternità, nonché come un tentativo da parte del sesso maschile, tramite la scienza, di ristabilire un rapporto di potere tra i sessi, riequilibrato recentemente a favore delle donne.

Come dice Silvia Vegetti Finzi, « le Ntr si inseriscono, psicologicamente, nella dialettica dell'invidia che connette i due sessi, segnando un punto a favore di quello che tradizionalmente detiene il potere e il sapere » (Vegetti Finzi, 1988).

Al controllo del corpo femminile, tramite la negazione della sessualità delle donne, e « l'impossessamento » del figlio, si sostituisce il controllo e la manipolazione del processo.

La medicalizzazione non avviene solo mediante la crescente ingerenza nel campo della fisiologia, come dimostrano i sempre più massicci controlli diagnostici in gravidanza o le sofisticate metodiche di parto: c'è una ridefinizione medica, in termini di patologia, di una problematica squisitamente sociale di cui recentemente la soggettività femminile aveva ridisegnato i contorni. Procrastinare la scelta di maternità oltre gli anni fisiologicamente adatti per il concepimento e la gravidanza, è tendenza relativamente diffusa fra le donne, non imputabile, se non parzialmente, ad uno scarso sostegno sociale alla maternità stessa. È al contrario il forte investimento sul figlio, inteso come auto-

realizzazione, a spingere alla ricerca di condizioni e tempi ottimali alla scelta. Dunque, ricercare la soluzione del problema nello studio del medico, fra questi e la coppia « sterile », ha come conseguenza: — che diventa impossibile sondare la dimensione del desiderio, e della conflittualità dello stesso, che è parte non indifferente nella definizione del problema. Analogamente non è possibile decifrare i rispettivi desideri, dell'uomo e della donna. Poiché la sterilità è definita in base alla coppia (è infatti proclamata dopo un certo numero di anni assai variabili di rapporti senza contraccezione), è legittimato il modello sociale di procreazione della coppia « solidale », che ha l'appannaggio esclusivo della riproduzione. Eppure, nell'evolversi sociale degli ultimi decenni, le questioni appaiono più complesse. La solidità della coppia non garantisce più che si scelga comunque la maternità. All'opposto la relativa stabilità dell'unione, o addirittura l'assenza di una coppia vera e propria, non sono più ostacoli insormontabili per mettere al mondo un figlio. È poiché l'intervento tecnologico non mira a curare il corpo sterile, ma ad aggirare la patologia tramite « protesi » di materiale genetico, nell'immaginario sociale, nonché della singola coppia, la figura del medico acquista le dimensioni demiurgiche, di « colui che dà il figlio ». La vera coppia è rappresentata dalla donna e dal medico/i. La medicina si sostituisce progressivamente al rapporto sessuale tra i due partners della riproduzione. Come dice Franca Bimbi, « è in questa sostituzione che sta l'artificialità del processo, piuttosto che nelle particolari tecnologie » (Bimbi, 1988).

Il riflesso sociale di una medicina che ha a cuore l'idea onnipotente di trascendere il limite in quanto tale, è l'aumento smisurato del potere del medico nel delicato campo delle determinazioni dei soggetti in merito alla generazione.

Da un lato, poiché la medicina tende sempre meno a curare il singolo/la singola paziente, ma a sostituire le potenzialità biologiche con pratiche extra corporee, cambia anche il tradizionale rapporto medico paziente, e le sue caratteristiche di privacy. Ne consegue, come si è visto, un appello alla società per norme etiche, e al diritto per una salda guida normativa. Gran parte dei medici sono impressionati, ed a volte infastiditi, di fronte al problema dei requisiti che dovrebbero possedere le coppie o le singole/i che si rivolgono alle tecnologie. Che un quesito di tal genere si ponga, già di per sé rende giustizia della facile legittimazione sociale delle tecnologie, le quali appunto si autorappresentano come « cura della sterilità ».

Se fosse vero che l'intervento è volto a sanare una patologia del corpo, nessun dilemma si porrebbe, poiché la capacità di generare è parte integrante della salute, intesa come benessere psicofisico dell'individuo.

La « cura della sterilità » si rivela dunque per ciò che è una pura convenzione per ammortizzare nell'immaginario sociale l'impatto con l'idea di un progressivo svincolamento della ripro-

duzione dai corpi e dalla sessualità. Ma questo si tira inevitabilmente dietro un aumento del potere medico nel campo delle decisioni procreative, nell'*hic et nunc* del rapporto col paziente, in proporzione alla sempre maggiore invadenza della tecnologia.

D'altronde il medico tende anche per altri versi ad esercitare direttamente forme di controllo sociale sulla procreazione. Un esempio è il ricorso generalizzato all'obiezione di coscienza, in certo modo legittimato, nella legge 194, dalla possibilità di ricorso alla stessa senza alcuna regolamentazione, e senza garanzie per il funzionamento della legge. Come pure nel colloquio previsto all'articolo 5 della stessa legge, dove è al sanitario attribuito il ruolo di « valutare assieme alla donna » le circostanze anche di natura economica-sociale che la indurrebbero all'interruzione della gravidanza.

È dunque attraverso il potere medico che si è cercato, come per l'aborto, di contenere la possibilità di autodeterminazione delle donne, ed è ancora attraverso quel potere che si tenta di riassumere un controllo sociale maschile sulle scelte di procreazione. Prevale infatti nella legislazione l'orientamento a privilegiare comunque la coppia sterile nell'accesso alle tecnologie, se non ad interdirla la possibilità alle singole donne (Zatti, 1988).

Oppure si ipotizza per queste ultime una inchiesta, affidata prevalentemente allo psicologo, per saggiare la loro idoneità come madri, come propone Silvia Vegetti Finzi, secondo il medesimo vaglio che si svolge per le adozioni. L'obiezione che la stessa Vegetti Finzi fa a quegli orientamenti che propongono di sottoporre a giudizio il desiderio di riproduzione delle coppie sterili (« si rischia di creare una classe di professionisti che detengono il potere sulla vita »), non vale per la cosiddetta donna sola.

All'opposto per J. Hanmer, « poiché l'inseminazione artificiale richiede una tecnica di estrema semplicità alla portata di ogni donna, quest'ultima non deve rinunciare alla gestione del proprio corpo, cedendola ad una corporazione medica sotto il controllo maschile, oppure alla gestione di sé e del figlio cedendolo al padre biologo » (Hanmer, 1986).

Da un punto di vista legislativo, nonostante i numerosi indirizzi contrari, (espressi ad esempio nel rapporto Warnock, oppure nella risoluzione del Parlamento Europeo votata nel marzo dell'89), l'orientamento congruente con le linee più generali sul terreno della procreazione, è il rispetto della privacy che domina la questione. Sostiene Paolo Zatti che « il nostro ordinamento non conosce e non potrebbe conoscere norme che impongono condizioni di idoneità fisica o psichica alla procreazione... o che in ogni modo stabiliscono presunzioni di minore idoneità del genitore singolo all'educazione... ». Ma soggiunge che « ... libertà e privacy della procreazione non implicano una valutazione positiva dell'interesse a procreare, e men che mai delle singole decisioni procreative, ma solo una

valutazione del tutto negativa dell'intrusione statale nella determinazione di condizioni o limiti alla libertà e privacy... ».

Varcare la soglia dell'« artificiale » ha dunque il potere di incrinare un consolidato orientamento laico nella legislazione, e di creare divaricazioni e conflitti nell'opinione femminile. È pur vero che la mediazione tecnologica necessita di inquadramento *ex novo*, ponendosi giustappunto a metà tra la procreazione naturale e l'adozione. Tuttavia con troppa facilità l'orientamento scivola a cercare analogie con quest'ultima, fino ad ipotizzarne l'assimilazione.

Parrebbe dunque che le fantasie collettive intorno al potere tecnologico ne amplino a dismisura la portata: secondo l'antica convinzione che la generazione attiene alla sfera del sacro, l'atto tecnologico, pur nella sua forma più limitata e perfino banale, come nell'inseminazione artificiale, è identificato come « atto di creazione ». Non a caso è prevalente nel linguaggio corrente la definizione di « figli della scienza ».

Ma in questo *by-pass* fantastico della tecnica al « prodotto finito » un insospettabile alleato è l'onnipotenza del desiderio (femminile). In una recente assemblea di donne, chi scrive avanzava dubbi, dal punto di vista femminile, sulla discordanza che si sarebbe determinata fra il potere di interrompere una gravidanza già iniziata, riconosciuto dalla legge, e il divieto di accesso ad una inseminazione artificiale. Mi fu candidamente risposto che « mentre nell'interruzione di gravidanza si ha a che fare semplicemente con un feto, nell'altro caso in presenza del "desiderio", si ha a che fare con un bambino » (sic!).

Nonostante questo prevalente assecondamento di equilibri sociali tradizionali, le Ntr tendono insieme, per la loro stessa natura, a configurare un diritto individuale, o meglio « solitario » alla riproduzione. È l'assenza di rapporto sessuale fra uomo e donna, e cioè « l'artificialità » prima ed ultima, che disegna il nuovo modello.

Dice F. Bimbi che « lo sviluppo delle tecniche di riproduzione artificiale mostra che i processi di autodeterminazione delle donne, in campo sessuale e riproduttivo, si vanno evolvendo verso un diritto positivo del singolo alle scelte procreative... ». Se così fosse, risulterebbe a mio avviso profondamente alterato il principio di autodeterminazione, nella direzione di una torsione narcisistica della « misura di sé », che esso implica. E perderebbe proprio la valenza di « misura etica », in quanto l'autodeterminazione non cancella, ma, al contrario, si propone di dare « nuovo senso » al tessuto relazionale che la maternità innesca. Nella scissione fra sessualità e maternità, causa e conseguenza del principio di autodeterminazione, la valorizzazione della scelta esplicita la dimensione affettiva sessuale delle relazioni che questa comporta. Oggi si discute ad esempio sul significato dell'« investimento » sul figlio (o sull'eccesso di investimento), oppure emerge la figura del padre, più interessato di un tempo nel progetto, allevamento, educa-

zione del figlio, che a volte si incontra, e a volte confligge con la dimensione materna.

All'opposto, nella scissione fra procreazione e sessualità, la mancanza della dimensione affettiva-sessuale, rende più opachi i rapporti e dunque più difficilmente riconoscibili e governabili i conflitti.

Qual è ad esempio il rapporto fra il donatore di seme e il figlio nato da inseminazione cosiddetta eterologa? Attraverso la convenzione dell'anonimato, questi viene cancellato dalla scena sociale, ma così la figura paterna si blocca in una dimensione tutta « culturale », laddove nella dinamica della « procreazione naturale », i giochi sembravano assai più in movimento, rispetto ad una storica contrapposizione fra una maternità univocamente definita dal linguaggio del corpo, ed una paternità dominata dal segno della cultura.

È proprio questa « invisibilità » sociale degli attori, nelle loro reali dinamiche affettive, che facilita la tendenza all'eterodirezione dei processi, che in quanto « etero », tende a riconfermare il potere di decisione in mano ai tradizionali detentori dello stesso: medici, moralisti, legislatori, la cui principale preoccupazione sembra quella di frenare il possibile scardinamento dei modelli sociali tradizionali di riproduzione (Zuffa, 1988).

Tuttavia, chiarito il « segno » storico e culturale delle Ntr non sarebbe sensato spingersi oltre nell'analisi se e quali tecnologie « diano » potere o « rendano schiave » le donne (Arditti et al., 1986). La prima norma è di rendere « visibili » i soggetti in campo: tutelando al massimo i diritti individuali all'informazione e alla scelta, circa ad es. le modalità degli interventi, o la presenza o meno del coniuge. Inoltre, una volta garantita la salvaguardia « legale » dei rapporti, sarebbe opportuno lasciar spazio ad una eventuale possibilità di informazione del figlio, sulla verità delle proprie origini.

Non si vede perché non si debba fare affidamento sulle capacità umane di elaborare rapporti nuovi, avendo presenti i contesti psicologici dati, ma non scordandosi della loro plasticità. Ancora, sul tema delle « donazioni », si sottolinea in genere l'asimmetria di posizione fra i sessi: nel vissuto maschile, legato ad una procreazione inscindibile della sessualità, il materiale genetico si collega nella fantasia alla propria capacità e potenza sessuale, più che ad un progetto di paternità.

Al contrario il dono d'ovulo, si dice, già di per sé sarebbe inscindibile da una fantasia materna. Ma già si è detto come niente fa supporre come immodificabili questi substrati psicologici: e perfino per ciò che riguarda l'affitto d'utero (o la madre surrogata) si potrebbe dire che da un lato nell'attuale contesto sociale e di potere fra i sessi, la pratica rischia di dar luogo ad una vera e propria « espropriazione » delle donne più povere a favore dei maschi più abbienti.

Tuttavia, a partire dalla riaffermazione della forza e della vitalità della relazione che si stabilisce nella gestazione, potrebbe esserci spazio anche per un'altra relazione. Le famiglie « moltiplicate », che sempre più frequentemente si incontrano nella vita di ogni giorno, dove i figli sono a contatto con figure adulte maschili e femminili di recente configurazione sociale (come i partners dei rispettivi genitori, i figli di questi etc.) trovano spesso un loro assetamento psico-sociale, non certo più negativo per la serenità dei figli, rispetto a situazioni familiari unicamente confortate dalla tradizione.

Ma « togliere la maschera » ai personaggi delle Ntr, e ridimensionare il potere del medico-regista, riportandoli ad una recita a « soggetto », basta ad assicurare un'etica della riproduzione? E dove si colloca il limite, o almeno la coscienza dello stesso, stante che via via che le tecnologie si sostituiscono ai processi biologici, è sempre più difficile risalire a soggetti, ai loro desideri, alla loro effettiva possibilità di scelta? Quanto più i processi si scompongono, si parcellizzano, e si avviano ad una dimensione completamente extra-corporea, sempre più il medico può fare a meno del consenso del paziente. La medicina che per tradizione ha sempre teso ad occuparsi delle parti malate, per ignorare l'individuo nella sua interezza, tramite le Ntr porta ad estremo compimento il sogno di trattare col « materiale umano », anziché coi corpi e con le menti. Sempre più diventa difficile un atteggiamento verso la scienza, che non sia di rifiuto « conservatore », ma che la sottoponga a critica efficace, verso un governo dei processi e un protagonismo dei soggetti.

Nel febbraio del 1988, J. Testard rilasciava al « Resto del Carlino » la sua ennesima intervista, come scienziato « eretico », che dall'interno del mondo della ricerca ne criticava lo statuto (Serafini, 1988).

Dice lo scienziato all'interlocutore: « In questa provetta ci sono 12 embrioni... il proprietario è morto in un incidente stradale... Potrei regalarli ad altre coppie... *ma la mia coscienza mi dice di no. Alla fine dovrò distruggerli...* ».

Il giornalista insiste, e chiede a Testard dove comincia la vita, se è già presente nello spermatozoo, o solo nell'embrione, se inizia più tardi...

Riprende lo scienziato: « la vita è un continuum... (perciò) non è oggettivamente definibile... può esserlo solo in termini *soggettivi* od *ideologici*, un terreno che non si addice al ricercatore scientifico.

Ecco perché non posso dare una risposta: rispetto l'embrione perché rappresenta il progetto di un bambino. Ma posso anche essere indotto a considerarlo solo come un ammasso di cellule... ».

Nello smarrimento del ricercatore, Testard testimonia la mancanza di autodirezionalità della scienza, una volta caduta la fa-

cile ideologia scienista che il progresso è sempre e comunque dalla parte dell'uomo.

Se è vero che la vita non è « oggettivamente definibile », rimarrebbe il metro « soggettivo », di « responsabilizzazione del soggetto », come per l'etica femminile rispetto all'aborto.

Ma l'embrione al di fuori del corpo materno, anzi di quel singolo corpo, mente vissuto e storia di donna, che paradossalmente, anche nella ipotesi della scelta di abortire, fa di quell'embrione un progetto di vita, e non un ammasso di cellule, perde la sua misura appunto « umana ». Da qui l'affermazione finale di Testard: « La Chiesa è l'unica che abbia capito e conosca bene il problema.

Lo dice uno che è ateo ».

Di fronte alla indicibilità umana di quegli embrioni « congelati », nella realtà e nel loro statuto esistenziale, acquista suggestione l'etica dei principi.

Come enuncia il famoso documento di Ratzinger, (ed ovviamente al di fuori ed in contrasto con « l'esperienza femminile ») è dalle condanne della scissione fra sessualità e procreazione che discende il divieto della separazione fra procreazione e sessualità. Per analogia con l'aborto, in nome del « rispetto della vita umana fin dal suo inizio », si condanna ogni intervento sull'embrione non strettamente terapeutico, e dunque ogni manipolazione ad astratto fine scientifico, e soprattutto la « *distruzione degli embrioni, ovvero di esseri umani* ».

È degno di nota che dal principio della sacralità del matrimonio, quale ambito appunto sacro e dunque esclusivo per la procreazione, trae origine un giudizio sulla illiceità e abnormità del potere medico, poiché stabilisce un « dominio della tecnica sull'origine e il destino della persona umana » ... « affidando la vita e l'identità dell'embrione al potere dei medici ».

Per bilanciare questo potere l'esperienza più autorevole e consolidata è a tutt'oggi quella del comitato etico francese. Ma è ancora Testard ad inquadrare con lucidità i limiti del comitato, per due terzi costituito da medici e scienziati, che si configura come un tribunale composto di giudici che sono al tempo stesso parte in causa. Inoltre la crescente parcellizzazione della ricerca rende impossibile la conoscenza del quadro d'insieme dei problemi, e dunque ancor meno un giudizio sul « senso » ultimo della ricerca, che la dimensione etica comporta. Il senso della propria impotenza è presente in alcuni pronunciamenti del comitato: si sottolinea che molte delle questioni affrontate non riguardano novità « scientifiche », come per esempio per le madri surrogate, bensì la valutazione su una disponibilità sociale alla pratica prima inesistente.

Nonostante si parli molto dei comitati etici e se ne invochi spesso la costituzione per una molteplicità di questioni (aborto, trapianti, Ntr), è evidente la loro impotenza intrinseca. O prevale al loro interno l'autorità « sacrale », ed allora è compromesso il carattere laico, che ne ispira la costituzione, oppure



si evidenzia appieno la crisi di un'autorità etica, che procede secondo principi di ragione ed esperienza. Come ha affermato M. L. Boccia, ha scarsa tenuta il principio fondativo dell'etica laica, per cui è possibile stabilire criteri regolativi in base ad un'argomentazione che risolve il conflitto, rispetto a posizioni differenziate dei soggetti, i cui principi ultimi sono però fuori dall'argomentazione razionale (Boccia, in *I percorsi procreativi*, cit.).

Ma le Ntr chiamano in causa proprio questi principi ultimi, quali il senso della procreazione, dell'integrità della persona, della vita, sempre più « principi » appunto, e sempre meno decifrabili in termini di « esperienza umana ».

Nel tentativo di fondare un'autorità laica femminile, in base alla considerazione critica dell'identità e del « sapere » materno, così come storicamente sedimentato, può essere utile il punto di vista di M. Fiumanò, che rifletteva recentemente sulla profonda perplessità che le tecniche extracorporee suscitano nelle donne (Fiumanò, 1988). E ciò nonostante si tratti di quelle che sembrano assecondare proprio il « desiderio » femminile, supplendo alle deficienze del corpo di donna, come la fecondazione in vitro.

Non si tratta però di rivendicare un arcaico e per certi versi modernissimo, « potere del corpo materno », da giocare nell'aspra battaglia che ci oppone all'altro sesso.

È invece in gioco la « passione dell'origine », come punto di vista femminile che salvaguarda il « mistero » dell'origine, con cui la donna si confronta nel dare la vita: mistero che consiste nell'insensatezza del procreare un essere destinato alla morte, cui l'esperienza della gestazione, del parto, dell'elaborazione simbolica della nascita, dà tuttavia un senso.

La « passione dell'origine » si differenzia dall'atteggiamento dalla « sfida » maschile, che tende a « vedere », a controllare, a dominare razionalmente ciò che è stato nascosto.

Può la coscienza femminile di sé, come soggetto « centrale » nella procreazione, fondare una « coscienza del limite », che non sia pura conservazione dell'esistente, ma rispetto di una tradizione, laddove la si riconosca creatrice di significato per gli individui e per la specie?

R. Arditti, R. Duelli Vlein, S. Mindau, *What future for motherhood*, riportato in *Nouvelles technologies de la reproduction, Analyses et questionnements féministes, Recherches du Conseil du Statut de la Femme*, Québec, 1986.

F. Bimbi, *La riproduzione artificiale come costruzione sociale*, relazione al Convegno sulla bioetica dell'Istituto Gramsci, Roma, 1988.

M. Fiumanò, Relazione al Convegno « Madre Provetta », luglio 1988.

R. Greco, L. Machiavelli, *Il cantico dei creatori*, Intervista a Jean Bernard, « Rinascita », 49, 1986.

J. Hanmer, *Tecnologie della riproduzione: e le donne?*, in *Donne, tecnologia, scienza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1986.

- L. Lombardi Valluri, *L'uomo non contemplato. Diritto, etica, bioetica*, « Il Mulino », luglio-agosto 1987.
- I percorsi procreativi fra strategie di vita, sessualità e scienza, Atti del seminario del Pci, Bologna, 1988.
- G. Serafini, *Quello stregone della provetta*, « Il resto del Carlino », 27 febbraio 1988.
- S. Vegetti Finzi, *Osservazioni a margine del forum internazionale « La maternité au laboratoire »*, Québec, 1987, Roma, 1988.
- P. Zatti, *Artificio e natura nella procreazione*, « Rivista critica del diritto privato », IV-4, 1986.
- G. Zuffa, *Un'analisi legislativa comparata*, « Democrazia e diritto », 4-5, 1988.

Catherine Labrusse Riou

La procreazione artificiale, una sfida per il diritto*

Le nuove tecnologie riproduttive, che dagli animali domestici si vanno estendendo agli uomini, mettono in questione, in termini di desideri e di poteri umani, l'alleanza tra i sessi, il ruolo del tempo nella genesi della vita, le strutture giuridiche ed antropologiche della maternità e paternità, e nel medesimo tempo fanno vacillare la nozione di soggetto nelle sue connessioni costitutive ed elementari con l'identità. A partire dal diritto positivo, ma guardando oltre, alle dimensioni plurime del fenomeno, nella pratica e nella teoria, dobbiamo interrogarci sulla funzione e sul ruolo che il diritto svolge tradizionalmente come strumento che istituisce la vita, il soggetto e la persona e che ordina la genealogia rispetto al caos e al disordine della realtà fattuale.

Le scelte da compiere, sia che si tratti per il diritto di intervenire positivamente, sia invece di astenersi dal normare, presuppongono da parte dei giuristi il possesso di una filosofia del diritto, di una prospettiva ideologica sul rapporto dell'uomo con la natura e con la tecnologia, sull'estensione del diritto a disporre del proprio corpo e di quello altrui, sul rapporto tra il diritto e la morale. D'altra parte, e senza paradosso, queste scelte presuppongono una consapevolezza dell'autonomia del diritto, delle esigenze come dei limiti che gli sono propri quale strumento di regolazione sociale. Infine, prima di agire localmente, è necessario pensare i problemi globalmente.

Questa attitudine è tanto più difficile da assumere per un giurista in quanto deve evitare i rischi opposti dell'idealismo o del realismo puri, del dogmatismo o del relativismo culturale e morale e, estraneo ad ogni dogmatismo, egli deve saper connettere la fermezza alla duttilità, la semplice chiarezza della regola alla gestione della complessità.

Il nostro diritto positivo ed anche le teorie giuridiche sono impreparati ad affrontare la sfida lanciata dalle scienze e dalle tecniche del vivente a coloro che hanno il compito di formulare ed applicare le norme; le indicazioni della scienza infatti, comprese quelle delle scienze umane, non saranno mai sufficienti a fondare le prescrizioni normative, nonostante la compiacenza che ancora viene mostrata verso le differenti forme di scientismo.

Le facoltà di riprodurre l'uomo scientificamente e il loro auto-

* Relazione al Convegno « La maternité au laboratoire » promosso da Conseil du Statut de la Femme, Québec, ottobre 1987. Pubblicata negli atti. Traduzione dal francese di Maria Luisa Boccia.

no sviluppo reale, riferendosi vagamente ad una etica molle, soggettiva e per lo più complice, rafforzano la crisi del diritto, quale strumento di giudizio, secondo concetti, categorie e nozioni che, se perdono i propri confini e la propria fonte di autorità, privano il diritto stesso di ogni capacità di imporsi sia alle tecnostutture che agli individui, divenuti illimitatamente efficienti, e lo obbligano o a conformarsi o a eclissarsi. Ora, se il diritto deve essere una forma aperta a tutti i fatti e a tutte le verità, è per regolarli, non per subirli. Per questo conviene valutare esattamente la realtà, per meglio comprenderla ed orientarla. In questa analisi risulterà una giurista lucidamente pessimista, perché mi sembra più necessario, e meno rischioso, scommettere sul male, per tentare di sfuggirvi, che non sul bene, impossibile da definire in assoluto. L'analisi dei fatti non mi autorizza a considerare, in linea generale, le tecnologie riproduttive come un reale progresso. Niente permette di dire con certezza che il bilancio tra i benefici ed i danni sia nettamente positivo. Il mio intento è dunque quello di richiamare innanzitutto i rischi reali di destrutturazione dell'ordine giuridico che presiede alla trasmissione della vita; in secondo luogo di esaminare come il diritto può agire sulla realtà, se non per darvi senso, almeno per conferirle norme che ritengo vitali.

I rischi di destrutturazione dell'ordine genealogico

Quando i giuristi non rinunciano a sottoporre a giudizio la liceità e la legittimazione delle tecniche di procreazione artificiale, essi sono accusati di non individuare le forme di adattamento del sistema giuridico e del diritto di filiazione ai nuovi metodi di procreazione che l'assistenza medica alla sterilità non è sufficiente a definire in tutta la gamma di forme. Questa accusa ignora che il diritto non è solo uno strumento tecnico di ingegneria sociale, subordinato all'evoluzione dei costumi e dei comportamenti pratici, ai quali è tenuto ineluttabilmente ad adattarsi, per soddisfare tutti gli interessi ed i desideri particolari. Il diritto è essenzialmente una istanza di giudizio sui fatti e l'ordine giuridico deve essere una costruzione razionale del reale a partire da valori e interessi di cui è necessario ridurre e comporre la contraddittorietà e l'antagonismo.

1. Se si cerca di sfuggire al criterio, dovuto al contagio scienziasta, dell'adattabilità senza giudizio, si deve reinserire il diritto stesso all'interno del processo tecnologico, allo scopo di tutelare la società, le rappresentazioni della vita e della persona, e soprattutto i bambini che nascono e nasceranno con queste nuove tecniche, dal rischio di insensatezza e spersonalizzazione insiti nel rifiuto – riscontrabile nella pratica – del concetto di limite. L'ordine genealogico, essenziale per la definizione dell'identità ed il riconoscimento dei soggetti a partire dalle loro reciproche relazioni, appare in pericolo. Il rischio è dovuto

meno al contrasto tra le norme esistenti sulla filiazione e le nuove pratiche procreative, che non alla messa in questione del diritto quale principio normativo esterno agli individui, necessario come tale alla vita umana, dunque sociale. P. Legendre ha mostrato che la vita non può non essere « istituzionalizzata », se non vuole essere produzione di « carne umana » e non nascita di un soggetto. Istituire la vita significa preservare una parte come indisponibile, non appropriabile, ponendo dei limiti efficaci, nella realtà e nell'ordine simbolico, al potere dell'uomo che si autoistituisce signore assoluto dell'universo. Non c'è sistema di filiazione che possa essere affidato all'onnipotenza dei desideri individuali; non c'è sistema di filiazione senza divieti. Se questi ultimi arretrano, in nome della libertà o della giustizia, questo non significa affatto che la trasmissione della vita, deliberatamente programmata, possa sottrarsi senza danni all'esistenza di vincoli.

Il diritto personale è uno strumento vitale, dal punto di vista della giustizia e delle strutture a lenta evoluzione, di separazione dei poteri e di riduzione dei desideri di potenza, di esclusione o di indifferenziazione, strumento senza il quale il soggetto non può « essere ». Se lasciamo che le tecniche di procreazione artificiale si sviluppino senza autolimitazione, andremo verso la produzione di bambini-oggetti; oggetti di mercato e di industria, bambini privi di identità riconoscibile, bambini determinati geneticamente, in quanto preventivamente determinabili; avremo genitori e genitrici ridotti a macchine che, come nella produzione industriale, saranno rapidamente sottoposti ad una logica utilitarista, che si presenta come apparente libertà di disporre del proprio corpo e di quello altrui. Il principio stesso della vita, trasformandosi in prodotto, diverrà oggetto di appropriazione privata, e dal campo dei diritti delle persone, si passerà a quello dei diritti sui beni, dimenticando che le categorie giuridiche hanno delimitato gli oggetti della proprietà privata, escludendo da questi beni comuni il sole, la vita, e la scienza stessa in quanto creazione dello spirito.

Come può avvenire che i medici, così vigili nella valutazione dei rischi fisiologici e biologici, siano poi tanto poco consapevoli dei rischi psicosociali connessi alla frantumazione delle strutture parentali, alla rottura del tempo lineare di vita (tramite il congelamento prolungato dei gameti e degli embrioni), alla perdita di referenti simbolici la cui funzione è quella di ricordarci che ogni potere e ogni desiderio non è a priori un diritto?

2. Due esempi riguardanti la maternità – la cui esplosione è a mio avviso per le libertà più grave del dividersi della figura paterna – chiariscono quanto qui detto: il primo dimostra la violazione del diritto personale da parte del diritto sui beni e la perversione dei diritti dell'uomo in quanto strumento di protezione del soggetto nei confronti dei poteri; il secondo che l'ordine genealogico e i suoi tabù fondamentali, costitutivi del-

l'identità del soggetto, possono essere annullati dalla logica del desiderio assoluto, dall'idea della terapia senza limiti, e dalla concezione angelicata della generosità e dell'altruismo.

Il fenomeno della morale sostitutiva (o portatrice) il cui fondamento contrattuale e mercantile – riguardo al caso *Withthead* – è stato convalidato di recente da un giudice americano, è un segno dell'abuso di potere insito in queste tecniche. Con esso viene introdotta l'idea di una produzione di bambini a scopo di adozione, ignorando che questo istituto è stato concepito per il bambino, deve realizzare il suo personale interesse, salvaguardando anche i diritti dei genitori ai quali non può essere sottratto, se non in presenza di cause definite dalla legge; si impone irrevocabilmente una selezione arbitraria ed alienata di donne mercenarie il cui consenso è un alibi per la loro riduzione a macchine; infine, nel caso in cui l'insorgere del conflitto rivela l'insopportabile alienazione subita dalla madre, si arriva a sostituire alla regola astratta ed impersonale del diritto, l'opinione educativa del giudice il quale decide a chi il bambino apparterrà, o a rimettersi agli esperti per giudicare i legami di filiazione secondo la legge della specie. Il divieto previsto dal diritto francese tutela la libertà più che l'anarchia delle libertà che, in caso di conflitto, vengono sottomesse ad un controllo psicosociale, privo di norme generali ed oggettive. Secondo alcuni, il bambino apparterrà a coloro che hanno progettato la sua esistenza, pur monetizzando il corpo di altre donne, che divengono debentrici così di questo oggetto.

Ma i giuristi sanno, e devono ricordare, che le condizioni cosiddette « potestative », ovvero quelle che subordinano l'obbligazione contratta, alla presenza della buona volontà di una delle parti contraenti, sono condizioni nulle e annullabili, in quanto sono espressione della forza di un fatto senza reciprocità.

In questo caso non si tratta solo di una relazione tra le parti, di un contratto relativo a dei beni o a dei servizi: con la creazione siamo nella sfera giuridica della persona, poiché è in questione lo statuto di identità di un terzo, il bambino, innocente e senza potere, di cui si viene a disporre come di un bene. Di fronte ad un potere i diritti dell'uomo sono sempre i diritti dell'Altro. Proprio perché i diritti della donna, e della madre, come i diritti del bambino, entrambi *soggetti* e non oggetti, sono recenti e dunque vulnerabili, è necessario preservarli da un possibile annientamento.

Al riguardo, la nozione civile di indisponibilità dello stato di « persona » dà conto tecnicamente della nozione politica di diritto dell'uomo. I limiti all'esercizio di potere sulla persona che questo impone ai terzi vengono conseguentemente ad imporsi all'individuo rispetto a se stesso, poiché la sua autonomia, salvo rinunciare al concetto di persona e di soggetto, non può spingersi fino a permettergli di negare a se stesso il principio di umanità di cui è portatore, che lo voglia o no, e il proprio esistere come soggetto. Non vi è qui materia di discussione e se

nella pratica il fatto avviene, è d'obbligo opporvi il principio di ragione e di giustizia: non si strappa un figlio a sua madre in virtù di un contratto privato. La filiazione è indisponibile e la volontà, dove è efficace, ha innanzitutto il valore di impegno e dovere verso il figlio; bisogna ristabilire questo significato profondo dei legami genealogici, per evitare che essi si dissolvano nel fatto biologico puro e disumanizzato, o nella libertà contrattuale senza limite. Non basta assicurare amore ad un bambino per permettergli di costruire la propria identità. Occorre assegnargli un posto nell'ordine genealogico, dunque una identità certa, nel senso che essa non deve dipendere esclusivamente dalla variabilità e dal caos dei sentimenti, quali essi siano.

Questo ordine è trasgredito anche nel secondo esempio, quello di una donna che in Sudafrica ha accettato di portare nel proprio utero il figlio genetico della propria figlia e del genero. Per questo bambino il pericolo di indifferenziazione è in nuce, perché avrà due madri di cui una è sua nonna. Spostamento nel tempo dell'ordine genealogico ed incesto tecnico tra genero e suocera accrescono in questo caso il disordine, per il fatto stesso che tutto avviene in famiglia e che tutto si sa o si percepirà. Rispetto a questo tipo di « trasgressione » non ci si possono attendere dal diritto soluzioni ai conflitti che nasceranno da queste maternità condivise, come è già avvenuto nelle relazioni tra sorelle di cui una ha partorito per l'altra, né alle crisi di identità del bambino, poiché da sempre è noto che non si può essere allo stesso tempo figlio e nipote di una stessa donna, o di uno stesso uomo.

E se il fatto esiste – l'incesto è proibito in quanto esiste – esso è, per questo, colpito da divieto e deliberatamente mascherato dal diritto. Il dispositivo del desiderio ci conduce in questo caso alla follia e lo sradicamento del diritto ci ricondurrebbe all'orda primitiva. Ciò che colpisce, negli esempi fatti, non è la trasgressione in sé, poiché questa c'è sempre stata. Ammantata nell'idea di progresso la trasgressione non è però più assunta come tale, con la responsabilità che ne consegue, dagli individui che tentano di trasferire la trasgressione sulla società chiedendole di legittimarla. Ora se i divieti posti a tutela del soggetto non sono sanciti dal diritto, saranno ristabiliti da poteri anonimi e privati, senza la garanzia propria della regola giuridica. La gravità di questi casi non è data solo dalla riduzione della donna e del bambino a prodotti, ma dal dividersi della verità naturale della maternità da se stessa, il che è « un segno simbolico di distruzione » (G. Cornu). La madre che porta nel suo corpo il bambino fino alla nascita deve essere una; solo l'adozione, in conseguenza di un abbandono (che deve sempre essere ritenuto una disgrazia, o dovuto ad una condizione di miseria che se non può essere prevenuta non deve però essere programmata) può e deve permettere, dopo la nascita di sostituire una madre ad un'altra, la cui inadempienza ha ragioni indipendenti dalla volontà della coppia che ha fatto domanda di un bambino.

3. Potrebbero essere molti di più gli esempi dei casi in cui la medicina procreativa o la stessa ricerca medica erodono la nozione di soggetto, alterano i confini tra la specie umana e quelle animali, tra l'uomo e la donna (poiché la differenza va distinta dalla discriminazione), tra l'uomo e la cosa o la materia, semplificano e dividono la verità complessa della persona, generano dei soggetti frantumati, proprio là dove l'individuo trova la sua unità, e dei poteri illimitati dove la democrazia pone dei limiti ad ogni potere.

Il limite, per la morale come per il diritto, deve essere creato e fondato tramite concetti e valori. Come un fiume ha bisogno di argini entro i quali scorrere, e questo ci protegge dalle paludi, così l'azione umana deve assegnarsi dei limiti per proteggersi dai deliri e dallo smarrimento e consentire il compimento dei desideri senza eccessivi danni. Questi limiti risiedono solo in parte nelle coscienze singole e nelle morali particolari. Vi sono dei limiti anche per la libertà di coscienza quando sono in gioco valori fondamentali, costitutivi dell'ordine pubblico. Per questo il diritto non può tacere all'infinito e lasciar fare. Bisogna trovare la misura e l'equilibrio tra la sottomissione, la rassegnazione ed il rifiuto totale, tra la legittimazione di ogni pratica e la negazione della realtà: entrambi forme di dimissione del diritto, poiché l'assenza di giustizia risulterà in questo campo come altrove dal silenzio del diritto.

Costruire un diritto della procreazione medicalizzata

Se la natura biologica non è normativa e non implica a priori un rispetto sacrale, la natura umana invece contiene in sé il principio della normatività, come principio che regola la tentazione di onnipotenza, ovvero la barbarie, sempre presente negli esseri umani. L'umanità, in tal senso, consiste nell'arte – magnifica e fragile – di creare pazientemente i mezzi e la ragione per uscire dalla violenza e dalla legge del più forte. Il diritto è uno di questi mezzi, a condizione che esso non si renda schiavo del dominio tecnologico, ma sia al servizio degli uomini e della giustizia in un mondo tecnologico da civilizzare.

1. Di fronte all'autosviluppo della tecnologia e alla sua possibile, e già reale, dismisura, bisogna preservare e creare un ordine giuridico razionale. Innanzitutto conservando ciò che deve restare inalienabile ed indisponibile nel diritto delle persone, che non sono cose, oggetti per il mercato, né un capitale umano a disposizione dello Stato, dei politici, degli scienziati, dei mercanti. Preservando le strutture antropologiche essenziali del nostro sistema di parentela, fondato sull'alleanza tra uomo e donna, sulla bilinearità paterna e materna, e sulla differenziazione senza discriminazione della paternità e della maternità, quanto ai criteri determinanti la filiazione. Se le regole possono essere

mutate, le categorie e le strutture giuridiche sono più resistenti: possono garantire coerenza al diritto nel momento in cui si frantumano in molteplici discipline, la cui complessità deve essere considerata senza rinunciare al nocciolo duro delle categorie. Sono queste ultime infatti che premuniscono il diritto dal diluirsi nei fatti biologici, sociali, affettivi, di cui scorgiamo tanti inquietanti segnali. Sono loro che fissano i limiti dei diritti e dei poteri individuali e di conseguenza consentono una padronanza, sociale e culturale, della realtà caotica, contraddittoria e conflittuale.

Il rispetto delle strutture antropologiche parentali comporta che la procreazione non venga dissociata deliberatamente dalla coppia, né dalla vita dell'uomo e della donna e che la maternità continui a fondarsi sulla gestazione, non solo perché essa è biologica e visibile, ma soprattutto perché da ciò dipende lo stesso significato dell'incarnazione, oltre al diritto della donna a non essere ridotta ad un oggetto di potere utile a fabbricare i vizi prodotti dal consenso, cioè l'alienazione.

I modi per realizzare questo rispetto delle strutture parentali sono molti: nullità dei contratti, rifiuto di organizzare la filiazione, sanzioni civili, penali e disciplinari per gli attori del contratto, in particolare per gli intermediari, medici o altri. Basta decidere di applicarli, ricorrendo anche ai mezzi di moderazione delle sanzioni che il diritto prevede per conciliare questa esigenza con l'equità e la comprensione. Certo si provocheranno in tal modo sacrifici e sofferenze. Ma il diritto non è un unguento. Il diritto può solo tentare di prevenire e di proibire il male, dopo aver significato, tramite regole e giudizi, la sua costante presenza. La conservazione, quand'anche simbolica, delle forme e delle strutture dei diritti della persona, senza i quali i diritti dell'uomo sono solo una parola vuota, implica il rifiuto del puro relativismo culturale e del semplice allineamento del diritto ai fatti.

Questa posizione che molti giudicheranno probabilmente troppo normativistica e anacronistica mi sembra giustificata innanzitutto da una esigenza di prudenza: noi non sappiamo quali effetti provocheremo con le nuove tecnologie nella vita delle future generazioni; in secondo luogo per la convinzione che, nel momento in cui i mutamenti tecnici e la concorrenza selvaggia scuotono gli individui nelle loro valutazioni e nei loro criteri di riferimento, il diritto non deve allinearsi sulle direttive di un incerto progresso ma preservare le radici culturali e morali senza cui nessuna pianta può affrontare le tempeste e gli sconvolgimenti della vita. Non si tratta di operare un ripiegamento rapido su di un conservatorismo moralistico, ma di accogliere razionalmente il mutamento, dando senso ad una esistenza che si svolge sempre più al centro di paradossi sociali.

2. Preservare non significa non innovare, una volta che siano istruite razionalmente, e quindi effettuate, le scelte e fissata la soglia tra ciò che è accettabile e ciò che va rifiutato. Non tutte

le forme di procreazione artificiale possono e devono essere respinte. Il dono di sperma o di ovociti in caso di sterilità medicalmente accertate nella coppia eterosessuale, richiedono prudenza, ed una sistemazione giuridica precisa, senza appellarsi ad un divieto di principio. È chiaro che questa organizzazione giuridica può variare da Stato a Stato. La scelta più delicata tra quelle da fare mi sembra essere quella relativa all'anonimato del donatore.

Personalmente ritengo che l'anonimato sia da preferire rispetto alla possibilità, prevista dalla legislazione svedese, di rendere nota l'identità dei donatori, anche se questa soluzione va incontro ad un possibile desiderio del figlio. Alcuni si augurano la soppressione dell'anonimato, sperando che questo scoraggi una pratica procreativa che non approvano. Se questo è lo scopo tanto vale proibire esplicitamente queste pratiche. Se invece questo divieto non sembra realistico, tre motivi giocano a favore di un accoglimento limitato dell'inseminazione sotto condizione di anonimato. In primo luogo il donatore non ha (o non deve avere?) alcuna intenzione a priori di genitorialità e questo consente di non radicare la parentela nella sola determinazione biologica; d'altra parte per la maggior parte delle persone, risulterà difficile, se non impossibile, vivere la dissociazione tra filiazione giuridica e sociale e filiazione biologica e genetica; anche se da questo potranno derivare turbamenti e disordini, forme inedite di poligamia o poliandria, che al momento il diritto è del tutto incapace di regolare e risolvere. Sotto la concezione angelicata dell'aiuto reciproco si nascondono probabilmente conflitti insolubili.

Infine, e soprattutto, una regola giuridica che preveda il diritto a conoscere le proprie origini avrebbe effetti devastanti sul diritto di filiazione; tutti i meccanismi e le motivazioni di non accoglimento delle azioni relative alla filiazione ne risulterebbero invalidate; in nome di un astratto diritto alla conoscenza ci troveremmo nella situazione di violare il segreto delle alcove, per scoprirvi l'amante della madre, oppure assisteremo alla messa in dubbio dell'identità degli individui in nome della verità stabilita per via genetica, in base a diagnosi fredde e immutabili. Il legislatore potrà allora esigere un certificato di conformità alla verità biologica al momento di accertare una nascita presso lo stato civile, ed in certi paesi questo viene già fatto, per poter controllare l'immigrazione familiare... Il diritto di filiazione non sarà allora altro che la constatazione del fatto biologico e le strutture parentali e familiari dipenderanno interamente dal potere degli esperti, con un serio pregiudizio delle libertà.

Se si dubita degli effetti perversi dell'anonimato non resta che ridurre al massimo le pratiche di inseminazione, operando una dissuasione in termini di trasgressione della missione sociale della medicina. In effetti quest'ultima non è investita del potere di produrre l'uomo e determinarne le qualità, ma di cu-

rare e prevenire le patologie. Si tratta allora di un problema di deontologia professionale e di politica della salute.

Innovare significa anche creare una categoria giuridica per governare il vivente umano ed i prodotti del corpo distinti dalla persona. Nell'epoca in cui il principio stesso della vita, a causa della ricerca genetica e dei comportamenti dell'industria, è fatto oggetto di una appropriazione privata e monopolistica, il diritto deve forgiare concetti nuovi per governare il commercio della vita. Ma è questione troppo vasta per essere qui affrontata.

3. Il diritto reintegrato nella sua funzione specifica di ordine e di giustizia potrà rivolgersi ad una ricerca più dignitosa e necessaria che non il mero adattamento al relativismo morale, o la concorrenza selvaggia alle illusioni create dall'edonismo tecnologico; sono queste le tendenze prevalenti nelle nostre società invase dal mercato, dall'utilitarismo, e dal soggettivismo che mortificano lo Stato di diritto, dissolvono i legami sociali, abbandonano gli individui al non rispetto del loro « essere » o li affidano a logiche binarie. Quale perdita di senso sarà il prezzo della legge suprema dell'efficienza e del potere illimitato?

Fortunatamente alcuni spiragli di speranza ci vengono forniti dai filosofi che riscoprono come la cultura e la vita sociale non possono fare le spese di una affermazione pubblica di valori fondamentali; e anche dall'opera di scienziati che operano per restituire alla scienza la sua vera grandezza, quale istanza di verità relativa e non di dogma.

Se lo scetticismo e l'angoscia ci afferrano di fronte all'accelerazione del processo tecnologico che paralizza la lenta riflessione, necessaria all'arte del diritto, possiamo pensare nel compiere scelte e formulare giudizi, che la legge o la giurisprudenza contribuiranno a contenere la disfatta ed i deliri e a coagulare il consenso che non emerge spontaneamente dal dibattito.

La sfida che ci lanciano le tecnologie procreative ed il dominio scientifico della vita umana non sfocia necessariamente nel divorzio tra la scienza – la vera scienza – ed il diritto. Come la combinazione genetica è una condizione per la sopravvivenza della vita delle specie nella loro diversità e patrimonio vitale, così il rispetto delle culture e del principio universale di un ordine morale e giuridico, al di sopra dei sistemi dei diritti positivi, è una garanzia di sopravvivenza del patrimonio culturale, che contrasta la barbarie dell'uomo e della natura. Questa sfida ci invita, giuristi e scienziati, a stringere una alleanza in cui ciascuno sa, sull'ideale immagine della coppia umana, che essa non è né subordinazione assorbente dell'uno nell'altro, né subordinazione obbligata dell'uno all'altro; che i filosofi ed i moralisti, ma anche gli artisti ed i teologi ci aiutino in questo riconoscimento dell'altro, da cui forse nascerà quel bambino imprevedibile che darà senso ai nostri sforzi e che attribuirà ai nostri poteri e alle nostre pretese i loro fini: finalità ma anche finitezza.

Emma Fattorini

Legge e morale nella obiezione di coscienza

L'abuso dell'etica

« Nelle situazioni di emergenza ogni filosofia 'pratica' passa subito in primo piano. Morale e religione come interessi principali sono segni di uno stato di emergenza » (Nietzsche, *Frammenti postumi*).

Il livello raggiunto dalle biotecnologie, segnale di potenzialità infinite nel modificare i confini della vita e della morte; la soglia raggiunta dal degrado ambientale quale segno di altrettante potenzialità distruttive: si delinea uno stato di emergenza. Una emergenza che crea sempre più domanda etica, al punto da dilatarne contenuti e significati. Assistiamo infatti ad un vero e proprio abuso indiscriminato del « discorso morale » che avviene senza le dovute distinzioni. In un connubio non casuale, cultura laica e cultura cattolica traducono questioni politiche, giuridiche, psicologiche, senza alcuna mediazione in « questioni etiche ». I laici, calati acriticamente nella secolarizzazione, chiedono e delegano ai cattolici una supgenza d'anima che gli viene data sotto forma della più tradizionale morale naturale assoluta. Il ciclico riaprirsi della discussione sull'aborto ha questo segno: sempre più isola i problemi e li schiaccia sulla morale.

La totale secolarizzazione della politica che attraversa entrambe queste culture, non misurandosi più sul terreno dei « principi » o su quello di un confronto (o scontro) sui rispettivi valori, finisce per richiedere vincoli esterni, norme, « garanzie etiche ».

L'interesse per il piano etico che abbiamo giustamente sentito come correttivo di una troppo ottimistica fiducia nei progressi delle biotecnologie andrebbe ora seguito, secondo me, con una attenzione diffidente. Alcune delle modalità più diffuse in cui oggi si traduce il discorso etico – quella utilitaristico-soggettiva e quella naturalistico-sacral-positivista – rischiano infatti di immiserire la « cultura del dubbio » che è uno degli esiti contemporanei più ricchi. La sfiducia crescente verso una razionalistica e solare « cultura della scelta » cui si contrapponeva quella della morale naturale *tout-court*, ha sviluppato una consapevolezza problematica sulle ambivalenze dei nostri desideri che non dobbiamo 'schiacciare' sulla morale. Queste ambivalenze si sono espresse sotto gli occhi degli « operatori sanitari »,

in primis i ginecologi, chiamati un tempo ad essere garanti fiduciosi della prevenzione e della contraccezione pianificata, della « libera scelta e della maternità consapevole ». Tappe fondamentali contro la maternità come passivo destino biologico, ma che persino nel linguaggio ci sembrano ora così datate per la loro ingenuità e a cui oggi volgiamo uno sguardo assai meno ottimistico e fiducioso. E come sono cambiati loro, i ginecologi, più o meno consapevoli e interessati a questa vera e propria rivoluzione che avveniva sotto i loro occhi, rappresentata dalla possibilità per le donne di controllare il proprio corpo? Come vivono, dalla loro trincea – che va dalle frustrazioni di fronte alle recidive negli aborti, alla voglia di carriera e di ricerca – quella « cultura del dubbio », e quei tentativi di *reductio* a morale naturale o a galoppante sperimentazione senza principi?

Il vissuto del ginecologo

Abbiamo riflettuto sui rapporti tutti speciali che nascono tra donna e medico per le fantasie diverse ma largamente proiettate che si scatenano sui lati oscuri del corpo femminile (Cacciari, Pizzini, 1986). Identificazioni proiettive: cosa si produce nella emotività del ginecologo che per anni vive a contatto diretto con le parti più segrete e estreme del femminile. Un ginecologo mi raccontava una fantasia ricorrente: un animaletto – che realmente esiste in natura – si annida nella vagina della sua femmina molto più grande di lui e ogni tanto la insemmina senza mai uscire da questo habitat caldo e protettivo. Un classico, si dirà. Complicità estreme e rifiuti eccessivi da parte delle donne che faticano a trovare la distanza e la misura giusta con il loro ginecologo; tante amiche mi confermano il lapsus ricorrente, loro e mio, di chiamare indifferentemente lo psicanalista, ginecologo e viceversa. Cose che ci siamo sempre dette, ma ora come si modificano e acutizzano di fronte ai limiti sempre più evidenti della « cultura della scelta »?

Il ginecologo, nella sua particolare e concreta emotività, vive una condizione paradossale: tratta per decenni la sfera che più « dice » della persona, la sessualità, e nella quale più di altre il sintomo rimanda ad altro, e lo deve fare nei termini medico-sanitari. In questo non aiutato dalle strutture pubbliche che, nei casi migliori, hanno promosso più un criterio quantitativo che non qualitativo del rapporto: nella giustamente apprezzata Emilia Romagna, è stata ad esempio distribuita ai ginecologi delle Usl una circolare in cui si quantifica a meno di mezzora la visita ginecologica.

Come è evidente, stiamo parlando di una fascia privilegiata, quella del ginecologo consapevole, che « ha creduto » nella prevenzione e nella contraccezione, che ha cercato di tradurre lo spirito della legge 194 in un rapporto di dialogo con la donna, non volto quindi alla dissuasione o alla semplice efficienza bu-

rocratica. È questa la figura più penalizzata sul piano della carriera dalle strutture sanitarie e per di più soggetta a molte delusioni nel suo rapporto con le donne. È quella su cui si scarica la contraddittorietà della legge, terminale di quella ambigua funzione che dovrebbe svolgere il consultorio: promuovere la maternità e garantirne l'interruzione. È la figura più logorata, quella che sta retrocedendo dall'applicazione della legge e che pensa seriamente all'obiezione da una posizione laica e non per mero opportunismo di carriera. Ma non sempre per ragioni morali, come appunto laici in crisi e cattolici vorrebbero fare credere. Si tratta piuttosto, come affermano molti di loro, di un logoramento emotivo, psicologico, dal quale si difendono in tanti modi. Autoriducendo il numero di interruzioni praticate e soprattutto evitando, come nel gioco del cerino, di praticare aborti oltre un certo tempo, anche se nei termini previsti dalla legge, quando, come mi ha detto uno di loro « non si vedono più solo grumi indistinti di sangue ma si distinguono nettamente dei pezzettini riconoscibili ».

Se dunque la legge, non come concessione secondaria, ma nel suo stesso spirito, conferisce all'obiezione una legittimità morale, perché riconosce una « natura tutta speciale » alla funzione del ginecologo, allora questa « natura tutta speciale » va estesa a tutti, anche ai non obiettori. Non in nome della scelta morale, come se solo questa le assicurasse sufficiente legittimità, ma in ragione anche del coinvolgimento emotivo. È questa la zona oscura più significativa: l'alternativa tra chi obietta per nobile rifiuto morale e chi non lo fa per indifferenza pragmatico-radical, è infatti sempre meno secca. La vera divisione, quella dei grandi numeri, passa tra l'obiezione di comodo e una area sempre più frustrata psicologicamente e penalizzata sul piano professionale. Occorre trovare le forme e i modi perché questa linea di confine abbia un suo riconoscimento, un indennizzo che non può essere solo economico e di carriera, pur dovendosi cominciare a garantire anche questi livelli. La direzione da prendere è più quella della promozione del non obiettore che non quella della penalizzazione dell'obiettore. Insomma, né punire né premiare, ma indennizzare.

Le proposte sulla obiezione

L'obiezione di coscienza e in generale le modificazioni intervenute nello *status* e nella mentalità dei ginecologi in questi anni, sono un importante osservatorio per capire anche cosa ci attenderà dal moltiplicarsi di figure che operano intorno alle biotecnologie e che ripropongono una inedita e più acuta forma di espropriazione della soggettività femminile. Se ci riferiamo strettamente alla obiezione riguardo all'aborto vediamo chiaramente che essa è il precipitato, la cartina di tornasole, delle ambiguità della attuale legislazione in materia. Questa afferma

infatti non solo che la riserva etica è fondata, e dunque legittima, ma che costituisce condizione connaturata all'esistenza stessa della legge. *In altri termini l'obiezione non è una eccezione, ma una variante possibile.* Per questa ragione non ha alcun senso contrapporre – come alcune donne fanno – obiezione e autodeterminazione: come è evidente, sono concetti che rispondono a presupposti di natura completamente diversa ma che pure devono convivere.

La situazione, come è noto, è drammatica al sud, dove il numero di obiezioni impedisce l'applicazione della legge. Non è possibile avere dati attendibili: gli unici che si conoscono sono di fonte ministeriale e sono al di sotto della realtà, perché non tengono conto della continua crescita della obiezione in ragione della sua variabilità: un ginecologo assunto come non obiettore può diventarlo immediatamente dopo, dato che la richiesta di obiezione può avvenire subito dopo la assunzione ed essere presentata in qualsiasi momento. Naturalmente i bandi di concorso non possono esplicitare la preferenza in merito all'obiezione o meno del ginecologo. Si ha così una iniziale dichiarazione di non obiezione poi subito smentita, che costringe tra enormi difficoltà a integrare nuovi ginecologi non obiettori. Il risultato è che in Italia la domanda – dequalificata – di ginecologi è altissima: il loro numero, per posti letto negli ospedali è il più alto di tutta Europa. Così pure si moltiplicano le forme di convenzione più diverse e temporanee, concepite al solo scopo di garantire le interruzioni; questo tipo di assunzioni non tutelano né tanto meno promuovono i ginecologi che vi partecipano, spesso giovani e in cerca di occupazione. La mobilità, la rotazione delle mansioni e la garanzia di forme di indennizzo sono dunque i punti chiave delle varie proposte di legge di revisione delle norme sull'obiezione contenute nella legge 194.

Quella presentata dal gruppo radicale ipotizza una sorta di struttura parallela che abbia un riconoscimento tale da consentire ai non obiettori garanzie di carriera e di agibilità. Qualora vi sia un primario obiettore dovrebbe essere prevista la costituzione di una specie di reparto *ad hoc* con un suo primariato e dunque gerarchicamente legittimata sul piano del potere ospedaliero; tale struttura non sarebbe solo deputata alle interruzioni di gravidanza ma anche alla contraccezione, alla diagnosi prenatale ecc. Oltre a garantire la possibilità di carriera ai sanitari non obiettori, questa struttura parallela consentirebbe alle donne di non dovere più abortire nei reparti di maternità. Molti ginecologi raccontano che una reazione costante delle donne, appena si riprendono dall'intervento, oltre a quella di accentuare forzatamente la loro condizione di normalità (« fanno finta di non avere subito alcun intervento, non ne parlano più, cercano subito di rimuovere »), è anche quella di solidarizzare in forme del tutto inusitate rispetto ai loro normali codici di socializzazione (« si scambiano indirizzi, promettono di rincontrarsi, autorappresentandosi una grande amicizia »). Cercano insomma

di ricostituire quella complicità che le altre stabiliscono nei reparti di maternità sul loro parto o sui bambini appena nati.

I costi di realizzazione della proposta radicale sarebbero altissimi senza contare che la proposta in sé incontrerebbe resistenze ed ostilità inimmaginabili da parte delle baronie mediche. Infine, il carattere parallelo di questa struttura potrebbe riproporre una sorta di ghettizzazione: un reparto a sé in cui si finirebbero per fare solo aborti. Per i sanitari il problema potrebbe risolversi a livello amministrativo, prevedendo forme di rotazione. Ma il senso di questa proposta consiste proprio nel superare la cultura della 194 là dove essa tende alla socializzazione dell'aborto e non al suo isolamento, per quanto in un ambito protetto che lo garantisca. Si può discutere se oggi questa istanza sia ancora sostenibile e non sia invece datata, ferma ad una cultura, quella che promosse la legge, fondata in qualche modo sulla speranza di un dialogo e di una collaborazione tra le diverse ideologie laiche e cattoliche. Oggi non si può essere molto pessimiste su questo: allora una cultura del cattolicesimo democratico era realmente rappresentativa di un pezzo di società; oggi, quella che prevale e che vediamo truce in azione nei consultori è solo la cultura di Comunione e liberazione. Molte e fondate delusioni inoltre abbiamo provato sulla possibilità di socializzare i problemi della sessualità e della maternità. La proposta di legge presentata dal Gruppo interparlamentare delle donne elette nelle liste del Pci si propone invece di riattualizzare e sviluppare al massimo la socializzazione, soprattutto rilanciando e dilatando la funzione dei consultori: significativa in questo senso è la legge dell'Emilia Romagna. La proposta del gruppo interparlamentare avanza inoltre alcune soluzioni in tema di obiezione. I sanitari non obiettori devono dedicare alla interruzione di gravidanza « un tempo non superiore ad un terzo della propria attività complessivamente considerata ». E le Usl sono tenute ad « integrare le proprie piante organiche » nel numero del personale obiettore. Qualora questo superasse la quota del 50% « le regioni attivano la mobilità destinando i sanitari obiettori in eccesso a servizi che presentino esigenze compatibili con tale regione ». Come sappiamo, è proprio questo il punto dolente e di difficile attuazione, perché incrocia la richiesta democristiana della presenza di volontari nei consultori. Infine, si propone che la non obiezione effettuata all'inizio della assunzione in servizio non possa essere modificata prima che sia trascorso un anno. Se sono evidenti le ragioni di questa restrizione, non so quanto essa sia compatibile con « il diritto » all'obiezione, che per sua natura può essere espresso in ogni momento.

Come per il mondo secolare, anche per la dottrina cattolica, il ricorso estenuato, il richiamo ossessivo alla morale, è segno di emergenza o di paura. Emergenza per un mondo secolarizzato che non avrebbe in sé alcuna possibilità di riscatto senza l'intervento salvifico della Chiesa. Paura per la funzione residuale che la Chiesa è destinata ad avere nelle culture occidentali. Per questo la sua attenzione è tutta rivolta altrove, al terzo e al quarto mondo dove le semplificazioni della morale naturale e le prescrizioni normative dell'etica possono conservare quell'efficacia che hanno perso nelle nostre culture segnate irrimediabilmente dalla Riforma, dall'affermazione dell'individuo e della sua responsabilità.

L'abuso dell'etica operato dalla chiesa ufficiale avviene dunque nelle forme più tradizionali della morale naturale: l'essenza dell'uomo sta tutta nella sua naturalità, come se essa potesse oggi – è dubbio che potesse esserlo anche ieri – darsi allo stato puro. Una natura intesa dunque nel senso strettamente biologico al quale sono ricondotti corpo e sessualità senza alcuna interazione con le emozioni, i sentimenti, i desideri e i codici sociali; una negazione di quell'inestricabile intreccio tra mente e corpo che la tradizione cristiana aveva fatto propria, depurandosi dalle influenze ellenistiche e gnostiche. Questo limite biologistico è del tutto evidente nella *Istruzione su: il rispetto della vita umana nascente* del cardinal Ratzinger, che opera una casistica sulla liceità o meno delle fecondazioni artificiali secondo criteri strettamente biologici quali riflesso della creazione e della volontà divina.

L'ottusità difensiva della sacralità della vita, in nome della assolutizzazione della natura, è ben chiara alla teologia morale che cerca di arginare l'impianto positivistico che è alla base della linea dominante della Chiesa di Roma. Non si tratta di frange marginali, di posizioni avanzate ma minoritarie, quanto piuttosto della riflessione più significativa e ufficiale della ricerca teologica. In Italia la sua influenza è poco visibile, non solo per la vicinanza della Santa Sede e per il tradizionale ritardo teologico del paese, ma anche perché da noi è stato molto più traumatico lo scarto tra la precedente cultura del dialogo, diverse appartenenze ideali e la secolarizzazione della cultura, anche cattolica, degli anni '80.

L'idea portante di questa teologia morale, sulla scia di autori quali Karl Rahner e Jürgen Moltmann, consiste nel non ammettere nulla di assoluto nella creazione, neppure la vita, tantomeno la legge. « Per una concezione cristiana legge e giustizia sono anzitutto entità completamente separate » (Rahner, 1981). È invece successo che la « giustizia » si è appiattita sulla legge e sulla morale mentre invece essa era originariamente luogo della volontà di Dio che si manifesta gratuitamente senza alcun fine etico. « La parola "giustizia" non ci ha condotto allo stato del

soggetto che osserva liberamente la legge, bensì ad una realtà che, almeno in prima istanza, non ha niente a che fare con la legge e la sua osservanza, con la morale, ma è infinitamente superiore a tale campo morale e consiste nel miracolo dell'amore con cui Dio comunica se stesso all'uomo quale sua vita più intima » (Rahner, *cit.*). Le scelte etiche del credente si esprimono dunque, anche rispetto alla morale cattolica, nella libertà e nella responsabilità e conoscono tanto più uno scarto continuo con le leggi sociali. Per questo ogni scelta di obiezione – fiscale, militare, verso ricerche scientifiche particolari ecc. – è fondata teologicamente in modo indiscutibile.

La discussione sorge sui criteri che sono a fondamento dell'obiezione; essa è fondata sul valore assoluto del diritto naturale o su un criterio relativistico e soggettivo? Entrambi questi esiti sono negati dalla teologia morale; il valore assoluto della vita non ne fa la sua sacralità, ma non perché siano altri i criteri di scelta morali, come quelli ad esempio legati alla qualità della vita piuttosto che alla sua esistenza biologica. Non è sacra in senso assoluto la vita biologica ma neppure la coscienza che di essa ha il soggetto: né lo sono la sua volontà, o le sue scelte. La polemica è infatti duplice, sia verso il positivismo sacro della morale naturale, che altro non è secondo il teologo Josef Fuchs, che « fallacia naturalistica », sia verso le diverse soluzioni proposte dal pensiero utilitarista. E questo in ragione del fatto che in tutti e due i casi si cerca un criterio di scelta morale, quando invece la complessità che fa un soggetto non è scomponibile nei suoi diversi elementi: la biologia non si può scindere dalla coscienza, come il corpo non si può separare dal sentimento. « Sembra che il tanto desiderato metodo (criterio) di un giusto ponderare e valutare non possa essere trovato, e ciò proprio a causa della molteplicità qualitativa dei valori » (Fuchs, 1988).

Neppure la tradizione cattolica più canonica assolutizza singoli aspetti della persona come avviene oggi nella « fallacia naturalistica ». Secondo lo stesso S. Tommaso l'atto sessuale può essere moralmente lecito *secundum naturam* soltanto nella unione « naturale » tra uomo e donna (che è comune anche agli animali) ma proprio per questo motivo anche *secundum rationem*. La esplicitazione della sessualità nella fedeltà del matrimonio monogamico non è determinata dalla natura della sessualità, che di per sé non ha affatto queste caratteristiche, ma dovrebbe invece venire scoperta grazie all'intervento della ragione umana: il matrimonio monogamico e indissolubile è dunque *secundum rationem* e non già *secundum naturam* (S. Tommaso, II-II 154, 11c). Sono entrambi questi aspetti di correttezza morale indissolubili tra loro a costituire la morale naturale tomista, quella dell'uomo dotato di ragione, in quanto secondo S. Tommaso l'uomo non è né solo ragione né solo istinto.

L'altro punto fondamentale della attuale teologia morale è la *storicità dell'etica*, nel senso che non esiste una norma univer-

sale che si mantiene inalterata nel tempo; il che non significa relatività dell'etica. Potremmo portare un esempio inquietante e paradossale sul carattere storicamente determinato dell'etica; la maggiore gravità morale, in particolari condizioni, della masturbazione rispetto alla uccisione di una persona umana. Proprio perché nel corso del tempo la morale cattolica ha fatto i conti con il problema della guerra (la famosa diatriba tra guerra giusta e guerra ingiusta) e ancora assai poco invece con le implicazioni pratiche nelle nuove tecnologie riproduttive, a tutt'oggi è moralmente molto più illecita la masturbazione – indispensabile ad esempio nei casi di fecondazione in vitro – che non la uccisione di un essere umano. Dunque secondo la legge morale cattolica dovrebbe essere molto più fondata l'obiezione del medico o del ricercatore impegnato nelle biotecnologie che non quella del militare o del costruttore di armi. È evidente in questo caso quanto giochi la discrezionalità, la responsabilità personale del medico obiettore che deve discernere e storicizzare per interpretare e tradurre il diritto naturale non in senso assoluto ma applicato alle singole situazioni.

La conclusione più significativa della teologia morale è infatti l'*etica della responsabilità*. « Non si può restituire a Dio il compito che egli ha affidato all'uomo, e volere così rimandare a lui anche la responsabilità delle scelte: ciò sarebbe contro la creazione » (Fuchs, 1988). Il campo delle scelte etiche attiene alla condizione umana, al limite non c'è nulla di più lontano dalla esperienza di fede che la morale. La fede altro non è che un paradosso. Il paradosso sta nel fatto che non esiste niente nella natura e nella storia che sia assoluto, neppure i valori più nobili, solo la gratuità di Dio e la sua Grazia sono l'assoluto che in quanto tale è mistero.

La fede è dunque asimmetrica a qualunque esigenza etica, la trascende continuamente perché si dà da sola il proprio contenuto: la volontà di Dio. « ... la vicinanza immediata tra Dio e l'uomo, non permette più di parlare propriamente di legge, perché il legislatore si supera con la propria autocomunicazione e perché nell'amore personale dell'uomo per Dio tutte le norme provenienti dall'esterno scompaiono o sono superate. Questo amore tra Dio e l'uomo non conosce comandamento e non è legge nel senso vero del termine, perché non è il rispetto di una esigenza morale, che sta al di fuori o al di sopra del contenuto che impone, e perché questo amore si dà da solo il proprio contenuto, il proprio senso e le proprie esigenze » (Rahner, *cit.*). Resta però aperto l'interrogativo di come agire sul piano pratico, soprattutto per chi, come nel caso della obiezione, è direttamente coinvolto in una scelta che non ha solo un risvolto individuale. La responsabilità è categoria sufficiente per il credente, ma come può tradurla operativamente chi è a contatto diretto con il problema morale, come ad esempio il medico che deve praticare l'aborto? L'obiettore che assume questa teologia della responsabilità e non si ferma ai più facili paradigmi natu-

realistici è di fronte ad un grave dilemma: può certo adottare un comportamento che non contraddice la sua coscienza morale, ma per rispetto alla sua fede non può parimenti non rispettare la coscienza e la responsabilità altrui. Così, data la sua convinzione che l'aborto è una inammissibile soppressione di vita umana, vive un profondo conflitto di comportamento: la tolleranza non è a sua volta latitanza morale? Come dare testimonianza della sua convinzione morale? Ecco che allora di fronte a questa difficoltà della coscienza prevalgono le semplificazioni integralistico-fondamentalistiche, il richiamo quindi alla facile crociata punitiva e colpevolizzante di chi riduce la fede a morale piuttosto che a testimonianza concreta e nella libertà di una reale passione per la vita.

- C. Cacciari, F. Pizzini, *La donna paziente. Modelli di interazione in ostetricia e ginecologia*, Milano, Angeli, 1986.
- Cooperativa Le nove, *Orientamenti culturali e comportamenti contraccettivi in Emilia Romagna: una strategia di responsabilità*, in *Procreare verso il 2000*, a cura della sezione femminile del Pci, Roma, 1987.
- Documentazione per le commissioni parlamentari, Camera dei deputati, servizio studi, 1988, 1989.
- E. Fattorini, *Del divino biologico*, « Reti », 2, 1987.
- E. Fuchs, *Desiderio e tenerezza*, « Teologia della sessualità », Torino, 1984.
- J. Fuchs, *Diritto naturale e fallacia naturalistica*, « Rassegna di teologia », 4, 1988.
- J. Fuchs, *Immagine di Dio e morale nell'agire intramondano*, « Rassegna di teologia », 25, 1984.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1888-1889*, Milano, Adelphi, 1977.
- R. Pizzorni, *Filosofia del diritto*, Roma, 1982.
- R. Pizzorni, *I principali precetti della legge e del diritto naturale*, « Sapienza », I-II, 1957.
- K. Rahner, *Dio e rivelazione*, Roma, 1981.
- J. Ratzinger, *Istruzione su: il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Roma, Congregazione per la dottrina della fede, 1987.
- Regione Emilia Romagna, *Norme per la realizzazione di politiche di sostegno alle scelte di procreazione ed agli impegni di cura verso i figli*, « Regione aperta », 3-4, 1989.
- San Tommaso di Aquino, *La somma teologica*, San Casciano, Salani, 1964.
- J. N. Schasching, *Etica e trasformazioni tecnologiche*, « Civiltà cattolica », 6, 2, 1988.
- A. Serra, *Conquiste, problemi e prospettive della ingegneria genetica*, « Civiltà cattolica », 21, II, 1987.
- R. Venditti, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milano, 1981.

Silvia Tozzi

Verso un'etica della salute

Modelli culturali,
pratiche e standard professionali in conflitto

Dopo essere entrate nella politica attraverso le esperienze di gruppo degli anni '70, corporeità e sessualità oggi sono tornate a un'esistenza più individuale e privata. Se biologia e salute sono di nuovo alla ribalta da alcuni anni, lo dobbiamo a eventi come quelli di Cernobyl o alle manipolazioni genetiche, temi ormai in agenda per chi deve operare scelte di azione pubblica. Le donne sono state coinvolte in un contesto già dato e sottratto alle loro decisioni. Molte, allora, hanno affermato la loro estraneità a una cultura scientifica e tecnologica che appare priva di qualsiasi coscienza del limite. L'idea del limite si è riaffacciata nelle polemiche sull'aborto, rispetto alla responsabilità e libertà che le donne si trovano a vivere, quando affrontano una esperienza sulla cui percezione quale evento biologico gravano stereotipi e norme etico-giuridiche a loro estranei. Infine, soggettività e desideri femminili, che sembravano tanto più liberi quanto più si esprimevano negli spazi conquistati all'autodeterminazione, si sono caricati di ambiguità di fronte alle nuove possibilità create dall'intervento tecnologico nella riproduzione. Cosa rimane della libertà, nell'era in cui al destino della maternità naturale subentra quella delle opzioni illimitate? C'è il rischio che la « ragione », sotto le spoglie della neutralità scientifica, scavi un fossato tra i processi biologici e gli elementi profondi dell'identità; e che il soggetto portatore di questa « ragione », o che la subisce, introietti una riduzione dell'integrità corporea.

Con questi interrogativi le riflessioni femministe tendono ad accostarsi a quelle della bioetica, o almeno a quello spazio dell'etica, ancora da esplorare, che riguarda il modo di essere dell'individuo e il suo agire in conformità a determinati valori e regole (Cilli, 1989). Ma attenzione: « Diversi paradigmi scientifici, da quello riduzionista a quello ecologico, differenti percezioni dell'integrità vitale, producono stili di razionalità etiche differenti » (*ibidem*). Alla sicurezza di chi ripropone una etica certa e definita, negando autonomia al soggetto femminile, da parte femminista si preferisce rispondere non contrapponendo regole astratte ma riconducendo la riflessione ai soggetti dei comportamenti e delle decisioni etiche. La critica femminista alla scienza (Pizzini, 1989) muove da qui, affermando non solo il di-

ritto all'autodeterminazione ma la ricerca del Sé attraverso il corpo. È tuttavia difficile esprimere tutto questo in politica.

Si manifestano a volte delle sintonie tra la cultura femminista del limite e della responsabilità e quella dei gruppi verdi che si occupano, per esempio, di tecnologie genetiche e di procreazione artificiale. Finché però gli obiettivi politici restano confinati nell'ambito delle moratorie da imporre alla ricerca scientifica e alle applicazioni tecnologiche l'insoddisfazione è inevitabile, perché ci si rende conto che opporre veti non basta a sollecitare nuovi orientamenti etici e serve solo ad erigere precarie barriere contro una « ragione » che sarà comunque vincente (la scelta della moratoria in luogo della regolamentazione limitativa può avere la funzione di evitare legittimazioni intempestive, ma vale a ritardare, non a cambiare rotta nella ricerca). Anche la costituzione dei « comitati etici » suscita nel femminismo diffidenze, perché « il loro apporto di riflessione e di proposta, oltre a procedere in modo separato dalla ricerca delle donne, si rivela inadeguato ai fini che le stesse perseguono » (Pizzini, 1989). La diffidenza è tanto maggiore quanto più duro è il giudizio nei confronti del mondo medico e scientifico. Questa posizione è ben radicata nel femminismo nordamericano, per esempio, ed ha un indubbio valore politico.

Più che inoltrarsi in una discussione sui principi, può essere utile intanto chiedersi come i problemi dibattuti nella sfera dell'etica si presentino nel quotidiano e nella pratica di gruppi e persone impegnate nel campo della salute.

Gruppi per la salute ed esperienze col parto naturale

Una critica al modello medico corrente è sempre stata implicita nei gruppi femministi per la salute; non sempre si è tradotta in analisi dei meccanismi interni della scienza e della medicina dominante e del loro rapporto con le donne, ma emergeva comunque dall'autocoscienza e dalle pratiche del *self-help*. Queste ultime, così com'erano e come possono essere sopravvissute oggi, sembrano poco rilevanti e di basso profilo rispetto ai grandi scenari tecnologici che ci vengono proposti; ma anche al loro stato embrionale contengono, credo, potenzialità qualitative che vanno oltre l'esigenza, peraltro molto sentita, di umanizzare la medicina. Il problema è dato semmai dalla loro scarsa diffusione e dalle difficoltà che hanno sempre incontrato di fronte al muro delle istituzioni: mi riferisco anche alle forme meno organizzate di resistenza contro la medicalizzazione del corpo e della salute. Una nuova edizione assai ampliata di *Noi e il nostro corpo* (*The New Our Bodies, Ourselves*) del Boston Women's Health Book Collective, uscita nell'84, incontra ostacoli alla traduzione in italiano, radicati nella cultura delle istituzioni, più che in quella delle donne.

Le esperienze avviate negli anni '70 hanno aperto non una alternativa dalla fisionomia ben definita, ma un campo di possibilità la cui crescita dipende dal rapporto sia con l'universo femminile in generale, sia col mondo della scienza (ovvero con le donne medico e le scienziate) e con quello delle medicine « naturali ». Da noi l'atteggiamento di resistenza e la richiesta di un'altra qualità della scienza e della medicina sono molto recenti. Diversa è la situazione dei paesi in cui c'è una tradizione di autogestione della salute (per esempio, agli albori del femminismo americano dell'800 con il *Popular Health Movement*), un fenomeno storico su cui si è innestata la pratica del *self-help*, contraddistinta da diffidenza e da distacco rispetto ad un mondo medico ostile (per esempio nei confronti della contraccezione autogestita e delle *women clinics*). In Italia le esperienze di autogestione dell'aborto e della contraccezione, più limitate sia nel tempo che per diffusione, hanno avuto un significato simbolico molto grande ma una minore incidenza reale, nonostante abbiano prodotto enormi trasformazioni in chi le ha vissute direttamente. Occorre partire da questa debolezza – dovuta a motivi storici, culturali, politici – per valutare il divario tra le aspettative di cui queste esperienze sono state investite e le possibilità di tradurle in un controllo delle donne in ambito sanitario. La vicenda più eloquente, sotto questo profilo, è stata quella dei consultori. Più che la creazione di spazi autonomi delle donne, essa ha finito per alimentare una domanda non corrisposta di trasformazione istituzionale. Entro questi limiti, e con tutte le distorsioni degli intenti originari che si sono verificate nel rapporto con le istituzioni, esiste tuttavia, per chi vuole trovarla, una tenace continuità culturale tra le donne che hanno partecipato a queste esperienze e quelle che le hanno proseguite negli anni '80, soprattutto con la demedicalizzazione del parto.

La gestione della salute, su cui era così difficile incidere con una critica dall'esterno, compendia drammaticamente problemi tecnici – in cui esistevano minori difese che in altri – e aspetti più generali connessi alla sessualità e alla maternità, che il movimento aveva strappato al limbo del privato. Socializzare gli strumenti di conoscenza e di difesa con l'apprendimento concreto e l'informazione significava – significa – essere più forti anche in senso propositivo, essere capaci di orientare le scelte mediche se non altro verso una minore nocività (degli anticoncezionali, per esempio, o delle procedure del parto).

Poiché, come è noto, nessuno spazio istituzionale è stato ottenuto per sviluppare l'autogestione, l'attività di stimolo nei confronti delle istituzioni è stata proseguita, dall'esterno o dall'interno, da gruppi e da singole donne con un pulviscolo di interventi e di comportamenti « riconoscibili » da altre donne. Ricordo fra le iniziative: le 150 ore sulla gravidanza e il parto, svolte a Torino nel 1985 a cura del centro di documentazione « Simonetta Tosi »; i convegni sul parto tenuti a Milano nel gennaio '85 e novembre '88 (« Le culture del parto » e « Prima

le donne e i bambini») e la promozione della legge regionale lombarda n. 16 del 1987 su « La tutela della partoriente e del bambino in ospedale»; il Coordinamento regionale creato a Roma nel 1988 dal Centro Simonetta Tosi e da vari gruppi che lavorano sul parto a domicilio e per una nuova coscienza del parto/nascita, nell'intento di far attuare la legge regionale n. 84 nel 1985 sulla tutela della dimensione psico-affettiva del parto; i « laboratori » tenuti dal gruppo ostetriche per la nascita attiva e del Centro Simonetta Tosi a Roma nel 1988-'89 sull'assistenza ostetrica al parto e la contraccezione meccanica; le « stanze per il parto naturale » create in ospedale - da Barbara Grandi, ginecologa, a Poggibonsi (Siena) e da Sandra Forni, ostetrica, a Zevio (Verona) -, i collegamenti nazionali fra le ostetriche e fra i gruppi che praticano la « nascita attiva »: tutte situazioni lasciate ai margini, o tollerate dalle istituzioni quando le condizioni sono particolarmente favorevoli.

Si deve alle pratiche, più che ai contatti con le istituzioni, se è avvenuto un graduale passaggio dalla consapevolezza della medicalizzazione oppressiva a una fase più propositiva, di trasformazione delle persone e insieme della medicina. Il mutamento che si può intravedere è prima di tutto culturale, e dovrebbe investire anche la formazione del personale e le strutture dei servizi: obiettivi che è difficile persino formulare, perché esistono resistenze dovute alle concrezioni di poteri vecchi e nuovi, oltre a quelle insite in ciascuno di noi e legate al conflitto sociale tra i sessi.

Tracce di una sedimentazione delle pratiche degli anni '70 le ritroviamo nelle esperienze più recenti sul parto, depurate dalle forzature ideologiche e ingenuamente trionfalistiche sulla permeabilità delle istituzioni. Di fronte alle difficoltà prospettatesi al termine degli anni '70 molte donne hanno pensato che fosse preferibile limitarsi a *contare sulle proprie forze*, preoccupandosi di rafforzare in termini qualitativi le capacità professionali « diverse » maturate in tanti anni dentro e fuori le istituzioni. Chi ha più duramente subito l'impatto con le strutture sanitarie si è chiesta se le possibilità di autogestione della salute non fossero state sopravvalutate, a partire dai risultati raggiunti in ambiti specifici ed in una fase particolare del movimento femminista. Certo il controllo sociale che si riteneva allora di poter esercitare, appare oggi sempre più lontano e difficile, tanto più di fronte ai progressi medici e alle nuove possibilità di fruirne che sono offerte alle donne. Questo non solo nel campo dei contraccettivi, ma anche in quello delle malattie e più in generale degli eventi biologici che sono comunque ricompresi nelle patologie, come ad esempio la menopausa. Il significato stesso del controllo sulla medicina entra in questione. È evidente infatti che se si passa da un tipo di intervento e di tecnica medica relativamente semplice, rispetto al quale la riappropriazione da parte di chi lo subisce è più facilmente ipotizzabile, ad interventi più invasivi e con tecnologie complesse, la parola del medico ap-

pare insostituibile e meno criticabile, perché egli detiene gli strumenti ed i criteri di interpretazione scientifica della realtà, sempre meno acquisibili e comparabili dall'esterno.

L'atteggiamento difensivo di molte femministe, ereditato dalle passate esperienze, implica dal nostro punto di vista una preferenza per ciò che è meno invasivo, meno pesante in termini di disagio personale e rischio e di delega all'apparato sanitario. C'è una differenza non solo nei confronti delle tecnologie, come ad esempio quelle di riproduzione artificiale, ma anche verso le sostanze chimiche, benché l'industria farmaceutica e i medici forniscano ampie rassicurazioni. Rientra, al limite, fra gli atteggiamenti di resistenza anche il rifiuto della contraccezione spesso rappresentata come un obbligo-baluardo contro l'aborto-colpa.

L'interesse per le medicine naturali, in crescita in Italia, dà un sostegno più o meno diretto a questo tipo di atteggiamenti, se non altro perché offre sul piano culturale una pluralità di modelli diversi, o almeno complementari, rispetto a quello *forte* realizzato dalla triade industria farmaceutica/ricerca/medicina. È un interesse che finora resta circoscritto ad uno spazio parallelo al modello prevalente ed è attraversato non tanto dalla critica a quest'ultimo, quanto dalla ricerca di altre e più soddisfacenti strade. Questa nuova cultura s'incontra con una embrionale « medicina delle donne », soprattutto quando questa si sviluppa sul versante della fisiologia a scapito dell'interventismo medico, per esempio nella gestione del parto/nascita.

I punti di contatto tra le esperienze degli anni '70 e quelle di oggi si fanno poi meno evidenti quando consideriamo le potenzialità critiche che erano implicite nelle pratiche più politicizzate del passato; al credito che la riappropriazione del parto va lentamente, ma sicuramente acquistando nell'opinione pubblica non corrisponde una polemica aperta con la ginecologia, mentre questa era presente nelle pratiche e riflessioni sulla contraccezione e sull'aborto. Semmai i due tipi di esperienze, quelle su aborto e contraccezione degli anni '70 e quelle attuali del parto/nascita, hanno in comune un altro elemento: la mancanza di riconoscimento da parte delle strutture pubbliche. Questo può indicare che anche le nuove « culture del parto » sono difficilmente integrabili nelle istituzioni, senza che nascano tensioni e confronti tra diversi modi di essere – degli operatori e delle utenti – e tra diversi modi di intendere la medicina e il corpo cui essa si rivolge: un corpo che può essere oggetto, cosa, anche per il soggetto cui appartiene oltre che per gli altri, oppure un elemento non scindibile dall'identità profonda della persona. Ma a questo punto siamo di fronte a esigenze di mutamento che riguardano sia i soggetti che le istituzioni in cui essi cercano spazio, e la critica nasce all'interno di situazioni date, si misura sul quotidiano, anche quando restano celate le contrapposizioni di fondo. Siamo per ora, infatti di fronte a « qualcosa » che è ben lontano dalla visibilità.

La diffusione di una nuova cultura non è facilmente racchiudibile in mutamenti concreti, poiché dipende anche dalle scelte politiche in grado di assecondarla: per esempio, una riorganizzazione dei servizi che renda attuabili le leggi sul parto in ospedale. Certo i comportamenti non sono modificabili dall'alto, oltre alla struttura dei servizi (che è un problema di per sé), è in gioco anche la qualità della formazione del personale e dell'informazione che si riesce a far circolare; un'informazione che possa rompere la passività e la delega nei confronti dell'autorità introiettate sia dall'utenza che dagli operatori/trici.

Relazioni tra donne, professionalità e vissuto

Il lavoro per una diversa gestione del parto e della nascita si è sviluppato su due piani: quello della relazione fra donne, portatrici di ruoli di cui non si accetta la rigidità, e quello di un diverso contenuto qualitativo della prestazione professionale e dell'esperienza vissuta dalle « pazienti ». In tutte e due le dimensioni, la molla del cambiamento è nella ricerca dell'autonomia personale e della valorizzazione di proprie capacità. Le ostetriche, più ancora che le ginecologhe, subiscono le conseguenze menomanti di una subalternità al modello medico che ne ha svuotato il ruolo e le funzioni lasciando – in alcune – il ricordo quasi solo ancestrale di un diverso rapporto con le partorienti e con le donne in attesa di partorire. La sottrazione di conoscenze e competenze alle ostetriche è stato un processo storico che ha lasciato le donne sole di fronte al medico diventato un « sacerdote laico », il referente più autorevole per la scelta del comportamento sessuale e di quello terapeutico (Filippini, 1988). È come se dalla storia della professione fosse stato espunto il rapporto vitale con le altre donne, che ne costituiva l'aspetto più importante; una cultura, un linguaggio comune riattivano legami che potenziano sia le funzioni professionali, sia le possibilità d'iniziativa delle donne protagoniste della gravidanza e del parto; ed è questa scoperta che talvolta avvicina anche le ginecologhe a un'ostetricia diversa da quella interventista (del parto accelerato, del cesareo, dell'episiotomia come routine, dell'abuso nelle diagnosi prenatali, ecc.). Lentamente si recupera all'interno del ruolo una parte di sé che era stata messa a tacere, e anche un sapere capace di entrare in relazione con quello delle « pazienti ».

Il contesto relazionale del parto/nascita non è meno importante del senso del limite nei confronti delle tecniche: il che non significa rifiuto a priori ma anzi conoscenza più sofisticata dei tempi, della fisiologia e dell'anatomia, delle reazioni individuali agli interventi. Poiché ogni « caso » riguarda una diversa individualità, sono necessarie capacità intuitive, tattili, osservative, almeno altrettanto sviluppate quanto quelle anatomiche e biologiche.

Quando si percepiscono in sé capacità, sensibilità, possibilità non integrabili nel proprio ruolo (fosse pure quello di paziente) nasce un disagio che è superabile in parte con la creazione di spazi di lavoro autonomi, anche fuori dalle istituzioni se al loro interno non ci sono le condizioni per farlo. Ma che cos'è il lavoro autonomo? Come ha detto Verena Schmid parlando di promozione del parto a domicilio: « La libera professionista... è una figura quasi inesistente ed ignorata a livello politico e pubblico, non gode di nessun tipo di sovvenzione e non trova spesso sufficiente lavoro per guadagnarsi la vita, perché le donne sono abituate a rivolgersi al servizio pubblico o al ginecologo privato per le loro esigenze. Inoltre la libera professionista è disprezzata e considerata una professionista di serie B. Ciò si esprime anche quando ha bisogno di collaborazione con il servizio ospedaliero con il quale è spesso in netta contrapposizione e non viene presa in considerazione minimamente. Se si aggiunge a questi problemi il fatto che assistere i parti a domicilio significa lavorare senza orario, sottopagate, assumendosi tutte le responsabilità da sole e trovandosi in una posizione professionale esposta, non protetta, non tollerata, lavorando sotto gli occhi di tutti che non aspettano altro che un esito negativo per distruggere la persona ed il lavoro svolto, comprendiamo che non è una scelta facile nemmeno per l'ostetrica » (Schmid, 1985). Per questi motivi, ci sono ostetriche e ginecologhe che svolgono una pratica autonoma, da sole o in gruppo, come un secondo lavoro da affiancare a quello ufficiale. Il Coordinamento nazionale delle ostetriche per il parto a domicilio è nato appunto per affrontare questa situazione e consentire il parto gratuito a domicilio alle donne che lo desiderano e non presentano rischi. Si tratta di un obiettivo che contrasta con la politica sanitaria italiana, orientata esclusivamente a potenziare la tecnologia e il medico: « non c'è ancora spazio per la prevenzione attraverso l'assistenza di base e la qualità dell'intervento sanitario » (Schmid, 1987). La *qualità* riguarda in primo luogo la formazione di operatori consapevoli degli stretti legami fra processi fisiologici ed emotivi.

La presa di coscienza, il decondizionamento culturale e l'accumulazione di nuove conoscenze sul parto/nascita di cui parla Verena Schmid sono riferiti anche alle donne, non più « brave partorienti » secondo le regole degli ospedali, ma autonome nelle loro scelte e azioni. È *un modo di essere* che guida il comportamento in entrambi i casi, ma che è privo di riconoscimento in sede scientifica e medica. È quindi necessario un vero e proprio salto – nella cultura e nelle istituzioni sanitarie, come nella ricerca – per evitare che le nuove pratiche « dolci » siano emarginate nel ghetto della manualità a-scientifica.

Nelle esperienze del parto naturale la trasformazione di sé, vissuta in contesti di reciproca affidabilità e responsabilità, ha il suo risvolto nella spinta a trasformare un *esterno* spesso ostile. Il modo di lavorare che matura in uno spazio autonomo entra in collisione con le regole della medicina: non per negarla, ma per adattarne i contenuti, in ciò che hanno di positivo, e neutralizzarne per quanto è possibile il potenziale di « nocività ». Da questo punto di vista la medicina oggi appare orientata alla malattia, spersonalizzata, molto meno interessata agli aspetti psico-affettivi che al progresso tecno-farmacologico. Un progresso, d'altra parte, che rende sempre più frequenti i danni da trattamento terapeutico, tanto da provocare – almeno in altri paesi – un nutrito contenzioso civile sulle responsabilità sanitarie e la risarcibilità dei danni alla salute ad esso imputabili.

Nella « medicina delle donne », per ciò che si può intuire, la tecnologia ha un ruolo diverso. Prima di tutto in senso simbolico, proprio perché non è il motore di tutto ciò che si fa e si agisce in un contesto aperto a una varietà di soluzioni, in cui la tecnologia può essere ausilio ma non è il solo centro: negli eventi biologici e patologici si tende infatti a creare situazioni per quanto è possibile demedicalizzate, o a ridotta medicalizzazione. La « tecnica » non implica necessariamente un'alta tecnologia, e comprende sia l'arte della manualità che la capacità di ascolto, di assecondamento delle forze naturali. C'è un sapere utile per prevenire l'eventualità di patologie, magari con l'alimentazione, o mettendosi in grado di riconoscere i bisogni della partoriente (e facendo in modo che lei stessa li conosca), evitando alcuni rischi della comune patologia ostetrica, ecc.

Come difendersi nelle situazioni, più o meno gravi, che prevedono l'affidamento delle (dei) pazienti alle strutture sanitarie? Le donne, escluse dal potere, non solo in quanto consumatrici, ma anche come operatrici nella ricerca e nella pratica medica, sono *oggetto* di interventi e utenti a rischio. Questo è tanto più evidente in un momento storico, contraddistinto da una forte emersione di soggettività femminile. Le tecniche di riproduzione artificiale sono uno dei fenomeni in cui è più clamorosa la traduzione in termini medici di problemi sorti entro questo processo di soggettività, così da fornire loro una risposta tecnologico-sperimentale. Ma anche le ricerche farmacologiche, ad esempio nel campo ormonale, sono un settore privilegiato di sperimentazione.

Ricerca scientifica e medicina sembrano per converso procedere fianco a fianco, apparentemente sintonizzate con la spinta all'autodeterminazione femminile, in una funzione salvifica verso le donne. Naturalmente questo tipo di interventi ed il mercato che creano, pongono un problema di regole ed il dibattito etico, con i molti appelli ad una nuova deontologia professionale, si propone di limitare gli eccessi. La codificazione però rappre-

senta anche una forma di garanzia e di legittimazione fornite alla ricerca e al *business* medico-farmacologico. Ciò che infatti non è messo in questione è la *costruzione di realtà* operata dalla ricerca e dall'industria in campo ostetrico-ginecologico, tramite una catena di interpretazioni e definizioni dei problemi, di fatto esproprianti. Laurence Garavini ha ad esempio descritto « la produzione sociale » della sterilità che le nuove tecnologie realizzano, definendo il male di cui si propongono la « cura » (Garavini, 1987). Andrebbero analizzati a fondo gli intrecci tra le connotazioni generali della scienza medica e gli aspetti specifici che l'hanno resa sempre più permeabile all'esercizio di un potere sociale sulle donne.

Le donne quali « pazienti » è stato uno degli argomenti discussi nel seminario dal titolo « Sperimentando la salute », organizzato dal Centro di documentazione Simonetta Tosi di Torino nel novembre 1988, per conto della Regione Piemonte. L'intento era quello di produrre riflessioni e « raccomandazioni » per la tutela delle persone soggette a sperimentazioni cliniche. La motivazione iniziale è stata fornita dalla vicenda di una donna-paziente: la sedicenne Elisabetta N., morta in sala operatoria presso il *day hospital* dell'ospedale S. Anna a Torino nell'85, subito prima che le fosse praticato un intervento abortivo. Elisabetta è morta in seguito al prolungamento dell'anestesia e alle manovre effettuate per filmare un procedimento di diagnosi prenatale a scopo documentario (per un convegno medico), previa isteroscopia con insufflazione in utero di anidride carbonica.

Per la morte di Elisabetta tre medici (primario, ginecologo, anestesista) sono stati condannati per omicidio colposo nel 1987. Dopo una sospensione della pena è poi arrivata per loro l'assoluzione in appello. In analogia con certi procedimenti giudiziari in casi di stupro, l'esito assolutorio potrebbe essere interpretato come un esempio della difficoltà per le donne a ottenere giustizia. Ma la violenza che accompagna un atto medico è di tipo diverso, perché non si manifesta come uno strappo nella convivenza civile in senso lato, ma avviene all'interno di un rapporto fiduciario privilegiato quale è quello tra medico e paziente. L'omicidio contestato ai tre medici risultava dalla rottura di questo implicito patto di fiducia tra due categorie sociali, oltre ad avere la connotazione della violenza su una donna. Al di là degli interventi in sede penale e civile (la madre della ragazza ha avuto un indennizzo per le accertate responsabilità dei sanitari) resta aperto il problema dei diritti della persona che ricorre alle strutture sanitarie per riceverne un aiuto. Esistono mezzi per prevenire gli illeciti, e per rendere più espliciti i termini del « patto » tra i pazienti e i titolari della funzione terapeutica, più trasparenti le azioni che ad esso vengono riferite? Come evitare per quanto è possibile traumi psichici, danni e lesioni fisiche frequenti, dolorosi, a volte fatali, eppure considerati con rassegnazione o cinismo come normali pedagogici? In fondo, i tre

imputati di Torino erano tali per caso; si trattava in realtà di medici come tanti altri, che stavano preparando « in vivo » la documentazione per un convegno e nel corso del lavoro hanno avuto un incidente. Tutto sarebbe passato inosservato se dei collettivi di donne non avessero sollevato il caso e il Centro di documentazione Simonetta Tosi non si fosse costituito parte civile. L'impatto che ne è derivato per l'opinione pubblica ha indotto la regione a varare una legge sulla sperimentazione clinica (Legge della Regione Piemonte n. 3/1987) e ad insediare una commissione consultiva presso l'Assessorato alla Sanità. È un primo passo, ma quali altri occorrerebbe fare?

La commissione etica istituita in Piemonte si ispira alle indicazioni della Dichiarazione di Helsinki-Tokio del '64 e '75 sulla ricerca biomedica in soggetti umani. A questi due documenti si affiancano le svariate deliberazioni assunte dalle associazioni mediche nazionali nel tentativo di adeguare i principi etici al cambiamento sempre più rapido degli strumenti e procedure terapeutiche. Una rincorsa senza fine. La prima condizione che sembra difficile da realizzare, in pratiche mediche che portano a ignorare la necessità riguarda il *consenso informato del soggetto*, posto in apertura al Codice di Norimberga. Come ha ricordato Claire Ambroselli (Ambroselli, 1987), siamo immersi in una cultura che fatica ad attuare questo diritto della persona, anche dopo che è stato enunciato da un tribunale militare incaricato di giudicare dei crimini commessi contro l'umanità. In Italia, per esempio, non esiste una legge nazionale sui diritti delle persone soggette a sperimentazione clinica, nonostante fosse stata prevista nell'art. 4 della legge di riforma sanitaria del '78.

Se la qualità morale non è un presupposto o una componente della qualità scientifica, il risultato è la necessità di un controllo esterno, ma un controllo operato dall'esterno sarà sempre precario ed eludibile. Nella stessa circolare attuativa della legge piemontese del 1987 si parla del difficile equilibrio tra il « rispetto dei principi della ricerca biomedica » e l'esigenza di assicurare « ogni garanzia per la libera volontà del paziente, la cui cura è fine essenziale di ogni attività clinica ».

La discussione al seminario di Torino ha sollevato parecchi interrogativi: cos'è sperimentazione clinica e cos'è terapia, quali problemi solleva la difesa di categorie di pazienti particolarmente deboli e a rischio: minori, detenuti, pazienti psichiatrici, anziani con capacità psichiche menomate e, in toto, le donne. Uno dei medici processati a Torino aveva dichiarato in istruttoria che alle donne in ospedale non si chiedeva il permesso « perché poi molte si prendono paura e rifiutano ». L'intervento eseguito su Elisabetta non fu neppure trascritto sulla cartella clinica « per mancanza di spazio ». Un rappresentante dell'Organizzazione mondiale della sanità presente al seminario ha definito l'Italia un « laboratorio umano » dove si può sperimentare senza remore, se non quelle del ritegno personale. Come si concilia questa

una razionalizzazione dell'attività sperimentale clinica (protocolli, censimento dei progetti, eliminazione di doppioni e *malpractice*, standardizzazione di tecnologie), e soprattutto una cultura del *limite* e della responsabilità. All'esterno le strade possibili sono date dai controlli e dall'informazione degli utenti. Ma i comitati etici possono essere una risposta adeguata, e l'informazione che cosa deve implicare? Se non si riesce a promuovere un'apertura delle istituzioni mediche e della ricerca a sollecitazioni che provengono dalla società, non molto si potrà ottenere con la presenza, fosse pure maggioritaria, di rappresentanze degli utenti nei comitati etici, o con l'obbligo formale di mettere al corrente i pazienti. Ci vuol altro per consentire davvero una libera scelta di fronte ai rischi nei quali si può incorrere; la insufficienza dei dati e delle informazioni riguarda anche i medici, ed è proporzionale al grado di sofisticazione dei mezzi usati.

Intanto la richiesta che i rischi siano meglio accertati e valutati – anche nelle terapie più comuni – è seriamente affrontabile solo in termini collettivi, e non certo da un paziente che sta per subire un trattamento. Poi, si può pensare che l'informazione debba riguardare anche la conoscenza di altre metodiche, meno aggressive rispetto a quelle correnti, e la reale possibilità di farvi ricorso anche nelle strutture pubbliche. È ipotizzabile anche un approccio « osservativo » nella ricerca, che dia luogo a metodologie di sperimentazione non invasive (ne ha parlato Paolo Vineis al seminario di Torino). E così via.

Una volta ammesso che la deontologia e i controlli interni/esterni sulla ricerca sono condizioni necessarie ma non sufficienti a garantire i diritti della persona, si comincia a parlare della necessità di figure « mediatrici » tra i pazienti e la ricerca clinica « *ombudsman* », gruppi di attenzione, associazioni, rappresentanti legali, sono alcuni esempi citati a Torino – e anche di educazione sanitaria e di modifiche nel curriculum formativo del personale, a cominciare dai medici. A questo punto, però, le questioni etiche non sono più affrontabili solo in termini di codici e di norme giuridiche perché ci si interroga sul funzionamento di interi settori della società.

Claire Ambroselli, Relazione al Forum internazionale sulle nuove tecnologie della riproduzione, Montreal, ottobre 1987, in « Conseil du Statut de la Femme », *Sortir la maternité du Laboratoire*, Québec, 1988.

Cristina Cilli, a) *Tradizione filosofica e paradigmi scientifici del dibattito bioetico in Italia*, « Democrazia e diritto », 4-5, 1989.

Cristina Cilli, b) *Malati o cavie?*, « Noi donne », febbraio 1989.

Nadia Maria Filippini, « *Il corpo violato* ». *La pratica del taglio cesareo nell'Italia del primo ottocento*, « Società e storia », 40, 1988.

Laurence Garavini, Relazione al Forum internazionale sulle nuove tecnologie della riproduzione, Montreal, ottobre 1987, in « Conseil du Statut de la Femme », *Sortir la Maternité du Laboratoire*, Québec, 1988.

Janine Marie Morgall, Relazione al convegno « Sperimentando la salute », Torino, novembre 1988: Medical experiments - Women bodies as living laboratories? (Institute of Social Pharmacy, Royal Danish School of Pharmacy, Copenhagen).

Franca Pizzini, *Gli interrogativi del femminismo*, « Democrazia e Diritto », 4-5, 1989.

Verena Schmid, Relazione per la I Conferenza Internazionale sul parto a casa, Londra, 1987 (intervento per l'Italia), Materiali raccolti a cura del « Marsupio » di Firenze. (L'Associazione « Il Marsupio » imposta il suo lavoro con il parto a domicilio secondo le direttive dell'Oms e il protocollo del prof. Kloosterman dell'Università di Amsterdam, adottato in Olanda).

Chiara Saraceno

Diritti relazionali e conflitti etici

Riflessioni su famiglia, adozioni, affidi

1. Veniamo da un lungo processo – storico e culturale – in cui bisogni dei bambini e adeguatezza delle donne come madri, se non come donne *tout court*, sono stati saldati assieme in modo apparentemente ovvio e inestricabile. Al punto che i diritti delle donne al di fuori della maternità vengono socialmente percepiti, ed anche soggettivamente vissuti, come potenzialmente pericolosi per i bisogni dei bambini – come testimoniano le molte cautele e specificazioni da cui è accompagnato il dettato costituzionale della parità tra i sessi. E viceversa il benessere e i diritti dei bambini vengono utilizzati come legittimazione per forme di controllo sociale sulle donne come madri e sulle madri come donne.

Le scelte, le decisioni, i conflitti tra bisogni e priorità diverse che, presenti in ogni rapporto, si danno in modo particolarmente esplicito e talvolta anche drammatico quando sono implicate responsabilità nei confronti dei più piccoli, vengono perciò ulteriormente enfatizzati, ed anche dislocati e ridefiniti, dalle norme sociali e giuridiche relative agli standard di adeguatezza delle famiglie e in particolare delle madri. È un processo di cui si trova l'eco, insistente e fastidiosa, anche nelle analisi contemporanee sulla famiglia, che iniziano con la constatazione che « adesso che le donne lavorano... ».

Questa dislocazione è paradossalmente filtrata nello stesso linguaggio con cui le donne esprimono il proprio desiderio di uscire da quella che Adrienne Rich ha chiamato l'istituzione maternità: vuoi quando presumono una ovvia e inevitabile omogeneità tra i propri diritti e bisogni e quelli dei bambini, di fatto assimilando a sé questi ultimi, vuoi quando, viceversa li postulano in radicale e necessaria opposizione. Soprattutto è filtrata nella accettazione di una concezione dei diritti – ed anche dei bisogni – come dimensione esclusivamente ed astrattamente individuali.

Eppure appartiene alla cultura pratica delle donne una esperienza dei diritti come costruiti ed esperiti in modo eminentemente relazionale. Proprio nella loro attività di cura, di affetto, di educazione nei confronti dei piccoli (e per analogia nei confronti di tutti coloro che per i propri bisogni dipendono da questa loro attività e disponibilità), le donne costruiscono diritti fondati non sulla garanzia di una norma sociale o giuridica, ma sulla interdipendenza e sulla reciprocità. E dei diritti fondati

su un riconoscimento originario e continuamente rinnovato, le donne conoscono non solo la forza, ma la fragilità e il loro potenziale rovesciamento in violenza, allorché questo riconoscimento manca, o viceversa quando quella interdipendenza diviene troppo stretta o simbiotica.

Conoscono anche la distanza tra la norma astratta, il diritto astratto, e il suo concreto realizzarsi nei rapporti e nelle condizioni della vita quotidiana, in cui si costruisce la biografia di ciascuno. Il rischio, la difficoltà di un'etica dei diritti non consiste infatti solo in un possibile eccesso di individualismo, ma anche nella difficoltà a non venire assorbita dalla pur necessaria mediazione normativa, perciò dalle necessità della regolazione: insieme parziale e tendente alla omogeneizzazione. Da discorso che parte dal valore del singolo, che è tale in quanto i rapporti in cui vive e il modo in cui li vive lo fanno un essere assolutamente singolare e distinto, irriducibile ad ogni altro, quello sui diritti può facilmente divenire discorso su bisogni astratti di individui privi di ogni singolarità: « i diritti dei minori » appunto, come categoria sociale omogenea (come i diritti delle donne per altro), piuttosto che i minori (nella loro articolata specificità) come soggetti di diritti, *in primis* del diritto alla propria particolarità, storia, intenzionalità. Paradossalmente, le esigenze di normazione, e le concrete applicazioni della norma, rischiano di mettere nella irrilevanza proprio quelle specificità, biografiche e relazionali, che danno consistenza alla singolarità e perciò identità di ciascuno. I soggetti di discorso etico, cioè portatori e produttori di senso, divengono così soggetto di regolazione sociale.

Mi sembra tuttavia che questo sapere pratico della interdipendenza e relazionalità dei diritti, che costituisce il terreno etico « elettivo » dell'agire quotidiano delle donne come madri, non abbia trovato sbocco adeguato in un discorso delle donne sulla maternità che esca dalle strettoie di un pensiero vuoi dicotomico (un diritto contro l'altro), vuoi rovesciante in onnipotenza l'assimilazione della donna alla madre. Molte teorie sul pensiero materno – fino al « Manifesto delle madri » di un gruppo di verdi tedesche – mi sembra che non solo diano per scontato e come univocamente positivo il sapere materno, salvo non poter dar conto altro che nella forma dell'orrore o della pietà della incapacità materna, ma anche rischino ancora una volta di censurare il bambino, del cui bisogno solo la madre sembra essere titolare, e sappia parlare. Soprattutto, mi colpisce quanto poco in tutti questi anni siamo riuscite a parlare della relazione generativa, materna, e non solo della maternità, perciò quanto poco siamo riuscite a riflettere collettivamente sia sui rapporti tra donne anche come madri di figli/e, che sui nostri rapporti con i nostri figli/e.

Non stupisce allora che gran parte dei discorsi sui bambini, sui loro bisogni, sui loro diritti, sulle politiche ad essi rivolte, effettuati in questi anni, si sono sviluppati a prescindere dalle riflessioni delle donne su di sé, anche se molte donne sono im-

plicate in questi discorsi: come madri naturali, adottive, affidatarie, come operatrici sociali, psicologhe, giudici, ecc.

Parlare di bambini senza astrarli dalla, ma anche senza annullarli nella, relazione generativa (e in particolare materna) è quello che mi propongo di fare nelle note che seguono, in particolare in riferimento a quelle situazioni che più esplicitamente e drammaticamente esplicitano anche (soprattutto) normativamente un conflitto ed una separazione tra diritti e bisogni dei bambini e diritti e bisogni degli adulti, contemporaneamente producendo conflitti tra adulti: l'adozione e l'affido.

2. Nel caso dei minori sia il carattere relazionale dei diritti, che i rischi di trasformazione dell'etica dei diritti in prescrizione normativa dei diritti stessi appare con particolare evidenza. Non solo lo stesso riconoscimento/definizione dei loro diritti e dei minori come soggetti di diritti propri (e prima ancora la definizione dei minori come minori), dipende da una iniziativa, da una presa in carico anche a livello simbolico, da parte degli adulti. Soprattutto i più piccoli, non hanno potere di definizione dei propri bisogni, interessi, diritti. È questo un paradosso su cui torneremo e che è all'origine dei conflitti aggiuntivi posti dai diritti di questi particolari soggetti. Il discorso sui diritti dei minori è anche un discorso sui rapporti tra adulti, tra diverse istituzioni sociali, sulla loro divisione del lavoro e delle responsabilità: mentre si designano diritti si allocano anche doveri e responsabilità. E questa operazione, insieme materiale e simbolica, se segnala una modifica dei modelli sociali e familiari preesistenti (in quanto non comprendevano quei diritti, quella cultura dei bisogni), avviene purtuttavia all'interno di rapporti di potere materiale e simbolico squilibrati non solo tra le età e le generazioni, ma tra i sessi, le classi sociali, i gruppi socio-culturali, perciò tra gli adulti.

Anche in periodi più lontani, ogni discorso sui minori – dalla incentivazione all'allattamento materno, alla regolazione degli orari di lavoro, alla definizione degli obblighi/diritti scolastici – è sempre stato un discorso sui rapporti tra e su adulti e tra e su istituzioni: dei medici alle e sulle madri, degli uomini sulle donne, dei genitori alla e sulla scuola, della scuola sui genitori, dello stato sulle famiglie, di un ceto e di una classe sull'altra. Non è un caso che attorno al – se non attraverso il – discorso sui diritti dei minori e sulle responsabilità verso i minori si siano giocate importanti partite sia nei rapporti di sesso che in quelli di classe: sono state le donne ad essere fatte innanzitutto responsabili dei diritti dei bambini, in nome dei quali si sono viste sia negare che attribuire diritti « propri », dentro e fuori la famiglia. E sono stati innanzitutto i ceti e le classi socialmente più fragili ad essere esposti non solo ad una definizione dall'esterno e dall'alto dei « giusti » rapporti tra genitori e figli e dei diritti dei figli, ma anche alla penetrazione da parte di agenzie esterne – dalla parrocchia, alle patronesse, alla polizia, alle assistenti so-

ciali – in nome della necessità di controllarne l'adeguatezza e di punirne devianze. Il minore, se rappresenta il destino socialmente assegnato alla donna, rappresenta anche il cavallo di Troia con cui i confini della famiglia « problematica » diventano permeabili allo sguardo e alle intrusioni dall'esterno proprio in pieno culto della intimità e privatezza della famiglia.

Proprio perché la definizione dei minori come soggetti di diritti, ed anche dei diritti dei minori illumina, e insieme crea, una fitta rete di rapporti e interdipendenze, e non può essere affrontata al di fuori di queste, costituisce anche un terreno elettivo di conflitti. Non si tratta tuttavia solo di conflitti tra diritti diversi. Si tratta anche di conflitti tra (e su) chi ha potere di definire i diritti, di produrre e distribuire le risorse per realizzarli, di controllare il soddisfacimento di standard, di allocare responsabilità: quindi anche di definire i rapporti di interdipendenza in cui si presentano sia i diritti che i conflitti su di essi. Come accennavo all'inizio, che diritti dei bambini e diritti delle donne appaiono spesso in conflitto, non dipende solo dal fatto che, come soggetti distinti, madri e figli possono avere interessi, bisogni, priorità, non convergenti, e neppure solo dal fatto che i bambini, in quanto bisognosi di cura, richiedono tempo e attenzione da parte degli adulti, ma dalla circostanza che dipendenza infantile e ruolo materno sono stati socialmente e storicamente costruiti insieme, come fortemente interdipendenti sia a livello materiale che a livello simbolico. Per questo, ad esempio, la figura del « padre lavoratore », in quanto responsabile di attività di cura è, prima che giuridicamente, culturalmente impensabile come potenzialmente problematica o come richiedente una particolare attenzione e regolamentazione. Entro una diversa divisione del lavoro, una diversa struttura di genere dei rapporti e responsabilità genitoriali, le necessità di cura certo non sparirebbero, e perciò ancora potrebbero darsi conflitti sull'uso delle risorse, del tempo, sulle priorità, le valutazioni dei bisogni, ecc.; ma verrebbero formulate e percepite in termini diversi: forse meno radicalmente antitetici di quanto non avvenga ancora oggi, ove sembrano toccare le possibilità stesse di sopravvivenza ed esistenza dei diversi soggetti coinvolti (donne, minori) in quanto dotati di senso e libertà.

3. Il discorso sui diritti dei minori, in quanto espresso nelle norme giuridiche e nelle politiche sociali, ma anche in gran parte dei modelli culturali che informano sia i legislatori che i diversi adulti che interagiscono con i bambini e « si fanno carico » dei loro diritti, è pieno di paradossi insieme drammatici e illuminanti. Essi non segnalano solo l'oscillazione rischiosa tra riconoscimento della singolarità del valore di ciascuno e regolazione omogeneizzante, tra etica e norma, ma la tensione tra l'individuo come soggetto di valore, diritti, intenzionalità, e la relazionalità, la socialità in cui questo valore insieme si esprime e deve venir garantito. Il riferimento alla famiglia, insieme come

oggetto e ambito dei diritti del bambino, come terreno in cui il bambino può presentarsi e consistere come soggetto di diritti, testimonia nel modo più esplicito questa tensione, ed insieme costituisce la cornice di tutte le altre.

Se, infatti, il riconoscimento del minore come titolare di diritti lo sottrae da una generica assimilazione alla famiglia, che perciò diviene un interlocutore non scontato dei suoi bisogni, d'altra parte l'appartenenza alla famiglia, e in linea di principio alla propria famiglia, cioè alla rete di relazioni da cui si ha origine e collocazione nell'ordine affettivo e simbolico, costituisce il primo diritto di una persona, in particolare di un bambino. Tradotto in principi e in regolazione sociale ciò significa che, da un lato, la famiglia viene aperta all'esame della sua efficacia da parte di agenzie esterne di controllo, che perciò vengono definite come titolari di un sapere e di un potere di prescrizione non solo sui diritti e i bisogni del minore, ma anche sulla famiglia; dall'altro, solo la famiglia, cioè una struttura di relazioni in qualche misura uniche, singolari, non normabili e riproducibili in modo omogeneo, sembra poter garantire appunto la singolarità di una esistenza per cui ciascuno è e diviene se stesso, e non un altro: in quanto appartiene ad una storia, ad una origine, a dei rapporti, unici e irripetibili, e propri.

Un bambino di dieci anni, figlio di genitori separati che non riuscivano a sciogliere i nodi dei propri rapporti e a ridefinire quelli con lui, e che perciò era stato posto temporaneamente prima in istituto, poi in affidamento familiare, ha formulato in modo insieme esplicito e drammatico questa necessità di appartenere per esistere, ed insieme i dilemmi posti dalle soluzioni offerte (appunto istituto, affidamento familiare, con visite settimanali a ciascun genitore): diceva di non avere una famiglia, ma « tre posti in cui sto »; e spiegava di annusarsi (uno dei suoi comportamenti « patologici ») per « ritrovarsi se si fosse perduto » (questa storia, e la sua felice conclusione anche per merito della esperienza di affidamento, è stata riferita ad un convegno sull'affidamento familiare organizzato da parte del Cam di Milano il 7 maggio 1988).

La famiglia diviene perciò contemporaneamente sia la sede della responsabilità verso il bambino e minore come soggetto di diritti, sia l'oggetto elettivo di normazione e controllo sociale, sia l'ambito principe della espressione della singolarità di adulti e minori, sia un terreno di normazione, regolarizzazione capillare: fino alla definizione esterna di che cosa sia veramente « famiglia » e che cosa no, nei confronti dei « diritti dei bambini », come è testimoniato dalle dichiarazioni di adottabilità di minori che pur hanno uno o entrambi i propri genitori naturali, e, anche se in modo meno irreversibile, dalle procedure di affidamento familiare.

Si tratta di una tensione, di un paradosso, in parte irresolubile. La normazione dovrebbe tuttavia portarne tracce e consapevolezza anche nelle proprie procedure, piuttosto che tagliare

gordianamente il nodo nella oscillazione che tutte conosciamo tra inviolabilità della privacy a scapito dei diritti dei più deboli e violenza della norma a scapito di una attenzione per delicati legami, preziose e fragili biografie.

Questa tensione e questo paradosso, inoltre, spesso vengono aggravati da giudizi e scelte che non hanno tanto a che fare con un conflitto tra esigenze diverse, ma con una adesione acritica a modelli di comportamento e di normalità di cui si assolutizza in modo totalizzante la validità. Così, nella legislazione italiana sull'adozione, pure molto avanzata per la sua attenzione ai « diritti dei bambini » piuttosto che a quelli delle famiglie (o meglio degli adulti), solo le coppie legalmente sposate possono adottare un bambino: non le coppie conviventi, tanto meno le persone sole, anche se nella realtà sociale la famiglia nucleare fondata sul matrimonio è solo una, ancorché maggioritaria, forma familiare in cui crescono i bambini e non è provato che altre forme di convivenza siano dannose per i bambini stessi, che anche adulti non sposati non possano fornire sostegno, affetto, riconoscimento alla singolarità dell'esistenza del minore.

Il dibattito attuale sui rischi possibili del vivere in una famiglia con un solo genitore – per lo più la madre – è esempio di questo assunto implicito. Nel segnalare la famiglia con un solo genitore come famiglia « a rischio » per il bambino, infatti, si compiono alcune operazioni simboliche che, mentre interpretano la realtà, la modificano a volte anche materialmente. Da un lato si assume che famiglia e convivenza coincidano, perciò il genitore non convivente è per definizione assente, e prima ancora la rottura della coppia coniugale sembra comportare di per sé una rottura della coppia generazionale. Questo è spesso favorito dagli stessi giudici, che preferiscono le soluzioni nette, precisamente quantificate – certamente convenienti per gli adulti, oltre che indubbie garanzie minime per i minori – a soluzioni che corrispondano ad un rapporto che non solo continua, ma si costruisce nel tempo. Dall'altro lato vengono imputate alla situazione di convivenza con un solo genitore condizioni di isolamento sociale ed anche di povertà economica che, mentre non sono generalizzabili, sono da imputarsi alla divisione sessuale del lavoro esistente nella famiglia « intatta », al modo in cui sono organizzati il mercato e il tempo di lavoro, anche a irresponsabilità del genitore non convivente o a pregiudizi sociali, piuttosto che a quella struttura familiare o anche ad una incapacità genitoriale del genitore convivente. Il bisogno del bambino di avere adulti responsabili nei suoi confronti e condizioni di vita e crescita adeguate viene così riformulato in bisogno di avere una « famiglia intatta », impedendo talvolta di trovare soluzioni efficienti in altre direzioni.

Non solo la famiglia cui « hanno diritto » i minori è, nella norma e nella morale corrente, una famiglia legale e con due genitori; è anche sostanzialmente definita esclusivamente dalla coppia genitoriale. Ciò è suggerito dalla relativa facilità con cui

fratelli e sorelle vengono separati « per il loro bene », « per dar loro una famiglia ». Lo testimonia il caso, eccezionale solo forse per la ribellione di un ragazzo e per l'interruzione di una procedura che ormai sembrava irreversibile, dei fratelli di Domodossola, in cui, dopo una divisione tra i sessi imposta dal funzionamento dei servizi sociali, il più piccolo è stato posto in adozione perché « senza famiglia », togliendolo anche alla convivenza e rapporto con il fratello maggiore: l'assenza di genitori funzionanti – cioè di adulti – di per sé ha significato, agli occhi di giudici e assistenti sociali, l'assenza *tout court* di famiglia, di appartenenza a un mondo di relazioni significative, ad una storia e ad un possibile futuro, nonostante la presenza non solo fisica, ma affettiva di un fratello e una sorella.

Chi « fa la famiglia », « diritto del bambino », sono gli adulti, laddove i minori non contano. « Hanno una famiglia », o hanno il diritto ad « averne una », ma non la producono, non la fanno esistere, soprattutto non la fanno esistere per i propri fratelli e sorelle. La famiglia sembra esistere solo nel rapporto verticale delle generazioni (anche artificialmente ricostruite), non anche in quello orizzontale del rapporto tra fratelli/sorelle. Nel passaggio, per altro mai garantito e irreversibile, da oggetti di autorità e proprietà a soggetti di diritto, i minori sembrano saltare lo statuto, certo concettualmente difficile da definire e giuridicamente arduo da normare, di membri a pieno titolo di reti di rapporto, famiglia od altro che sia. Del resto, il pur civilissimo meccanismo dell'adozione ancora una volta lo esemplifica in modo limpido: dalla possibilità di dare un nuovo nome (quasi un rito di ri-facimento, ri-nascita) all'allontanamento da tutti i rapporti e i contesti che in qualche modo rappresentino una continuità con una storia, con una appartenenza. Il diritto ad essere figlio/a, in cui sembra condensarsi gran parte dei diritti dei minori, e su cui si incardinano anche gli altri diritti, passa attraverso una appropriazione che è anche una espropriazione, per quanto corretta dalla nomina dell'origine: al bambino non si deve nascondere la sua origine familiare nell'adozione, anziché nella nascita.

Il caso dell'adozione internazionale rappresenta in modo estremo questo processo di appropriazione/espropriazione, che è anche negazione di un significato dell'esistenza del bambino al di fuori della famiglia che lo riconosce come proprio, che lo appropria. È significativo da questo punto di vista che nel caso della bambina Serena l'immaginario popolare, la commozione, siano stati mobilitati dalla vicenda drammatica della sua separazione dai genitori Giubergia che la avevano fatta propria. Presoché del tutto assente è stata la preoccupazione per la prima separazione e per la frattura che questa ha segnato non solo con la origine di Serena nella generazione, ma anche con il mondo culturale, con la storia di cui pure porterà sempre traccia nei suoi tratti somatici e di cui occorrerà darle conto non solo sotto la forma della irrilevanza. Si è prestata attenzione al pos-

sibile conflitto tra etica (diritto di Serena a non subire un'altra separazione) e norma (necessità di salvaguardare, tramite l'applicazione della legge, i diritti dei bambini rispetto ai bisogni e ai comportamenti egoistici degli adulti), ma non si è prestata attenzione all'altro conflitto, tra le esigenze contrapposte della singolarità di Serena, al suo diritto a vivere bene entro la storia che le ha dato origine, a riconoscersi in una genealogia non solo familiare, ma culturale, e il suo diritto a ricevere amore, attenzione, cure: diritti che dovrebbero stare insieme, ma che purtroppo non sempre ai bambini si presentano come ovviamente uniti; e che tuttavia non possono venir cancellati l'uno nell'altro. Se è vero, come insegnano gli psicoanalisti, che c'è esistenza e singolarità solo all'interno di una relazione che accoglie e riconosce, è anche vero che questo riconoscimento e accoglimento non possono annullare nella irrilevanza la storicità concreta in cui ogni bambino nasce e di cui è portatore. Della impossibilità di operare questo annullamento sono per altro parzialmente consapevoli anche i genitori adottivi o aspiranti tali, che per lo più rifiutano un bambino abbastanza grande da essere capace di ricordi consapevoli, buoni o cattivi che siano. Meno storia consapevole un bambino ha alle spalle, più facile è non solo, ovviamente, inserirlo nella propria storia, ma anche censurare come rilevante la storia da cui è, letteralmente, nato/a. Salvo vedersela talvolta ritornare nel proprio, di adulti, di genitori adottivi, rifiuto di riconoscere un figlio/a la cui concreta singolarità non corrisponde alle attese.

Il fatto che oggi si incominci a mettere in discussione la validità della adozione internazionale, e anche ci si interroghi sull'adozione come soluzione sempre adeguata ai bisogni dei bambini in situazione familiare problematica (come è stato fatto anche nel convegno su « il bambino colorato » tenutosi a Castiglioncello questo aprile) è un segnale della maturata consapevolezza rispetto a questo tipo di conflitti.

4. Da questa nuova consapevolezza – della necessità cioè di non cancellare, negare, le tensioni tra esigenze diverse, inclusa quella di riconoscersi in una appartenenza ad una storia per quanto difficile e dolorosa – è nata sia la legge sugli affidi familiari del 1983, sia soprattutto la disponibilità di individui e famiglie a condividere le responsabilità per un minore, a farsi carico dei suoi diritti, senza tuttavia appropriarsene. È vero che molto spesso gli affidi sono ancora visti, dai servizi come dalle famiglie affidatarie, come una soluzione di ripiego per quei bambini che non sono in condizioni di adottabilità. Per questo anche molte famiglie – potenziali genitori – desiderose di adottare rifiutano invece l'affido perché non consente una « appropriazione », non solo legale, ma soprattutto affettiva, del bambino. Nella sua interpretazione e realizzazione più autentiche, tuttavia, l'affido rappresenta un tentativo interessante, oltre che coraggioso, di assumere e consentire di elaborare la frattura, o

inadeguata coincidenza, tra appartenenza e cura, tra appartenenza e bisogni e diritti, che si dà ogni volta che dei genitori non riescono a dare adeguato riconoscimento ai bisogni e diritti di esistenza dei propri figli, per motivi che possono andare dalla immaturità psicologica, alla incapacità sociale fino alla violenza.

Già il fatto che la legge non limiti i possibili affidatari alle coppie regolarmente sposate, ma allarghi il ventaglio ai conviventi, ai singoli, ed anche alle piccole comunità, segnala che in linea di principio ci si muove nell'ottica di fornire ai minori in difficoltà non già una « contro-famiglia », parallela o sostitutiva, ma una rete di rapporti significativi con adulti responsabili, che, mentre garantiscono i bisogni di cura e attaccamento, consentano anche di elaborare l'appartenenza biografica alla famiglia di origine, vuoi per ritornarvi stabilmente, vuoi per rendersene autonomi senza censure e negazioni. Certo questo non è sempre così chiaro, anche perché non esiste nella nostra cultura una modalità di relazione forte, un modello di attaccamento e di generatività, che non mimi in qualche modo quello familiare. Le testimonianze riportate nel Convegno di cui si è parlato sopra, ed ora raccolte in un volume di Atti a cura del Cam, segnalano bene questa difficoltà, che si presenta nei timori dei genitori affidatari di « essere falsificati », « traditi » dall'insuccesso o comunque dal percorso inatteso del minore loro affidato, nei conflitti con i genitori naturali, che sono anche conflitti su ruoli, su identità genitoriali – e che non a caso sono più forti, più espliciti, e più dolorosi, tra le « due madri » – e che è presente nello stesso linguaggio con cui si nominano le relazioni generative (nel senso autenticamente ericksoniano del termine) che si creano nell'affido: un linguaggio familiare (fatto di padri, madri, figli, fratelli, sorelle), fortemente inclusivo, ma anche fortemente conflittuale per tutti i soggetti coinvolti, a partire dal bambino, nella misura in cui assimila appartenenze, evoca collocazioni, che invece sono, ed anche devono rimanere distinte.

In ogni caso, proprio per il suo porsi come elaboratore, e non come azzeramento, di una situazione conflittuale, l'affido è una esperienza strutturalmente segnata da – e produttrice di – quelli che potremmo definire conflitti etici, cioè conflitti sui diritti, gli interessi, le condizioni di sopravvivenza come esseri umani adeguati e dotati di dignità, di soggetti diversi, ma anche su bisogni e diritti diversi dello stesso soggetto.

Conflitti tra figure genitoriali, o generative: che si tratti di un affido consensuale o di un affido giudiziale, i genitori naturali devono comunque assumere su di sé – e comunicare al figlio/a – il giudizio di inadeguatezza, quando non di cattiveria e di distruttività. La formalizzazione, istituzionalizzazione di questo giudizio operata dalla procedura dell'affido – che simbolicamente culmina nel trasferimento della potestà genitoriale e nella definizione dei diritti/doveri di visita, ma anche di non visita, dei genitori naturali – se può rappresentare un passaggio chiarificatore, non rende certo più semplice da portare, e da elaborare,

un giudizio di inadeguatezza già pesante quando avviene nel foro privato della propria coscienza, o nell'ambito ristretto della parentela (e non entro qui nella questione di quanti giudizi di inadeguatezza e decisioni di affidamento potrebbero essere sostituiti con meno dolore per tutti da sostegni attivi alle famiglie di origine). L'inevitabilità di questa ferita, specie nei casi di più drammatica inadeguatezza o rischio, non elimina il fatto che essa possa ledere in modo più o meno irreparabile la fiducia delle persone in se stesse, perciò la loro possibilità di essere capaci e degni di vivere.

Di questo vero e proprio conflitto etico occorre essere consapevoli per leggere l'aggressività, o viceversa la delega totale e passiva (depressiva), di molte famiglie affidanti nei confronti dei genitori affidatari (a parte la questione dei sostegni da fornire ai genitori affidanti, su cui non posso entrare qui). E non stupisce che siano spesso le madri naturali a vivere più acutamente questa frattura, a rappresentare questo conflitto, anche quando non sono loro direttamente le responsabili della inadeguatezza: è la loro identità insieme soggettiva e sociale di garanti del benessere affettivo, relazionale, oltre che di cura materiale, dei figli a ricevere più direttamente il giudizio di fallimento, perché hanno fallito esse stesse, o perché non hanno saputo proteggere i figli dalla incapacità o violenza del padre.

Conflitti entro la famiglia affidataria: accogliere un bambino non proprio, e che tale deve rimanere, significa, abbiamo detto, essere capaci di generatività in una cornice di appartenenza non garantita e da mantenere flessibile: in cui il paradosso della generazione — fare proprio per mandare nel mondo — è agito a livello quotidiano nella visibilità, ed anche presenza da gestire con attenzione, di un'altra appartenenza, di un'altra origine. Il mandato generativo dato alle famiglie affidatarie, di aiutare a costruire un ordine, un senso, un progetto su di sé, produce rischi contrapposti di onnipotenza, di essere « la famiglia salvifica », e di depressione rispetto alla impossibilità di questo ruolo. Meno drammaticamente, trattare l'affidato/a come proprio figlio, ed insieme non come proprio figlio, impone difficili scelte e un difficile equilibrio tra non imporre attese e scelte che derivano dalla propria storia (tipici sono i conflitti sulle prestazioni scolastiche) e non avere alcuna attesa, o meglio non formularla in un destino assegnato a priori sulla base di quella appartenenza altra.

Tenersi nel limite della generatività di fronte a richieste drammatiche di sopravvivenza quali vengono da molti minori in affidamento può essere uno dei compiti più difficili. Da esso per altro possono scaturire veri e propri conflitti con i bisogni e le esigenze di altri membri della famiglia, altre persone nella rete dei rapporti significativi: i propri figli, il/la coniuge, se stessi. Un comportamento incontrollabile e pericoloso dell'affidato può rappresentare un pericolo per un figlio, le energie richieste per far fronte ai bisogni dell'affidato possono andare a

discapito dei bisogni di altri, o possono richiedere la rinuncia ad un lavoro, o mettere in crisi la stabilità personale, e così via. Sono conflitti che non sempre possono essere retti, o risolti, che spesso impongono una scelta. Per questo li chiamo conflitti etici: in cui i bisogni, i diritti, sono in contrapposizione. Non esistono dati quantitativi attendibili su questo punto, ma dai dati impressionistici, dalle molte testimonianze che ho ascoltato occupandomi di questo tema, mi sembra che questo tipo di conflitti abbia un peso diverso per gli adulti dei due sessi, oltre che diverse conseguenze pratiche. Sono le « madri affidatarie » a doversi fare carico più spesso dei conflitti sul loro tempo, disponibilità, energie rispetto a figli naturali e affidatari; e sono loro a dover decidere eventualmente rispetto a lavoro e carriera. L'affido complica così in modo imprevedibile il già difficile quadro di decisioni etiche affidate alle donne-come-madri.

Anche la disponibilità ad aprire i propri confini per accogliere un altro e la sua storia richiede una permeabilità della intimità e della *privacy*, rispetto ai servizi sociali, ma soprattutto rispetto alla famiglia affidante; può scompigliare non solo routine, ma equilibri interni alla convivenza familiare, e tra questa e l'affidato, in modo da creare ancora altri conflitti: tra i bisogni di *privacy*, di spazio protetto in cui costruire rapporti, creare sicurezze, sperimentare soluzioni, e i bisogni di controllo, ma anche di relazione da parte della famiglia affidante.

Anche il mandato di continuità ad una appartenenza può produrre un vero e proprio conflitto tra valori diversi nei genitori affidatari, nella misura in cui le culture, i valori della famiglia di origine sono radicalmente diversi dalla propria, e tanto più quando all'origine dell'affido vi è una violenza. Fedeltà a se stessi, fedeltà ai bisogni del minore affidato, insieme come bisogni di riconoscimento e cura e di appartenenza ad una storia, possono non comporsi facilmente nella neutralità di giudizio e di disponibilità alla famiglia dell'affidato in linea di principio richiesta.

L'affidato è al crocevia di tutti questi conflitti: come posta in gioco, ma anche come messaggero tra famiglie diverse, tra mondi diversi, in cui materialmente transita, di cui deve elaborare le diverse appartenenze; rispetto a cui deve far valere, ma anche reggere, le proprie attese e speranze. Sono i suoi — spesso conflittuali — bisogni e diritti a scatenare i conflitti etici e relazionali che tutti gli altri si trovano a fronteggiare. E sono i suoi diritti e i suoi bisogni a venire innanzitutto negati quando quei conflitti non trovano una soluzione, un equilibrio, e sostegni per reggerlo, sufficienti.

Riflettere su questi conflitti può aiutare non solo a leggere ed elaborare le dinamiche delle stesse relazioni materne « normali », ma a riflettere sulle relazioni — effettive o immaginarie — che abbiamo con donne, con madri, diverse da noi, e su cui talvolta abbiamo potere, istituzionalmente e/o culturalmente.

Gabriella Turnaturi

Le relazioni quotidiane

Il caso di Serena Cruz

Mentre il caso di Serena Cruz sembra chiuso dal punto di vista giudiziario moltissimi sono i problemi da esso sollevati che restano invece aperti e insoluti. Soprattutto quelli che toccano la sfera dell'agire etico individuale e collettivo. L'intera vicenda ha infatti sollevato il coperchio ad una pentola da tempo in ebollizione e con la forza e la verità delle piccole-grandi cose ha svelato una miriade d'interrogativi, di possibili posizioni, certamente non azzerabili nella logica binaria che ha opposto il cuore alla ragione. Un osservatorio privilegiato dell'intera vicenda e delle implicazioni etiche in essa presenti è senz'altro quello costituito dal comitato di solidarietà di Racconigi. La storia, l'agire di questo comitato infatti sono ricchi di segnali, spie molto utili per chi voglia rintracciare come si stia oggi ricostituendo il « senso comune » e quali siano gli standard più diffusi a cui si fa riferimento e nell'emissione di giudizi e nelle scelte di vita. Attraverso l'analisi delle azioni, delle dichiarazioni, e del linguaggio del comitato si può forse più agevolmente comprendere cosa è che nel profondo, al di là del cuore e della ragione, agita e divide coscienze e comportamenti.

Vorrei quindi partire dall'analisi di comportamenti concreti in un caso concreto non per schierarmi o dar giudizi, quanto per delineare le questioni, i punti di vista e i comportamenti che sono affiorati dall'intera vicenda.

Dall'attivismo del comitato di Racconigi, dall'atteggiamento e dalla stessa sentenza dei giudici, dalla mobilitazione dell'opinione pubblica e dagli stessi coniugi Giubergia emerge un'esigenza di ridefinizione del diritto e dei diritti e di un'area comune su cui muoversi ed intendersi. A questa ridefinizione complessiva rimandano le singole e vitali questioni sollevate dal caso Serena, che investono sia il territorio pubblico che quello privato. Questioni a cui è impossibile dare immediatamente una risposta, ma che vanno evidenziate e poste al centro della riflessione di chiunque oggi voglia contribuire a riempire di senso il proprio sentirsi persona e cittadino. Ma soprattutto vanno affrontate dalle donne che a partire da sé hanno percepito prima confusamente e oggi più coscientemente l'urgenza della ridefinizione di ciò che fonda sia l'etica pubblica che quella privata.

Il caso Serena infatti solleva questioni che hanno a che fare con reti di relazioni, con reti di affettività e con la legittimità di queste reti a porsi come fondamento stesso del conoscere, giudicare, agire e quindi dell'esistere.

Proviamo dunque ad enucleare queste questioni, a nominarle, per poi tentare di risalire ai diversi punti di vista e alle diverse culture ad esse sottese.

1) La prima e forse più sostanziale questione è proprio quella che stabilisce un nesso, conflittuale o risolutivo a seconda dei punti di vista, fra l'etica e la pratica dell'essere in relazione con altri, e quindi dell'etica con il mondo dell'affettività.

2) Ma attenzione: quando si parla di relazioni sappiamo con certezza a cosa ci riferiamo? Intendiamo far riferimento a relazioni naturali, a quelle di sangue, a quelle di gruppo, a quelle societarie, a quelle che vengono inventate e vivificate nella pratica quotidiana? Le une escludono le altre? Sempre? O si trovano di volta in volta connessioni, fusioni fra alcune di esse? Vedremo più avanti come proprio a partire da ciò che s'intende per relazione si è creato il disaccordo più profondo fra chi sosteneva i Giubergia e chi invece i giudici del Tribunale di Torino.

3) Una volta sollevata la questione dei tipi di relazioni in campo diviene inevitabile riflettere, interrogarsi su una delle relazioni più centrali, quella familiare. Quando diciamo famiglia cosa vogliamo intendere? Ci riferiamo ad uno statuto giuridico o ad altro? E cosa definisce la paternità e la maternità? Anche su questo si è mostrata una totale impossibilità d'intendersi fra le diverse parti.

4) La solidarietà è sempre un elemento di coesione della società o può rivelarsi fonte di conflittualità? Che valore e che uso attribuire oggi alla solidarietà, alla mobilitazione di gruppi, comunità, quartieri, paesi? Può il comitato di Racconigi essere preso in considerazione come soggetto di diritti, e come soggetto fondatore di diritti e di doveri, cosa gli va riconosciuto?

5) La sollevazione dell'opinione pubblica che si è rivelata come una manifestazione di massa del « senso comune » cosa ha che fare questo con l'etica? Possono, debbono incontrarsi senso comune e etica, e dove? Tali questioni non sono astratte, perché nascono da un caso concretissimo e perché toccano nodi vitali, concreti dell'esistenza quotidiana. Questioni a cui molti stanno cercando di dare una risposta: in particolare sono le donne ad interrogarsi su questi temi, centrali da sempre nella loro vita quotidiana e da oggi nella loro riflessione sull'etica.

Vorrei tentare quindi una ricognizione e una riformulazione di tutte le posizioni che rimandano alle questioni sopra accennate, emerse durante il caso Serena. Per far questo userò le dichiarazioni e a volte lo stesso linguaggio usato dai giudici, dal-

l'opinione pubblica, dai media, dal comitato di solidarietà di Racconigi.

Ridefinizione di un'area comune

Le parole chiave usate ed agitate in tutta la vicenda sono state: cuore e ragione. E da lì mi sembra che sia iniziato l'occultamento del vero problema messo al centro dal caso Serena, la confusione ed il mascheramento di due culture se non contrapposte, certamente diverse. È a culture che bisogna riferirsi e non a posizioni; a modi di stare al mondo e non a schieramenti. Chi ha difeso infatti « le leggi del cuore » non ha fatto altro che esplicitare, portare allo scoperto un diverso e concreto modo d'intendere fondamenti e confini dei propri diritti. Si è fatto portavoce di una cultura complessa, ancora non del tutto definita, fatta di neoindividualismo e di neosolidarismo, di valorizzazione delle emozioni e di impegno civile, di separazione dal centro, ma anche di partecipazione alla *res publica*, comunque caratterizzata da un prender corpo della società civile e della sfera privata. Di questo universo culturale e comportamentale fa parte anche una cultura dell'io desiderante senza limiti, di un io che vuole essere appagato e subito, senza intoppi, e che riconosce solo le regole che esso stesso si dà. Anche gli ottimi genitori di Serena partecipano di questa cultura dell'immediata soddisfazione: volevano la bambina, l'hanno presa e se la sono tenuta, fin quando non è arrivata la legge con i suoi confini ed i suoi limiti. Anche loro appaiono quindi partecipi, magari inconsapevoli, della *deregulation* morale, ovvero della cultura che « faccio ciò che piace a me, e ciò che piace a me è bene anche per altri ».

Ma ecco che arriva la legge, e non la ragione, a delimitare questo io eccessivamente desiderante, e a sospingere tutti, non solo i Giubergia, dentro i confini da tempo stabiliti. E ciò si rivela impossibile, o almeno praticabile sul piano giuridico, ma non su quello etico e culturale. Avviene infatti che i Giubergia, il comitato di Racconigi e l'opinione pubblica non riconoscono più, non la legge, ma quei confini conosciuti ma ormai superati da una propria cultura e da una propria pratica quotidiana. Non riescono più a ritornare dentro confini che non tengono conto delle ridefinizioni che di quelle stesse frontiere loro individui concreti stanno facendo già da qualche tempo. Inoltre i confini di ciò che si ritiene legittimo, dei propri comportamenti e dei propri diritti sono andati dilatandosi anche in base ad una progressiva valorizzazione delle reti affettive, degli affetti familiari. Accade infatti sempre più spesso che singoli o gruppi di cittadini diano legittimazione alle proprie azioni e ai propri punti di vista in base a valori come l'amore, gli affetti, la solidarietà. Sta emergendo un agire pubblico fondato su valori privati, intimi, a cui si vuol dare voce, visibilità e forza. Questo

andare del privato verso il pubblico sta delineando, in modo ancora confuso, un universo di valori di riferimento a cui la cultura delle donne ha dato non pochi contributi, con esempi sia di « stili di vita » che di riflessione teorica.

Nel caso di Serena è emersa una profonda distanza fra i codici di comportamento a cui la comunità di Racconigi si riferisce concretamente nella vita quotidiana e quelli invece stabiliti dalla legge. Sono apparse così evidenti due culture, due codici, diversi fra loro e che non si riconoscono:

1) quella degli individui concreti, trasformatasi in fretta in questi anni ottanta, non dà più legittimazione ad una cultura e a una formalizzazione del diritto fondata su valori distanti dalla loro vita;

2) quella delle istituzioni, pur frutto di un patto comune, non riconosce ciò che si è andato trasformando sotto i suoi occhi, perché non si è accorta del suo formarsi, del suo prendere corpo. Non riesce ad accettare che il proprio prescindere dal particolare, sinora fondante del diritto, non è più accettabile da una cultura che si muove invece proprio a partire dalla valorizzazione del particolare e dell'individualità.

Si è così creata una confusione di comportamenti, un disorientamento etico, una sorta di momento di transizione in cui valori che si ritenevano condivisi hanno dimostrato di fatto di non esserlo più. Nell'intera vicenda è venuto a mancare un terreno ed un linguaggio comune in cui far rifluire trasformazioni, desideri, bisogni. L'irrigidimento delle due culture, emerso nella vicenda, testimonia chiaramente non tanto della mancanza di volontà d'intendersi, quanto della reciproca distanza e della non presa d'atto di questa stessa distanza. Sia pure confusamente si è posta così la questione di chi oggi possa e debba ridefinire i limiti dell'agire individuale e le regole di quello collettivo. In fondo, a partire da Racconigi si è messo in discussione chi decide e in nome di che cosa quando sono in ballo questioni concernenti la famiglia, la paternità e la maternità, l'esser figli, e complessivamente l'area emotiva ed affettiva.

Il problema allora non è quello di stabilire il primato della ragione sul cuore o viceversa, quanto quello di ridefinire forme, modi e quindi anche leggi che fondino, ancora prima di regolamentarla, la società. Di riformulare un'etica individuale e collettiva che tenga conto del mutamento culturale avvenuto negli individui concreti e dell'immissione nell'arena pubblica di nuovi soggetti, come le donne, portatori di propri punti di vista, di propri valori a cui si vuol dare forza e riconoscimento. L'irrompere di tanti diversi punti di vista, di valori, di culture con pretese di essere significative e fondanti, il darsi di situazioni concrete sino a ieri inimmaginabili non può più essere ignorato. Si rende necessaria una ricognizione delle trasformazioni avvenute sia nella organizzazione della vita quotidiana che nei sistemi di valori. Un confronto con tutto ciò che è mutato e preme per

rendersi visibile ed essere riconosciuto si fa oggi obbligatorio non per una questione « d'ordine » ma per intendersi, per ristabilire diritti e garanzie ed anche nuovi limiti dell'agire individuale e collettivo. Insomma la vicenda di Serena c'invita a fare i conti con le più recenti trasformazioni culturali, con la cultura del « fai da te », con quella dell'io desiderante, ma anche con l'elaborazione di diverse concezioni e valorizzazioni dei rapporti familiari e delle reti affettive. Si tratta forse di rimettersi tutti insieme per conoscersi, riconoscersi, darsi ascolto e valore, per ridefinire insieme il senso del vivere in comune. Ed anche questo veniva implicitamente richiesto dal comitato di Racconigi che ha voluto farsi parte attiva e partecipe della decisione, portare la propria esperienza, il proprio mondo di affettività e di relazioni nella ricerca di una soluzione. Ha preteso, magari inconsapevolmente, di essere considerato soggetto collettivo portatore di diritti e di un altro, forse sbagliato, ma diverso concetto di giustizia. « Se i Giubergia sono per lei i genitori, debbono esserlo anche per la legge », hanno dichiarato più volte al comitato di Racconigi, riferendosi ad una giustizia che includa l'affettività e rispetti le relazioni esistenti fra persone. Ad una giustizia che dal loro punto di vista non sembrava essere stata violata, dal momento che la relazione genitori-figli era rispettata ed onorata. E ciò per il comitato e per gran parte dell'opinione pubblica era più che sufficiente. Come dire che, per loro, tutto andava valutato e giudicato a partire da quel dato di fatto: « una buona relazione affettiva fra i Giubergia e Serena » elevata a valore, a criterio di giudizio. Tutto avrebbe dovuto quindi conseguire a partire da quel valore forte, e non per pietà verso la bambina o i suoi genitori, ma perché (e qui sta l'aspetto più interessante dell'intera vicenda, lo scontro culturale) si riteneva di essere nel giusto. All'indomani della sentenza il comitato dichiara: « La gente di Racconigi non meritava di essere informata dell'esecuzione della sentenza dalla televisione o dalla radio dopo che ha saputo manifestare in modo civile e responsabile ». In questa affermazione si esprime il non voler esser messi da parte, la volontà di partecipare ai processi decisionali, tanto più che secondo il comitato molte delle « regole del gioco » sono state rispettate e loro a Racconigi si sono comportati da « bravi cittadini ». « Dopo aver saputo dimostrare in modo responsabile e civile », sottolineano infatti.

« A Racconigi piangono per questa crudeltà e per l'impotenza di fronte ad una giustizia che non tutela i minori, non considera il parere di autorevoli psichiatri e non rispetta la voce che chiede un atto di vera e umana giustizia. E non accetta ricatti morali di quanti vorrebbero zittirlo ».

Da questa richiesta di parola, che è poi una richiesta di visibilità, bisognerebbe partire non per dar ragione, ma per confrontarsi. Bisognerà pure chiedersi, al di là dell'ondata di emotività sollevata dal caso, perché tanta gente ha voluto far sentire la propria voce e evidenziare il proprio codice di comportamento.

Perché il comitato e l'opinione pubblica partecipano di un codice non riconosciuto come tale dalla legge.

Si può far finta che non esista tutto ciò? O gli estensori e i rappresentanti di questo codice vanno ascoltati, interrogati, capiti?

L'etica e la rete di relazioni

Il comitato di Racconigi dunque « non accetta ricatti morali » innanzitutto perché si sente morale, fonte di moralità, fondante di un'etica collettiva. E qui sta la novità, che piaccia o no, con cui fare i conti. Ma di quale etica si parla?

Di quella che vuole togliere dall'opacità e dalla segretezza il mondo privato, il mondo degli affetti, quella che pone come valore fondante prima per sé e poi non solo per sé, il mondo affettivo e di relazioni intime degli individui. Per questi cioè, il far vivere e dar parola alla affettività diviene un valore forte, fondante di tutti gli altri rapporti e dell'agire pubblico. In queste posizioni si ritrovano lo stesso sistema di valori, gli stessi comportamenti, addirittura lo stesso linguaggio usato, nel corso degli ultimi anni, dalle nuove associazioni di familiari, di madri, mobilitate contro la droga, la malattia mentale, gli handicap, ecc. (vedi su questo punto G. Turnaturi in « Memoria », 13, 1986). Ciò che è stato a lungo taciuto, nascosto, tenuto come valore segreto – e questo è il caso delle donne che hanno sempre agito in base a quel valore ma senza poterlo rivelare, anzi attente a non essere smascherate – viene oggi esplicitato. Qualcosa è mutato e nella coscienza delle donne e nella coscienza collettiva, al punto tale da portare ad una profonda trasformazione culturale. Le donne ricostruiscono intorno a questo valore la propria identità e la propria individualità, la propria differenza. E nel far questo danno forza a se stesse ma anche a quel valore femminile che non solo è più nascosto, ma viene addirittura assolutizzato. Intorno alla problematica dei valori femminili si era infatti costruita una cultura della parzialità che chiedeva diritto di cittadinanza ai propri valori. Il salto che sta avvenendo oggi, dopo che si è avviata la riflessione sulle « individue » e sull'etica femminile, è quello di passare dall'affermazione di un valore relativo a quella di un valore assoluto. Il valore delle reti di relazioni e del mondo affettivo viene posto come significativo e fondante, non solo della propria identità ma anche di una nuova etica. Su questa strada le donne non sono sole, e il caso di Serena lo testimonia. E ciò può significare una lenta, ma progressiva « femminilizzazione della società », il diffondersi di valori, punti di vista e frammenti che sono patrimonio della cultura delle donne. Ma può essere anche il frutto di una maggiore presenza delle donne nell'arena pubblica, di una partecipazione collettiva che rende più difficile distinguere ciò che è precipuo della

cultura femminile, da una cultura che sta affiorando e a cui partecipano anche altri soggetti.

Il comitato di Racconigi non solo ha preteso di valorizzare la rete di relazioni nel momento in cui si è schierato a favore di quella esistente fra i Giubergia e Serena; ha anche messo in scena tale valorizzazione, dando forma ad un collettivo di persone unite da un obiettivo – valore in cui credono, e da legami di solidarietà – amicizia – conoscenza preesistenti fra gli abitanti del paese. Contraddittoriamente, esso partecipa di quella cultura che prima abbiamo definito di un io senza limiti e quindi estremamente individualista, e nello stesso tempo è andato oltre gli individualismi dando forza alla solidarietà e alle relazioni fra persone. A Racconigi, ma anche nel resto d'Italia, si è dato prova che esiste un legame fra la gente, un'opinione pubblica diversa da quella autorizzata a parlare e che si alza come un muro contro cui nessuno pensava di doversi scontrare. Al di là dei risultati raggiunti l'effetto è stato dirompente, come in molti altri casi in cui l'affettività e le emozioni si sono riversate sul pubblico. Esso ha portato a interrogarsi sui mutati codici di riferimento del comportamento collettivo.

Ma attenzione: anche il mondo della legge parla in termini di collettività, si esprime in difesa di relazioni (la società, gli altri bambini: « Serena non è solo sorella di Nasario, ma di tutti gli altri bambini ») e si mobilita perché il legame sociale non venga sciolto, affinché tutti si riconoscano in quel legame sociale. Ma durante la vicenda Serena è emersa un'ulteriore contraddizione. Lo Stato, i giudici hanno dovuto presentare e rappresentare i legami affettivi (quelli che legano i Giubergia a Serena, e questa a loro) e i legami di solidarietà (quelli ribaditi dal comitato di Racconigi) come minacciosi, distruttivi per la tenuta della società. È così accaduto che proprio chi si muoveva in difesa del legame sociale ne negava il fondamento, che non può non risiedere nella rete di relazioni concrete e affettive che si stabiliscono nella pratica quotidiana fra individui. L'appello fatto dal comitato e da gran parte dell'opinione pubblica, a valori condivisi come quelli che sono sottesi al ruolo, ad esempio, di genitori, non è stato riconosciuto. Come non sono state riconosciute le solidarietà emerse nel corso della vicenda perché non immediatamente classificabili e strumentalizzabili. Da qui la distanza fra la legge, l'operato dei giudici e l'opinione pubblica, da qui l'impossibile intesa. E non perché l'una avesse una ragione più forte dell'altra, ma perché ognuna era partecipe di un suo specifico universo di riferimento. Due culture dunque a confronto, con due diverse idee di ciò che fonda e tiene insieme la società. Perché in molti non si sono riconosciuti nella sentenza del Tribunale dei minori di Torino? Forse perché oggi è divenuto sempre più difficile riconoscere il valore del legame sociale se questo è avulso dalla pratica di reali relazioni fra persone. Non ci si può appellare al legame sociale facendone una questione d'ordine. Né si può ottenere consenso, come i

fatti hanno dimostrato, intorno ad una sentenza che finisce col disconoscere valori che si sono affermati nelle relazioni quotidiane. Questi valori che dotano di nuovo senso ruoli tradizionali, come quello di familiare o di cittadino, stanno ridiventando punto di riferimento per una larga parte della società civile, sia pure in modo frammentario e spesso inconsapevole. I valori dell'affettività, delle relazioni, della comunità appaiono a molti come l'unica risposta possibile ad una progressiva non considerazione della vita quotidiana e emozionale da parte dei centri decisionali. Accade così che lo stesso trionfo dell'individualismo risulti temibile persino a chi si è mosso, come i Giubergia, in un'ottica individualistica. È stata proprio la cultura dell'individualismo degli anni ottanta a generare forme di coscienza e di organizzazione intorno a valori forti quali le reti affettive e la solidarietà. A generare in alcune aree una sorta di cultura d'opposizione che induce a ricercare in sé, ma con gli altri, la fonte di legittimazione del proprio agire, e nell'agire quotidiano il proprio orizzonte di senso. A molti la sentenza deve essere apparsa non solo come violenza su una bambina, ma anche come negazione dei valori ai quali sempre più la gente sta affidando il senso del proprio agire e in base ai quali sta confusamente creando un'etica. Paradossalmente essa è apparsa come un rifiuto di profondi legami, quelli affettivi fra genitori e figli e quelli di solidarietà del comitato, — per quanto pronunziata in nome della collettività — come l'affermazione di una concezione astratta della persona e dell'individualismo.

Che ci sia esigenza di chiarezza e di comprensione più che di ordine lo dimostra in alcune frasi anche la sentenza che ha deciso di togliere Serena ai Giubergia firmata dal presidente di Corte d'appello di Torino — sezione speciale per i minorenni — Rodolfo Venditti. « In un paese come il nostro in cui spesso i furbi la fanno franca » esordisce la sentenza, tentando di ristabilire un'intesa comune. Ma in tutto il testo si sottolinea e si stigmatizza la tenacia dei Giubergia, proprio quella che appare invece all'opinione pubblica un valore, una prova del loro « essere genitori ». E di nuovo ci troviamo di fronte ad una contrapposizione valore/disvalore che può essere letta in due sensi. Ciò che è valore per uno diviene disvalore per l'altro. Ciò testimonia delle molteplicità di valenze e significati riposte oggi in un rapporto come quello fra genitori e figli. Non c'è più accordo su cosa lo fondi, né vale più un'unica definizione a classificare come autentiche la paternità o la maternità.

« Occorre che il grande potenziale di solidarietà che questo caso ha suscitato si incanali nella direzione più costruttiva e più realistica », recita la sentenza.

E qui sta il punto. Solidarietà e giustizia sembrano aver preso due strade diverse nel corso degli anni e oggi si trovano allo stesso crocevia, costrette a guardarsi in faccia, a confrontarsi, a cercare di capire se sono su fronti opposti. Tant'è che ci si pone il problema di come incanalare il potenziale di solidarietà.

Al giudice Venditti non è sfuggito che al di là di Serena il problema è lì, nell'emergere di quella solidarietà forte, vivace e inattesa, imprevedibile. Appunto, che farsene? Dove incanalarla? Chi e in base a cosa può deciderne la direzione? È questa solidarietà facilmente incanalabile?

Domande e problemi nuovissimi. Un tempo la questione non si sarebbe posta, essendo la comunità e i legami solidaristici che la fondavano parte intrinseca della *res publica* e della giustizia. Oggi, dopo un decennio di cultura individualistica e di *deregulation* morale, la solidarietà non era prevista come realtà con cui fare i conti. Tant'è che non si sa cosa farne. Si intuisce solo che non è il caso di buttarla via. Ma dove si può incanalare la solidarietà nata da situazioni concrete e che già da alcuni anni circola nel nostro paese come fondamento di una nuova etica, sia laica che cattolica? Può essere tutto ridotto ad una questione di ordine? di legalità? O piuttosto il problema rimanda ancora una volta alla questione fondamentale di quale sistema di valori vogliamo ridefinire ed agire?

Due culture a confronto dunque, ma che non si sono riconosciute come tali, e lo scontro è stato ridotto – ma dai media e non dai protagonisti – a quello fra cuore e ragione, a categorie quali giusto ed ingiusto. Insomma, non si è trattato di anarchia *versus* ordine, o di giustizia *versus* disobbedienza delle leggi, ma di un confronto, sia pure inconsapevole, fra due sistemi d'agire etici profondamente diversi.

Per quanto riguarda l'area in cui si sono mossi il comitato di Racconigi e la gran parte dell'opinione pubblica, non esisteva certo una intesa preconstituita; essa è andata delineandosi giorno dopo giorno, in una sorta di costruzione comune di un codice collettivo di comportamento e di riferimento. Un intero paese ed altri cittadini hanno messo in moto un processo di apprendimento delle regole in cui iscrivere le loro azioni (si veda la velocità con cui hanno appreso il sistema di norme giudiziarie) e la produzione di altre personalissime. E nulla esclude che in questa fase di apprendimento non si sia chiarito almeno ad alcuni il senso profondo di ciò che si stava facendo, in una sorta di epifania del quotidiano. Forse un orizzonte di senso di quell'agire collettivo basato sulla rete di relazioni si è svelato giorno per giorno attraverso l'impegno personale. E alla fine la rete di relazioni si è rafforzata proprio perché è stata vissuta e dotata di senso, è divenuta valore attraverso l'azione. Tant'è che il comitato si propone di trasformarsi in una struttura permanente per la difesa dei diritti civili degli adulti e dei bambini.

Relazioni pericolose

Un'altra questione importante dal punto di vista etico, suscitata dal caso Serena, è quella che riguarda i legami familiari e la definizione di paternità e di maternità. L'aver scelto per

Serena una nuova famiglia ed aver rifiutato per lei quella che si era costruita, certo su un inganno giuridico, ma anche su una pratica quotidiana di affetti, indica la cosiddetta normalità, la regolarità, l'essere a posto con la giustizia come unico criterio di definizione dei legami familiari. Infatti la nuova famiglia può vantare rispetto ai Giubergia solo l'essere in regola, il poter esibire un certificato di normalità che la rende accettabile giuridicamente. E ciò dovrebbe garantire a Serena uno sviluppo senza problemi: il che equivale a dire che le famiglie « normali » producono necessariamente individui sani e felici, e che i nevrotici, i sofferenti ed i disturbati provengono invece sempre da situazioni familiari irregolari. Ma che le cose non stanno così lo si sa da almeno un secolo. Una forza ancora più minacciosa della normalità incombe su Serena e su tutti i bambini, ed è quella della naturalità. Su questa soglia, che introduce ai legami di sangue, a quelli naturali, tutto si ferma. Il contesto familiare diviene una fortezza difesa e riconosciuta dal pubblico. Un'area impenetrabile e imperscrutabile cui la stessa « naturalità » dei rapporti dovrebbe far da garante. La famiglia resta sacra finché è « un privato passivo », finché resta cioè oggetto delle attenzioni e della pervasività del pubblico, secondo le modalità e i tempi scelti da quest'ultimo. E quindi nel privato si può spiare, si può giudicare, si può sindacare, ma solo se è il pubblico, se sono le istituzioni a farlo. Ogni movimento nel senso contrario, dal privato verso il pubblico, del privato che si fa pubblico, non è riconosciuto, anzi stigmatizzato e condannato. Si vedano anche le vicende della legge sulla violenza sessuale e come dietro la proposta del doppio regime si voglia condannare ogni tentativo di mettere contrasti privati e legami familiari sotto la tutela di una norma giuridica che interviene dall'esterno.

Esistono dunque privati riconosciuti e legittimati ad esistere, in quanto colonizzati e depurati, ed altri senza diritto di cittadinanza. Contro questa cultura di una sfera privata conquistata ed annessa dal pubblico, ma nello stesso tempo svaloriata nelle sue relazioni concrete, si è mossa nel caso di Serena gran parte dell'opinione pubblica. Rimettendo in discussione, seppure inconsapevolmente, i confini e le fondamenta dell'intimità e valorizzando rapporti, legami familiari non riconosciuti perché non etichettabili. Quella madre era madre a tutti gli effetti perché era riconosciuta da Serena e dalla comunità intorno a lei: « Se sono genitori per lei, debbono esserlo anche per la legge », ribadivano al comitato di Racconigi.

Che ci sia bisogno di regole, ma comuni, di un'intesa su come orientarsi nella foresta dei possibili legami che le persone possono stabilire fra loro è innegabile. Ma ancora più necessario mi sembra sia l'osservare più da vicino, facendo attenzione ai casi concreti, l'emergere di una nuova sfera del privato che contraddittoriamente si autonomizza dal pubblico, ma poi continua ad assumerlo come referente.

Non credo sia possibile alcuna intesa, né alcuna ridefinizione comune di un'etica individuale e collettiva se prima non ci si confronta su cosa intendiamo per pubblico e cosa per privato, e cosa vogliamo che sia privato e cosa sia pubblico.

È di nuovo una questione di confini dunque? O non è piuttosto una nuova moderna questione d'identità?

La vicenda di Serena Cruz è diventata oggetto di attenzione dei media e dell'opinione pubblica nell'aprile del 1989. Riassumiamo qui i suoi momenti salienti per una maggiore comprensione del testo. La famiglia Giubergia di Racconigi porta con sé dalle Filippine nel 1987, una bambina di due anni, Serena, e dichiara poi al tribunale di Torino che la piccola è figlia naturale del signor Giubergia e di una anonima filippina, scavalcando così tutte le normali procedure dell'adozione e ricorrendo ad uno stratagemma spesso usato in Italia per coprire la compravendita dei minori. Il tribunale dei minori di Torino invita più volte i Giubergia a dire la verità, ma questi prendono tempo, nel frattempo la piccola Serena si affeziona alla sua nuova famiglia che comprende anche un fratellino anch'esso filippino ma adottato regolarmente. Quando arriva l'ingiunzione del tribunale dei minori di Torino di affidare Serena ad un'istituzione pubblica in attesa di trovare una nuova famiglia a cui affidare o far adottare la bambina nel rispetto della legge sull'adozione, i Giubergia si disperano, invocano comprensione, portano la testimonianza dei loro vicini, di chiunque li conosca, il parere di più psichiatri per provare come a questo punto, per Serena, la separazione potrebbe essere traumatica. Con loro insorge l'intero paese di Racconigi.

Si forma così un comitato di cittadini che sostiene la famiglia Giubergia e il diritto di Serena a restare con la sua nuova famiglia. Il comitato si reca dal Presidente della Repubblica, dal Ministro di Grazia e Giustizia fa sottoscrivere una petizione, sostiene quotidianamente la famiglia di Serena in attesa che il tribunale dei minori decida se la bambina possa essere se non adottata almeno affidata ai Giubergia. Serena intanto viene portata in una comunità sotto la tutela del Tribunale. Poi la sentenza che dichiara i Giubergia non adatti all'affidamento perché non hanno rispettato la legge e perché si sono preoccupati più della loro propria felicità nel tenere con sé Serena, pur nell'inganno, che del futuro della bambina. Futuro che sarebbe stato precario ed incerto mancando un riconoscimento giuridico della sua presenza nella famiglia dei Giubergia. Nascono a questo punto i dibattiti e le polemiche.

Simonetta Piccone Stella

Etica in briciole

Queste riflessioni sparse nascono da due radici: ho pensato spesso negli ultimi anni che le donne avevano grandi riserve morali inattinte – giacimenti interi scintillanti nel buio – e insieme un desiderio impellente, sempre più vivo, di far valere e contare la loro capacità giudicante. Questo desiderio di recente si è incarnato, in parte, in azioni, cultura e idee, come si può vedere dalle molte sfere di elaborazione etica di cui questo numero dà conto. Ma tra i primi – i giacimenti nascosti – e la seconda, la voce già udibile delle donne che parlano animatamente il linguaggio delle loro diverse passioni civili, non corre un filtro diretto, un cunicolo sgombro su per il quale salgono via via in superficie le risorse dal fondo. Ciò che intendo, in altre parole, è che i piani etico-civili nei quali l'innovazione delle donne è già in atto (e la vediamo) non corrispondono necessariamente a un ordine di priorità sentito e scelto nel profondo. I bisogni etici più forti possono essere i meno facilmente esprimibili, non i primi ad emergere – se non altro perché li si riconosce subito come delicatissimi, veri terreni minati. È di questo scarto che vorrei parlare.

D'altro canto le donne – è un'antica virtù – guardano con occhi increduli alla portata etica di ciò che pure fanno regolarmente e – pare straordinario dopo tanta enfasi sulla vita quotidiana – tardano a imporne il valore sul piano pubblico, a battere e ribattere che si tratta di cosa importante, fondamentale per tutti. C'è un vissuto etico, vorrei dire, e anche un pensiero che rimangono sotto pelle.

La seconda radice è che l'etica e la morale appassiano me, emotivamente e intellettualmente. Circolano troppo poco nel mio campo di ricerca, la sociologia, la quale pure se ne occupa e ogni tanto ne afferra piccoli blocchi, per scomporli, farli propri, incorporarli; oppure, come di recente, distingue sottilmente l'etica dalla morale nella società postmoderna. Questi nuovi lembi del ragionamento sociologico crescono molto lentamente. Farò dunque conto sulla sociologia solo come tenue filo conduttore metodologico, per riunire in punti i miei pensieri (disordinati) sui bisogni, le facoltà, le esigenze etiche delle donne.

Brevissima premessa. Mi sembra che le donne abbiano vissuto in modo diverso dagli uomini la provvisorietà, la disarticolazione dei credi e degli universi simbolici caratteristiche della nostra fase storica – gli ultimi dieci anni. I dati complessivi del quadro erano per le donne gli stessi, naturalmente: condizioni

sociali mutevoli, insicurezza, abbandono o sofferto o arrogante di quasi tutti i criteri guida morali. In una parola le donne, insieme agli uomini, hanno condotto in questi dieci anni la vita complicata degli individui immessi in un sistema differenziato, composito, multiplo e privo di orientamenti univoci.

Alle stesse condizioni strutturali hanno dato risposte diverse, tuttavia. Perché il loro bilancio storico recente era positivo, in parte. In fatto di diritti acquisiti, pratiche di vita nuove, statura intellettuale, cultura e identità, il *trade-off* nel faccia a faccia con la società complessa, direbbero gli economisti, è stato a loro vantaggio. Non si può non guardare alla realtà senza ravvisarvi aperture progettuali quando si è registrata un'affermazione di sé. Ma non è tutto. Cercando di diventare un soggetto, un soggetto non solo contrattuale, le donne hanno allargato il loro orizzonte: la capacità di respiro è cresciuta, mi pare, e tutte lo hanno registrato, a partire dal discorso « oltre l'estraneità: dopo Cernobyl », il convegno del 1986.

Per questo motivo, penso, è rimasto vivo fra le donne un forte interesse per la trasformazione delle cose, non solo di se stesse, e anche parecchie idee su come progettare certe trasformazioni – un modo di porsi rispetto al futuro alquanto diverso dal pessimismo maschile. La crisi dei valori non ha investito i due sessi nello stesso modo. I vecchi comportamenti etici sono stati criticati da donne e da uomini a partire da visioni molto dissimili. Si è manifestata soprattutto, ed è questo che colpisce, una modalità propria delle donne di vivere nel vuoto etico e di aprirvisi un tracciato.

Proverò a indicare qui di seguito le questioni etiche che a me paiono quelle meno discusse tra noi, raggruppandole così: 1) i bisogni etici già ben visibili, ma disordinati, inappagati, vaganti; 2) l'attività etica in cui ci muoviamo da protagoniste (pressappoco solitarie), ma che non mettiamo a tema se non in privato, non trasformiamo in cultura condivisa, né facciamo pubblicamente valere; 3) infine una zona di grande reticenza, di chiari e di scuri, in cui affiorano però qua e là atti di coraggio che smuovono sedimenti statici e profondi.

Per precauzione avverto che disattenderò, scrivendo, le istruzioni della filosofia oltre che quelle della sociologia e userò indifferentemente il termine « etica » e quello di « morale », con una certa preferenza per il primo; mi sembra al momento inutile distinguerli, almeno per quello che ho da dire; scelgo perciò di mantenermi su un piano del tutto indifferenziato.

Autocritica e critica

Liberate dalla disistima di noi stesse e dalla paura di sbagliare con la forza del movimento femminista e dei gruppi di autocoscienza noi donne abbiamo applicato alla lettera il prin-

cipio di porci come unico metro di noi stesse e di prestar fede all'autenticità assoluta dei nostri impulsi, fantasie, talenti, aspirazioni, aggressività e rigetti. Le conseguenze non sono state tutte rassicuranti. Si danno deliri solitari e fantasie di grandezza, lo sappiamo, e profondi rancori radicati nella convinzione irremovibile di essere sistematicamente incomprese. È proprio necessario procedere in modo così predeterminato e inesorabile verso la stessa megalomania maschile, la stessa arte manipolatoria della retorica, la stessa arroganza priva di dubbi che tanto detestiamo?

Di questa crescita vorticoso, incontrollata dell'io ci siamo probabilmente occupate, alcune, in sede di terapia analitica. Ma un principio critico correttivo, fra noi, non l'abbiamo discusso. Eppure in molti modi esprimiamo orientamenti etici impliciti, ai quali evidentemente abbiamo più volte pensato: quando parliamo per esempio della costruzione del soggetto donna nella storia, nella cultura, nella politica, ecc., presupponiamo, credo, dei principi guida. In termini generali forse il problema può essere formulato così: nell'autoaccrescimento che tutte perseguiamo, quand'è che incontriamo la norma? La nostra, naturalmente – le nostre, sia chiaro, più d'una. Perché mi pare evidente che in tutti questi anni una qualche forma di autodisciplina l'abbiamo osservata, mentre lavoravamo alacremente alla costruzione del soggetto, visto che nella costruzione di qualsiasi soggetto entrano in gioco principi di autodisciplina.

Tutte, allora, si può dire, osserviamo alcune forme di autodisciplina, che affiancano la nostra progettualità e spesso entrano in contrasto con i piaceri, le soddisfazioni e le libertà che vogliamo concederci. I modi con cui si manifestano tali contrasti, spesso acuti, tra ciò che desideriamo concederci e ciò che decidiamo di imporci, e i modi con i quali li risolviamo, magari senza sapere a quale criterio abbiamo obbedito, non appaiono nelle nostre discussioni né nelle nostre analisi. Eppure credo che sia diffuso un bisogno inespresso di cominciare a discutere i nuovi fondamenti della nostra autocritica.

Un secondo aspetto è la difficoltà di esercitare la critica tra donne, cui ripariamo esagerando in indulgenza o in aggressività o nell'adulazione reciproca. Osservando comportamenti femminili che trasudano falsa coscienza, competitività non confessate, illusioni sulla qualità del proprio lavoro, molto spesso non prendiamo nessuna misura. Lasciamo che le situazioni si deteriorino e che le donne invischiate in esse procedano a testa bassa verso la ripetizione di se stesse. L'esempio ha molte affinità col precedente, ma riguarda i fondamenti della critica tra donne.

Questo, tuttavia, non è uno spazio bianco nella riflessione femminista. Il gruppo della Libreria delle donne di Milano ha lavorato molto in questo spazio, e ha elaborato una proposta a tutte nota, quella dell'affidamento. Molte donne l'hanno accolta e presumibilmente la praticano. Ma molte no. Direi la maggio-

ranza no. Queste moltissime, noi, non abbiamo messo nulla al suo posto – una alternativa, o dieci – pur avendone, apparentemente, un acuto bisogno. Anzi direi che abbiamo un disperato bisogno di appoggiarci alla critica reciproca, sostenuta da criteri affidabili, come abbiamo un disperato bisogno di un codice delle lealtà personali. Tutto sommato, non ritengo che a frenarci su questa strada siano esclusivamente il timore e il senso della nostra fragilità, e neppure credo alla rappresentazione di noi stesse come esseri che muoiono d'invidia l'una per l'altra dalla mattina alla sera. Il gusto della controversia, anzi, il piacere della controversia si sta aprendo il varco nei nostri discorsi assai più di quanto non abbiamo deciso di ammettere apertamente.

A dispetto della mancanza di criteri critici condivisi (o del riconoscimento del bisogno di ragionarci su), in realtà giudichiamo continuamente, applichiamo disordinatamente metri di giudizio senza esplicitarli o li sostituiamo all'improvviso con altri, tirando il sasso e nascondendo la mano, quando ciò ci risulta conveniente.

Ma forse questo sembra un discorso troppo generale. Sceglierò un esempio: la professionalità. La professionalità è diventata ormai una nostra compagna abituale. Che ce ne accorgiamo o meno fa la parte del leone nel nostro linguaggio, fino al luogo comune, nei nostri standards di giudizio, in quello che ci aspettiamo dalle altre donne – tutto ciò si è verificato precipitosamente, rapidamente, dopo una durissima opposizione iniziale. Ricordo articoli feroci contro la professionalità femminile, nelle libere pagine del *Manifesto*, lungo tutti i primi anni ottanta. L'opposizione non è scomparsa del tutto, veramente, si è trasformata assumendo una serie colorita di piccoli travestimenti. Tuttavia, malgrado la diffidenza e la gran confusione che si porta dietro, sembra che al presente la domanda di professionalità femminile abbia raggiunto livelli quanto mai elevati tra le donne.

E dunque, di quali tipi di professionalità, di quali professioniste dichiariamo di aver bisogno? Si fa presto a dirlo. Per esempio di scienziate epistemologhe, di fisiche, di chimiche, esperte dell'ambiente (domanda che è cresciuta, anzi è sorta dopo il convegno «Oltre l'estraneità»). Di ricercatrici che conoscano i metodi della riproduzione artificiale, di specialiste in vari rami medici; di psicanaliste. Di donne giuriste e di donne politiche. Di studiosse delle scienze sociali e umane – non è il caso di stendere qui un elenco completo di queste ultime, le più numerose nel femminismo, ma menzionerei in particolare le demografe, del cui aiuto e delle cui competenze cominciamo a registrare un bisogno costante.

Tutto chiaro, allora? Abbiamo da fronteggiare solo la (immane) questione dell'allargamento e dell'accumulazione? No, credo che abbiamo davanti anche un problema di trasparenza e di comportamenti etici corretti.

Parto da un'osservazione sociologica molto generale. L'intelligentsia femminista italiana, al pari dell'intelligentsia italiana tutta (uomini e donne) non si compone solo di studiose, ricercatrici, accademiche, ma anche di intellettuali-politiche, intellettuali-free lance, giornaliste, donne che pensano, scrivono, parlano. Tutte sentono di far parte dell'élite intellettuale femminista. Questo rende la situazione italiana un po' più intricata di quella di altri paesi, nei quali a differenza che nel nostro, per numerose ragioni storiche e sociali, un'intelligentsia come la intendiamo noi (maschile e femminile, femminista) non esiste. Le persone lavorano nei loro campi disciplinari e professionali, con una precisa responsabilità; non sempre da sole naturalmente, anzi spesso riunite in gruppi oppure in schieramenti (e in cricche e conventicole come dappertutto). In quei campi disciplinari, e cioè nelle strutture istituzionali, si incontrano e discutono, in quelli si misurano con chi la pensa diversamente da loro, uomini e donne. Anche le femministe seguono questo modello o se si vuole quest'ordine. Bisogna ricordare tuttavia che le studiose di altri paesi hanno inventato, e non è poco, le loro proprie istituzioni, con grande intelligenza e tenacia e parecchie formule nuove, non tutte riassumibili nel concetto abbreviato di *women's studies*, da noi usato per comodità. S'intende che mi riferisco solo all'élite intellettuale, non al movimento delle donne nel suo insieme.

Un giudizio abbastanza diffuso è che la particolare morfologia poliedrica del femminismo italiano, sincretistico e disordinato, costituisca la sua principale ricchezza – un giudizio che condivido.

La separatezza accademica – continuiamo a prendere ad esempio gli Stati Uniti, dove essa domina – garantisce molti vantaggi: un'accumulazione più veloce, maggiore rigore argomentativo, tentativi reali di scambi tra le discipline, uno sforzo continuo verso la pulizia concettuale (anche in mezzo all'abbondanza e alla proliferazione delle categorie astratte, che diventano sempre più ambiziose) e poi: splendide antologie, testi divulgativi utili, ricerche di buon livello, alcune belle monografie – tutta la gamma invidiabile in cui può articolarsi la maturità di una *scholarship* che lavora indefessamente su terreni impegnativi e istituzionalmente ben definiti. Noi non ci muoviamo su questo piano liscio, orizzontale, a una dimensione.

Per la verità, la separatezza istituzionale non è del tutto assente neppure nel nostro paese, fra le studiose, ma genera strani fenomeni, singolari, dissimili da quelli appena descritti. Alcune di noi quando si trovano nelle istituzioni del sapere, tendono a sentirsi identificate con quel ruolo istituzionale più che con altri e mostrano una certa propensione a decretarsi brave più o meno da sole, a giudicare il frutto del proprio lavoro valido incontrovertibilmente, a non accettare un vero contraddittorio neppure con le loro pari. A questo punto il beneficio del rigore garantito dal misurarsi su un solo terreno diventa quasi nullo.

Ma la situazione italiana è descritta in modo più fedele se teniamo presente il flusso a doppio senso, che va dalle specialiste nei vari rami alle intellettuali critiche, dai gruppi politici attivi alle scienziate occupate nei laboratori, e che fornisce una linfa molto ricca di esperienze e di idee.

Cionondimeno il nostro contesto, appena tratteggiato, presenta il difetto (oltre a quello di privarci *en passant* di una parte dei vantaggi descritti sopra) di permettere alcuni *escamotages*. Per *escamotages* intendo approssimazioni, inganni, autoinganni, salti della quaglia, trasformismo dei ruoli, doppio gioco con le rispettive « professionalità ». Gli *escamotages* in questi ultimi anni si sono moltiplicati, sia per la crescita della professionalità, sia per il modo con cui a questo nuovo criterio di valore si è concesso spazio e si è risposto, o esibendolo come una chiave che apriva molte porte o sfilandoselo di dosso come un golf quando altri valori e altri ideali parevano più urgenti da mettere in luce.

Provo a portare alcuni esempi: se un lavoro di ricerca e di studio per qualche motivo non ci piace, non mettiamo in moto le nostre capacità di criticarlo per quello che è (operazione sempre possibile, anche se la nostra conoscenza in materia scarseggia) ma chiamiamo in causa la nostra visione politica femminista e il lavoro di ricerca lo demoliamo su quel piano. In un convegno, a Modena, « La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia » (1987) un intervento, la critica dura e sommaria di Luisa Muraro alla relazione dell'antropologa Cristina Papa, è stato un esempio di *escamotage*.

Poiché partecipo anch'io a questo mondo, piacciono anche a me gli *escamotages*: così quando uno scritto della libera intelligentsia femminista mi capita sott'occhio e non mi convince, non mi impegno a capirlo più di tanto nelle sue qualità politiche, ma mi industrio a trovargli tutti i difetti che presenta rispetto ai canoni della mia disciplina, invece di portarmi sul terreno sul quale lo scritto mi invita, e accettarlo o criticarlo per quello che è.

Ma questi sono ancora esempi molto ingenui.

Di nuovo un'osservazione sociologica, d'ordine generale ma pregnante, può venire in soccorso per scavare più a fondo. Riguarda i ruoli individuali e i processi di formazione dell'identità nella società complessa. Loredana Sciolla scrive, esponendo il pensiero di Peter Berger: « L'orizzonte dell'individuo diventa sempre più aperto e fluido e l'individuo si può immaginare "protagonista di diverse biografie"... La dinamica dell'identità moderna, sempre più aperta, incline alla conversione, esasperatamente riflessiva, molteplice e differenziata, si svolge in una altalena continua tra aspettative troppo elevate, che la stessa dilatazione dei possibili induce, e frustrazioni e fallimenti che la scarsa capacità di attualizzarle inevitabilmente genera. Se questa dinamica non produce gli effetti degenerativi e perversi che ci si potrebbe aspettare, se questa identità, all'apparenza

così vulnerabile, riesce a mantenersi e a stabilizzarsi è, almeno in parte, perché l'individuo ha imparato a trattare se stesso con il medesimo atteggiamento tecnico, calcolatore o obiettivo, che è l'atteggiamento "par excellence" della produzione industriale ».

Se nella società complessa i ruoli che ogni singola persona può incarnare sono multipli, in momenti e luoghi diversi della sua biografia, nessuna meraviglia che nell'élite culturale femminista, come in quella più ampia degli intellettuali uomini e donne (dove la sovrapposizione dei ruoli ha sempre avuto un che di sconvolgente, anche prima che la società complessa sorgesse all'orizzonte) un'intellettuale copra svariati ruoli e sia al contempo insegnante, redattrice di una rivista o di un giornale gestito da uomini, e femminista legata ad un gruppo particolare. Oppure docente di una università XY, di nuovo femminista di un particolare gruppo, e membro politico di un organo partitico di maggiore o minore rilievo. Siamo noi donne che abbiamo fondato la molteplicità dei ruoli nella società da secoli, e adesso che anche la molteplicità dei ruoli intellettuali ci si offre, ce la vogliamo prendere.

Il problema è il modo con il quale si dà voce ai diversi ruoli nelle varie circostanze, e si è consapevoli di rivestirne parecchi anche quando se ne recita uno solo; o il fine col quale si pone l'accento su una faccia o sull'altra della propria identità. Se i modi e i fini li spostiamo continuamente e ogni volta ci dissociamo dai modi e dai fini adottati in precedenza, dissimulando abilmente la dissociazione, la questione diventa di responsabilità etica. Non per nulla l'individuo dalle mille identità di Peter Berger si destreggia nel mondo obbedendo a una strategia nella quale non vi sono come riferimenti né piccoli gruppi, né grandi movimenti, né solidarietà di genere, ma suggerita come pagante dai principi iperindividualistici, convenzionalmente razionali, della società industriale; e non mi sembra che questa sia mai stata l'etica alla quale il pensiero femminista abbia rivolto il suo interesse, in alcuna fase.

Un certo campo professionale viene scelto, attentamente arato, indicato lì, in primo piano – ma al momento opportuno, quando occorre risponderne, la professionista può ancora dichiarare che non è lì la sua identità, no, quel primo piano era una indicazione provvisoria, una maschera provvisoria, e che la sua identità va cercata altrove (in un gruppo femminista, in un gruppo politico, nella redazione di un giornale). In questo modo le professioniste/femministe, e le femministe/professioniste, possono sempre giocare su due tavoli: se ciò che ascoltano, leggono, è un buon pezzo di ricerca accademica dal quale vogliono prendere le distanze, possono sempre storcere il naso e scovarvi un messaggio ideologicamente debole o un difetto nell'espressione facciale della relatrice che in quel momento parlava; o, viceversa, se si tratta di un appassionante messaggio politico-culturale sul quale non siamo d'accordo, ci possiamo sempre ap-

pellare alla debolezza empirica, alla tuttologia, o alla distorsione delle fonti, per ripudiarlo.

Si danno *escamotages* seri e piccoli equivoci. Ho assistito a un'intera interessantissima giornata di studio sull'etica e le donne (l'organizzava l'Istituto Gramsci) in cui mi ha molto colpito un piccolo equivoco. A pronunciarsi su un tema impegnativo e ricco di promesse quale « La crisi della morale laica » si era impegnata con molta passione una bravissima parlamentare, Mariella Gramaglia, la quale però non ha parlato affatto della morale laica (di cui sappiamo pochissimo tutte e ci sarebbe piaciuto sentire) né della sua crisi, bensì di importanti iniziative femminili nel parlamento italiano riguardanti i problemi della riproduzione, o meglio la bioetica – che è proprio un altro argomento. Il piccolo equivoco si esprimeva nel fatto che non solo io mi aspettavo di ascoltare una relazione sulla morale laica – né lo ritengo un'ingenuità: questo mi promettono e questo mi aspetto – ma che anche la relatrice era convinta che ne stava parlando: lo slittamento da un tema teorico a un sottotema pratico-propositivo le sembrava naturale. D'altra parte chi lo sa chi aveva formulato il titolo di quella relazione: un piccolo equivoco nasce da un altro piccolo equivoco il quale a sua volta è racchiuso in un terzo piccolo equivoco, e così via.

Educare

Per vissuto etico sotto pelle intendo tutto quanto elaboriamo pensando, provando, scegliendo, sbagliando, per educare i nostri figli. Vorrei spiegarmi subito e con chiarezza: non ho in mente la grande maternità dagli smisurati confini. Non alludo quindi né al nutrimento né all'allevamento (un termine vecchio, di matrice maschile, che significa tutto e nulla); né ho in mente l'amore in senso puro, o le nostre sofferenze contraddittorie e le ansie acute dei primi anni; neanche alludo all'inventività che sprigioniamo, una volta presenti i figli, nel rivoluzionare completamente il mondo quotidiano, dall'interno domestico (letti, camere, mobili, spazio) ai ritmi d'insieme della nostra vita.

Sostengo che vi è un altro piano, squisitamente etico, in cui generiamo idee e le sperimentiamo – un piano che arricchiamo continuamente e depotenziamo continuamente, non lasciandone traccia. Ho in mente una precisa realtà fatta di cose fondamentali: del modo col quale ci occupiamo di esseri umani nuovi, che non sanno nulla, indicandogli per la prima volta dimensioni dell'esistenza che nessun altro gli indica (salvo qualche padre): per esempio chi sono, maschi o femmine, figli di chi, poveri o ricchi; del modo col quale li aiutiamo a convivere con fratelli e sorelle; li incoraggiamo o non li incoraggiamo a fare amicizia con altri bambini; del modo col quale decidiamo di tenerli il più possibile insieme a noi, madri, genitori, o li affidiamo (poco,

molto) ad altri. Tutto ciò è nelle nostre mani dalla nascita ai sei anni circa, quasi esclusivamente; non credo infatti di andare lontano dal vero sostenendo che ne abbiamo in pratica il monopolio – del resto non penso affatto (per evitare un primo grossolano equivoco) che ciò sia un bene. Ma la realtà è quella che è. A questo insieme di fenomeni che noi plasmiamo e regoliamo, compiendo scelte, per i nostri figli, la psicologia e la sociologia danno il nome di socializzazione, di nuovo un termine riduttivo: a me pare molto di più. Se non altro per il contesto nel quale tutto ciò si svolge, un mondo con poche certezze, nel quale le donne tentano ugualmente di cercare di trasmettere ai propri figli codici dotati di senso.

Educare: elencandone gli elementi pensavo certamente che i suoi contenuti contano molto. Ma il punto chiave, a mio parere, è *il modo*: è il fatto stesso di *dover trovare un modo* (scartandone molti e scegliendone uno, modificando quell'uno col tempo, buttandolo via e adottandone un altro) che costituisce il nocciolo del nostro pensare e agire etico nell'educare; di questo nocciolo è parte intrinseca la sua potente incidenza temporale. Aggiungerei infatti che, per ingoiata dal quotidiano che appaia la nostra ricerca di un modo di educare, essa è in realtà assai più strategica, volta al lungo periodo e perciò densa di angoscia e di dubbio, di quanto le dieci decisioni educative che giornalmente prendiamo non dicano, nella loro apparente casualità e frammentazione.

Qual è il significato dunque, qual è l'importanza del modo? Che problema racchiude? Il problema è semplicemente quello che di solito occupa le menti dei costituzionalisti, quando ridisegnano le linee del vivere politico e civile e si misurano con le mille difficoltà a loro note per individuare regole che non feriscano la grande suscettibilità dei singoli (libertà, differenze), ma contengano al contempo forza e legittimità (autorevolezza): coniugando questi due principi, con un dosaggio o con l'altro, si può sperare che l'insieme della popolazione conviva riferendosi con un minimo di certezza a un corpo di regole, del tutto imperfette, ma situate qualche centimetro al di sopra del caos.

Oppure è il problema che assilla i legislatori, quando si chiedono se una norma collettiva verrà o no rispettata, e quali incentivi e quali sanzioni potrebbero farla funzionare; e quando prendono atto che vecchi incentivi e sanzioni non servono più, ma occorre escogitarne delle nuove. Porto un ultimo esempio, il più vicino a noi. I giudici minorili, con i quali i nostri figli possono entrare in contatto, nel campo penale, a quattordici anni (la complessità del campo civile è tale da non poter essere neanche abbozzata in una sola frase) trovano maledettamente difficile decidere, sempre più difficile per fortuna, quando punire e quando perdonare, quando usare i mezzi della repressione e quando quelli dell'indulgenza.

Il problema del modo consiste in questo, nella ricerca di un dosaggio tra autorevolezza e libertà. Nel perseguire questo do-

saggio, o equilibrio, con i nostri figli, studiandone i modi e sperimentandoli, svolgiamo un compito etico primario. Per la verità, che si tratti di bambini e figli, invece che dell'intera collettività adulta, fa una grande differenza, tale che dovrebbe indurre a rovesciare l'ordine di importanza con il quale il mondo degli adulti si prospetta le cose. Dopo tutto, i tempi dello sviluppo umano sono quelli che sono. Ragioni d'interesse generale dovrebbero mettere in primo piano l'attività di elaborazione etica e di formazione che le donne svolgono per tutta la specie. Ma vorrei spiegarmi meglio, per evitare comprensibili equivoci e far capire che non sto farneticando. So bene, ad esempio, che le madri si occupano dei loro figli solo e semplicemente perché si tratta dei loro figli e non allo scopo di plasmarli come cittadini. Non sto istituendo un rapporto di finalità consapevole tra le madri che educano e la costruzione della coscienza civile. Né un rapporto diretto tra un modo di educare e il suo risultato: per fortuna i figli ci sfuggono di mano a un certo punto della vita e si trovano altri educatori, o fanno da sé. Che un compito etico fondamentale gravi sulla madre e che nel mio ragionamento io insista perché ciò venga visto e apprezzato non equivale ad aval-lare la deresponsabilizzazione altrui, né a giustificare, con un moto di orgoglio, il ricatto morale riguardo alle nostre funzioni materne, che abbiamo patito per un tempo lunghissimo. Gli esperti amano sentenziare, è ben noto, che tanto più le donne sono colpevoli di tutto in quanto sono responsabili di tutto. Quel che penso piuttosto (ma ne parlo con molta difficoltà perché non abbiamo mai esaminato né discusso alcuna alternativa) è che la prima infanzia non dovrebbe rimanere un piccolo mondo diviso in milioni di case private, di cui la popolazione adulta, in completo disimpegno, osserva lo spettacolo dall'esterno e capisce l'importanza di ciò che vi ha avuto luogo, per la collettività, molti anni più tardi.

Sto invece tracciando un'equazione di valore, un parallelo. Penso che il lavoro che noi svolgiamo, educare, appartenga alla stessa sfera altamente etica e allo stesso ordine di importanza di ciò che fanno nei loro diversi ambiti i costituzionalisti, gli statisti, i giudici, i legislatori, ecc.

La società cui apparteniamo e la cultura maschile non riconoscono quest'equazione di valore, ma lo facciamo poco noi stesse. Siamo del tutto impreparate a elaborarlo come discorso condiviso e perfino a lasciarne un sedimento, una traccia.

Mi è perfettamente chiaro che le donne non includono solo madri e che la scelta di non esserlo è una libertà nuovissima, da difendere. Ma mi è anche chiaro che il femminismo ha messo al bando il tema figli sotto questa ed altre accezioni fin dall'inizio. È un fenomeno di vera e propria sparizione dell'oggetto, che si prolunga nel tempo: anche al centro del più attento discorso sulle nuove tecnologie riproduttive, il bambino non c'è. Alcune ragioni sono facili da capire – o meglio lo erano nei primi anni settanta. Il silenzio si giustifica meno oggi; tanto più che

si è cominciato a discutere molto della trasmissione culturale, per le femmine e per i maschi, guardando all'istituzione scuola. Vi sono dei punti ciechi nelle prospettive del nostro autoaccrescimento e nella nostra libera, apparentemente, discussione – questo è uno.

Il denaro

Ho l'impressione che un rapporto autentico con l'etica passi attraverso un rapporto chiaro con il denaro. Per noi donne questo è un nodo delicato. Da una parte abbiamo un passato storico solcato da impedimenti, privazioni e surrogati, che distorcevano il nostro agire con il denaro, dall'altro continuiamo anche oggi, oltre che a lavorare guadagnando, a fare figli e a occuparci di case e famiglie. Lavorare guadagnando meno degli uomini, s'intende, perché nel mercato del lavoro – sia questo o quello, in una forma o nell'altra – la discriminazione esiste.

Tutto vero.

Cionondimeno, i netti divieti o i prepotenti inganni che ci tenevano a distanza fino a poco fa da un rapporto diretto col denaro sono quasi tutti caduti e i pochi rimasti (è sempre la mia impressione) cominciano a trasformarsi in alibi.

Perché penso che un rapporto chiaro col denaro sia un buon alleato della nostra eticità? Il denaro costituisce una precondizione essenziale per la costruzione del soggetto femminile (scriveva Virginia Woolf), non può essere lasciato fuori. Mi pare che pur essendo rimaste fin troppo a lungo ferme a rileggerci il messaggio di « Una stanza tutta per sé », questa parte del messaggio non l'abbiamo mai assunta troppo sul serio.

Certamente il denaro non è una delle componenti ineludibili dell'esistenza, come l'età, il sesso, il piacere, la malattia; è un mezzo; ma è anche una dimensione del vivere sociale e materiale importante: se vogliamo usarlo, investendo per noi stesse e per il mondo, in modo non uguale a quello che gli uomini hanno fatto, dobbiamo trattare con esso direttamente, faccia a faccia, sapendo con che cosa stiamo trattando, e non tergiversare né agire per interposta persona. Noi contiamo volentieri su interposte persone nel rapporto fra noi e il denaro.

(Questo « noi » che insisto a usare indica sempre un'élite, la nostra, di intellettuali e femministe. Le « donne in carriera », che continuiamo a stereotipizzare come già disancorate dagli interrogativi sulla morale e il denaro, simili a uomini, non figurano nel discorso).

Inoltre l'etica ci suggerisce che la chiarezza delle opzioni riguardo al denaro (e le opzioni possono essere molteplici) è un punto di partenza da non trascurare. È meglio sapere dove si sta, in prima persona – un uomo lo sa sempre, con il denaro. Naturalmente senza dimenticare che alcune donne intellettuali

uomini hanno percorso lo stesso cammino – è la storia del ceto accademico italiano dal suo esordio ed è storia tuttora in corso.

In fondo ci troviamo ancora in parte nella condizione che Max Weber descriveva nel 1919 nel suo saggio sul lavoro intellettuale come vocazione, confrontando i giovani ricercatori universitari tedeschi con quelli americani: i primi, un'élite per nascita e privilegi materiali, potevano dedicarsi con calma alla ricerca, per anni, in quanto avevano una famiglia ricca alle spalle – infatti non veniva loro versato alcuno stipendio; mentre i secondi insegnavano molto, con orari pesanti, ma venivano retribuiti fin dall'inizio.

Dunque l'accademia italiana ha richiesto alle donne questo scotto, come agli uomini – solo che gli esiti mostrano vistose differenze. Mi rendo conto che è molto impopolare il discorso che sto per proporre, e vorrei formularlo prudentemente, a mo' di ipotesi: gli studiosi uomini sono usciti prima dalla tutela e dalla dipendenza familiare non solo perché hanno vinto i concorsi in quanto li controllavano, e li controllano, ma anche per una ragione antropologico-culturale più sottile: sapevano che prima o poi avrebbero dovuto fare i conti con queste durezza e avevano un'idea molto precisa della loro mèta – puntare su di sé, effettuare il sorpasso rispetto alle condizioni d'origine.

Anche nelle altre società sopra nominate esistono naturalmente delle rendite di posizione – e in quale società capitalista e corporativa questo fenomeno è assente? – ma consumatisi i margini di privilegio e i cuscinetti di protezione, con l'afflusso sempre più alto nelle carriere di donne universitarie, la maggioranza delle studioso sperimentano (è il mio leit-motiv, lo ammetto) un confronto con la professione diretto e competitivo – fin troppo competitivo, non c'è dubbio, ed è per questo che criticiamo a gran voce, per esempio, il sistema americano.

Ma in fondo qual è il problema? Perché dobbiamo criticarci visto che siamo palesemente, spudoratamente discriminate? Non potremmo accontentarci dei nostri bassi introiti – un po' di rendita residua e uno stipendio medio – e riservare il massimo tempo libero a noi stesse e alle cose che ci piacciono (squisitamente intellettuali assai spesso, letture, cultura, viaggi, ecc.)? Certo, perché no. Mi insospettisce soltanto che questa sia ancora l'opzione più frequente e la più benivola dalla maggioranza delle studioso universitarie. Il problema, lo chiamerei così, è l'uso debole del privilegio.

Forse dovremmo fare un passo indietro rispetto a Weber, oppure a V. Woolf, e rileggere la corrispondenza di Gustave Flaubert. Verso la metà dell'ottocento i giochi del mercato entrarono prepotentemente non nella vita degli accademici ma in quella degli scrittori. Fu la prima categoria di intellettuali a dover fare i conti con il fatto che, finite certe protezioni, per scrivere occorreva o guadagnare o, di nuovo, contare su una qualche rendita. Balzac, Zola, Maupassant, per una ragione o

per l'altra, sbuffando o godendone, scelsero il mercato. Cominciò dunque a delinarsi allora il fenomeno della letteratura retribuita, del guadagnare scrivendo, o anche, poiché il guadagno era ben scarso, dello scrivere per guadagnare.

Flaubert aveva compiuto invece un'altra scelta, quella di vecchio stampo, vivere con una piccola rendita. Non voleva perdere neanche un minuto del suo tempo per guadagnare più denaro e quanto al ricavare dei proventi dalle sue opere letterarie — cosa che in verità desiderava — i tempi del suo lavoro per il prodotto finito, cioè pubblicabile, erano talmente lunghi da rendere il rapporto lavoro/denaro senz'altro svantaggioso per il secondo. La sua lucidità su questo punto, come su altre questioni pratiche e materiali, era notevolissima. Nel 1870, rispondendo a George Sand che gli chiedeva come mai frequentasse sempre meno la società e s'incontrasse con pochissima gente, spiegava: « Devi renderti conto che io a quarantanove anni mi trovo esattamente nella stessa posizione sociale in cui mi trovavo a diciotto. I miei amici sono oggi medici, avvocati, funzionari, hanno i loro affari di cui parlare, io non ho affari. Oppure, vanno a caccia », Lui, invece, scriveva soltanto.

Lo stile di lavoro di Flaubert (certo non quello di vita) sembra il più affine al nostro ideale: poco denaro sì, ma la possibilità di fare ciò che piace. Il suo grande fascino tuttavia va esplorato fino in fondo, e quindi visto in tutte le sue implicazioni: Flaubert pagò dei costi e mantenne i patti. I costi, essenziali, sono quelli che noi donne giustamente cerchiamo di non pagare, se è appena possibile: una vita solitaria con la madre, a Croisset, l'impossibilità di mantenere vivo a lungo qualsiasi legame sentimentale. I patti, col suo impegno intellettuale: la sistematicità, il rigore, la continuità, la profondità dei suoi studi e delle sue ricerche che duravano anni, sugli autori classici e sulla storia e la filosofia, che preparavano e davano poi sostanza alle opere narrative (non alludo affatto alla sua mania più nota, la ricerca della « parola » perfetta) mettevano a frutto ogni minuto e ogni giorno del tempo strappato al dovere di guadagnare denaro, con una coerenza e una pertinacia che, diciamo la verità, fanno piuttosto paura. È un uso forte del privilegio.

Sto proponendo il modello di Flaubert? No, certo, ho abbastanza il senso della distanza storica, e dell'improponibilità esistenziale di un modello maschile. E tuttavia gli uomini costituiscono un ottimo gruppo di controllo. Le strade per le quali passano, o sono passati ci insegnano parecchie cose. Per esempio, l'artigianalità, quest'apparente libera artigianalità del lavoro intellettuale « come vocazione » di Flaubert, vista da vicino, si rivela un'« impresa ». L'impresa di gestire liberamente e in autonomia le doti dell'intelligenza e il patrimonio della cultura: che a me sembra una delle imprese più ardue che noi donne privilegiate dobbiamo affrontare. Senza giungere all'autolesio-

nismo, per carità, ma anche senza autorizzarci a troppo lunghe latitanze.

Ringrazio Manuela Fraire, Chiara Saraceno, Marina D'Amelia, per le idee e i chiarimenti che mi hanno fornito.

- Laura Balbo, « Lettura parallela », in *Complessità sociale e identità*, Autori vari, F. Angeli, Milano, 1983.
Franco Crespi, « L'etica nell'esperienza postmoderna », *Micromega*, 2/89.
Gustave Flaubert, *Correspondance*, 4 voll., E. Fasquelle, Parigi, 1904.
Loredana Sciolla, *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983.
Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1967.

Martha Ackelsberg, Irene Diamond

Sesso, differenza e politica

Il dibattito negli Stati Uniti *

Una tradizione di pensiero femminista circa la situazione delle donne si può far risalire agli albori dell'Illuminismo, all'inizio dell'era moderna in Europa. La fioritura a livello mondiale delle teorie femministe, però, o meglio di quel che Elaine Marks ed Estelle de Courtivron (1980) definiscono « femminismo », è un fenomeno che appartiene nettamente alla seconda metà del ventesimo secolo. È soltanto con la rinascita di un movimento delle donne, nel tumulto culturale e politico degli anni '60, che il femminismo è emerso, per sfidare canoni e pratiche accettati praticamente in tutte le sfere della vita.

Negli ultimi decenni le dinamiche del cambiamento nei paesi capitalistici avanzati hanno generato le esplosioni culturali e psicologiche prodotte dalle forme di comunicazione ad alta velocità specifiche del tardo capitalismo. Le donne attiviste nel mondo occidentale hanno conquistato l'accesso alle parole e alla costruzione dell'immagine in una misura del tutto ignota ai movimenti delle donne del passato. Queste donne, di conseguenza, hanno potuto lanciare una sfida alla produzione della conoscenza e della verità in una misura che non trova precedenti nella storia dei movimenti di ribellione. Negli Stati Uniti, opere che spaziavano dal best-seller di Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, a pubblicazioni *underground* come *The Politics of Housework* e *The Myth of the Vaginal Orgasm*, a rapporti finanziati dal governo sullo status delle donne, sono diventate strumenti di cruciale importanza nel diffondere le fiamme della creatività e dell'autocoscienza che derivavano, e a loro volta alimentavano, i rapporti personali e le organizzazioni politiche di base.

In questo turbinio di movimenti, le donne che facevano capo agli studi accademici hanno lottato per aprire spazio a studi di e su donne, sostenendo che quel che era finora stato presentato come conoscenza si fondava esclusivamente su esperienze maschili e che le conseguenti distorsioni e imprecisioni potevano essere corrette soltanto se fosse stata ascoltata la voce delle donne.

Il nostro scopo in questa sede è quello di domandarci come siano cambiate la nostra comprensione della politica e la nostra

* Tradotto dall'inglese da Vittoria Antonelli.

maniera di studiarla, dopo oltre un decennio di movimento delle donne e di nuovi studi sulle donne. Poiché si tratta di un ampio campo di ricerca e non possiamo sperare di esplorarlo completamente, neanche schematicamente, nell'ambito di un breve saggio, ci limiteremo qui a discutere alcune tendenze e dibattiti di particolare rilievo negli studi di politica e di teoria politica negli Stati Uniti. Ci auguriamo, tuttavia, che le più ampie questioni metodologiche che solleviamo siano di qualche utilità per gli studiosi di scienze politiche e di altre scienze sociali, in numerosi campi connessi al nostro.

Nella scienza della politica, come praticamente in tutte le altre discipline che sono state sottoposte alla continua esplorazione e critica da parte delle studiose femministe, la ricerca e la revisione hanno assunto tre forme principali: 1) la critica delle concezioni tradizionali (maschili) della donna, riflesse sia nei canoni (i testi classici della filosofia politica) che negli studi empirici sulla partecipazione politica e la cittadinanza; 2) il tentativo di colmare i vuoti e correggere gli errori concettuali « inserendo le donne » nella letteratura esistente; e, più recentemente 3) l'indagine su come l'attenzione all'esperienza delle donne può costringerci a trasformare i modi di teorizzare sulla politica, sfidando i paradigmi e le concezioni convenzionali. Affronteremo questi tre aspetti nell'ordine citato sopra, ma questo non significa che il modello di sviluppo sia stato lineare: anzi, oggi la ricerca e l'elaborazione continuano a tutti e tre i livelli.

La critica dei canoni e della convenzione

Gli studi empirici. - Varie analisi della letteratura sul comportamento politico, apparse nei primi anni '70, hanno messo in luce come i comportamenti e le opinioni maschili siano arrivati a definire il politico. Partendo dalla critica populista e neo-marxista della prospettiva pluralista che ha dominato le scienze politiche negli Stati Uniti, studiose femministe come Susan Bourque e Jean Grossholtz (1974), Jean Elshtain (1974), Lynn Iglitzin (1974) e Jane Jacques (1974), hanno sostenuto che l'equazione della questione guerra/potere con « politica » definiva preoccupazioni convenzionalmente maschili come essenza della vita politica, relegando così ai margini le preoccupazioni convenzionalmente femminili. Di conseguenza, gli studi che pretendevano di riscontrare più alti livelli di interesse e di azione politica tra gli uomini che non tra le donne, erano viziati all'origine. Questi primi studi hanno suscitato numerosi interrogativi circa la validità di molti dati relativi alla differenza di sesso, dimostrando che erano spesso fondati su stereotipi non sottoposti a verifica e su ricerche poco accurate. Il fatto forse più rilevante è che questi studi hanno rimesso in discussione alcune

definizioni tradizionalmente accettate della vita e dell'analisi politica.

Più specificamente, ispirandosi al lavoro delle studiose femministe in una serie di discipline, queste teoriche hanno indicato quale fosse il potere delle aspettative convenzionali di sesso-ruolo nel limitare le possibilità di partecipazione delle donne. Il più noto esempio di funzionamento delle aspettative convenzionali era la cosiddetta « frattura pubblico/privato »: la divisione della vita sociale in una sfera privato/domestica (che era l'ambito della donna), considerata *esterna* alla « politica » in senso proprio, e in una sfera pubblico/politica (ambito dell'uomo/cittadino), percepita come il centro appropriato dell'analisi politico/sociale. Le studiose femministe hanno ripetutamente sostenuto che anche quel che accadeva nella sfera privata era politico, e che gli studiosi di scienze politiche dovevano ampliare i loro orizzonti per incorporare una serie di comportamenti e di preoccupazioni che erano stati tradizionalmente relegati nell'ambito « privato » (cioè femminile). Alcune femministe, poi, hanno iniziato ad evidenziare la natura politica della stessa frattura.

In prospettiva, possiamo affermare che alcune di queste prime critiche riflettevano (e definivano) le prime fasi di un dibattito attorno al significato della « differenza » nel movimento delle donne e nell'accademia. Mettevano in luce il fatto che le convinzioni sociali circa le differenze tra uomini e donne erano state « naturalizzate » dagli studiosi di scienze politiche – e cioè concepite come se fossero di origine *biologica* – e quindi relegate ad un ambito completamente esterno al campo dell'analisi politica. Le teoriche femministe, invece, hanno insistito sul fatto che molte delle più salienti differenze tra uomini e donne erano *costruzioni sociali* piuttosto che fenomeni naturali, e che uno dei compiti di una scienza politica non sessista era quello di analizzare le loro fonti e le loro implicazioni per la politica. Consapevoli degli usi politici della differenza (come ad esempio nel caso della « separata ed eguale », che era stato dimostrato non essere affatto eguale), le femministe hanno sostenuto che qualsiasi pretesa di « differenza » doveva essere giustificata, e la sua rilevanza politica dimostrata; che la differenza sessuale tra donne e uomini doveva essere considerata irrilevante ai fini della politica, finché non fosse stato dimostrato il contrario (più in generale, sul dibattito sulle differenze in seno al movimento femminista e negli studi delle donne in questo periodo, si veda ad esempio H. Eisenstein, 1980).

Il canone politico-filosofico. – L'analisi femminista dei testi classici della filosofia politica occidentale ha rivelato analoghe cecità e concezioni fuorvianti. Le opere di Susan Moller Okin (1979), Arlene Saxonhouse (1984), Jean Elshtain (1974, 1981), e di Elizabeth Spelman (1982b, 1983), ad esempio, hanno esplorato i modi in cui le donne sono state trattate (o ignorate) nelle

opere classiche della teoria politica e, in ultima istanza, le ipotesi fondamentalmente sessiste circa la natura delle donne che occupavano un posto centrale nei canoni maschili.

Alcuni di questi studi hanno affrontato i classici greci, Platone e Aristotele, i « padri » della filosofia politica. Platone è spesso presentato come il primo femminista, il teorico che ha insistito (nel quinto libro della *Repubblica*) che le differenze tra uomo e donna non erano rilevanti ai fini delle loro capacità politiche. Ma come interpretare la concezione platonica della donna nel contesto più generale della sua opera? Aristotele ha criticato Platone, tra gli altri motivi, per la sua visione egualitaria della donna e per la definizione essenzialmente non politica della natura della *polis*. Ma l'intensa partecipazione che Aristotele prescriveva ai « cittadini » escludeva le donne: anzi, essa dipendeva dall'esistenza di un gruppo (che comprendeva donne, schiavi, e molti uomini nati liberi e occupati in compiti « manuali ») che egli considerava « condizione necessaria », ma non parte integrante della comunità politica. Aristotele, cioè, iscrisse nella sua teoria politica (e nella nozione di vita politica che ha prevalso in Occidente fino ad oggi) una distinzione tra la sfera « pubblica » e quella « privata », definendo la prima come prettamente maschile e la seconda come femminile (e propria di altri gruppi inferiori). Le prime critiche femministe si sono appuntate su questa distinzione, e sulle implicazioni che ne sono scaturite per il comportamento e l'analisi politica contemporanea.

Altri studi si sono dedicati ai teorici del contratto sociale, Hobbes, Locke e Rousseau (Okin, 1979; Flax, 1980; Pateman, 1975; Brennan, Pateman, 1980). Queste autrici si sono chieste come interpretare il fatto che lo stato di natura – l'essenziale stato di nascita della comunità politica democratica – sia un mondo esclusivamente maschile. Si deve forse pensare che questi filosofi abbiano adoperato un « maschile generico » e che quindi ritenessero le donne presenti all'atto della creazione delle comunità politiche? Oppure l'impiego del termine « uomo » (da parte loro e dei più recenti teorici del contratto sociale, come John Rawls) significa « capo famiglia maschio », e rimette dunque in discussione lo stato pre-politico altrimenti egualitario che quei filosofi hanno descritto? (Okin, 1985). Come possono influire le diverse risposte sulla nostra comprensione del significato delle dottrine liberali del contratto sociale? Quali sono le loro implicazioni per le nostre comunità politiche? E analogamente, come dobbiamo leggere Rousseau? Dobbiamo prenderlo per quel sostenitore dell'eguaglianza politica che egli sembra essere nel *Contratto Sociale*, oppure dobbiamo leggere quest'opera alla luce dell'*Emilio*, in cui sembra accettare senza discussione la separazione delle sfere e la relegazione delle donne in un ambito privato e apolitico? Questi ed altri interrogativi si sono delineati quando le studiose hanno cominciato a leggere i testi clas-

sici partendo da un'ottica femminista. Molti di essi restano senza risposta, ma tutti lanciano una sfida di fondo alla lettura pre-femminista di quei testi, e continuano a suggerire nuovi indirizzi di ricerca e di interpretazione.

Le teoriche femministe, dunque, hanno sfidato a livello sia empirico che filosofico la forma e la definizione della divisione tra sfera pubblica e sfera privata. Le nuove interpretazioni che esse hanno avanzato sono derivate in parte dal riconoscimento che quella distinzione relegava le donne, come gruppo, ad un ambito non politico, e in parte dall'insistenza, propria del movimento femminista, sul fatto che « il personale è politico ». Le angolazioni e le accentuazioni di queste prime critiche femministe variavano, ma tutte sembravano condividere tre premesse fondamentali: 1) la sfera pubblica e quella privata erano strettamente interrelate; 2) la distinzione tra pubblico e privato era politica e meritava di essere studiata e analizzata attentamente; 3) la particolare costruzione di ciascuna delle due sfere era politica invece che « naturale ».

Inserire le donne

Stimolate dalla critica femminista delle questioni e dei modi convenzionali di analisi delle scienze politiche e soprattutto dell'invisibilità, al loro interno, delle donne come attori politici, numerose studiosi femministe hanno tentato di adattare quelle analisi e quei modelli in modo da incorporarvi quella che è stata definita l'« esperienza delle donne ». Non possiamo certo pretendere, in questa sede, di dare conto dell'ampia letteratura prodotta da questa spinta: ne discuteremo soltanto una piccola parte. Il dato a nostro parere importante è il tentativo di affrontare l'*esclusione* delle donne nella letteratura delle scienze politiche tramite l'*introduzione* dell'attenzione alle donne e alle loro preoccupazioni nel contesto dei tradizionali paradigmi di quelle discipline. Nel prossimo capitolo argomentiamo che questo tentativo ha, a sua volta, portato a mettere in discussione quegli stessi paradigmi; ora esamineremo in quali modi la ricerca femminista ha ampliato l'arco delle conoscenze racchiuse da quei paradigmi, ponendo nuove domande e producendo nuovi dati.

Prenderemo in esame tre tendenze di fondo: una che studia le donne come attori politici; una seconda che esamina le donne come oggetto della politica, e la terza che considera il rapporto delle donne con il *welfare state*.

Le donne come attori politici. — In una disciplina che aveva ampiamente definito la politica come lo studio dei processi elettorali e di accesso alla gestione delle cariche pubbliche, non sorprende che uno dei punti di partenza di una ricostruzione critica sia stato lo studio dei comportamenti elettorali delle donne.

Queste prime ricerche hanno impiegato metodi tradizionali di analisi dei comportamenti per documentare la partecipazione delle donne nell'elettorato, nei partiti e nelle cariche pubbliche. È emersa una questione centrale, imperniata sulla sorprendente differenza tra la partecipazione delle donne a livello di base e la loro partecipazione a livello di vertice. Mentre le differenze tra la partecipazione delle donne e quella degli uomini ad attività quali il voto e le campagne di base erano relativamente scarse (anzi, le donne tendono ad impegnarsi nelle attività di base *più* degli uomini!), la differenza tra la rispettiva partecipazione nelle cariche elettive era enorme, anche se maggiore tra i bianchi che non tra i neri. Nel 1978, ad esempio, le donne occupavano tra il 5 e il 7% delle cariche elettive del paese, ma le donne nere detenevano il 12% delle cariche occupate dai neri (Prestage, 1980). Sebbene le differenze tra i bianchi e i neri siano degne di nota, resta il problema di spiegare la disparità tra i due livelli di attività. Perché per le donne la partecipazione ad attività civiche a livello di comunità non si traduceva in elezione a cariche pubbliche? Sono state avanzate diverse spiegazioni, come la formazione professionale tradizionalmente ancorata alla divisione dei ruoli tra i sessi, la mancanza di credenziali professionali, i pregiudizi da parte dei dirigenti dei partiti, le ostilità degli elettori, e le difficoltà nel raccogliere fondi per le campagne elettorali. Anche se non è emerso alcun modello di spiegazione univoco, la letteratura in materia ha messo in luce la complessità della strutturazione delle ambizioni politiche delle donne, frutto da una parte, della divisione domestica del lavoro e, dall'altra, della struttura delle opportunità politiche diverse a seconda dei sessi (Amundsen, 1977; Baxter, Lansing, 1981; Diamond, 1977; Flammang, 1984).

In questa prima fase della ricostruzione critica, il reclutamento è stato definito in termini ampi e le studioshe hanno teso ad esaminare tutte le diverse sfaccettature del processo di reclutamento. In tempi più recenti, con l'adozione di metodologie più sofisticate, esse hanno teso a concentrare la loro ricerca su aspetti particolari del processo di reclutamento, per esempio sulla struttura delle opportunità politiche. Questa fase della ricerca ha confermato i precedenti riscontri – i partiti politici dominati dagli uomini sono problematici per le donne potenzialmente candidate – ma allo stesso tempo ha dimostrato infondata l'idea che i pregiudizi degli elettori siano una barriera significativa (Clark et al., 1984; Flammang, 1984; Carroll, 1985). È interessante osservare che queste ricerche più recenti hanno anche messo in crisi la diffusa convinzione che le donne candidate incontrino maggiori difficoltà nel raccogliere finanziamenti. Nel 1980, ad esempio, le donne candidate al Congresso disponevano mediamente di minori stanziamenti per la campagna elettorale rispetto ai candidati maschi, ma questa differenza era da attribuire al fatto che un numero inferiore di donne si presentava per la rielezione, occupando già la carica in que-

stione. Questa ricerca ha indicato che le candidate donne che non occupavano già la carica per cui si candidavano non erano svantaggiate rispetto agli uomini nella stessa posizione; ed ha anche suggerito che la *convinzione* che le donne candidate incontrino difficoltà nel raccogliere fondi continua ad avere un suo peso sul processo di reclutamento (Uhlener, Schlozman, 1986).

La ricerca sulla partecipazione delle donne alle petizioni elettorali non si è limitata ad esaminare gli ostacoli: il nuovo interesse per la differenza di sesso come categoria di analisi ha coinciso con il rapido aumento del numero di donne che detengono cariche a livello di stato e di amministrazioni locali. Le donne stanno letteralmente trasformando la materia dello studio e di conseguenza gli studiosi hanno affrontato una serie di nuovi problemi relativi all'impatto della presenza delle donne. La formulazione di programmi politici e la formazione di coalizioni sono state profondamente trasformate dall'attivismo delle donne, ma nella letteratura è in corso un vivace dibattito sulla questione se le donne che detengono una carica abbiano avuto di per sé una netta influenza sui risultati politici. Alcuni sostengono che il partito è tuttora più importante della differenza di sesso, soprattutto quando si tratta del voto legislativo (Hill, 1983). Altri affermano che l'azione delle donne attiviste ed esponenti politiche presenta un carattere « comunitario » che affonda le radici nella divisione del lavoro tra i sessi (Flam-mang, 1984). Gli studi dell'attivismo locale nelle comunità nere e bianco-etniche, ad esempio, hanno indicato che le donne sono molto numerose tra gli attivisti di comunità e che la loro capacità di ottenere risultati per la comunità dipende dal loro radicamento (come donne) in reti fondate su rapporti di parentela, amicizia, sulla pratica religiosa o su altri elementi analoghi (Gilkes, 1980, 1983; Susser, 1980). Questi lavori, però, non hanno studiato le donne come detentrici di cariche pubbliche. Poiché le affermazioni circa la politica « comunitaria » sono state fatte nel contesto di attività a livello locale, resta da verificare se restano valide al livello nazionale, dove la competitività del processo di reclutamento favorisce i candidati che seguono modelli maschili di carriera, mentre è più probabile che l'attivismo del movimento delle donne segua le norme tradizionali dei gruppi d'interesse.

Questa attenzione al fattore sessuale nello studio dei processi elettorali non si è limitata all'analisi delle élites e delle attiviste politiche. La questione del voto delle donne, o voto di blocco, ha richiamato considerevole attenzione negli ultimi anni, specialmente da quando l'espressione « gender gap » (divario per genere) ha acquistato popolarità, subito dopo le elezioni del 1980. In effetti, con l'apertura del dibattito sulle origini ed il significato del « gender gap », anche gli studiosi che avevano fino a quel momento mostrato scarso interesse per lo studio del comportamento elettorale si sono dedicati ad analizzare questo

fenomeno politico, giudicato nuovo, e ad avanzare teorie su di esso.

Il dibattito è iniziato quando l'analisi dei risultati elettorali del 1980 ha indicato che soltanto il 47% delle elettrici aveva votato per Ronald Reagan, rispetto al 56% degli elettori maschi. Questa differenza del 9% nelle scelte di voto degli uomini e delle donne è stata messa in grande risalto dai mass media ed è sembrata il segnale dell'apparire di quel voto di blocco delle donne che le suffragette avevano promesso (Miller, 1987). Dirigenti del movimento delle donne, giornalisti, consulenti dei maggiori partiti e studiosi hanno tutti avanzato interpretazioni. Alcuni hanno sostenuto che la differenza era da attribuire alla maggiore preoccupazione delle donne per l'ERA (Equal Rights Amendment: una proposta di inserire nella Costituzione americana la parità di diritti per le donne, che, osteggiata dall'amministrazione Reagan, non ha poi raggiunto la ratifica da parte di un numero sufficiente di Stati ed è stata definitivamente sconfitta, *N.d.T.*), altri all'importanza della storica opposizione delle donne all'uso della forza militare ed altri ancora hanno indicato la maggiore dipendenza delle donne dalla spesa per il *social welfare*, che sarebbe stata minacciata dalla presidenza Reagan. Alcuni hanno argomentato che si trattava di un fenomeno effimero, che non era neanche realmente nuovo, mentre altri hanno affermato che era il segnale di un profondo capovolgimento storico delle coscienze (Piven, 1985). Le divergenti interpretazioni hanno avviato ulteriori ricerche sulla natura del « gender gap » (Mansbridge, 1985; Mueller, 1987), che potranno recare nuovi contributi al dibattito politico e metodologico.

Le migliori ricerche sistematiche indicano che i temi tradizionali dei diritti delle donne, come l'ERA e l'aborto, non contribuiscono in modo particolarmente importante al « gap » (Mansbridge, 1985; Mueller, 1987), ma non affrontano la questione del modo in cui il movimento organizzato delle donne può aver innescato la coscienza di sesso, che influenza la formazione dell'opinione e la scelta di voto. Le differenze tra i modelli di voto delle donne e degli uomini sono ben poca cosa rispetto, ad esempio, alle differenze di voto tra i bianchi e i neri, ed alcune analiste hanno fatto osservare che le differenze di opinione tra le donne occupate e le casalinghe sono spesso più grandi delle differenze tra donne e uomini (Poole, Ziegler, 1985). Eppure, il fatto che le donne siano ormai diventate la maggioranza del corpo elettorale, in un'epoca in cui i sondaggi hanno trasformato il rapporto tra opinione pubblica e rappresentanza democratica, suggerisce che l'attenzione al fattore sesso come categoria di analisi negli studi elettorali costituirà probabilmente la base di un nuovo campo di ricerca.

Le donne come oggetto della politica. – Un campo di applicazione, nuovo e tuttora in espansione, per le femministe politiche di scienze politiche è stato quello dell'analisi della politica

del governo. Negli ultimi anni lo studio della politica pubblica è divenuto un più legittimo contesto di inchiesta politica, creando gli spazi per quegli studiosi che volevano esaminare come le istituzioni gestissero i temi politici sollevati dal movimento delle donne. Questi interessi hanno prodotto un buon numero di ricerche descrittive tra cui, ad esempio, l'opera di Boles sulla lotta per l'ERA (1979); il volume comparativo di Adams e Winston sulle politiche governative che toccano le madri che lavorano (1980); l'opera di Stiehm sull'integrazione delle donne nell'Accademia americana delle Forze Aeree (1981); l'articolato volume a cura di Boneparth (1982) sulla politica interna ed estera; e il volume di Gelb e Palley (1982) che ha tentato di comparare in modo sistematico il successo del movimento americano delle donne in diversi campi politici. In massima parte queste ricerche hanno utilizzato modelli di analisi politica tradizionali, riguardanti i gruppi di interesse, per esaminare in che modo le istituzioni abbiano risposto all'arco di nodi politici sollevati dall'attivismo femminista. L'analisi si è rivolta a tematiche diverse, ed è generalmente partita dall'ipotesi che gli obiettivi del movimento delle donne potessero essere integrati nelle strutture istituzionali prevalenti.

Altre opere recenti, come il volume a cura di Diamond sulla politica governativa per la famiglia (1983) e quello di Petchesky sull'aborto (1984), si distaccano dai tradizionali modelli fondati sui gruppi di interesse e si ispirano di più agli sviluppi delle teorie femministe. Studi come quelli raccolti nei numeri speciali di « *International Journal of Urban and Regional Research* » (1978) e di « *Signs* » (1980) sulle donne e la città, analizzano l'interazione tra i fattori sesso, razza e classe per verificare in quale modo specifico una determinata politica possa rafforzare le ineguaglianze oppure contribuire a ridurle. Questi studi dimostrano, per esempio, che le politiche federali che hanno stimolato la concentrazione nei suburbi (tramite facilitazioni alle ipoteche e costruzione di autostrade) hanno aumentato la separazione tra l'abitazione e il lavoro, mettendo le donne in una situazione di svantaggio sul mercato del lavoro e ostacolando l'accesso ad abitazioni dignitose e a prezzi sostenibili a grandi quantità di madri sole e di famiglie svantaggiate. Mentre in una prima fase le ricerche hanno frequentemente impiegato i concetti di eguaglianza e di scambio dei ruoli per spiegare i dibattiti politici, le opere più recenti utilizzano modelli strutturali che ipotizzano l'esistenza di un qualche grado di conflitto di sesso, razza e/o classe. Questa nuova fase della ricerca è contrassegnata dallo sforzo di collegare lo studio delle politiche governative contemporanee all'analisi storica e alle preoccupazioni morali e filosofiche della teoria politica tradizionale. Insistendo nell'investire l'analisi della politica federale di considerazioni relative alla natura umana, alla trasformazione politica e alla visione morale, queste opere pongono in larga misura le basi per

i tentativi femministi di riconcettualizzare le possibilità della vita politica.

Le donne e lo Stato. — Negli ultimi anni le studiose di scienze sociali impegnate in varie discipline hanno rivolto la loro attenzione allo « Stato ». Respingendo sia la concezione liberale, che vedeva nello Stato semplicemente il contesto per il gioco di gruppi di interesse (autonomi e indipendenti), sia la classica concezione marxista che lo considerava il « comitato esecutivo della classe dominante », teoriche come Theda Skocpol hanno sostenuto che lo Stato deve essere considerato almeno in qualche misura indipendente dalle richieste e dagli interessi dei gruppi sociali dominanti, e va altresì visto tanto come « organizzazione per il cui tramite le collettività ufficiali possono perseguire i propri distinti obiettivi », quanto come « configurazione di organizzazioni e di azioni che influenzano i significati e i metodi della politica per tutti i gruppi della società » (Skocpol, 1985). Se la maggioranza degli scienziati sociali che perseguono queste nuove prospettive non è animata da motivazioni specificamente femministe, molte esponenti femministe sono partite da esse per esaminare il ruolo del *welfare state* nella definizione e nella limitazione della vita delle donne. Le studiose femministe, in effetti, sono andate al di là delle formulazioni di molti di quegli scienziati sociali, spingendosi ad esaminare non soltanto l'intervento dello Stato nell'economia, ma anche il suo ruolo nell'organizzazione della vita familiare e della sessualità.

L'intreccio tra l'economia, la famiglia e lo Stato è stato chiaramente portato alla ribalta dall'analisi femminista contemporanea di quella che è stata definita la « femminilizzazione della povertà » (o l'impoverimento delle donne). Grazie in buona parte alla segregazione sessuale della forza lavoro, alla subordinazione delle donne nell'ambito del settore salariato, alle aspettative sesso-ruolo che attribuiscono alle donne la responsabilità primaria dell'allevamento dei figli, e alle riforme delle leggi sul divorzio che non hanno tenuto sufficientemente conto della posizione subordinata delle donne sul mercato del lavoro, le donne guadagnano, in media, meno di due terzi di quanto guadagnano gli uomini. È quindi molto probabile che le donne e i bambini appartenenti a nuclei familiari con capofamiglia donna vivano in condizioni di indigenza maggiori che non quelli appartenenti a nuclei familiari con capofamiglia uomo, anche se le percentuali variano considerevolmente a seconda della razza: nel 1983 nella media complessiva, una famiglia su tre guidata da una donna viveva in condizioni di indigenza. Tra i neri questa media era leggermente superiore a una famiglia su due (U.S. Bureau of the Census, 1984, tab. 14, 18). Il tema della « femminilizzazione della povertà », un'espressione originariamente coniata dalla sociologa Diana Pearce (1979), è stato ripreso da numerose studiose e attiviste (relazioni presentate al convegno « Women and Structural Transformation » del 1983; Piven, Ehrenreich, 1984; Sidel, 1986; Withorn, Lefkowitz,

1986). I loro studi dimostrano che il funzionamento incontrollato dell'economia e del *welfare state* americani produce alti livelli di povertà tra le donne, ed alimentano la tesi secondo la quale le donne dovrebbero fare pressione sullo Stato perché intervenga attivamente nell'economia a supporto delle donne e dei bambini (Freeman, 1980; Markusen, 1980; Eisenstein, 1984; Kamerman, 1984; Smith, 1984).

Su questo punto il dibattito – che si incentra sulla questione se lo Stato possa essere usato per promuovere gli interessi delle donne, oppure se esso sia vissuto dalle donne come un'altra forma di controllo sociale – è complesso. Per esempio, l'opera di Piven e Cloward, *Regulating the Poor* (1976) è diventata un classico sul ruolo del *welfare state* in un sistema di controllo sociale. In tempi più recenti, Piven ha affermato che il *welfare state* rappresenta un'importante occasione di rafforzamento delle donne. Ispirandosi all'opera di « teoriche della differenza » come Gilligan e Ruddick, Piven si schiera per una « economia morale della domesticità » trasformata dai cambiamenti in corso nel mercato del lavoro e nella vita familiare.

Il declino della famiglia tradizionale e il deterioramento della posizione della donna nel mercato del lavoro hanno concentrato le donne nelle istituzioni del *welfare state*. Da una parte, esse sono rappresentate in percentuali sproporzionatamente alte tra gli utenti dei servizi del *welfare state* (Nelson, 1984): soprattutto quelle appartenenti alle minoranze, costituiscono una percentuale molto alta degli impiegati nei servizi sociali. In effetti, come sostengono Erie, Rein e Wiget (1983), i posti di lavoro nei servizi sociali sono stati decisivi per la crescita dell'occupazione delle donne nere nel periodo 1940-1980 (il 49% dei nuovi posti di lavoro occupati da donne non bianche è stato nei servizi sociali). Secondo Piven, dunque, il « gender gap » può essere assunto a dimostrazione del fatto che le donne chiedono che i loro valori, un tempo privati, siano fatti propri dallo Stato (1985). Secondo questa tesi, l'impovertimento delle donne (radicato nella ristrutturazione dell'economia e nelle trasformazioni intervenute nelle tradizionali strutture familiari) apre nuove opportunità di crescita della coscienza tra le donne e di costruzione di alleanze tra le donne delle classi medie e di quelle lavoratrici, i sindacati e gli appartenenti a gruppi poveri e minoritari, al fine di fare pressioni sullo Stato per ottenere programmi sociali più ampi.

In un'ottica simile Zillah Eisenstein, nelle sue opere più recenti si è soffermata più direttamente sul *welfare state* capitalista. Secondo Eisenstein, lo Stato è un mediatore attivo tra il capitalismo e il patriarcato, che si caratterizzano sia come attori che come strutture che vincolano le azioni dello Stato. Queste categorie le consentono di evidenziare come il *welfare state* forgi la posizione delle donne nella famiglia e nell'economia. Le donne sono una classe sessuale oppressa sia dal capitalismo che dal patriarcato, ma hanno le potenzialità per raggiungere una co-

scienza femminista, sperimentando le contraddizioni tra capitalismo e patriarcato nel loro vissuto di madri lavoratrici. Queste donne possono dunque usare lo Stato (premo per l'espansione dei servizi del *welfare state*) per sfidare sia il capitalismo che il patriarcato (Eisenstein, 1984).

Nel complesso, le tesi secondo le quali il *welfare state* costituisce un'occasione di rafforzamento delle donne sono state avanzate da studiosi che si sono assunte la difesa del *welfare state* contro il suo smembramento ad opera della Reaganomics, ed hanno attribuito la priorità all'organizzazione politico-elettorale nell'interesse delle donne. Come abbiamo visto, queste studiosi hanno richiamato l'attenzione sul sostegno fornito alle donne dai programmi statali. Un altro gruppo di studiosi, che potremmo definire « scettici rispetto allo Stato » si è rivelato meno ottimista. Le loro ricerche non vertono tanto sulle questioni tattiche portate alla ribalta dai conflitti politici contemporanei, quanto sulle tecniche burocratiche e disciplinari che hanno accompagnato il coinvolgimento dello Stato nelle vite familiari e sessuali delle donne.

Wendy Saravasy (1986), ad esempio, critica tanto l'economicismo della nuova difesa femminista del *welfare state*, quanto la sua tendenza a trascurare le differenze razziali e di classe tra le donne. Saravasy utilizza l'analisi storica per evidenziare come le tesi di fondo che sanzionano lo status dipendente delle donne abbiano informato l'intervento del *welfare state* sia nella vita familiare che nel mercato. La sua opera è indicativa della crescente attenzione verso le donne come partecipanti attive dei processi storici che hanno creato lo Stato, e verso le divisioni tra le donne attorno agli obiettivi dei programmi statali.

Altri scettici verso lo Stato, come Balbus (1982), Elshtain (1982, 1983, 1984), Ferguson (1984) e Diamond (1985), sottolineano le tecniche burocratiche e disciplinari tramite le quali il *welfare state* contemporaneo organizza la vita familiare e la sessualità. Per Balbus, la crescita del *welfare state* burocratico non può essere attribuita semplicemente alle necessità di riproduzione di uno specifico modo capitalistico di produzione; egli sostiene che « una più completa comprensione di questa crescita richiede una valutazione delle trasformazioni delle forme di educazione dei bambini che sottendono a tale crescita e ne sono contemporaneamente rafforzate » (Balbus, 1982). Balbus sostiene che un'educazione più indulgente ha intensificato la precoce identificazione del bambino con una madre sempre più « benevola », nello stesso momento in cui la suburbanizzazione ha aumentato la distanza geografica ed emozionale tra la casa e il luogo di lavoro e rafforzato la tendenza verso famiglie caratterizzate dall'assenza del padre. « In questa breccia si inserisce lo Stato... Questa è la trasformazione psicologica che sta dietro alla trasformazione dell'individuo da cittadino dello Stato limitato a cliente dello Stato illimitato; una giustizia terapeutica

rimpiaccia la legge e l'autorità dell'operatore sociale » (Balbus, 1982).

Elshtain non offre modelli di sviluppo relativi alle procedure del *welfare state* per l'organizzazione della vita familiare, ma avverte le femministe di prestare attenzione al fatto che le procedure burocratiche del mondo politico, che standardizzano la cultura, le idee e gli ideali, sono particolarmente deleterie per le donne. Il suo suggerimento è che le donne, invece di rivolgersi allo Stato per essere protette, impregnino il contesto pubblico dei valori « privati » dell'allevamento, della cura e dell'amore (Elshtain, 1982 e 1983; Ruddick, 1980). Nelle sue opere più recenti, Elshtain (1984) si ispira al concetto di potere disciplinante di Michel Foucault per rafforzare le sue prospettive antistataliste, sostenendo che l'analisi di Foucault milita contro la convinzione che il miglioramento dei servizi sociali debba necessariamente ampliare le opportunità della gente.

L'intuizione di Foucault che il potere disciplinante opera attraverso meccanismi di allettamento, regolazione, sorveglianza e classificazione, offre una metodologia che è sempre più spesso utilizzata dalle studiosse femministe per analizzare le alternative alla interpretazione neo-marxista dello Stato. Per esempio, Diamond (1985; Diamond, Quinby, 1984; Ross, Rapp, 1981) sostiene che l'approccio di Foucault alla questione sessuale è di particolare utilità ai fini della comprensione dell'incremento del ruolo dello Stato nell'organizzazione della sessualità. Diamond si ispira alla metodologia di Foucault per esaminare il problematico sviluppo dei programmi di pianificazione familiare e solleva interrogativi importanti attorno alla questione se programmi avanzati « nell'interesse » delle donne accrescano o meno la loro libertà.

Sebbene l'analisi di Foucault si presti ad un certo scetticismo circa la dipendenza dallo « Stato », gli studiosi che se ne servono non sono necessariamente del tutto anti-statalisti. Se Elshtain tende a non fare alcuna distinzione tra gli sforzi di riforma dello Stato, Kathy Ferguson si pronuncia per una valutazione delle riforme sulla base della loro capacità di sfidare il linguaggio e la pratica del capitalismo burocratico. Ferguson sostiene, ad esempio, che le riforme rivolte a conquistare un « reale miglioramento materiale » nella vita della gente « possono alleviare la pressione dei bisogni immediati; (e) anche consentire alle donne di sviluppare importanti capacità politiche e mettere a frutto quel "sollievo" economico per pianificare ed operare a favore di un ulteriore cambiamento » (Ferguson, 1984; Evans, Boyte, 1986).

Nella scienza della politica, come in molte altre discipline, le studiose femministe si sono sempre più rese conto che i tentativi di inserire le donne nei paradigmi e nei modi di pensare prevalenti finivano per rimettere in discussione quegli stessi paradigmi. Non possiamo qui discutere i tanti modi in cui le studiose femministe ci chiedono di ridefinire le categorie centrali di quelle discipline; in questo paragrafo finale, dunque, esamineremo come l'attenzione all'esperienza delle donne trasformi il nostro modo di pensare la politica, analizzando due grandi aree di ricostruzione femminista della scienza politica: 1) l'attenzione dedicata alla teorizzazione della « differenza » (sia le differenze tra donne e uomini, che le differenze tra le donne); e 2) l'esame dell'attivismo e della partecipazione delle donne, e delle loro implicazioni per la concettualizzazione della politica e della teoria democratica. Come dovrebbe risultare evidente dalla discussione precedente, noi riteniamo che il ripensamento femminista dello Stato (e, in particolare, l'ulteriore indagine dell'intersezione tra famiglia, economia e sessualità) offra anche le potenzialità per una profonda risistemazione teorica. È nostra impressione, però, che in questo momento – a causa forse dello stretto rapporto tra questi temi e le preoccupazioni legate alla politica federale – la riorganizzazione di fondamentali categorie di analisi in questo campo non si sia ancora verificata.

Le teorie della "differenza". – La questione della differenza – differenze tra uomini e donne e differenze tra donne, fondate sulla cultura, l'appartenenza etnica, l'età o la classe – circola in buona parte del dibattito e della riconcettualizzazione femminista contemporanea. Esamineremo in questa sede due campi in cui questi temi sono stati sollevati: l'attenzione alle questioni dell'oppressione e della resistenza e il tentativo di definire un « punto di vista femminista », o di « teorizzare la differenza ». Questa discussione della differenza costituisce lo sfondo per l'esame della rielaborazione femminista del concetto di cittadinanza che svolgeremo qui di seguito.

Un'importante critica avanzata nei confronti delle teorie liberali maggioritarie (dal punto di vista sia degli studi sui neri che degli studi sulle donne) è che i loro paradigmi ignorano o negano la differenza e la diversità, oppure, nella migliore delle ipotesi, ne rappresentano in modo fuorviante il significato. In altre parole la prospettiva liberale non riesce a considerare seriamente la percezione che le persone hanno delle proprie esperienze, o il più ampio contesto e significato dell'oppressione. Questi limiti hanno numerose dimensioni: *a*) non dedicano sufficiente attenzione alla natura e alle conseguenze di rapporti strutturati di dominio e di subordinazione; *b*) inducono gli osservatori a interpretare la situazione degli appartenenti ai gruppi oppressi (se li notano in assoluto) quasi completamente

in funzione dell'oppressione; *c*) interpretano le differenze di partecipazione o di potere come conseguenze *necessarie* di differenze « culturali » o « di sesso »; e *d*) ignorano la necessità, che è stata rilevata da studiosi e attivisti femministi e neri, che gli appartenenti a gruppi oppressi « trovino la loro voce ».

Non esaminare i rapporti di dominio e di subordinazione in una società significa ignorare i modi in cui queste strutture incidono sulla percezione di sé della gente. Gli attivisti e gli studiosi di area femminista e nera hanno parlato della necessità che gli appartenenti ai gruppi oppressi trovino la propria « voce » per articolare e dare operatività alla loro comprensione delle proprie esperienze (e questa è anche, essenzialmente, la critica di buona parte del femminismo francese). È significativo che sia le donne sia la gente di colore considerino la *comunità* cruciale per lo sviluppo di tale prospettiva alternativa. Sul piano metodologico, quindi, comprendere il senso di quella che è, o è stata, l'analisi in una comunità politica può significare guardare con molta maggiore attenzione al *contesto* (comunitario) della vita della gente.

La complessità implicita in queste prospettive diventa particolarmente acuta quando affrontiamo i recenti tentativi femministi di teorizzare un « punto di vista femminista » (espressione introdotta da Harstock, 1983). La nozione di un punto di vista femminista è stata sviluppata in vari modi da filosofi e teorici della politica estranei o contrari alla tradizione femminista socialista che hanno tentato di dimostrare la base materiale della subordinazione delle donne. I loro sforzi sono per molti versi correlati ai tentativi di altri di analizzare la natura, le origini e le implicazioni della « coscienza delle donne ».

Si può in effetti sostenere che le recenti scoperte empiriche di un « gender gap » tra uomini e donne non abbiano fatto che acuire un annoso dibattito tra femministe ed altri interlocutori circa la natura di quelle differenze. I sociobiologi, ad esempio (E. O. Wilson, Lionel Tiger, Joseph Shefer), hanno sostenuto che la radice della differenza è genetica: le differenze ormonali tra uomini e donne spiegano il comportamento aggressivo dell'uomo e il comportamento allevativo-conservativo della donna. Le « teoriche della differenza » femministe – tra le più importanti, Sarah Ruddick (1980), Carol Gilligan (1983), Jane Flax (1980, 1983), Jean Elshtain (1982, 1983, 1984), Dorothy Dinnerstein (1976), Nancy Chodorow (1978) e Isaac Balbus (1982) – si ispirano alla teoria delle « relazioni con l'oggetto » per individuare nei modelli prevalenti di maternità la fonte della coscienza (politica) delle donne: il fatto che le donne siano le principali curatrici di bambini di entrambi i sessi crea una popolazione di donne in sintonia con i concetti di cura, empatia ed allevamento, ed una popolazione di uomini le cui prime preoccupazioni sono la separazione e l'individuazione. Altri ancora, infine, sottolineano l'importanza non tanto della maternità e

della prima infanzia, quanto quella dei modelli di reciproco sostegno che molte donne hanno sviluppato attraverso la lotta sociale e politica (Flammang, 1984; Ferguson, 1984; Dietz, 1985; Ackelsberg, 1983, 1984), oppure quella delle relazioni di dominio e subordinazione che definiscono e limitano l'espressione dell'identità personale e politica delle donne (Mackinnon, 1982; Hartsock, 1983; Eisenstein, 1984).

Queste diverse posizioni hanno conseguenze importanti per le nostre teorie della vita politica. Com'è evidente, la prospettiva sociobiologica perpetua quella « naturalità » delle differenze tra i sessi, che era già stata attaccata dalle prime critiche femministe, insistendo sul fatto che le differenze di atteggiamenti e di comportamenti tra donne e uomini sono radicate nella biologia e non hanno, dunque, alcun significato *politico* indipendente (una concezione che potrebbe indurci ad interpretare quello che sembra essere il « pacifismo » delle donne come una semplice espressione di un imperativo biologico, da non prendere seriamente come prospettiva politica).

Le conseguenze della prospettiva dei « teorici della differenza » sono abbastanza diverse. Alcuni (ad esempio Balbus, Chodorow, Dinnerstein, Flax e Gilligan) sembrano suggerire che, grazie ai nostri modelli di maternità, donne e uomini crescono complementari le une agli altri, piuttosto che come esseri umani completi in se stessi. Nessuno dei due, di conseguenza, è pienamente capace di funzionare sia come cittadino responsabile (nella sfera pubblica) che come curatore/allevatore genitore/amico (nella sfera privata). Quel che è necessario, secondo queste teorie, è un mutamento dei nostri assetti familiari e dei nostri modelli di allevamento dei bambini, di modo che sia gli uomini che le donne « facciano da madri » e di conseguenza i bambini e le bambine imparino ad essere indipendenti e « materni », autonomi e « pieni di cure ». D'altro canto, Jean Elshain e Sarah Ruddick sostengono che il « modo di pensare materno » (descritto in primo luogo come conseguenza dell'esperienza delle donne come figlie e madri, ma anche come un modo di pensare, aperto anche agli uomini e alle donne non madri, e caratterizzato dal modo in cui collega riflessioni, emozioni e ragione) non è soltanto diverso dalle prevalenti forme strumentali-razionalistiche del discorso politico, ma è superiore ad esse. In un certo senso le due autrici rafforzano un aspetto della tradizionale distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, ma insistono che i modi di comportamento della sfera privata sono superiori a quelli della sfera pubblica. Quel che è necessario, secondo questa teoria, è uno sforzo concertato per portare il modo di pensare « materno » delle donne nell'ambito pubblico e per rendere la politica più somigliante al « lavoro femminile » di amare e curare.

Altri autori diffidano del tentativo di conservare la dicotomia pubblico-privato, anche in questa nuova forma. Alcuni polemizzano con la priorità attribuita alla « esperienza di allevamento

delle donne », insistendo che i modelli esistenti di socializzazione creano uomini e donne la cui esperienza è « parziale, incompleta e distorta » (Ferguson, 1984); e che i rapporti familiari non rappresentano modelli adeguati di comportamento politico (Ackelsberg, 1983; Dietz, 1985). Queste teoriche invitano a focalizzare l'analisi sui tipi di azione collettiva in cui le donne si sono impegnate e ad esaminare le loro implicazioni per la vita politica. Altri ancora insistono sull'esperienza di subordinazione delle donne e sul tentativo di definire le componenti di tale subordinazione (si veda in particolare Hartsock, 1983; MacKinnon, 1982). Questi approcci, naturalmente, non si escludono a vicenda: il lavoro di Nancy Hartsock, ad esempio, si ispira largamente ai teorici delle « relazioni con l'oggetto » per definire la natura e il contesto dell'esperienza delle donne, ma coniuga quell'approccio con una variante del marxismo, nel tentativo di illustrare un « punto di vista liberante » che può essere estrapolato dalla posizione subordinata delle donne.

Eppure, nonostante lo sforzo (o forse, proprio a causa di quello) di considerare seriamente le differenze legate al genere – nei tanti modi finora sviluppati – molte di queste teoriche ed attiviste femministe si sono rese conto che uno dei prezzi di queste conquiste teoriche è forse quello di offuscare, o addirittura cancellare la diversità delle esperienze delle donne. Le donne nere e le donne operaie provenienti da diversi ambienti etnico-culturali hanno frequentemente espresso la loro diffidenza nei confronti sia del movimento femminista che degli « studi delle donne », diffidenza che derivava, almeno in parte, dalle preoccupazioni per le tendenze totalizzanti di un femminismo evolutosi quasi interamente a partire dalle esperienze di donne bianche, cristiane, appartenenti alle classi medie. In anni recenti, questo dibattito si è sviluppato in varie opere (Spelman, 1981; Simons, 1979; Moraga, Anzaldúa, 1981; Lugones, Spelman, 1983; Lorde, 1983; D.K. Lewis, 1977; Joseph, Lewis, 1981; Hull, Scott, Smith, 1982; Dill, 1983; Cade, 1970; Bulkin, Pratt, Smith, 1984; Ackelsberg, 1983b); e un numero crescente di femministe è giunto a riconoscere la necessità di analizzare le differenze tra le donne con la stessa serietà con cui hanno esplorato le differenze tra donne e uomini. Questa letteratura lancia una sfida cruciale ai tentativi femministi di individuare un'esperienza femminile « autentica » e « universale », e allo stesso tempo indica che riconoscere la diversità *tra* le donne può essere fonte di resistenza creativa e democratica alle strutture contemporanee di dominio (Young, 1985; Lorde, 1983; Sawicki, di prossima pubblicazione).

L'attivismo delle donne e la teoria democratica. – Le nuove ricerche sull'attivismo femminile nelle comunità hanno indicato che tanto storicamente quanto nel periodo contemporaneo, le donne sono state coinvolte in movimenti di resistenza nell'ambito di comunità e di vicinato, smentendo dunque la nozione

convenzionale che vuole le donne membri passivi della comunità politica, che vivono la loro vita nella sfera « privata » e non politica della casa (Susser, 1982, 1986; Cockburn, 1977; Bookman, Morgen, 1986; Cameron, 1985). La storica Temma Kaplan, che ha studiato la partecipazione femminile alle sollevazioni popolari in Spagna nella prima metà del xx secolo, ha sostenuto che le donne hanno sviluppato una coscienza specificamente femminile che è emersa dal loro modo di accudire la comunità e la famiglia. La Kaplan sostiene che esse hanno sviluppato una speciale sensibilità ai temi legati alla qualità della vita, che spiega il loro impegno nell'azione collettiva (1982).

Ispirandosi al suo lavoro, altri hanno argomentato che la frattura tra pubblico e privato, tra comunità e luogo di lavoro – che è stata accettata dai pluralisti, da molti neo-marxisti critici del pluralismo e persino dai « teorici della differenza » di area femminista – viene svuotata se guardiamo al modello di attività femminili nella comunità. Nel corso dello svolgimento dei loro doveri domestici, le donne attraversano continuamente quei presunti confini. Sono loro che organizzano boicottaggi sui prodotti alimentari quando i prezzi aumentano al di là di livelli « ragionevoli » (Hyman, 1981); che organizzano associazioni degli inquilini e scioperi degli affitti (Barton, Lawson, 1980); che vanno a trattare con i padroni di casa, con i responsabili dei mercati e con i rappresentanti dello Stato, come i funzionari dei servizi sanitari ed altri incaricati del *welfare state* (Cockburn, 1977; Susser, 1982, 1986). Assai spesso sono le donne che guidano lotte locali per ottenere scuole migliori, per la sicurezza del vicinato, per un adeguato servizio sanitario e simili (Rubin, 1972; Brightman, 1979; Bookman, Morgen, di prossima pubblicazione). Inoltre, nell'attraversare quei confini, esse si appoggiano ad intricate reti di rapporti. Le donne – e soprattutto quelle appartenenti a comunità etniche e minoritarie – non entrano nel contesto pubblico come individui isolati (come presumono i paradigmi teorici del liberalismo politico), bensì come persone fermamente immerse in reti di parentela, religiose o di vicinato (Ackelsberg, 1984, di prossima pubblicazione; Flam-mang, 1984).

Vi è anche un altro aspetto di questo attivismo che merita attenzione. Oltre a mettere in discussione la distinzione pubblico/privato, l'attivismo politico delle donne è radicato nella comunità. Questo radicamento della coscienza politica delle donne rappresenta a sua volta una importante sfida alla tradizionale teoria democratica, che individua il problema centrale della politica nel superamento dell'interesse individuale e nella formazione di un vincolo di fedeltà ad una più ampia comunità. I marxisti hanno criticato questa concettualizzazione, sostenendo che occorre trascendere l'individualismo se si vuole raggiungere la vera democrazia e la piena realizzazione della persona umana. Ma il paradigma marxista prevede che le persone rineghino i loro legami con qualsiasi comunità che non sia fondata sull'ap-

partenenza di classe. Le reti su cui si appoggiano molti attivisti di comunità, tuttavia, non si basano semplicemente sull'appartenenza di classe, ma si alimentano spesso di legami « particolaristici » di ordine religioso, etnico e culturale (Boyte, 1982; Boyte, Evans, 1984; Evans, Boyte, 1986). Lo studio dell'attivismo di movimento, dunque, può portarci a contestare sia l'individualismo del paradigma liberale che la tendenza « razionalizzante » e la priorità di classe del paradigma marxista, suggerendo che la politica deve essere riconcettualizzata in modo da tener conto della realtà (e delle diverse componenti) della comunità, sia per quanto riguarda la vita delle donne, che più in generale, la vita dei cittadini democratici.

È quest'ultimo punto, in effetti, che ha aperto nuovi ambiti di pensiero e ha portato ad alcuni importanti tentativi di riconcettualizzare le stesse definizioni della politica. Per scienza della politica, per fare un esempio, si deve intendere lo studio del potere (nel senso del potere su altri) (Dahl, 1957), oppure dobbiamo cominciare a concepirla come studio delle comunità; i rapporti delle varie comunità tra di loro e il modo in cui la gente le crea, le alimenta o le distrugge? Le nuove ricerche femministe sollevano molte di queste questioni, illustrando in che modo le attività delle donne (e molte delle conquiste del movimento delle donne, soprattutto il successo di organizzazioni a struttura cooperativa) dimostrano i limiti del modello liberale convenzionale e cominciano ad avanzare alternative di tipo più comunitario (Pateman, 1986, 1980; Mansbridge, 1980; Hartsock, 1983; Ferguson, 1985; *Building Feminist Theory*, 1981; Ackelsberg, 1986). Questi studi inducono a chiedersi quali tipi di fattori permettano alla gente di sperimentarsi a vicenda come compagni piuttosto che come concorrenti; e che cosa significa sviluppare una nozione della politica fondata sulla cooperazione piuttosto che sul conflitto.

Infine, spostando su un nuovo piano alcune delle questioni sulla differenza sollevata, anche se in un altro contesto, dalle prime opere critiche, le scienziate politiche femministe cominciano ad affrontare specificamente il rapporto tra cittadinanza e differenza. Il recente lavoro di Pateman (1986) offre una nuova, interessante prospettiva al rapporto tra le differenze donna-uomo e le teorie democratiche. Pateman sostiene che, mentre numerosi teorici della democrazia partecipativa sembrano dare per scontato che le loro teorie si applicano egualmente alle donne come agli uomini, in realtà la nozione di cittadinanza da essi sviluppata reca un segno distintamente maschile. L'autrice ci invita a sviluppare il concetto secondo nuove direttrici e a superare il modello unitario di cittadinanza prevalente nel pensiero politico democratico (di impronta sia liberale che partecipativa) e a considerare seriamente « quello che fanno le donne » (nello specifico, la maternità) e i rapporti comunitari che caratterizzano la vita di molte donne.

Conclusioni

Oltre all'analisi dei temi della « differenza » e del « pubblico/privato », che hanno animato tanta parte degli studi femministi contemporanei, e alla varietà degli approcci al rapporto tra le donne e lo Stato, un'altra prospettiva che circola in buona parte di questi dibattiti è la questione del « discorso ». Le studiose femministe, raccogliendo le intuizioni di Michel Foucault, ci hanno sollecitato a sviluppare nuovi modi di parlare. Nel contestare le tendenze « totalizzanti » della teoria marxista ed anche di buona parte dei nuovi studi femministi, le teoriche femministe hanno sostenuto che è necessario trasformare tanto le istituzioni quanto il linguaggio (Ferguson, 1984) e integrare nei nostri modelli nuovi modi di collegare pensiero ed emozioni, ragione ed esperienza. Uno dei grandi meriti degli studi femministi contemporanei è stato quello di mettere a nudo la fuga dalle necessità fisiche che ha angustiato la tradizione occidentale sin dai suoi albori, nella Grecia antica. Una delle sfide lanciate dalla critica femminista consiste nel chiedersi come si possano creare istituzioni culturali e politiche che convivano, piuttosto che sfuggirle, con le contingenze del corpo (Diamond, Quinby, 1984; Diamond, 1985, 1986; Christ, di prossima pubblicazione; Caldecott, Leland, 1983).

Su queste problematiche convergono vari discorsi femministi. Le eco-femministe (Griffin, 1978; King, 1981, 1983), ad esempio, mettono in discussione le ideologie di dominio e di controllo che si manifestano nel tentativo di controllare non soltanto le donne, ma persino la terra. L'ecofemminismo collega il dominio sulle donne con il dominio sul mondo naturale e chiede una nuova attenzione all'interconnessione tra tutte le forme di vita. Le femministe anarchiche (Ferguson, 1984; Ehrlich, 1977; Kornegger, 1975; Ackelsberg, Addelson, 1986) mettono in discussione l'accettazione, che sembra intrinseca al paradigma politico liberale, della necessità del dominio e della subordinazione, e suggeriscono, come valore alternativo, la costruzione di reti cooperative e di comunità di supporto. Altre ancora si pronunciano per un ripensamento delle nostre teorie dello Stato, e del rapporto delle donne con esso, nel tentativo di sviluppare nozioni di comunità politiche che allevino, invece di dominare (Elshtain, 1984), o nelle quali le donne possano realmente diventare cittadini a pieno titolo (Pateman, 1986; Dietz, 1985; Ackelsberg, 1986). Ed ancora altre ci sollecitano a riesaminare perfino il linguaggio femminista del « diritto di controllare il proprio corpo », suggerendo che se anche esso lancia una forte sfida al potere maschile sulle donne ed articola chiaramente la soggettività femminile, scaturisce pur sempre dalla psicologia del razionalismo strumentale (Diamond, 1986).

Nessuna di queste linee di pensiero ha finora elaborato un paradigma alternativo pienamente sviluppato, ma tutte ci indicano importanti prospettive. In primo luogo, suggeriscono che

abbiamo probabilmente torto a cercare un paradigma unificato, alternativo e onnicomprensivo. Esse sottolineano la diversità delle esperienze, e la natura contestuale dei rapporti umani, suggerendo che può essere più importante rilevare e riconoscere le differenze piuttosto che proclamare una qualche definitiva omogeneità. In secondo luogo, tutte queste scuole di pensiero mettono in discussione il razionalismo strumentale che sembra essere al centro di buona parte del pensiero (politico) occidentale. Non che esse sostengano (o che noi auspichiamo) che il razionalismo debba essere sostituito da una qualche irrazionalità « femminile »: piuttosto, la nostra comprensione della ragione e della conoscenza deve essere trasformata, in modo da prendere in considerazione i rapporti tra ragione ed emozioni, pensiero ed esperienza: e forse è questa l'ultima manifestazione del dibattito femminista sul « personale e il politico ».

- A. Ackelsberg, "Sisters" or "Comrades"? *The Politics of Friends and Families*, in I. Diamond (ed.), *Families, Politics, and Public Policies*, New York, Longman, 1983.
- A. Ackelsberg, *Personal Identities and Collective Visions: Reflections on Being a Jew and a Feminist*, Smith College, 1983b.
- A. Ackelsberg, *Women's Collaborative Activities and City Life: Politics and Policy*, in J. Flammang (ed.), *Political Women: Current Roles in State and Local Government*, « Sage Yearbooks in Women's Policy Studies », vol. 8, Beverly-Hills, Sage Publications, 1984.
- A. Ackelsberg, *Communities, Resistance, and Women's Activism: Some Implications for Democratic Theory*, in A. Bookman, S. Morgen (eds.), *Women and the Politics of Empowerment: Perspectives from the Workplace and the Community*, Philadelphia, Temple University Press, 1986.
- A. Ackelsberg, K. Pyne Addelson, *Anarchist Alternatives to Competition*, in H. Longino, V. Miner (eds.), *Competition Among Women: Feminist Perspectives*, New York, The Feminist Press, 1986.
- T. Adams, K. T. Winston, *Mothers at Work: Public Policies in the United States, Sweden and China*, New York, Longman, 1980.
- K. Amundsen, *A New Look at the Silenced Majority*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1977.
- D. Balbus, *Marxism and Domination: A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political, and Technological Liberation*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- S. Baxter, M. Lansing, *Women and Politics: The Invisible Majority*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- K. Boles, *The Politics of the Equal Rights Amendment*, New York, Longman, 1979.
- E. Boneparth (ed.), *Women, Power and Policy*, New York, Pergamon Press, 1982.
- A. Bookman, S. Morgen (eds.), *Introduction*, a *Women and the Politics of Empowerment: Perspectives from the Workplace and the Community*, Philadelphia, Temple University Press, in corso di pubblicazione.
- E. Boris, P. Bardaglio, *The Transformation of Patriarchy: The Historic Role of the State*, in I. Diamond (ed.), *Families, Politics, and Public Policies*, New York, Longman, 1983.
- C. Bourque, J. Grossholtz, *Politics as Unnatural Practice: Political Science Looks at Women's Participation*, « Politics and Society », IV, 2, Winter, 1974.

- H. Boyte, *The Backyard Revolution*, Philadelphia, Temple University Press, 1980.
- H. Boyte, S. Evans, *The Radical Uses of Social Spaces*, « Democracy », Fall, 1982.
- H. Boyte, *Strategies in Search of America: Cultural Radicalism, Populism, and Democratic Culture*, « Socialist Review », 75-76, 1984.
- T. Brennan, C. Pateman, *Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism*, « Political Studies », XXVII, 2, 1979.
- C. Brightman, *The Women of Williamsburg*, « Working Papers », Jan-Feb. 1978.
- Building Feminist Theory: Essays from Quest*, New York, Longman, 1981.
- E. Bulkin, M.B. Pratt, B. Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, New York, Long Haul Press, 1984.
- T. Cade (ed.), *The Black Woman: An Anthology*, New York, New American Library, 1970.
- L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth*, London, The Women's Press, 1983.
- A. Cameron, *Bread and Roses Revisited: Women's Culture and Working-Women, Work and protest: A century of U.S. Women's Labor History*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1985.
- S. Carroll, *Women as Candidates in American Politics*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978.
- Christ, *Finitude, Death, and Reverence for Life*, in *Vision, Virtue, and Voice: Women's Contributions to Theology, Ethics, and Historical Studies*, P. M. Coocy, M. E. Ross (eds.), in corso di pubblicazione.
- Clark, R. Darcy, S. Welch, M. Ambrosius, *Women as Legislative Candidates in Six States*, in J. Flammang (ed.), *Political Women: Current Roles in State and Local Government*, « Sage Yearbooks in Women's Policy Studies », vol. 8, Beverly Hills, Sage Publications, 1983.
- S. Cociburn, *The Local State*, London, Pluto Press, 1977.
- A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, 1956.
- A. Dahl, *The Concept of Power*, « Behavioral Science », 2, 1957.
- I. Diamond, *Se Roles in the State House*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- I. Diamond, (ed.), *Families, Politics, and Public Policies*, New York, Longman, 1983.
- I. Diamond, *Knowledge, Power and the Body: Family Planning in the American Welfare State*, comunicazione presentata all'incontro annuale della Society for the Study of Social Problems, 1985.
- I. Diamond, *Women and Fertility: Notes Toward the End of Political Economy*, comunicazione presentata all'incontro annuale della Western Political Science Association, Eugene Oregon, March 1986.
- I. Diamond, L. Quinby, *American Feminism in the Age of the Body*, « Signs », 10, 2, 1984.
- V. Dietz, *Citizenship with a Feminist Face*, « Political Theory », 13, 1, 1985.
- T. Dill, *Race, Class, and Gender: Prospects for an All-inclusive Sisterhood*, « Feminist Studies », 9, 1, 1983.
- D. Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, New York, Harper and Row, 1976.
- J. Ehrlich, *Socialism, Anarchism and Feminism*, « The Second Have », 5, 1, 1977.
- H. Eisenstein, *Introduction*, in H. Eisenstein, A. Jardine (eds.), *The Future of Difference*, « The Scholar and the Feminist », vol. 1, comunicazione presentata alla conferenza del Barnard College Women's Center, Boston, G. K. Hall and Co., 1980.
- H. Eisenstein, *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*, New York, Monthly Review Press, 1984.

- J. Elshtain, *Moral Woman and Immoral Man*, « Politics and Society », IV, 4, 1974.
- J. Elshtain, *Public Man. Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- J. Elshtain, *Feminism, Family, and Community*, « Dissent », Fall 1982.
- J. Elshtain, « Antigone's Daughters » in I. Diamond (ed.), *Families, Politics, and Public Policies*, New York, Longman, 1983.
- J. Elshtain, *Reclaiming the Socialist-Feminist Citizen*, « Socialist Review », 74, 1974.
- S. P. Eric, M. Rein, B. Wiget, *Women and the Reagan Revolution: Thermidor for the Social Welfare Economy*, in I. Diamond (ed.), *Families, Politics, and Public Policies*, New York, Longman, 1983.
- M. Evans. H. C. Boyte, *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*, New York, Harper and Row, 1986.
- S. E. Ferguson, *The Feminist Case Against Bureaucracy*, Philadelphia, Temple University Press, 1984.
- J. Flammang (ed.), *Political Women: Current Roles in State and Local Government*, « Sage Yearbooks in Women's Policy Studies », vol. 8, Beverly Hills, Sage Publications, 1984.
- J. Flax, *Mother-Daughter Relationships: Psychodynamics, Politics, and Philosophy*, in H. Eisenstein, A. Jardine (eds.), *The Future of Difference*, « The Scholar and the Feminist », vol. 1, comunicazioni presentate alla Conferenza del Barnard College Women's Center, Boston, G. K. Hall and Co., 1980.
- J. Flax, *Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics*, in S. Harding, M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1983.
- S. L. Fowlkes, *Conceptions of the "Political": White Activists in Atlanta*, in J. Flammang (ed.), *Political Women: Current Roles in State and Local Government*, « Sage Yearbooks in Women's Policy Studies », vol. 8, Beverly Hills, Sage Publications, 1984.
- J. Freeman, *Women and Urban Policy*, « Signs », 5, 3, 1980.
- J. Gelb, M. Lief Palley, *Women and Public Policies*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- C. Gilkes, *Holding Back the Ocean With a Broom, Black Women and Community Work*, in LaFrances Rodgers-Rose (ed.), *The Black Woman*, Beverly Hills, Sage Publications, 1980.
- C. Gilkes, *Going Up for the Oppressed: The Career Mobility of Black Women Community Workers*, « Journal of Social Issues », 39, 3, 1983.
- C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper and Row, 1978.
- H. Hartmann, *Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex*, in Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York, Monthly Review Press, 1979.
- C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power*, New York, Longman, 1983.
- D. Hill, *Women, State Legislators, and Party Voting on the ERA*, « Social Science Quarterly », 64, 3, 1983.
- B. Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984.
- T. Hull, P. B. Scott, B. Smith, *But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, New York, Feminist Press, 1982.
- L. Iglitzin, *The Making of the Apolitical Woman: Femininity and Sex Stereotyping in Girls*, in J. Jacquette (ed.), *Women in Politics*, New York, Wiley, 1974.
- « International Journal of Urban and Regional Research », numero speciale su *Women and the city*, 2, 3, 1978.

- J. Jacquette (ed.), *Women and Politics*, New York, Wiley, 1974.
- I. Joseph. J. Lewis, *Common Differences*, New York, Doubleday Anchor Books, 1981.
- B. Kamerman, *Women, Children, and Poverty: Public Policies and Female-headed Families in Industrialized Countries*, «Signs», 10, 2, 1984.
- T. Kaplan, *Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918*, «Signs», 7, 3, 1982.
- Y. King, *Feminism and the Revolt of Nature*, «Heresies», 13, 1981.
- Y. King, *Toward an Ecological Feminism and a Feminist Ecology*, in J. Rothschild (ed.), *Machina Ex Dea*, New York, Pergamon Press, 1983.
- E. Klein, *Gender Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- R. Kluger, *Simple Justice: The History of Brown v. Board of Education and Black America's Struggle for Equality*, New York, Alfred A. Knopf, 1975.
- P. Kornegger, *Anarchism: The Feminist Connection*, «The Second Wave», 4, 1, 1975.
- R. Lawson, S. E. Barton, *Sex Roles in Social Movements: A Case Study of the Tenant Movement in New York City*, «Signs», 6, 2, 1980.
- K. Lewis, *A Response to Inequality: Black Women, Racism and Sexism*, «Signs», 3, 2, 1977.
- A. Lorde, *Sister/Outsider*, Trumansburg, N.Y., The Crossing Press, 1984.
- C. Lugones, E. V. Spelman, *Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for "the Woman's Voice"*, «Hypatia», 6, 6, 1983, numero speciale su *Women's Studies International Forum*.
- C. MacKinnon, *Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory*, «Signs», 7, 3, 1982.
- J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, New York, Basic Books, 1980.
- J. Mansbridge, *Myth and Reality: The ERA and the Gender Gap in the 1980 Election*, «Public Opinion Quarterly», 49, 2, 1985.
- E. Marks, I. de Courtivron, *New French Feminisms: An Anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980.
- A. R. Markusen, *City Spatial Structure, Women's Household Work, and National Urban Policy*, «Signs», 5, 3, 1980.
- A. Miller, *Gender and the Vote: 1984*, in C. Mueller (ed.), *The Politics of the Gender Gap*, Beverly Hills, Sage Publications, 1987.
- C. Moraga, G. Anzaldua (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, Persephone Press, 1981.
- C. Mueller (ed.), *The Politics of the Gender Gap*, Beverly Hills, Sage Publications, 1987.
- S. M. Okin, *Justice and Gender*, manoscritto, 1985.
- S. M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- C. Pateman, *Sublimation and Reification: Locke, Wolin, and the Liberal Democratic Conception of the Political*, «Politics and Society», 5, 1975.
- C. Pateman, *Women and Consent*, «Political Theory», 8, 2, 1980.
- C. Pateman, *Feminism and Participatory Democracy: Some Reflections on Sexual Difference and Citizenship*, manoscritto, 1986.
- D. Pearce, *Women, Work, and Welfare: The Feminization of Poverty*, in K. Wolk Feinstein (ed.), *Working Women and Families*, «Sage Yearbooks in Women's Policy Studies», vol. 4, Beverly Hills, Sage Publications, 1979.
- R. Petchesky, *Abortion and Women's Choice*, New York, Longman, 1984.
- F. F. Piven, *Women and the State: Ideology, Power, and the Welfare State*, «Socialist Review», 74, 1984.
- F. F. Piven, *Women and the State: Ideology, Power, and the Welfare State*, in A. Rossi (ed.), *Gender and the Life Course*, Chicago, Aldine, 1985.

- F. F. Piven, R. Cloward, *Regulation the Poor*, New York, Pantheon, 1976.
- F. F. Piven, *The New Class War*, New York, Pantheon, 1982.
- F. F. Piven, B. Ehrenreich, *The Persistence of Poverty: 1. The Feminization of Poverty*, « Dissent », Spring 1984.
- K. Poole, L. H. Ziegler, *Women, Public Opinion, and Politics*, New York, Longman, 1985.
- J. L. Prestage, *Political Behavior of American Black Women: An Overview*, in LaFrances Rodgers-Rose (ed.), *The Black Woman*, Beverly Hills, Sage Publications, 1980.
- E. Ross, R. Rapp, *Sex and Society: A Research Notes from Social History and Anthropology*, « Comparative Studies in Society and History », XXIII, 1, 1981.
- L. Rubin, *Busing and Backlash: White Against White in an Urban School*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1972.
- S. Ruddick, *Maternal Thinking*, « Feminist Studies », 6, 2, 1980.
- W. Saravasy, *Rethinking the Welfare State*, comunicazione presentata all'incontro annuale della Western Political Science Association, Las Vegas, Nevada, aprile 1985.
- W. Saravasy, *Gender, Race, Class, and the Contradictory Legacy of the Feminist Welfare State Founders*, comunicazione presentata all'incontro annuale della Western Political Science Association, Eugene Oregon, marzo 1986.
- J. Sawicki, *Foucault and Feminism: Toward the Politics of Difference*, « Hypatia », in corso di stampa.
- A. Saxonhouse, *Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's Symposium*, « Political Theory », 12, 1, 1984.
- J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, 1949.
- R. Sidel, *Women and Children Last: The Plight of Poor Women in Affluent America*, New York, Viking Press, 1986.
- M. A. Simons, *Racism and Feminism: A Schism in the Sisterhood*, « Feminist Studies », 5, 2, 1979.
- T. Skocpol, *Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research*, in P. B. Evans, D. Rueschemeyer, T. Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- J. Smith, *The Paradox of Women's Poverty: Wage-earning Women and Economic Transformation*, « Signs », 10, 2, 1984.
- E. V. Spelman, *Aristotle and the Politicization of the Soul*, in S. Harding, M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality*, Dordrecht, D. Reidel, 1983.
- E. V. Spelman, *Theories of Race and Gender: The Erasure of Black Women*, « Quest », V, 4, 1982.
- E. V. Spelman, *Woman as Body: Ancient and Contemporary Views*, « Feminist Studies », 8, 1, 1982.
- B. Stack, *All Our Kin*, New York, Harper and Row, 1976.
- J. Stiehm, *Bring Me Men and Women*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- I. B. Susser, *Norman Street: Poverty and Politics in an Urban Neighborhood*, New York, Oxford University Press, 1982.
- I. B. Susser, *The Participation of Working Class Women in Neighborhood Movements: Brooklyn, New York*, in A. Bookman, S. Morgen (eds.), *Woman and the Politics of Empowerment: Perspectives from the Workplace and the Community*, Philadelphia, Temple University Press, 1986.
- J. Uhlauer, K. L. Schlozman, *Candidate Gender and Congressional Campaign Receipts*, « Journal of Politics », 48, 1, 1986.
- U. S. Bureau of the Census, *Money Income and Poverty Status of Families and Persons in the United States, 1983. (Advance Data from the March 1984 Current Population Survey)*, « Current Population Reports », Series P-60, n. 145, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1984.
- S. Verba, N. Nie, *Participation in America*, 1972.

- A. Withorn, R. Lefkowitz (eds.), *For Crying Out Loud: Women and Poverty in the United States*, Boston, Pilgrim Press, 1986.
- Women and Structural Transformation*, Conferenza della Rutgers University, 1983.
- I. Young, *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, (manoscritto), Worcester Polytechnic Institute, 1985.

i materiali del presente



Maria Anna Rosei

Donne e scienza.

Esperimento, verifica, confronto con la realtà

Maria Anna Rosei, docente di Metodologia biochimica all'università della Sapienza e alla Scuola di specializzazione di Scienze dell'Alimentazione, partecipa al coordinamento nazionale Donne e Scienza ed è intervenuta ad uno dei suoi primi incontri del 1989, tenutosi a Bologna.

Il suo intervento e le sue riflessioni dopo l'incontro sono condensate nel testo che segue. L'autrice propone un punto di vista diverso da altri che già conosciamo in materia, da un lato più interno al lavoro della ricerca scientifica, dall'altro più positivo e più critico rispetto alle iniziative delle donne.

Al ritorno dall'incontro del 25 febbraio ('89) a Bologna, ho pensato di riorganizzare e mettere su carta le mie impressioni.

Mi sembra che le donne impegnate nel lavoro scientifico sappiano esprimersi molto bene dal punto di vista concettuale, ma ritengo che a questo lavoro teorico debba far seguito una serie di iniziative concrete, per non rimanere comunque e sempre tagliate fuori.

Senza timore di non fare bene, di essere giudicate: questi timori li ho ancora nelle orecchie, da quando nel 1977 il collettivo di San Lorenzo - oggi Centro Simonetta Tosi - doveva prendere delle iniziative riguardo alle nostre « uscite politiche ». Rimandare per « prepararci » bene esprime un'incertezza, un'esitazione che non dovrebbero più esistere. Riman-

dare diventa un alibi per non fare, per non sporcarsi le mani: in fin dei conti il produrre teoria è rassicurante, perché ci permette di pensare da un lato che stiamo facendo qualcosa, dall'altro ci permette contemporaneamente di non verificarlo. Il trovarsi fra donne, poi, è anch'esso così rassicurante, sembra già di aver fatto molto. Ma noi siamo persone di scienza, quindi la prima cosa che dobbiamo fare è l'esperimento, la verifica, il confronto con la realtà. Non c'è più bisogno di Congratulation Society.

È necessario che le scienziate s'impegnino: mentre noi teorizziamo sulla nostra possibilità di autorevolezza, il mondo *vola* lontano da noi.

Ho impostato il mio intervento sotto forma di risposte a possibili domande che

possiamo rivolgerci sul problema del rapporto donne-scienza.

Le domande sono ovviamente moltissime ma io le ho ridotte a cinque.

1) Perché le donne nella scienza sono poco femministe (perché non riescono a vivere in prima persona le scelte e sono sempre gregarie) e perché il femminismo è nato dalle scienze umane e non da quelle naturali?

2) Perché le donne in genere sono poco attratte dalla scienza?

3) Come sono organizzati gli ambienti della scienza?

4) Il sapere maschile si va sterilendo?

5) Può esistere una scienza delle donne?

Rispondo alla prima domanda.

Il femminismo è iniziato nelle scienze umane credo per due ragioni:

— con la riflessione sulla sessualità che poggia le sue fondamenta su antropologia, psicologia e sociologia, scienze di tipo umanistico;

— le donne scienziate sono meno libere delle umaniste e il loro asservimento è totale: *materiale ed ideologico*. L'asservimento materiale è legato al fatto che per fare questo lavoro non bastano volontà, cervello, carta e penna, studio e biblioteca, essi sono solo una parte del lavoro.

Occorre, e questo è il nodo, una strumentazione più o meno sofisticata, dello spazio, del personale, dei fondi. La possibilità di fare scienza per le donne è quindi molto più fragile, molto più controllabile da altri perché passa attraverso fattori puramente economici. Essendovi un controllo pesante sopra questi mezzi, la scienziate diventa la casalinga, la non-stipendiata, la massaia della scienza, colei che prepara il pranzetto-esperimento al marito, all'amante, al padre, ecc. (È curioso come nel laboratorio biologico molte cose ricordino la cucina, l'uso dell'acqua e del fuoco, le concentrazioni, le diluizioni, ecc.).

Non è un caso che spesso, all'interno dei laboratori biologici universitari, vi siano tante coppie sposate o no, regolari o irregolari, che abbiano contenuti sessuali espliciti o anche sottintesi.

Al di fuori di questa possibilità di fare la massaia della scienza, per la donna non

vi sono altre opportunità. Se rifiuta ciò, sarà molto difficile per lei avere un riconoscimento, uno status, una connotazione professionale. Rischia di perdere la sua identità.

Nell'ambito della ricerca sono tollerate le donne uomo, coloro che, non sposandosi o non avendo figli, vengono viste come uomini e dalle quali gli uomini si sentono un po' meno minacciati, se vivono all'interno della loro ideologia e tirano il loro carrettino. Esse sono *perfette* quando nei confronti del lavoro hanno un atteggiamento maschile (condivisione e/o tolleranza nei confronti dei comportamenti maschili e cioè arroganza, prepotenza, leadership, asservimento altrui), e *contemporaneamente* svolgono il ruolo di madri nei loro confronti, incoraggiandoli, coprendoli, servendoli.

Le donne dal canto loro, anche se si rendono spesso conto di partecipare a giochi che non le convincono, si stimano troppo poco reciprocamente per non continuare su questa strada e contemporaneamente sono troppo soddisfatte di essere state assunte nell'olimpico degli dei (nel mondo della conoscenza) per pagare tale conquista con il tradimento.

Molte donne che non hanno accettato questo ruolo — far da puntello ad interessi forse opposti ai propri — sono delle emarginate, oppure hanno dovuto modificare i loro interessi. Conosco molte donne che per affrontare alle radici questa situazione e contemporaneamente cercare di esprimersi, sono passate dalla scienza alla storia della scienza oppure alla politica della scienza. In tal modo riescono ad ottenere ciò che dall'impegno ottengono le studiose umaniste: non solamente fare politica, ma contemporaneamente far fruttare come lavoro (interventi, scritti) questo momento politico. Al contrario, per le donne che fanno scienza la coincidenza fra lavoro e politica non è possibile, anzi questi due elementi, sono sempre in contraddizione. Il disagio non si scioglie nel lavoro, nella ricerca, nella scrittura, ma lo intralcia e lo rovina. Come tutte le massaie, le massaie-scienziate (che fanno doppio-triplo lavoro) hanno poco tempo per studiare in generale o per studiare la loro materia (cosa che le accomuna agli uomini, perché fra intralazzi di tipo politico, noie buro-

cratiche ed amministrative, le superspecializzazioni, il controllo del pollaio, gli uomini hanno poco tempo per lo studio serio); ma non dispongono di opportunità per sapere quello che succede fuori dal laboratorio/casa/prigione e per appropriarsi di una cultura generale che dia loro i mezzi per prendere coscienza o solo per fare degnamente il proprio lavoro.

L'asservimento femminile è anche ideologico. Sono lavoratrici dipendenti, sfruttate, e come tali, fra paura, conformismo e bisogno non riescono neanche ad alzare la testa e a guardarsi attorno.

Molte scienziate non si rendono conto né di fare una scienza maschile (perché la scienza è al di sopra di tutte le ideologie) né di avallare dei contenuti ideologici, prese dal bisogno di approvazione. Si accontentano dell'unico modo in cui le donne hanno sempre comandato: il potere delegato attraverso le figure dei mariti, compagni, amanti e via dicendo.

Seconda domanda.

Forse è vero che le capacità di astrazione della donna sono minori di quelle dell'uomo, come è vero che le donne sono occupate in questioni pratiche e private, ma la creatività e l'invenzione vengono loro di fatto, giorno dopo giorno, pasto dopo pasto, proibite.

Credo comunque che questo scarso interesse alla scienza sia legato al fatto che le donne sentono di essere l'*oggetto* della scienza, un potere che le studia, le giudica, le opprime, le mette in discussione. La scienza in fin dei conti fa parte di quell'armamentario di cui l'io uomo si è servito per acquistare un primato e una legittimità nei confronti della donna, oltre che della natura.

La scienza è anche in contrasto con il mondo femminile, perché essendo estremamente ed esclusivamente riduttivista, ha escluso da sé completamente l'elemento femminile. A ciò si aggiunga il fatto (pensiamo alla medicina) che quanto costituiva cultura femminile nella scienza è stato completamente distrutto ed espropriato alle donne.

Terza domanda.

Che la situazione della donna scienzista sia così misera non fa meraviglia se si

passa a considerare più da vicino quale è l'organizzazione generale della scienza e i suoi contenuti.

Già ho accennato al fatto che nell'ambito della scienza c'è pochissima cultura. Bisogna innanzitutto distinguere la scienza dai sottoprodotti esclusivamente ideologici. La Scienza vera è poca in Italia. Il 90% è paccottiglia ideologica che serve a perpetuare un certo comportamento e un certo modo di pensare. All'interno delle organizzazioni scientifiche vi sono due situazioni diametralmente opposte: le strutture fantasma, dove regna il deserto e solo l'etichetta sulla porta ricorda in qualche modo che si tratta di un posto di scienza; e le organizzazioni efficientistiche dove si lavora duramente.

In queste ultime vige una struttura di tipo aziendale, dove valgono criteri più quantitativi che qualitativi, e dove tuttavia la metodologia del lavoro è ancora in qualche modo artigianale, cioè con scarsità di mezzi. Il prodotto dell'esperimento è merce e come tale serve per la carriera e per salvare i contenuti ideologici che l'organizzazione esprime. All'interno dell'organizzazione non si è nel politico o nel pubblico, ma nel privato: come tale esso nasconde le più tremende porcherie.

Come tutti i ghetti, i luoghi chiusi con pochi scambi con l'esterno, la casa-laboratorio tende ad assomigliare ad una prigione, con aspetti da caserma (la gerarchia), o da manicomio criminale (essendo un lavoro in cui ci si vuole sperimentare, ma non ci si può esprimere; in cui si è pieni di costrizioni e si è quotidianamente sottoposti a giudizio, molti non hanno la testa completamente a posto).

Il lavoro di ricerca è sostituito da: sistema gerarchico, bande che si combattono, combattività, prebende, risse per i posti, mancanza di spirito critico, fedeltà, ricatto, omertà, sopruso, vendette, ecc. Non siamo molto lontani dal codice della mafia.

Quarta domanda.

Il movimento femminista ha mosso le acque stagnanti della scienza; ma ogniqualvolta alcune componenti del sistema mostrano una tendenza al cambiamento, diventano più avvertibili le controtendenze del sistema nel suo insieme, che tendono

freneticamente a mantenere l'immobilità. In questo momento si esprime una frenesia di controtensioni che quasi rende schematico, ridicolo il comportamento maschile. Oramai il velo è tolto: non si lavora quasi più, non solo nelle università, ma dappertutto nelle istituzioni: si montano strani teatrini e il maschio si muove esclusivamente in modo da proteggere la sua immagine, il suo ruolo. L'uomo nelle strutture scientifiche si è convinto che in questa fase di pericolo è necessario spendere molte più risorse ed attenzioni per il controllo che per lo sviluppo. Quindi la maggior parte del movimento per la ricerca che si fa è finto, è come stare su una giostra che si muove in tondo.

Nell'ambito delle controtensioni di controllo poco strutturate, si manifesta l'ampia discrezionalità dell'intervento di potere che, all'interno di strutture privatizzate con norme ben codificate e cristallizzate, conferisce immunità al soprano.

Quindi il sapere maschile, chiuso in una ottica di controllo, sta diventando sempre più sterile. È chiaro che se il sapere maschile è utilizzato per il mantenimento della supremazia maschile, e non per il miglioramento della qualità della vita o per risolvere problemi, avverrà che i problemi diventeranno sempre più grossi ed inestricabili, fino ad assumere un connotato di irreversibilità per le possibilità di sopravvivenza su questa terra.

Quinta domanda.

C'è qualcuno che chiede « Più posti per le donne ». Ma a prescindere dal fatto che *nella ricerca biologica* attualmente le donne sono in *numero maggiore degli uomini* (considerando tutte le categorie presenti, dagli ordinari, agli associati, ai ricercatori, ai tecnici e ai borsisti), di donne che ripropongono i modelli maschili non sappiamo che farcene.

Quindi adotto, come donna che lavora nei laboratori degli uomini, la proposta di Bice Fubini del luglio dell'87, di *procedere in parallelo* rispetto al discorso epistemologico.

Il lavoro epistemologico è in questo contesto utile e necessario, ma rischia di rimanere troppo astratto, perché quel tipo di scienza di cui le epistemologhe parlano forse in Italia non c'è.

Il coordinamento delle donne di scienza potrebbe « dividersi » in tre o quattro gruppi che fanno cose diverse;

a) *Ricerca epistemologica* (approfondimento della critica e scrittura).

b) *Braccio giornalistico*: cercare uscite critiche su qualche giornale, non a livello singolo, ma come Coordinamento.

1) Tutto ciò che viene elaborato dai gruppi deve avere molta più risonanza e non circolare solo in poche copie tra le addette ai lavori: non ci dobbiamo leggere in poche. Si potrebbe cercare uno spazio in qualche giornale e scrivere degli articoli firmandosi sempre come Coordinamento, chiunque sia a scrivere l'articolo. Un giornale (uno spazio, non una scelta politica, per carità) potrebbe essere « Nuova ecologia », la rivista dei Verdi.

2) Tutto ciò che viene elaborato all'estero deve circolare. Si potrebbero prendere contatti e tradurre in Italia le loro iniziative e conquiste.

In Canada esiste un *Conseil pour la Statute de la Femme*, che è molto attivo: un comitato con appoggio governativo, è stabile ed ha molti fondi. Hanno fatto recentemente un Forum « La maternité en laboratoire ».

c) *Temi particolari* su cui impegnarsi (racordo scienza-assistenza medica, controllo delle nascite, ingegneria genetica, inquinamento ed energia, discriminazione sessuale nella ricerca).

d) *Ricerca fondi*. Il coordinamento donne e scienza ha dei fondi suoi, ma per diventare struttura stabile e funzionante, per diventare punto di riferimento ne occorrono molti. Credo che in questo bisogna pensare in maniera un po' più manageriale, perché ovviamente con il volontariato non si va più in là di tanto. Nella struttura che ho in mente dovrebbero trovare anche « lavoro » ed essere pagate delle donne.

Come ho già riferito al Coordinamento, Annalisa Diaz della Sinistra Indipendente, con la quale ci siamo messe in contatto Silvia Tozzi ed io a Roma, si è detta disposta ad appoggiare una iniziativa di questo genere.

Diaz fa parte del Comitato per le azioni positive, è nella Commissione lavoro della Camera ed è una donna che viene dal femminismo (del centro la Tarantola di Cagliari).

Bisogna inventare una struttura di Coordinamento a cui tutte siano interessate ed individuare dei filoni di lavoro e di ricerca: all'interno di questa struttura le donne devono e possono godere di ampi spazi di autonomia. La struttura potrebbe essere organizzata come Cooperativa o come Associazione.

Il Comitato per le pari opportunità è in via di formazione in due luoghi diversi: alla Presidenza del Consiglio sta più avanti e al Ministero del Lavoro dove però la Diaz è più interessata e più all'interno del progetto.

In sede di Commissione dovrebbero essere approvate due leggi su questo tema che quindi non devono essere approvate dalla Camera.

Per essere finanziati bisogna avere dei progetti. Per esempio un suggerimento è quello di fare questa volta una ricerca sulle ricerche attuali delle donne in campo scientifico. Creare una specie di Banca Dati. Per vedere quello che le donne stanno facendo, per vedere quello che vorrebbero

fare e per vedere se ci possono essere punti di contatto per costruire qualcosa di comune.

Credo che le donne debbano essere messe in grado di fare scienza in maniera autonoma (magari anche scienza di tipo riduttivistico ma farla).

Abbiamo dei bisogni primari da risolvere, poi penseremo al resto: fare scienza in modo diverso. Questo mi sembra ancora obiettivo lontano: su cui certo si può cominciare comunque a discutere e a scrivere.

Come « povere » della situazione, dobbiamo innanzitutto avere due obiettivi: l'indipendenza economica e l'eliminazione delle discriminazioni sessiste.

Per indipendenza economica intendo non solo quella delle singole ricercatrici (e quindi un diverso modo di gestione dei fondi) ma anche quella del Coordinamento, per la creazione di uno strumento organizzativo che ci tuteli e che renda visibili le idee, la creatività e la critica delle donne in campo scientifico.

Bell Hooks

Dai margini al centro: essere donna e nera *

Siamo alla fine del mio primo anno di insegnamento universitario a Yale. Durante una cena organizzata per festeggiare e per salutarci prima dell'estate, propongo di « brindare a Gloria. Chi è? ». Sento che gli amici ne scherzano e ne ridono: da parte mia, è la questione dell'identità, del nome, che pongo. Poiché uso uno pseudonimo, spesso coloro che mi leggono chiedono una spiegazione. Nel corso di questa serata, la questione dei nomi si presenta perché una delle persone presenti mi conosce con lo pseudonimo, « Bell Hooks ». All'inizio era il mio nome che avevo quando scrivevo, poi ho cominciato ad usarlo quando facevo conferenze o dibattiti, per evitare confusioni.

Bell Hooks è un nome di famiglia. È il nome della mia bisnonna, dalla parte di mia madre. All'inizio, ho preso questo nome perché stavo per pubblicare un libretto di poesie in una cittadina piccola, dove c'era un'altra con il mio stesso nome. Allora mi era sembrata una scelta per ragioni pratiche, e che potevo fare facilmente, perché non mi sentivo legata al nome « Gloria ». Mi era sembrato sempre un nome che non era me e che evocava molte cose che non erano me.

Crescendo, sempre più associavo questo nome a cose frivole e sciocche (nello stereotipo della bionda oca, il nome è Gloria). Sebbene sia a volte sciocca e anche abbastanza frivola, allora avevo paura che questo nome avesse il sopravvento, diventasse la mia identità prima che io potessi farne quel che io volevo che fosse.

Quindi ero contenta che si presentasse l'occasione di scegliere e di poter usare un altro nome.

Scelsi Bell Hooks perché era un nome di famiglia e perché aveva un suono forte. Nella mia infanzia questo nome veniva usato nel ricordo di una donna forte, una donna che diceva quello che pensava. A quei tempi, nel mondo segregato della nostra comunità di neri una donna forte era qualcuno capace di farsi strada nel mondo, una donna con caratteristiche attribuite in

genere soltanto a uomini, capace di uccidere per la sua famiglia o per il suo onore, capace di fare qualunque cosa per riuscire a sopravvivere e che se diceva una cosa, la manteneva.

Impadronirmi di quel nome era un modo per collegare la mia voce ad un'eredità ancestrale di parole di donne, di potere di donne. Quando ho usato per la prima volta quel nome, pubblicando poesie, nessuno ha fatto obiezioni, forse perché la sfera della scrittura poetica è considerata più privata che sociale.

Quando cominciai a scrivere un saggio teorico, *Ain't I A Woman: Black Women and Feminism*, lo pseudonimo assunse un ruolo molto diverso nella mia vita di scrittrice.

Gloria come io la pensavo, come io ero divenuta lei, non era una persona particolarmente interessata alla politica. In quei tempi ero più contemplativa, ero presa dal mio sforzo di auto-realizzazione, dal desiderio di capire: questioni spirituali, questioni culturali. Quando cominciai a pensare a questioni politiche, alla politica del femminismo in particolare, trovavo difficile conciliare questa nuova passione con il mio modo di vita.

Mi vedevo come un poeta e, sebbene nei miei scritti affrontassi temi politici, non cercavo di avere una voce pubblica. Quando scrivevo la prima stesura di *Ain't I A Woman*, avevo diciannove anni, e si trattava di un manoscritto lunghissimo, più di 500 pagine. Leggendolo, non sentivo nessuna voce che potessi considerare la mia. Le voci del testo, invece, sembravano diverse a seconda del gruppo di cui si parlava: le donne bianche, gli uomini neri, le donne nere, gli uomini bianchi. C'erano tutte queste voci perché avevo paura che la mia voce emergesse.

Avevo paura di dire cose sbagliate. La paura di dire o fare qualcosa che potrebbe essere considerato « sbagliato » spesso ini-

* Questo testo è tratto da *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, 1989.

bisce persone che appartengono a gruppi oppressi o sfruttati. Questo meccanismo inibitorio blocca e sopprime la capacità creativa in termini sia di espressione artistica che di pensiero critico. Molto di ciò che diciamo è temperato e limitato per il timore di dire cose considerate sbagliate, e « sbagliato » significa che si rischia una punizione. Da bambina, venivo spesso punita perché dicevo una cosa sbagliata, perché avevo un modo di pensare che gli adulti attorno a me non consideravano appropriato. Queste esperienze infantili hanno avuto un'influenza enorme sulla mia capacità di auto-espressione.

Molte persone che appartengono a gruppi oppressi imparano a sopprimere le loro idee, soprattutto quelle che hanno un potenziale di oppressione, come strategia di sopravvivenza.

Fin dai tempi dello schiavismo, i neri degli Stati Uniti hanno imparato ad essere cauti nel parlare. Dire cose sbagliate poteva portare a punizioni molto severe o alla morte. Questa abitudine ad essere cauti nell'esprimersi è rimasta a lungo dopo la fine delle condizioni di schiavitù. Poiché rimanevano condizioni di oppressione razziale, i neri sapevano che era necessario limitare la propria libertà di espressione, esercitare un'autocensura continua. Molte delle persone oggi anziane sono cresciute in ambienti segregati, nei quali esprimersi in modo sbagliato, soprattutto con dei bianchi, poteva significare essere puniti. Spesso gli adulti ci dicevano che ci punivano per insegnarci a stare al nostro posto, a esser sottomessi, per evitarci le punizioni dei bianchi, per evitarci di essere colpiti e annientati. Tutto ciò ha avuto un'influenza profonda sul modo in cui si sono allevati i figli dei neri, e sulla nostra capacità di espressione creativa.

Quando penso a queste cose, mi viene alla mente l'immagine di una donna nera che ho conosciuto perché ci incontravamo in un negozio di cose usate dell'Esercito della Salvezza, spesso, quasi ogni giorno. Portava con sé una nipotina molto piccola, di tre o quattro anni. La bambina aveva imparato che doveva sedersi e star ferma fino al momento di tornare a casa, anche se la nonna stava nel negozio molto a lungo.

Non aveva il permesso di parlare, di giocare, di ridere, e soprattutto non dove-

va andare in giro per il negozio. Parlava solo quando le veniva espressamente permesso di farlo. Mi ricordo che spesso gli adulti, sia bianchi che neri, lodavano questa « brava » bambina, così disciplinata. Mi domandavo che cosa facesse a scuola: era capace di parlare o aveva paura? Avrebbe mai recuperato gli spazi liberi e selvaggi del suo animo, dopo aver imparato per anni silenzio e obbedienza? Non era un'eredità di cui fosse facile liberarsi. Anch'io, dopo che per anni mi si era ripetuto che parlavo quando non dovevo, e per questo venivo punita, ho dovuto lottare per trovare la mia voce, per sentire che mi era possibile parlare e non essere punita. Questo mi è sembrato a lungo impossibile. Come avrebbe potuto Gloria ritrovare la propria voce, parlare in modo fermo e diretto, quando era così abituata a trovare modi velati di espressione, modi oscuri? Per me, dunque, lo pseudonimo ha avuto una funzione terapeutica. Di nuovo, è importante ricordare che avevo 19 anni quando ho cominciato a scrivere. Bell Hooks poteva scrivere libri e avere una voce. E trovo molto appropriato che sia un buon vecchio nome del secolo scorso. In quel secolo c'era una forte tradizione di intellettuali nere. Donne come Anna Cooper, Frances Ellen Harper, Mary Church Terrel esprimevano il radicalismo di donne nere impegnate nella politica, nelle lotte per la liberazione.

Era appropriato e giusto che io traessi coraggio e forza da una sconosciuta donna dell'Ottocento, la cui eredità di parola forte e impegnata si trasmetteva per tradizione orale, e si ricordava. Bell Hooks, come ho imparato a conoscerla dalle storie familiari, come l'ho sognata e inventata, diventava il simbolo di ciò che avrei potuto diventare, tutto ciò che i miei genitori avevano sperato che la piccola Gloria non sarebbe mai stata.

Gloria doveva diventare una buona ragazza del Sud, tranquilla, ubbidiente, conciliante. Non doveva mostrare le inclinazioni forti, incontrollate, proprie delle donne della famiglia di mia madre. Anzi mia madre, Rosa Bell, sembrava orgogliosa di essere riuscita a controllare i suoi impulsi, e di essere conformista e sottomessa.

Usando uno pseudonimo, ho consapevolmente cercato di tenere separate le idee

e l'identità, per potermi mantenere più aperta a critiche, sfide, modificazioni.

Naturalmente uno pseudonimo non risolve il problema, tuttavia crea una certa distanza tra l'autore, l'identità e il testo. È stato interessante per me arrivare in posti dove doveva parlare Bell Hooks e trovare che la gente si aspettava qualcosa, nel suo aspetto esteriore, che l'avrebbe resa riconoscibile, qualcosa che il suo nome e il suo lavoro suggerivano relativamente al suo aspetto e al suo modo di atteggiarsi. Lo so perché molti mi hanno parlato delle loro aspettative e impressioni: per esempio spesso delle donne mi dicono che immaginano Bell Hooks come una donna imponente, con una voce molto forte. E mi chiedo se questa percezione possa essere determinata dagli stereotipi che vogliono le donne nere forti e assertive, spesso fisicamente grottesche. Altre volte assisto alla delusione di lettori che si sono inventati una Bell Hooks che io non impersono, lettori che si sentono traditi dalla mia voce.

L'interfaccia tra me come persona reale e l'invisibile autore mi costringe a riflettere sulle nostre percezioni e rappresentazioni.

Poco tempo fa entrando in una cucina piena di donne nere che aspettavano Bell Hooks, ho colto la loro espressione di sorpresa. Io non ero immaginata, ci siamo divertite a discutere su come loro avevano immaginato che io fossi e sul fatto che diamo tanto peso, troppo peso, all'aspetto esteriore.

Un'altra conseguenza dell'uso dello pseudonimo è che spesso mi capita di co-

gliere punti di vista sul mio lavoro da persone che non sanno che stanno parlando con l'autore.

Questo è a volte imbarazzante, spesso divertente. Come quando ho avuto una lunga discussione e uno scontro con un uomo, un nero, sul femminismo, e lui diceva che avrei dovuto leggere Bell Hooks.

Descrivo questi episodi, e ce ne sono molti altri perché fan parte della mia esperienza, sono il gioco costruttivo, in cui si entra usando uno pseudonimo.

Questi fatti fanno però anche riflettere seriamente su questioni di nomi e di identità. Dare nomi è un processo importante. Per me dare nomi ha a che fare con il darsi forza. Quando viene pronunciato il nome Bell Hooks, ritorna lo spirito della mia bisnonna.

Bell Hooks è lo pseudonimo di Gloria Watkins, poetessa e scrittrice, docente di letteratura allo Oberlin College. Nata nel Kentucky e cresciuta in una comunità rurale segregata, ha poi studiato in California, alle università di Stanford e Santa Cruz. Ha insegnato a Yale. I libri che ha pubblicato hanno avuto una grande diffusione e suscitato controversie tra coloro che si occupano di teoria femminista, di *women's studies*, di razzismo:

Ain't a Woman: Black Women and Feminism;

Feminist Theory from margin to Center;

Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black.

Fund for Feminist Majority.

Nel 1960 nel Senato degli Usa c'erano due donne. Dopo quasi 30 anni e dopo l'ondata femminista, ce ne sono sempre soltanto due. Nel 1960 le donne elette nella Camera dei rappresentanti erano 17, oggi sono 25: sempre meno del 5%. « Di questo passo - ha scritto Eleanor Smeal - presidente del Fund for feminist majority (fondo per la maggioranza femminista) ci vorranno 345 anni per raggiungere la parità sul Colle del Campidoglio » (Capitol Hill è la sede del Congresso Usa).

Eleanor Smeal, già presidente del NOW, ha dato vita a un nuovo gruppo femminista avente lo scopo di accrescere la presenza delle donne nelle istituzioni della politica, in vista delle elezioni del 1988, e, quindi, di condurre una campagna per indurre le donne a candidarsi e per appoggiarne le candidature. Col sostegno finanziario di una femminista di Los Angeles, Peg Yorking, sono state organizzate iniziative in dieci grandi città (Los Angeles, Dallas, Houston, Cincinnati, Cleveland, Pittsburg, Philadelphia, San Francisco, Boston e Miami) raccogliendo più di 600 gruppi di « sponsors » per le candidature femminili, comprendenti donne appartenenti a sindacati, associazioni professionali e imprenditoriali, organizzazioni di colore, pacifiste, di campus, organizzazioni lesbiche, associazioni religiose e per i diritti civili, ecc. Tra le personalità coinvolte nella campagna c'erano Molly Yard, presidente del Now, Roz Wyman (già presidente della Convenzione democratica), Annette Strauss, Sindaco di Dallas, Evelyne Murphy, governatore del Massachusetts, Nancy Pelosi, della Camera dei Rappresentanti, cantanti, attrici, ecc.

Eleanor Smeal, e altre dirigenti del movimento hanno compiuto un viaggio in Europa, nei paesi scandinavi e in quelli della Cee nel settembre scorso per studiare le esperienze delle donne di sinistra nella battaglia per il riequilibrio della rappresentanza. Pubblichiamo il testo del rapporto da esse steso a conclusione del viaggio, testo che ha avuto una notevole eco di stampa negli Stati Uniti.

La sessuazione del potere

Alcune esponenti del Fondo per la maggioranza femminista (Fund for Feminist Majority: d'ora in poi, Ffm, N.d.t.) hanno condotto dal 7 al 23 settembre, un'indagine nei paesi europei e in particolare in quelli scandinavi. La presidente del Ffm, Ellie (Eleonor) Smeal, la presidente del consiglio direttivo Peg Yorking e la coordinatrice nazionale Katherine Spillar, hanno incontrato le dirigenti dei movimenti per i diritti delle donne ed esponenti delle istituzioni per discutere delle strategie tese a portare al potere un maggior numero di donne.

Il movimento femminista in Europa e nei paesi scandinavi è riuscito ad ottenere una maggiore rappresentanza politica per le donne rispetto al nostro movimento, negli Stati Uniti.

Oggi gli Stati Uniti sono arretrati rispetto alla maggior parte dei paesi europei

sul piano della rappresentanza delle donne nel parlamento nazionale. A partire dal 1975 la percentuale media delle donne nei vari parlamenti europei è cresciuta dal 5% al 13%. Attualmente la percentuale di donne nei parlamenti europei e scandinavi varia dal 4,3% in Grecia al 30% in Olanda, il 34% in Norvegia ed il 38% in Svezia, ottenuto alle elezioni del settembre 1988. Gli Stati Uniti, invece hanno addirittura meno del 5% delle donne al congresso. Il Belgio (con l'8,5%), la Francia (con il 6,4%), l'Irlanda (con il 14%), l'Italia (con il 13%), la Danimarca (con il 29%), la Germania federale (con il 15,4%), il Lussemburgo (con il 14,6%), il Portogallo (con il 7,6%), la Spagna (con il 6,4%), la Gran Bretagna (con il 6,3%) e la Svizzera (con il 14%), superano tutti gli Stati Uniti per percentuale di donne

elette nei loro organismi legislativi nazionali.

Le rappresentanti del Ffm e la vice presidente del Now (National Organization of Women), Patricia Ireland, hanno assistito ad uno storico dibattito al parlamento europeo sull'incremento del numero delle donne nei centri decisionali. Il rapporto intitolato *Le donne nei centri decisionali* (Women in Decision-Making Centers) preparato dalla commissione per i diritti delle donne del parlamento europeo, ha accertato che i provvedimenti volontari tesi ad accrescere il numero delle donne in posizioni di potere nel mondo degli affari, nei mass media, in parlamento, nella pubblica amministrazione e nelle università, hanno avuto esiti assai deludenti. La commissione ha quindi avanzato una proposta, successivamente approvata con una risoluzione del parlamento europeo, imperniata su questi punti: 1) adozione di sistemi di quota e programmi di azioni positive per le donne nelle strutture interne dei partiti; 2) richieste ai partiti perché, « al momento di decidere i loro candidati o liste di candidati, adottino nel prossimo futuro un chiaro e verificabile sistema di quote rivolto ad ottenere una parità numerica tra uomini e donne in tutti gli organismi politici rappresentativi ».

Durante la visita al parlamento europeo a Strasburgo, abbiamo incontrato membri della commissione del parlamento per i diritti delle donne, provenienti dalla Gran Bretagna, dalla Germania federale, dal Belgio, dalla Francia, dalla Danimarca, dall'Italia e dall'Olanda. Abbiamo incontrato anche dirigenti di organizzazioni femministe, ricercatrici del movimento femminista, donne dirigenti di svariati partiti, rappresentanti governativi che operano nel campo della parità delle donne e militanti dei movimenti della pace e sindacali di Oslo, Stoccolma, Bonn e Londra.

Questo rapporto espone le nostre osservazioni e fornisce alcuni spunti per le strategie del futuro.

L'importanza dell'attività femminista organizzata

L'aumento del numero delle donne elette nei parlamenti scandinavi ed europei tra il 1975 e il 1985 non è stato uno svi-

luppo spontaneo e naturale. Non vi è alcun rapporto tra la data in cui le donne hanno conquistato il suffragio o la data in cui la prima donna è entrata in parlamento nei vari paesi, ed il numero delle donne presenti nelle assemblee legislative. Le donne italiane, ad esempio, hanno ottenuto il diritto di voto solamente nel 1945, hanno eletto la prima donna in parlamento nel 1946 ed oggi hanno il 12,8% degli eletti. Le donne svizzere hanno conquistato il voto nel 1971 ed eletto la prima donna in quello stesso anno; oggi le donne rappresentano il 14% del parlamento svizzero.

L'aumento delle donne elette nei parlamenti europei e scandinavi è stato il prodotto dell'attività femminista organizzata. La parità di rappresentanza negli organismi di formazione delle decisioni politiche è stata uno degli obiettivi fondamentali dei gruppi femministi di questi paesi. In tutte le nazioni che abbiamo visitato, la seconda ondata di femminismo iniziata alla fine degli anni sessanta e negli anni settanta negli Stati Uniti e le attività organizzate del decennio internazionale della donna dell'Onu (1975-1985), sono state giudicate una forte spinta a questo movimento per la parità di rappresentanza. Dopo aver facilmente conquistato la parità dei diritti nei sistemi giuridici di molti di questi paesi, le femministe hanno potuto concentrarsi maggiormente sull'obiettivo della pari rappresentanza.

La più forte e prolungata spinta per la pari rappresentanza, e quella che ha finora ottenuto il maggiore successo, si è verificata in Norvegia (le donne norvegesi hanno il 34% in parlamento, 8 dei 18 membri del governo, compreso il primo ministro, e il 40% in seno ai governi locali). I gruppi di donne norvegesi hanno condotto campagne organizzate rivolte ad aumentare il numero delle donne in parlamento ogni quattro anni, a partire dal 1967, con l'eccezione del 1975, a causa delle attività legate all'anno internazionale delle donne dell'Onu.

Il « Consiglio per la parità di status » della Norvegia, costituito nel 1972, è stato tra i principali promotori della lotta per aumentare la rappresentanza delle donne ed ha già iniziato la sua campagna per il 1989. Questa campagna è sponsorizzata non solo dal « Consiglio per la parità di

status», che è finanziato dallo stato, ma anche da circa una dozzina di gruppi di donne e femministe, assieme alle associazioni di donne dei vari partiti.

Le femministe norvegesi hanno voluto sottolineare che i gruppi femministi esteri ed indipendenti, le associazioni di donne all'interno dei partiti ed il governo, spingano tutti verso l'obiettivo della pari rappresentanza.

Cambiare le regole dei partiti e i sistemi elettorali

Le prime campagne norvegesi per aumentare il numero di donne in parlamento erano rivolte agli elettori, incoraggiandoli a votare per le donne. I risultati sono stati modesti. In seguito, le campagne si sono concentrate sui partiti politici, con la richiesta di collocare le donne candidate in collegi « sicuri » o di « probabile conquista », e non in posizioni « impossibili ». Anche in questo caso, i risultati sono stati modesti, finché i social-democratici, che sono il partito di maggioranza relativa, non hanno adottato, dopo una complessa campagna organizzata della loro associazione di donne, la regola del 40%: nessuno dei due sessi poteva aver meno del 40% dei seggi parlamentari spettanti al partito. Allora, e solo allora, si è verificato un incremento significativo.

In Svezia, le donne si sono ispirate all'« esperienza norvegese » del sistema di quote per rafforzare la loro battaglia. Per quanto le quote siano state oggetto di discussione, i partiti svedesi non le hanno adottate. Si sono piuttosto dati degli obiettivi, mentre le donne del partito socialdemocratico sono a favore del sistema di quote, le associazioni femminili dei partiti moderato, centrista e liberale non sono favorevoli a questo sistema. È però innegabile che la spinta venuta dai socialdemocratici e l'esempio della Norvegia hanno contribuito ad aumentare il numero delle donne in posizioni di potere.

Le associazioni femminili dei vari partiti della Norvegia e della Svezia sono molto forti, assai impegnate sul fronte della parità, delle donne e costituiscono un motivo fondamentale dell'incremento del numero di donne che militano nei partiti.

Le donne dirigenti in Norvegia e in Svezia ammoniscono che man mano che il numero delle donne in parlamento aumenta, il potere passa dal parlamento stesso alle commissioni parlamentari. Mentre le donne rappresentano il 34,4% degli eletti nel parlamento norvegese, nelle commissioni sono solamente il 17%. Per rimediare a questa situazione, i socialdemocratici hanno recentemente esteso la norma del 40% alle commissioni parlamentari e a tutte le commissioni e consigli pubblici.

Lo studio del parlamento europeo dimostra che aumentare il numero delle donne nei sistemi elettorali a maggioranza semplice, come in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, è più difficile che non nei sistemi a rappresentanza proporzionale, come in Svezia e in Norvegia. Tuttavia, alcuni parlamenti eletti a rappresentanza proporzionale come quello greco, francese e lussemburghese, hanno ancora un numero basso di donne elette. Il fattore cruciale sembra essere non tanto il sistema elettorale, quanto l'esistenza di una campagna organizzata delle donne con obiettivi realistici e con un programma di scadenze rivolto ai partiti.

Il divario tra i sessi (gender gap), i piccoli partiti e l'aumento della rappresentanza delle donne.

Il primo partito ad adottare quote per le donne è stato nel 1975 un piccolo gruppo norvegese, di recente formazione, il partito della Sinistra socialista, che aveva nel suo nucleo organizzativo una forte presenza di femministe. Nella Germania federale, il partito Verde, costituito nel 1979-1980 da militanti dei movimenti femministi, pacifisti ed ambientalisti, che avevano tra i loro dirigenti Petra Kelly, ha adottato la regola del « 50-50 ». La lista elettorale del partito Verde, con una donna ogni due candidati, si apre e si chiude con una donna.

Agli inizi degli anni ottanta il voto delle donne andava in prevalenza ai partiti conservatori, mentre i partiti della sinistra avevano un elettorato per lo più maschile. Questi partiti cominciarono a temere che altre forze di sinistra, adottando sistemi

di quote, potessero sottrarre loro voti femminili. Questo è stato un incentivo in più per i socialdemocratici, a prendere in considerazione l'adozione delle quote.

I socialdemocratici tedeschi (la Spd), intenzionati a conquistare un maggior numero di voti fra le donne e stimolati dagli esempi della Norvegia e dei Verdi tedeschi, hanno adottato una quota che stabilisce ad un minimo del 30% la rappresentanza delle donne.

In tutta l'Europa e nei paesi scandinavi i socialdemocratici mantengono uno stretto rapporto con i sindacati, che sono dominati da una dirigenza maschile. Essi sono tradizionalmente caratterizzati da un divario sessuale (*gender gap*) che si è tradotto in un maggior consenso maschile rispetto al più debole consenso femminile. In Norvegia uno degli incentivi che hanno giocato a favore dell'adozione della quota minima del 40% è stato il desiderio di migliorare l'immagine del partito presso le donne. Anche la scelta di Gro Harlem Brundtland come leader del partito laburista è stata in parte dovuta alla volontà di contribuire a cambiare l'immagine di un partito di uomini anziani, per conquistare più voti di donne.

Costruire la fiducia delle donne: preparare le donne a funzioni di dirigenza

Molto spesso, nelle discussioni che abbiamo avuto nei vari paesi, le donne dirigenti hanno parlato della necessità di preparare le donne a candidarsi a cariche pubbliche e a posizioni direttive. Soprattutto in Svezia, le donne ci hanno detto che quando si supera la soglia del 30%, diventa più difficile reclutare donne candidate.

Molte di queste donne sostengono in primo luogo che devono cambiare i lavori: le cariche sono tagliate su misura per un tipo di vita maschile. Devono cambiare anche gli orari delle riunioni e delle manifestazioni di partito, visto che esse si tengono spesso la sera tardi oppure durante il fine settimana. Non esiste un servizio di assistenza per i bambini. Queste donne ritengono che le regole del gioco siano state consapevolmente fissate per escludere le donne, o per rendere loro più difficile la partecipazione. Sostengono che gli uo-

mini devono condividere le responsabilità familiari. Incoraggiano gli uomini a chiedersi dove sono in quel momento i loro figli e chi se ne sta prendendo cura. E insistono sulla necessità che alle riunioni partecipino sia uomini che donne.

Queste donne ritengono, inoltre, che le donne debbano ricevere una preparazione a funzioni dirigenziali e debbano usufruire di sistemi di sostegno. Quanto prima inizia la preparazione, tanto meglio.

Tutte hanno affermato che le associazioni femminili dei vari partiti impegnate a sostenere l'affermazione di donne dirigenti di partito, candidate e semplici iscritte, hanno svolto una funzione fondamentale nell'appoggiare le donne, spingere l'integrazione e determinare il cambiamento. Alcune donne dirigenti dei Verdi, un partito che è stato fondato sul principio della parità tra i sessi e che non ha dunque una sua associazione femminile separata, affermano che la loro situazione sarebbe migliore se avessero costituito un'associazione del genere.

Man mano che aumenta il numero delle donne, le parlamentari avvertono che la loro situazione diventa più difficile. Alcuni uomini si sentono più minacciati. Esse giudicano indispensabile che le donne siano preparate alla lotta, se vogliono sopravvivere ed operare in modo produttivo.

Numerose donne parlamentari ci hanno avvertito che gli uomini lasciano le cariche pubbliche perché queste stanno diventando meno interessanti e non sono abbastanza remunerative. Hanno anche ammonito che i « circoli » che si creano all'interno dei parlamenti spesso si attendono che gli uomini non prendano sul serio il loro lavoro: che si adeguino senza grandi sforzi. Le donne, invece, prendono molto sul serio il loro lavoro e sono punite per aver spezzato l'atmosfera del « circolo ». Le donne, in altre parole, stanno cambiando il sistema consolidato di comportamento e sono minacciate non soltanto dai partiti di opposizione, ma anche da uomini del loro stesso partito.

La maggior parte delle nostre interlocutrici ritengono che sia positivo per le donne dirigenti di partito, parlamentari, esponenti delle associazioni, nonché per le femministe esterne e per i gruppi di donne, incontrarsi *al di là delle divisioni par-*

tiche. Gli uomini dei vari partiti non approvano questa tendenza e la scoraggiano, ma molte donne avvertono che essa ha contribuito a spingere le donne a votare in quanto tali a favore degli interessi delle donne. In alcuni casi ci è stato raccontato che si sono svolti incontri segreti di donne al di là dei confini di partito, che sono stati estremamente utili per organizzare gli interventi sui temi delle donne. Il tema su cui tutte le donne sono d'accordo, e quello su cui è più facile costruire l'organizzazione, è stato l'aumento del numero di donne nelle cariche pubbliche e nelle posizioni di vertice.

Le donne europee e scandinave avvertono in generale che è stato importante lavorare per la parità su numerosi fronti e spingere dal di dentro e dall'esterno dei partiti; ma anche promuovere le capacità dirigenziali delle donne nel *mondo del lavoro*, specialmente nelle imprese, e nei sindacati.

Confronti tra le politiche sociali

Com'è noto, gli Stati Uniti sono molto arretrati dal punto di vista delle politiche di licenza di maternità/paternità. La Svezia ha, in base alla legge sulle assicurazioni nazionali (National Insurance Act), una licenza di maternità/paternità pagata di un anno: per nove mesi i lavoratori percepiscono il 90% del salario, ma negli ultimi tre mesi la percentuale è inferiore. I socialdemocratici, che sono stati appena riconfermati al governo, appoggiano una politica di licenza di maternità/paternità di 18 mesi.

Ci siamo trovate in Svezia nell'ultima settimana della campagna per le elezioni legislative nazionali. Le politiche familiari erano tra i temi principali. Il partito moderato, quello centrista e quello liberale sostenevano il diritto alla « scelta » e l'adozione di un sistema di « tagliandi » che garantirebbero a chi ha famiglia di usufruire della licenza di maternità/paternità o dei programmi governativi di cura dei bambini.

In base alle proposte di questi partiti di centro destra le donne senza un lavoro

riceverebbero, ad esempio, l'equivalente di 2500 dollari all'anno fino ai sette anni del bambino. Secondo questi partiti i centri di cura dell'infanzia costano al governo l'equivalente di 10.000 dollari all'anno per bambino; sostengono di volere il diritto di scelta e che chi sceglie la famiglia a tempo pieno deve ricevere gli stessi sussidi di una famiglia in cui la donna lavora.

In Svezia e in Norvegia sembra regnare oggi il consenso tra tutti i partiti sulla necessità di fornire un'assistenza all'infanzia finanziata con fondi pubblici. La controversia riguarda l'eventualità di concedere sussidi anche alle casalinghe.

Sebbene vi sia accordo sulla necessità di assistenza all'infanzia, questo tipo di assistenza *non* è sufficiente. Vi è una grave insufficienza di operatori nel ramo dell'assistenza all'infanzia. Questo autunno alcuni centri, dotati di tutte le strutture, erano chiusi per insufficienza di operatori. Perché?

Il settore pubblico, che gestisce gli ospedali, i centri di assistenza all'infanzia e le case di riposo per gli anziani, impiega soprattutto donne, e i loro livelli salariali sono gravemente insufficienti. Con una disoccupazione che in Svezia è solo al 2%, le donne fuggono verso il settore privato per lavori meglio retribuiti. Questa è la semplice risposta.

La forza lavoro in Svezia e Norvegia è caratterizzata da una nettissima segregazione per sesso, che vede le donne concentrate nel settore pubblico, sottopagato. Inoltre, dal momento che questi lavori richiedono la conoscenza delle lingue e una preparazione particolare, le lavoratrici devono ricevere un'istruzione speciale e non possono, se si vuole che i servizi di assistenza siano di buon livello, essere assunte con criteri di casualità.

Vi è anche, in tutti i paesi scandinavi, una grave carenza di servizi doposcuola per i bambini tra i 7 e gli 11 anni. In quasi tutti questi paesi, inoltre, la scuola elementare comincia più tardi che da noi (in alcuni, solo a 7 anni) ed è *part time* fino ai 9 anni. In alcuni paesi (come in Germania) il mercoledì è vacanza. Charamente l'orario breve — che contempla spesso due ore di pausa per il pranzo, senza che la scuola abbia servizi per il pasto — e gli orari irregolari delle scuole elemen-

tari contribuiscono anch'essi alla crisi dell'assistenza all'infanzia.

Abbiamo appreso con stupore che un'alta percentuale di donne lavoratrici (più alta che negli Stati Uniti) è occupata in lavori a *part time* grazie alla carenza di assistenza all'infanzia e alle pratiche del lavoro. In Norvegia il 52% delle donne e solamente l'11% degli uomini hanno lavori con orari al di sotto delle 35 ore settimanali. In quel paese, in realtà, soltanto il 28% delle donne occupate lavora 40 ore o più alla settimana, di fronte al 73% degli uomini. Il 42% delle donne norvegesi lavora meno di 30 ore a settimana. In Svezia, solamente il 40% circa circa delle donne lavorano a tempo pieno. Negli Stati Uniti solo il 25% delle donne lavorano a *part time*.

Oggi molte femministe nei paesi scandinavi e in Europa reclamano una giornata lavorativa di 6 ore, sostenendo che le donne sono penalizzate dai sistemi pensionistici e pagano per il lavoro a *part time*, che sono costrette ad accettare a causa dell'insufficienza dei sistemi di sostegno. Gli uomini non sono penalizzati in misura corrispondente.

La Svezia si è data l'obiettivo di assicurare, entro il 1991, un'assistenza all'infanzia finanziata con fondi pubblici per tutti i bambini che ne avranno bisogno. Ma senza un intervento rivolto a preparare un più alto numero di operatori per l'assistenza all'infanzia e a retribuirli adeguatamente, questo obiettivo non sembra raggiungibile.

I primi programmi di licenza di maternità e di assistenza all'infanzia, varati molti anni fa, prima delle recenti ondate di femminismo, parevano essere ispirati, più che da qualsiasi altra considerazione, da politiche di incremento della natalità. Le politiche di aumento della natalità sono così forti in questi paesi che in Svezia, ad esempio, i genitori ricevono circa 85 dollari al mese per ciascun figlio e circa 3.300 dollari all'anno per tre figli. Questi contributi familiari non sono tassabili.

La politica di licenza di *maternità/paternità* che consente al padre di usufruire di una licenza pagata, sembra essere un prodotto dell'ondata di femminismo dei primi anni settanta, rivolta ad introdurre la parità nelle politiche già esistenti di licenza di maternità. Oggi, però, solo una

esigua percentuale di uomini usufruiscono di questa licenza.

Il legame femminista globale: problemi ed esperienze simili

Come negli Stati Uniti, anche in Europa e nei paesi scandinavi il movimento femminista si è battuto con forza per la parità. In buona parte dei paesi scandinavi ed europei ha vinto facilmente la sua battaglia sul terreno legislativo: ma le leggi sulla parità nell'occupazione e nell'istruzione *non* vengono applicate. Le femministe di questi paesi affermano che le leggi americane, per quanto non complete come le loro, se non altro vengono maggiormente applicate.

Nessuna delle donne dirigenti di questi paesi ha l'impressione di godere di uno status *pari* a quello degli uomini. Esse ritengono di aver realizzato alcune conquiste che mancano alle donne americane, ma noi ne abbiamo realizzato altre che a loro mancano. Le donne europee fanno rilevare di essere arretrate rispetto agli Stati Uniti nell'uso del concetto di « merito comparabile » per applicare le leggi contro la discriminazione salariale. Le donne svedesi hanno deriso uno studio, che ha avuto una larga circolazione negli Stati Uniti, secondo il quale la Svezia sarebbe il primo paese al mondo sotto il profilo della parità; esse pensano che, con il 40% delle donne occupate in appena *quattro* categorie (segretarie, impiegate, lavoratrici delle pulizie e infermiere), il loro paese ha la forza lavoro più segregata per sesso del mondo occidentale.

La parola « femminista » è un termine internazionale: è la stessa in svedese, norvegese, tedesco, francese, spagnolo, ed inglese. Si è creato un legame istantaneo tra noi e le donne che abbiamo incontrato. Dice tutto il fatto che abbiamo parlato non formalmente con oltre 110 donne di 9 paesi, esponenti di un ampio spettro di partiti, dalla destra alla sinistra, e di un ampio spettro di organizzazioni di donne, e abbiamo riscontrato l'analogia dei nostri problemi ed esperienze nella promozione della parità delle donne. Abbiamo trovato un immediato legame femminista.

Gli Stati Uniti devono avere obiettivi e scadenze per le donne

In questo momento gli Stati Uniti sono in grave ritardo rispetto alle democrazie occidentali dell'Europa e dei paesi scandinavi dal punto di vista della rappresentanza delle donne nel Congresso o nei parlamenti. Con l'attuale ritmo di crescita, le donne raggiungeranno la parità nel congresso statunitense solo nell'anno 2333. La situazione non è molto migliore a livello locale. Le donne raggiungeranno la parità nelle legislature statali non prima del 2038. E le cose vanno anche peggio a livello di contea. Nel frattempo, in Norvegia le donne rappresentano il 40% degli organi del governo locale.

Alcuni partiti politici di questi paesi hanno preso la decisione di candidare donne sia nei collegi sicuri sia in quelli più aperti alla competizione. Questo è avvenuto solo dopo che le associazioni femminili di questi partiti e i gruppi femministi esterni hanno condotto lunghe campagne rivolte ai partiti per la parità di rappresentanza.

Alcuni partiti hanno adottato quote per la rappresentanza femminile. Le donne hanno sostenuto, vincendo, che senza una quota riservata alle donne, c'è solo una quota per gli uomini. Ad esempio, il partito di maggioranza relativa norvegese ha adottato una norma che riserva un minimo del 40% a ciascun sesso. Altre forze in Europa hanno adottato quote analoghe oppure obiettivi e scadenze per azioni volontarie e positive.

I politici americani hanno adottato scadenze e obiettivi di « azione positiva » in altri settori, ma hanno accuratamente evitato, fino a tempi recenti, di approvare norme analoghe riferite a se stessi. Nel 1980 il partito democratico ha adottato una norma che stabilisce la pari rappresen-

tanza dei sessi in tutti gli organismi decisionali interni. I repubblicani hanno seguito il loro esempio con un sistema volontario, ma sono ancora ben lontani dalla parità.

I partiti americani devono andare al di là di queste norme che riguardano il processo decisionale interno, ed adottare regole di pari rappresentanza dei sessi per quel che riguarda le candidature, sia nei seggi sicuri che in quelli aperti alla competizione. Di più: dobbiamo adottare « azioni positive » per le minoranze razziali ed etniche. Oggi in congresso c'è una sola donna nera, nessuna donna ispanica e meno del 5% di neri.

La cosa è importante? Non c'è dubbio. Oggi nel congresso le proposte di legge riguardanti la parità retributiva per le donne, l'assistenza all'infanzia e le licenze familiari e di malattia sono insabbiate; la possibilità di ottenere l'aborto viene ridotta per le donne povere e vulnerabili; e l'Emendamento per la parità dei diritti non è stato approvato da nessuna delle due Camere dopo la sua ripresentazione nel 1983.

Non c'è bisogno di un sondaggio per stabilire che sebbene sia le donne che gli uomini vogliano l'assistenza all'infanzia e i diritti delle donne, questi temi stanno più a cuore alle donne.

Dobbiamo prendere misure audaci per porre fine alla sottorappresentanza delle donne e delle minoranze. È ora di smettere di perdere tempo e di far fare un passo avanti al movimento per la parità delle donne. Dobbiamo lavorare per costruire le basi della sessuazione del potere cambiando le regole, e spingendo migliaia di femministe a candidarsi e ad ottenere posizioni di vertice. Noi meritiamo e *dobbiamo essere* paritariamente rappresentate al tavolo del potere.



06 735

Soggetto donna

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

Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi-Doria (a cura di)
la ricerca delle donne

studi femministi in Italia

centro documentazione donne di Bologna
donne di scienza: esperienze e riflessioni

a cura di Rita Alicchio e Cristina Pezzoli

centro documentazione donne di Bologna
ragnatele di rapporti

patronage e reti di relazione nella storia delle donne

gruppo pedagogia della differenza sessuale
educare nella differenza

a cura di Anna Maria Piuksi

Calciati, Cappelletti, Corbetta, Fresa, Ortona, Rossato, Uccelli
(a cura di)

donne a Gerusalemme

incontri tra italiane, palestinesi, israeliane

Ester Boserup

il lavoro delle donne

la divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico
introduzione di Cristina Savio

Joan Rothschild (a cura di)

donne tecnologia scienza

un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia
introduzione all'edizione italiana di Elisabetta Donini

Giacobazzi, Merelli, Morini, Nava, Ruggerini
i percorsi del cambiamento

ricerca sui comportamenti contraccettivi in Emilia Romagna
prefazione di Franca Bimbi

NOI **DONNE**



SEGNi PARTICOLARI

NOIDONNE mensile di politica, attualità, cultura in edicola ai primi di ogni mese. E in più **LEGENDARIA** supplemento trimestrale di libri e percorsi di lettura.

Abbonamento annuo lire 50.000; abbonamento sostenitore lire 60.000; sociabbonata lire 100.000.
C.C.P. n. 60673001 intestato a: « Cooperativa Libera Stampa », via Trinità dei Pellegrini 12,
00186 Roma, tel. 06/68.64.562 - 68.64.387.

leggere donna

bimestrale di informazione e comunicazione tra donne

Novità in libreria, le riviste, pagine aperte, l'inserto, dai Centri, la parola all'immagine, noi e il cinema, gli appuntamenti, i nostri fumetti, racconti, poesie, articoli...

Abbonamento annuale 1989: L. 20.000 (L. 40.000 per l'estero) da versare sul conto corrente postale n. 10836443 intestato a *Leggere donna*, c/o Centro Documentazione Donna, Contrada della Rosa 14, 44100 Ferrara.

Abbonamento sostenitore L. 50.000.

aut aut

nuova serie

232-233, luglio-ottobre 1989

rivista bimestrale fondata da Enzo Paci

Materiali:

Maurice Merleau-Ponty, Autopresentazione.

Maurice Merleau-Ponty, Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria.

Chiara Zamboni, Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo.

Barbara Cavaleri, Sguardi e parole: lo stupore. Il paesaggio della "nuova ontologia".

Mauro Carbone, Il sensibile e il desiderio. Merleau-Ponty, Lyotard e la pittura.

Guido D. Neri, Storia e possibilità.

Paolo Gambazzi, Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty.

Materiali:

Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty.

Emmanuel Levinas, Dell'intersoggettività. Note su Maurice Merleau-Ponty.

Note:

Guido D. Neri, Dialettica dell'espressione. Un saggio recente su Merleau-Ponty.

La nuova Italia Editrice, Firenze.

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.
21. **L'uso del potere**, Dall'influenza all'autorità: gli spazi delle donne nella complessità dei sistemi di potere.
22. **Giovani donne**, Progetti, aspettative e problemi delle nuove generazioni.
23. **Il bel matrimonio**, Stereotipi e realtà coniugali tra '700 e '900.
24. **Sesso: differenza e simbiosi**, Storia e miti dell'androgino.
25. **Genere e soggetto**, Strategie del femminismo fra Europa e America.

interpretazioni

Claudia Mancina, Autonomia morale e cittadinanza

Grazia Zuffa, Il desiderio e la misura, comportamenti individuali e tecniche procreative

Catherine Labrusse Riou, La procreazione artificiale, una sfida per il diritto

Emma Fattorini, Legge e morale nella obiezione di coscienza

Silvia Tozzi, Verso un'etica della salute. Modelli culturali, pratiche e standard professionali in conflitto

Chiara Saraceno, Diritti relazionali e conflitti etici. Riflessioni su famiglia, adozioni, affidi

Gabriella Turnaturi, Le relazioni quotidiane. Il caso di Serena Cruz

Simonetta Piccone Stella, Etica in briciole

Martha Ackelsberg, Irene Diamond, Sesso, differenza e politica. Il dibattito negli Stati Uniti