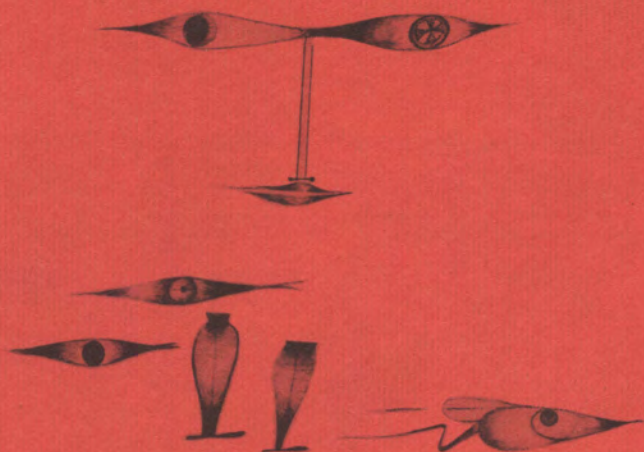


uomini

spedizione in abbonamento postale gruppo IV/70 torino, n. 1 | semestre 1990

memoria

rivista di storia delle donne, numero 27



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 gennaio 1990.



0730

memoria

rivista di storia delle donne n. 27 (3, 1989)

sommario

il tema

interpretazioni

- 7 Renata Ago, Farsi uomini. Giovani nobili nella Roma barocca
- 22 Rita Caccamo, Amico, confidente o compagno di strada? Forme di socialità maschile
- 44 Merry E. Wiesner, Corpi separati. Le associazioni dei lavoratori nella Germania moderna
- 68 Gabriella Ripa di Meana, Eclissi di uomo
- 78 Marinella Fiume, Lo « sciaffù » rapitore. Maschi e contrattazione matrimoniale in Sicilia

saggi

- 95 Cornelia Klinger, Déjà-vu. La questione delle strategie emancipatorie nel confronto tra il primo e il secondo movimento delle donne

riletture

- 125 Mariantonia Liborio, L'« Educazione sentimentale » di Gustave Flaubert, o del movimento impossibile
- 128 Gabriella Turnaturi, Alle origini del disimpegno maschile. The hearts of Men. American dreams and the flight from Commitment, di B. Ehrenreich

i materiali del presente

- 131 discussioni: Elisabetta Chelo, Una presenza difficile. L'esperienza di una ginecologa in un centro di riproduzione artificiale
- 135 i libri: recensioni a cura di Alisa Del Re, Maria Perosino, Alessandra Pescarolo
- 141 notiziario



memoria

1989

comitato

il tema

interpretazioni

- 7 Renato Ago, Enzo Scatena, Giovanni Nelli nella Roma post...
- 23 Lisa Casarino, Anna, confinare o cooptare? di Anna, Luisa di Scatena
- 44 Mary E. Wilson, Corpi separati. Le associazioni dei lavoratori della Germania
- 68 Gabriella Ripa di Meana, Eclissi di uomo
- 78 Marianna Farnè, La « scaglia » ripete. Maschi e contrattazione nel mondo

saggi

- 97 Corinne Klinger, Dèjà vu. La questione della utero in affitto

citazioni

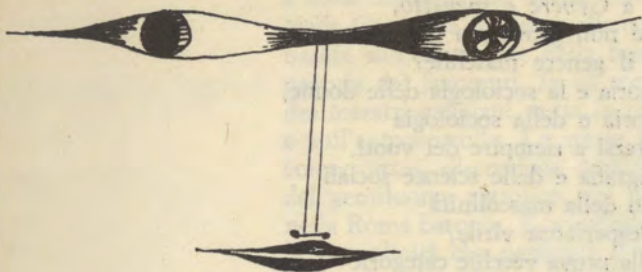
- 127 Aristonina Liborio, L'« Educatrice » e il « Genitore »
- 132 Gabriella Tassinari, Alle origini del dibattito marxista. The birth of the American dream and the light from Communism di S. Eisenstein

la memoria del presente

errata corrige « memoria » numero 26

Per un errore, l'articolo di Martha Ackelsberg e Irene Diamond dal titolo « Sesso, differenza e politica. - Il dibattito negli Stati Uniti » è comparso tra le « interpretazioni » anziché tra i « saggi ».

144



Ed ecco che « Memoria » si occupa di uomini! Come nota, con una punta di sorpresa, Merry Wiesner, « appare evidente che in Italia, come negli Stati Uniti, la storia delle donne ha avuto lo stesso sviluppo: un nuovo interesse per l'esperienza storica degli uomini *in quanto uomini* e per il genere *in quanto concetto storico* ».

Nei paesi anglosassoni (Inghilterra, Stati Uniti ma anche Canada), quell'ambito problematico che ormai viene definito, per analogia, dei *men's studies*, sta rapidamente crescendo e comincia a produrre frutti corposi: numeri speciali di riviste, qualche monografia e soprattutto raccolte di saggi. Il campo sembra comunque dominato dagli uomini: uomini sono i curatori di *The Making of Masculinities* (H. Brod, ed., Boston, 1987), *Changin Man* (M.S. Kimmel, ed., London, 1988), *Manliness and Morality* (J.A. Mangen, J. Walvin, eds., 1987) e il loro recensore (D.H.J. Morgan, « Gender & History », 1, 1989); altrettanto vale per gli autori di *Working in Steel: The Early Years in Canada, 1883-1935* (C. Heron, ed., Toronto, 1988), e di *Bushworkers and Bosses: Logging in Northern Ontario* (I. Radforth, ed., Toronto, 1987), e per chi li discute – e li critica anche, con argomentazioni pienamente condivisibili – su « Labour/Le Travail » (S. Maynard, 23, 1989).

In Italia, nonostante le aperture di Maurizio Vaudagna sull'« Indice » (4, 1987), il silenzio sul tema della mascolinità è ancora imperante. « Memoria » ha così voluto scendere in campo, e ha voluto farlo con ricerche tutte italiane – unica eccezione l'americana Merry Wiesner.

La riflessione teorica sulla costruzione sociale dell'identità sessuale – su ciò che viene sinteticamente definito il genere – che ha prodotto come fondamentali passaggi della nostra esperienza il n. 24 della rivista, dedicato a *Sesso: differenza*

e *simbiosi*, e il n. 25 dedicato a *Genere e soggetto*, ci ha lanciato una sfida: perché non provare a giocare all'incontrario, a "decostruire" il genere maschile? Come le nostre ricerche sulla storia e la sociologia delle donne, anche le nostre analisi della storia e della sociologia degli uomini non vogliono limitarsi a riempire dei vuoti, a colmare le lacune della storiografia e delle scienze sociali tradizionali. Attraverso lo studio della mascolinità e della costruzione sociale dell'esperienza virile, il nostro obbiettivo è mettere alla prova vecchie categorie interpretative desunte dagli *women's studies* e possibilmente proporre di nuove.

Due approcci distinti informano i saggi qui raccolti. Rita Caccamo e Marinella Fiume hanno posto al centro della loro attenzione un segmento definito delle possibili relazioni sociali e dei possibili sentimenti umani – l'amore e il matrimonio l'una, l'amicizia l'altra – e rispetto a questo referente preciso valutano atteggiamenti e comportamenti di uomini, sia in sé, sia in rapporto a corrispettivi atteggiamenti e comportamenti di donne. L'oggetto delle loro ricerche sono dunque le sfaccettature dell'identità maschile, le analogie che in qualche caso la avvicinano a quella femminile, le differenze che più spesso la allontanano, fino alle nette contrapposizioni che non di rado segnano in materia specifica l'uno e l'altro genere.

Se questo primo approccio può essere sintetizzato nella domanda: « fino a che punto e sotto quali aspetti gli uomini sono diversi dalle donne? », l'interrogativo da cui sono partite Renata Ago, Gabriella Ripa di Meana e Merry Wiesner andrebbe piuttosto formulato così: « attraverso quali meccanismi e in risposta a quali bisogni si costruisce il genere maschile? ». Tutte e tre le autrici individuano nella differenziazione dal femminile uno dei passaggi fondamentali della autoidentificazione del maschile. L'operazione può essere esplicita, come nel caso dei lavoratori tedeschi della prima età moderna studiati da Merry Wiesner; oppure può trasformarsi in identificazione della virilità con l'umanità sessualmente indifferenziata, che scarichi sul solo genere femminile il peso di essere definito « per differenza » – operazione che compiono, per esempio, i nobili romani studiati da Renata Ago.

Anche Gabriella Ripa di Meana, pur identificando un cammino in gran parte comune a maschi e femmine, conclude il suo saggio con una presa d'atto della sostanziale difformità del peregrinare di uomini e donne in cerca dell'altro: « permane infatti tra i sessi il profilo di un'asimmetria fondamentale che organizza la loro reciproca solitudine ». Ma i saggi qui riuniti dimostrano anche quanto possano essere diverse le concezioni della mascolinità cui fanno riferimento gruppi sociali diversi, a volte distanti nel tempo e nello spazio,

a volte separati solo da barriere di ceto.

Nella Germania moderna alla concezione di virilità basata sull'esaltazione della forza e del coraggio, propria dei lavoratori, fa da contrappeso la concezione dei maestri artigiani, tutta incentrata sulla razionalità e sull'autocontrollo. Le stesse virtù di autodisciplina, compostezza, discrezione costituiscono l'essenza del gentiluomo cattolico, del prelado come del cavaliere nella Roma barocca. È quest'ultimo modo di concepire la mascolinità che permette il passaggio, senza soluzione di continuità, dal maschile all'umano, cioè l'appropriazione dell'umano da parte di uno solo dei generi.

Ma c'è di più. Identificando la natura umana con le qualità proprie degli uomini, si erigono delle barriere di genere.

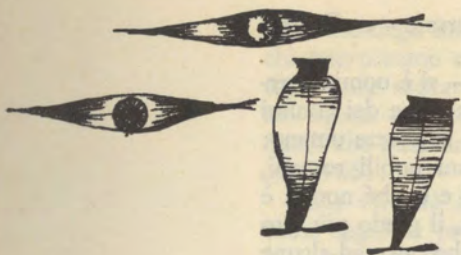
Verso le donne, cioè verso i non uomini, si espellono tutti i caratteri che non entrano nella definizione del vero uomo: l'irrazionalità, l'emotività, la mancanza di fermezza.

Ma l'autocontrollo è una virtù superiore, e perciò propria solo degli uomini superiori, cioè degli uomini delle classi superiori: la definizione della "vera" virilità diventa così un potente strumento di separazione dei ceti: irrazionalità, passionalità, incostanza sono qualità femminili, ma sono anche i caratteri tipici della folla, della plebe, del volgo.

Specularmente l'enfasi sulla forza, sul coraggio, sulla solidarietà maschile dimostrata dai lavoratori tedeschi è una difesa contro la possibile concorrenza delle donne, ma è anche — e forse soprattutto — una risposta al concetto di mascolinità dei maestri artigiani, cioè uno strumento di resistenza e di opposizione alla dequalificazione e al declassamento cui sono sempre più esposti.

L'oscillazione del virile dal polo della forza a quello della razionalità, che osserviamo all'interno dei saggi qui raccolti, ha colpito anche i recensori e curatori dei saggi che abbiamo citato all'inizio. Essi si sono chiesti quindi se non sia possibile rintracciare delle linee evolutive, descrivere un percorso del concetto di mascolinità, dallo stereotipo "guerriero" a quello del "gentiluomo".

A noi sembra piuttosto che i due modelli tendano a convivere e che in ogni contesto si faccia appello all'uno o all'altro a seconda della dislocazione sociale e dei conflitti in atto. Ci piacerebbe comunque approfondire la ricerca e la discussione in questo senso, raccogliendo magari la sfida del confronto con le scansioni di lungo periodo e con le macro distinzioni, per esempio tra cultura cattolica e cultura protestante, tra mondo mediterraneo e società nordeuropea, e così via. E l'impresa ci appare tanto più attraente quanto più è chiaro che sulla definizione del maschile si modella quella del femminile e che, almeno in questa direzione, esse sono effettivamente complementari.



interpretazioni

Renata Ago

Farsi uomini

Giovani nobili nella Roma barocca *

Che cosa voleva dire essere uomini nella Roma del XVII secolo, in quali particolari modi di pensare e di agire si compendia la mascolinità? È difficile per uno storico rispondere a queste domande, rispetto alle quali la sua documentazione è quasi sempre inadeguata, se non addirittura fondamentalmente muta. Anche le fonti più vicine alla soggettività degli individui, come i diari o le lettere personali che costituiscono la base documentaria di questa ricerca, non escono quasi mai allo scoperto e si possono anzi considerare assai spesso il terreno di elezione dell'implicito. Inoltre le rare riflessioni su se stessi che punteggiano le lettere di un Andrea Santacroce o di un Orazio Spada, o le esortazioni di quest'ultimo ai suoi figli sono e aspirano ad essere di genere neutro, « universalmente umano », valide insomma per uomini e donne. Confondendosi con lo sfondo, annullando, negando o nascondendo il loro parametro di riferimento, confessioni e ammonimenti, anche quando non mancano, finiscono dunque per essere difficilmente utilizzabili. La mascolinità, nell'accezione "culturale" che ci interessa qui, è un aspetto particolare della identità e della percezione e rappresentazione di sé come esseri umani, ed è quindi circoscrivibile e definibile solo in rap-

porto al tutto – l'ipotetica natura umana universale – e all'altro, al non maschile.

L'identificazione delle frontiere del genere – si è uomini perché non si è donne – è preceduta dalla ricognizione dei confini della specie – si è uomini perché si appartiene al genere umano; affermazione che, nell'accezione colta di alcuni nobili romani, memorî di Dante, diventa si è uomini perché e finché non si è bruti. Essere uomini è quindi l'essenza ultima, il grado più alto dell'essere umani, ed è per questo che in qualche caso, ad alcune donne, si possono riconoscere virtù virili.

Come si è detto, questa identificazione del maschile con l'umano rende particolarmente difficile l'individuazione e l'analisi delle specificità legate al genere perché, in assenza di parametri di riferimento, non se ne possono definire, in positivo e in negativo, i caratteri peculiari. Tuttavia, da un lato i ripetuti richiami di Orazio Spada alla necessità di « farsi huomini », e quindi l'idea che la mascolinità sia qualcosa da acquisire, dall'altro ciò che sappiamo e ciò che veniamo a scoprire sulla socializzazione dei fanciulli, suggeriscono un possibile percorso, un itinerario di avvicinamento progressivo a quell'essere uomini che implica essere maschi e autenticamente umani. Forse ripercorrendo il cammino che Orazio disegna per i suoi figli riusciremo anche noi a cogliere il senso anche sessuato delle sue esortazioni morali.

Sul piano sociale e relazionale la virilità è dunque una conquista, il punto di arrivo di un processo di crescita e il compito che i padri assegnano a se stessi è proprio quello di condurre i loro figli attraverso questo percorso, a partire dall'indeterminatezza sessuale dell'infanzia fino alla precisa consapevolezza del proprio genere.

L'infanzia sembra essere, come ho detto, il regno dell'indeterminatezza sessuale. I neonati, maschi e femmine, vengono definiti e lodati con gli stessi aggettivi e in base agli stessi parametri: « Il pupo... veramente si fa bello e grande, né credo che voglia essere men vivo di Bartolomeo nostro » (SV, b. 611, 6-8-1661) scrive ad esempio Orazio Spada a proposito di un nipotino; « La pupa... pare una bamboccetta di Lucca et è belluccia » (SV, b. 613, 13-9-1673); « La bamboccia non vuol esser di meno di Lulla, guarda, gira gli occhi che par che osservi [...] insomma vuol esser vivace e spiritosa » (SV, b. 614, 8-8-1674); « Innocentio pare un ometto tanto cammina lesto, et adesso che sto scrivendo lo sento cicalar molto...; egli mi ha baciato la mano, dettomi ch'io sono Nonno di Roma et che lui si chiama Innocentio X Papa » (SV, b. 607, 3-5-1660) scrive ancora, in diverse occasioni, a proposito di altri suoi nipoti.

Gli spaventosi tassi di mortalità infantile, che affliggono anche le famiglie nobili, spingono i genitori a cercare di individuare nei propri figli i segni del destino biologico, delle loro probabilità di vivere o di morire. Perciò la vivacità è il miglior

attributo degli infanti. Un attributo che i trepidi genitori barocchi interpretano evidentemente come indizio di vitalità, di attitudine alla sopravvivenza. Lo conferma, ancora una volta, Orazio Spada quando scrive alla moglie: « di questi nostri figli quelli che parevano più flosci riescono i più sani » (SV, b. 607, 31-5-1661).

Alla vivacità si affiancano ben presto la grazia e l'arguzia, come segni di prontezza di spirito, di vitalità interiore e non solo corporea. Sono come al solito i commenti di Orazio Spada a servirci da traccia: « Don Alessandro Mattei (4 anni) serve a Messa, scrive e forma le lettere da sé senza il maestro, balla e fa la riverenza con gran garbo » (SV, b. 614, 14-2-1674); « Don Alessandro Mattei ha voluto che io veda la prima lezione di cinque passi che gli ha data il mastro di ballo, et certo è meraviglia di vedere con che gratia la fa » (SV, b. 614, 7-3-1674); « Don Alessandro Mattei [...] è tornato a casa sua tutto contento, e non meno è restata Lulla (5 anni) che si trova senza emolo (rivale), e già lo fa conoscere per le voci che manda » (SV, b. 614, 1-8-1673); « È tornata la ciarla a Lulla adesso che è guarita, e va per casa. Viene a burlarmi e dirmi che mi si vuole accostare, e poi non lo fa con dire che sa che io non voglio toccarla per non portare il male a Pupo Mattei » (SV, b. 613, 1-8-1673); « Lulla è stata convitata a pranzo da don Alessandro Mattei, ma l'allegrezza maggiore è stata andar a spasso nella carrozzina donata dalla sig. principessa di Rossano; è tornata carica di regali che brilla » (SV, b. 614, 4-4-1674).

Persino piccoli episodi di caparbietà infantile vengono interpretati in questo senso e quindi bonariamente accolti da Orazio, che si compiace dell'impertinenza dei suoi figli, così come farà più tardi con l'unica sua nipote Spada, Giulia, la Lulla protagonista ed eroina di tante sue lettere: « Quando io ho cominciato a leggere che il sig. Francesco haveva ordinato la medicina a Bartolomeo, subito ho indovinato, che non l'haveva presa » (SV, b. 607, 28-5-1661); « Lulla è diventata impertinente... a tavola canta, ciarla e non si può dir parola per amor suo, recita, predica e fa d'ogni mestiero » (SV, b. 614, 14-2-1674).

Tuttavia, cessati i pericoli dell'infanzia, legati alle malattie e all'alta mortalità dei bambini, esuberanza e vitalità possono diventare doti secondarie. Con il passare degli anni, man mano che l'esclusività della sfera domestica e familiare si fa meno assoluta e i ragazzi cominciano a uscire in pubblico, grazia e vivacità devono cedere il posto ad un nuovo insieme di norme comportamentali, dominate, proprio per i maschi, dalla modestia e dall'obbedienza (Revel, 1987). Chiedendo « al maestro e governatore de' signori paggi » informazioni su « i portamenti » del cavaliere Alviano suo figlio, inviato alla corte del Granduca di Toscana, Orazio Spada vuol sapere « se è ubbidiente, modesto, riverente, devoto, ben creato, se studia, se impara, se è volenteroso di imparare virtù, e di quale mostra più gusto et inclinazione » (SV, b. 607, s.d.). A Fabrizio Spada, giovane abate allo

Studio di Perugia, il padre raccomanda di vivere « ritirato », di evitare di « stringersi in amicitia » con altri studenti, di mostrarsi « humile e non curante » con tutti (SV, b. 611, 2-10-1660), e conclude infine: « vi ricordo sopra tutto la modestia non solo della persona, ma anche nel parlare sovvenendovi che siete il più giovane » (SV, b. 611, 17-11-1660). Lo stesso Orazio Spada, anni dopo, a proposito di un altro figlio ospite a Parigi del fratello Nunzio, si rallegra di una scelta prudente: « Havete fatto bene a far vestire Guido come dite, egli però scrive alla madre che haverebbe desiderato un habito di gala, ma è stato meglio così non solo per mostrar modestia » (SV, b. 613, 18-11-1673); « Io non voglio – dichiara – che Guido faccia adesso figura (vada in pubblico) perché non è tempo » (SV, b. 614, 31-1-1674); « Di gratia in questo io habbia soddisfattione, perché so quello che faccio, e che dispongo » insiste ancora qualche mese dopo (SV, b. 614, 4-4-1674).

I giovani della famiglia Spada, e tutti gli altri di cui ci occuperemo, provengono da un ambiente strettamente legato alla Curia romana. È probabile perciò che gran parte dell'enfasi relativa alla modestia e alla soavità dei modi sia di derivazione ecclesiastica e curiale. Il contributo di magistrati e cortigiani all'ingentilimento delle maniere, che è un fenomeno europeo (Elias, 1982), si rafforza a Roma per la presenza dominante della Chiesa e della sua cultura della "dolcezza". Tra gli aristocratici romani, nati e cresciuti in famiglie sempre affollate di monsignori e cardinali, l'etica curiale ha avuto certo buon gioco nei confronti di quella cavalleresca. Un processo analogo si verifica peraltro in tutta l'Italia: « all'accentuarsi della rilevanza del modo patrizio d'esser aristocratici si accompagna nella trattativa nobiliare già dalla fine del Cinquecento il concentrarsi dell'interesse sul duello, il che significa di fatto sul modo di evitarlo, col rifiuto dunque di quegli aspetti "militari" dell'ideologia aristocratica... più lontani dalle caratteristiche di ceti aristocratici sempre più strettamente... civici » (Mozzarelli, 1980, p. 252; Donati, 1988).

Agli adolescenti si insegna quindi a sfuggire le occasioni di "impegno" (cioè di conflitto d'onore), a vivere ritirati, a non andare in nessun luogo se non accompagnati da un servitore in funzione di "aio" o precettore, persino a vestire con "modestia", senza sfarzo. E queste raccomandazioni valgono sia per i ragazzi destinati alla carriera ecclesiastica che per i giovani paggi votati alle glorie militari, come dimostra questa istruzione, data nel 1647 per due giovani di 17 e 19 anni diretti al reggimento del fratello, capitano nell'esercito imperiale: « Il conte Michele scappa (esce) pur adesso di seminario e il conte Gioseppe scappà da paggio all'arrivo del fratello in Baviera, onde si deve sperare che l'uno e l'altro di loro si renderanno e per convenienza loro e per dar gusto a sig.ri zii molto docili, morigerati et obediendi al loro governatore... il quale dovrà havere partico-

lare cura che vivino cristianamente e col timor di Dio e si confessino... e si comunichino... e trattino con tutti civilmente e modestamente astinendosi dal gioco e da ogni altra cosa che possa havere ombra di vitio, con impiegarsi ancora... in studij militari, mathematici e cavallereschi » (SV, b. 454, f. 62).

A queste prescrizioni, così poco militaresche, si accompagna la preoccupazione dei padri per l'educazione dei figli. Quasi tutti questi ragazzi compiono studi regolari, in casa o presso seminari e collegi ecclesiastici. Per molti di loro il soggiorno presso una corte straniera o il *grand tour* attraverso l'Europa serviranno a rifinire il processo di educazione (Stone, 1983).

L'onere finanziario del *grand tour* è notevole e più di un padre se ne lamenta, ma il gioco vale spesso la candela: « sa VS quanto ci ritroviamo alle strette per fare delle spese straordinarie... nondimeno se questo è servitio di Bernardino per farlo huomo scapitarò e farò il possibile perché alla fine si deve premere più in questo che in altro » scrive Orazio Spada alla moglie (SV, b. 607, 18-5-1659). Gli fa eco Filippo Corsini: « Credevo un poco appassionate le relazioni che venivano dal sig. inviato Salviati, da don Giacomo e da altri de nostri intorno all'applicazione e ai progressi di Bartolomeo ne studi si di mathematiche e cavallereschi, ma avendo cavato l'istesso da altra gente venuta di là (Parigi), mi diminuisce il dispiacere della gran spesa che conviene fare, e che in otto mesi è arrivata a 1200 luigi d'oro » (Cors., b. 2473 bis, 11-7-1702).

A cosa mirano tante raccomandazioni e un così ingente sforzo educativo a quale stato, a quale carriera sono indirizzati questi giovani, a chi competono le scelte di fondo, in cosa consiste il successo o il fallimento di un padre e, specularmente, di un figlio?

Come ho detto, per Orazio Spada l'essenza di questo processo si compendia nell'espressione « farsi huomini », che appunto dimostra come per lui la virilità sia una acquisizione, una conquista, il risultato finale di una progressiva vittoria sulle proprie "passioni". Il successo di un padre sta nell'aver individuato la strada attraverso la quale il figlio potrà meglio raggiungere questa meta, la carriera e lo status che più facilmente gli consentiranno di arrivare all'equilibrio tra le proprie inclinazioni naturali e i doveri connessi al ruolo attribuitogli dall'interesse del casato. Il successo del figlio sta nel dimostrarsi all'altezza del suo compito, nel confermare ai suoi maggiori la giustezza delle loro scelte e nell'adempiere al meglio alle funzioni alle quali Dio, il padre, la Casa, lo hanno chiamato. Come spiega il suo anonimo biografo, quando il futuro cardinale Marco Antonio Franciotto ha 17 anni e suo fratello 18, il padre « fatta riflessione che tutti i suoi figlioli... davano per riconosciuto a bastanza il genio e l'abilità propria, volle providamente destinare l'applicazione conveniente a ciascheduno »: il maggiore è destinato « a i maneggi pubblici », il terzogenito al matrimonio e alla

continuazione del casato, il secondogenito Marco Antonio « all' studi e progressi del clero. L'evento fu che per aver tutti aspettato et eseguito riverentemente l'impiego attribuito loro dal Padre, non solo ebbero proporzionata e buona riuscita nei progressi, ma furono molto più beneficati da Dio » (BAV, BL 4879, c. 1).

Il primo compito di un genitore, e degli altri parenti che abbiano a cuore il destino dei giovani e gli interessi della famiglia, consiste dunque nello scoprire le "vere" inclinazioni di un figlio, nel capire, prima e meglio di lui, quali siano le sue doti naturali e in quale direzione debbano essere incanalate perché diano risultati ottimali (Douglas, 1986). Persino padri denunciati come autoritari, come Filippo Corsini (Cors., b. 2469, *passim*) dimostrano in fondo di tenere conto delle aspirazioni dei figli e di rinunciare alla pretesa di collocarli in uno stato al quale non si sentano chiamati.

Alla base di questo "rispetto" c'è un atteggiamento di pragmatico utilitarismo. Per quanto l'ambiente che ruota intorno alla Curia romana sia formato da grandi casati aristocratici, le gerarchie sociali sono infatti tutt'altro che immobili: ogni generazione ha il compito di mantenere e aumentare il prestigio della famiglia, conquistandole nuove glorie. Quanto più gli individui si troveranno a ricoprire posizioni per le quali possiedono attitudini naturali, tanto più riusciranno nel supremo compito che l'etica familiare assegna ad ognuno dei suoi membri. Ciò vale soprattutto per la carriera ecclesiastica, all'interno della Curia romana, che richiede una certa preparazione culturale e molta sapienza "cortigiana" o "finezza curialesca", come la definisce un intressato (SC, b. 1166, 29-9-1696): ad essa vanno quindi indirizzati solo i giovani naturalmente portati per lo studio e le arti diplomatiche. Ovviamente questo principio è valido solo se il numero dei figli maschi è tale da consentire di scegliere il più idoneo per ogni carriera, come nel caso dei due rami distinti della famiglia Spada (e come in quello, già citato, dei fratelli Franciotto).

Orazio Spada ha per esempio sei figli, che possono quindi essere avviati a carriere diverse, tenendo conto delle loro preferenze. Bernardino è il primogenito e « desiderava d'incamminarsi per la via della pretaria (ma) perché parve... che non fosse cervello applicato e stabile (i parenti) gli hanno ricusato la prelatura » (SV, b. 632, 6-4-1661). Il secondogenito Alviano, robusto e vivace, dimostra chiaramente di preferire le glorie della vita militare mentre « di lettere ne impara poco perché non ci si attende » (SV, b. 607, 5-6-1660). Il padre non se ne lamenta, anzi: « Dell'andata di Alviano a Firenze io ne ho grandissimo gusto, perché costì perde il tempo e là si farà un huomo e già che ha spirito piaccia a Dio che riesca come il sig. Balì » (SV, b. 607, 21-5-1658) e « non si può prendere risoluzione più a proposito per lui » scrive alla moglie (SV, b. 607, s.d.). Fabrizio, il terzo, che per la sua complessione delicata non pare certo

adatto a fare il paggio, sembra il candidato ideale alla carriera di Curia e ai fasti cardinalizi; ma quando a Perugia la spensieratezza dei suoi diciassette anni e della lontananza da casa lo inducono a preferire le feste e le partite di caccia al severo studio delle leggi, il padre non esita a ricordargli che « allentandovi voi nell'affetto agli studi et alla modestia e non dando segno di fare una piena riuscita, mette conto di aspettare che creschino i tre ultimi fratelli per capare quello che si porrà meglio in carriera » (SV, b. 632, 6-4-1661). Con tono più pacato Orazio si rivolge anni dopo all'ultimo dei sei ragazzi, Bartolomeo: « Bisogna che vi ricordi – scrive – che da voi stesso havete detto di volervi incaminare per la prelatura, et io ringratio Dio che vi habbia dato questo desiderio e questa inclinazione, perché fine più glorioso non vi potete proporre, che quello al quale bisogna arrivare per mezzo delle virtù, ma bisogna ordinare bene questi mezzi e non a capriccio » (SV, b. 487, 20-12-1673).

La stessa ricchezza di opzioni si offre ai ragazzi Spada del ramo di Romagna: Giuseppe, da quattro anni paggio alla corte dell'elettore di Baviera vorrebbe progredire ad altra carica « non puerile » oppure passare alla vita militare « secondo che maggiormente paresse » ai suoi tutori. Essi rispondono « che intendevano rimetterne a lui la elettione (della carriera) secondo che si sentisse inclinato più ad una che a un'altra professione »; intanto suo fratello Michele « con tutto che si trovasse in seminario romano tuttavia e per l'età, e per la corporatura, e per l'inclinazione mostrava esser più atto all'armi che alle lettere », perciò « se Giuseppe gustasse di cambiare il suo posto di corte con quello di Michele, e tornarsene in seminario, ditegli che Michele è pronto a fare il cambio, et io a pregare S.A. (l'elettore) di sostituire l'uno in cambio dell'altro; se anco non gustasse di tornare al seminario di Roma, si penserà ad un seminario altrove, ma se saprà stare ancora... qualche anno in corte e portarsi bene, si penserà allhora ad eccitare il suo genio secondo quelle cose a le quali mostrerà maggiore attitudine (SV, b. 454, f. 90).

La "vocazione" è quindi il punto di convergenza tra le esigenze e le possibilità del casato e le inclinazioni del singolo. Coartare la volontà degli individui sarebbe controproducente, oltre che contrario all'etica cattolica, che impone di accertare e rispettare la reale inclinazione degli individui in relazione alle scelte fondamentali – quella per lo stato ecclesiastico e quella relativa al matrimonio (« come religioso non poteva dissuadere ad altri lo stato che s'haveva eletto per se medesimo » dichiara mons. Virgilio Spada, SV, b. 607, s.d.). Ai tentativi frontali di spezzare la volontà dei giovani (Stone, 1982), si preferiscono quindi le sottili opere di persuasione, alla violenza autoritaria, il convincimento paziente.

Persino nella scelta della sposa si tiene conto delle preferenze dell'interessato sempre in base al principio utilitaristico che « è più assicurato il punto della successione quando il genio e non

il riguardo fa i matrimoni » (SC, b. 1226, 17-5-1698). Se il sacrificio del singolo può essere evitato la famiglia tutta non avrà che a guadagnarne.

In realtà aspirazioni degli individui e strategie della famiglia non sempre coincidono così facilmente e genitori, zii o altri parenti si trovano spesso a dover compiere faticose opere di "persuasione" per dimostrare a giovani recalcitranti quale sia la loro vera "vocazione".

Bernardino Spada, primogenito e quindi destinato al matrimonio, viene portato un po' in campagna per « divertirlo da qualche pensiero che gli era venuto di farsi gesuita... stimando ... che questo fosse più tosto spirito di malinconia cagionatoli dal cambiamento dello stato della nostra casa per la morte del cardinale nostro zio... che spirito di vera vocazione » (SV, b. 487, 1662).

Anche Bartolomeo Corsini viene "distratto" da una "falsa vocazione" ecclesiastica tramite la conclusione del trattato di matrimonio con una graziosa fanciulla (Cors., b. 2469, s.d.) e per distogliere Camillo Pamphili dall'improvvido disegno di sposare - all'insaputa del padre - una ragazza austriaca di buona famiglia ma di poca dote, il Nunzio a Vienna Andrea Santacroce si chiude con lui per otto ore in una stanza e in tutto quel tempo « parte pregai, parte balzèllettai, e parte minacciai » per convincerlo a rinunciare (SC, b. 1226, 25-7-1699).

In altri casi il conflitto tra genitori e figli, tra interessi familiari e aspirazioni dei singoli non si risolve in così breve tempo, né con tanta facilità. Nel 1697 giungono a Firenze Camillo e Girolamo Pamphili « et hanno usato ogni maggior rassegnazione al Gran Duca et ogni rispetto verso il padre [...] non pare che pretendino altro che di portarsi a vedere le zie, e di fare un giro per l'Italia quando il padre non si contenti che ne facessero uno più largo, di che pare che il Gran Dusa ne sia entrato mediatore » (Cors., b. 2473 bis, 11-2-1697). « Somma soddisfazione danno e ricevono questi Panfili, e si sta con desiderio di sentire se il padre aderirà alle intercessioni del Gran Duca, ma purché non si habbi a venir costà (a Roma), tutto passerà bene, perché anche il secondo ha niente di voglia di fare il prete » (Cors., b. 2473 bis, 18-2-1697). Le intercessioni del Gran Duca sono state evidentemente efficaci perché due anni dopo i due giovani sono arrivati a Vienna. Essi sono però « disperatissimi dal suo (del padre) modo di trattarli ». Consultatisi con il Nunzio sono venuti alla conclusione di chiedere la mediazione dello zio cardinale, perché il padre è veramente "intrattabile" e si rifiuta assolutamente di prendere atto che Girolamo « ha una ripugnanza così crudele alla vita ecclesiastica, che per qualunque cosa al mondo mai l'abbraccierà » (SC, b. 1226, 13-6-1699). Sia il Gran Duca di Toscana, cavaliere e uomo sposato, che il Nunzio Santacroce, ecclesiastico e quindi celibe, risultano abbastanza esplicitamente schierati con i due giovani. Essi ricono-

scono quindi il diritto dei due ragazzi a scegliersi lo stato più congeniale e considerano arbitrarie le pretese del padre.

L'insistenza con la quale tutti i genitori, autoritari e non, raccomandano ai figli adolescenti di vivere ritirati, di non comparire mai in pubblico da soli, di farsi sempre accompagnare da un parente adulto, da un precettore, da un servo fidato, dimostra quanto temessero un loro possibile traviamiento: il giovane poteva rompere i patti che sembrava aver accettato, sposandosi senza il consenso dei genitori, ad esempio, e mettendo così in grave difficoltà la famiglia, oppure poteva associarsi a persone indegne, alienando a sé e alla Casa il favore di protettori influenti, o perdere grosse somme al gioco, o farsi truffare... In ogni caso avrebbe appunto rotto quell'equilibrio tra aspirazioni individuali e esigenze familiari che era alla base del processo di acquisizione della virilità, tradendo quindi al tempo stesso la sua natura di uomo e di essere umano.

Gli adolescenti sono dunque moralmente fragili, sempre esposti al rischio di perdersi. La loro virilità ancora in formazione non può che essere incerta ed è proprio questo che li assimila in qualche modo alle donne. Non stupisce allora che si raccomandino loro virtù femminili come la modestia e la riservatezza e che si ritenga necessario sorvegliarli con una sollecitudine quasi uguale a quella riservata alle fanciulle.

Qualche volta questa assimilazione è esplicita, come nel caso della malattia di un piccolo Verospi, nipote del solito Orazio Spada: la madre « piange e s'affligge, il sig. Gio Batta (il padre) non capita da lei perché non gli basta l'animo di contenersi stando addoloratissimo, l'ambasciatore (uno zio) si mostra più virile » (SV, b. 613, 13-9-1673). Quando il bambino muore si cerca di tenere nascosta la notizia alla madre, ma non ci si potrà riuscire per molto – informa Orazio – perché la casa è piena di « donne e ragazzi da quali sarà difficile guardarsi che non esca qualche parola » (SV, b. 613, 13-9-1673).

In altre circostanze tale assimilazione, protratta troppo a lungo, genera invece ribellione: « non è una fanciulla » esclama indignata la madre del diciannovenne Bartolomeo Corsini, per sottolineare il suo diritto ad essere informato che il padre vuole dargli moglie (Cors., b. 2469, 25-4-1702).

Ma quanto dura l'adolescenza? La domanda è legittima, perché il ventaglio di età di questi ragazzi è notevolmente ampio. Abbiamo visto che Giuseppe e Michele Spada hanno 17 e 19 anni. Alviano Spada, quando parte per Firenze, ne ha 13; 16 ne ha Bartolomeo quando viene inviato in collegio a Parma e 17 Fabrizio al momento di andare a Perugia. Se questi sono adolescenti, anche secondo il nostro metro di giudizio, per altri sarebbe più appropriata la definizione di giovani uomini: Bernardino Spada compie 20 anni nel 1658, cioè l'anno prima di partire per il *grand tour*; tutti i commenti di suo padre si riferiscono dunque ad un giovane di più di 21 anni. Girolamo Pam-

phili ne ha addirittura 25, ma quando a Vienna egli perde una enorme somma al gioco, il debito viene annullato perché è figlio di famiglia; tuttavia, « vari cavalieri, giocatori soliti » sostengono che si dovrebbe pagare lo stesso proprio perché Girolamo ha 25 anni ed è quindi in grado di sapere ciò che fa (SC, 1226, 18-7-1699). Anche Guido Spada, sulla cui "modestia" Orazio insiste tanto, non è propriamente un bambino: quando arriva a Parigi ha quasi 22 anni.

Nella definizione di adolescente confluiscono dunque due elementi: il primo è l'età, il secondo è la dipendenza, lo stato di figlio di famiglia. La maggiore età è fissata a 25 anni, ma questo traguardo non è automaticamente significativo. Se il padre è vivo, lo stato di dipendenza si protrae, a volte anche oltre il matrimonio. Lo stesso vale per i parenti ecclesiastici, gli zii monsignori e cardinali che spesso influiscono quanto e più del padre sulla vita dei giovani. L'adolescenza, con tutte le incertezze e le limitazioni che la caratterizzano, rischia dunque di dilatarsi ben oltre i 20 anni.

L'assimilazione alle donne, che avevamo vista in relazione alla fragilità morale dei ragazzi, è ulteriormente rafforzata dalla dipendenza economica che caratterizza e delimita questa fase della vita. Allo stesso modo il passaggio all'età adulta, il farsi uomini, è segnato dal conseguimento di un ruolo pubblico, che presuppone il definitivo riconoscimento e la piena accettazione della propria "vocazione" – e quindi l'uscita dall'indeterminatezza propria del periodo precedente e dallo stato di pericolo che ne deriva –, e dal raggiungimento dell'autosufficienza economica: l'età entra in gioco solo in via subordinata.

Prendendo moglie oppure abbracciando la carriera ecclesiastica, o quella militare, il giovane compie una scelta definitiva, assume un ruolo pubblico preciso che lo fa uscire dalla situazione di incertezza e di pericolo in cui si trova finché le carte possono ancora essere rimescolate, finché persiste il rischio del travisamento, del tradimento delle aspettative della famiglia e degli imperativi della "vocazione". Il ruolo pubblico assunto definisce il giovane, lo colloca in una posizione precisa all'interno del casato e della società, gli assegna quello status certo che lo identifica anche come uomo. Tuttavia l'assunzione di uno stato – coniugale, ecclesiastico o militare – se segna il passaggio dall'adolescenza all'età adulta, non rappresenta una conquista definitiva. Solo l'adempimento ottimale dei doveri ad esso connessi, il successo, la riuscita, garantiscono insieme il riconoscimento pubblico e la sanzione morale di una raggiunta piena virilità. Solo a queste condizioni un giovane si fa « veramente uomo ».

Ruolo pubblico definito, successo materiale e riuscita morale sono dunque interconnessi: l'uno non può esistere senza gli altri. Su questo Orazio Spada ha le idee molto chiare e lo ripete spesso ai suoi figli: « Voi non siete nei piedi di Bernardino

– scrive ad esempio a Fabrizio –, il quale trovandosi primogenito come si trova, haverà il modo di stare a questo mondo (o prete, o maritato) in buon posto; ma se voi non siete arrivato nella via ecclesiastica, resterete una persona commune, e quel che più importa, con una perpetua taccia di dappocaggine, o di poco giudizio » (SV, b. 611, 9-4-1661).

L'acquisizione della virilità è un processo interiore, fondato sul rispetto della propria "vocazione", sulla capacità di dominare sentimenti e passioni, di tenere a freno gli impulsi immediati a favore dei propri veri interessi. Tuttavia, poiché i nostri personaggi non sono dei filosofi, essa ha anche bisogno di nutrirsi della pubblica fama, dell'opinione degli altri. E la reputazione è una categoria volatile, che deve sostanzarsi in riconoscimenti materiali, in rendite cioè, e in cariche di prestigio. Successo morale e successo materiale sono le due facce della stessa medaglia, non esiste la possibilità di tenerli distinti.

La definizione della riuscita virile come vittoria dell'autocontrollo sarebbe certo piaciuta ad Andrea Santacroce, distaccato ed ironico osservatore delle proprie e delle altrui debolezze: « Io prego VS a non burlarsi di me dilettaudo anco i sogni, e quando anco uno è ben desto, gusta di averli avuti e ci riflette con piacere » scrive ad esempio al fratello a proposito delle sue prospettive di carriera (SC, b. 1226, 23-8-1699). « Il padre Marco d'Aviano, benché santo, è morto molto malvolentieri, et egli diceva che gli dispiaceva morir qui, e non nella sua provincia fra suoi più cogniti cappuccini, e questi sono i sotterfugij della natura verso la morte, essendo l'istesso il morire in un luogo che in un altro » (SC, b. 1226, 19-9-1699) commenta in un'altra lettera. Ma Andrea avrebbe anche condiviso l'idea che l'onore virile sia strettamente legato al conseguimento di una "giusta" rendita, come dimostra la sua disperazione: « la passione ... in me la più viva (è che) viene lesa in faccia al mondo la riputazione mia, con essere io solo lasciato al di fuori (dalla distribuzione di benefici ecclesiastici) fra i colleghi della promozione » (SC, b. 1226, 1-2-1700).

Per Orazio Spada la virilità è tutto quello che abbiamo detto finora, ma anche qualcosa di più. Abbiamo visto quanto sia importante per lui il concetto di "riuscita": vero uomo è colui che fa al meglio ciò che ha più o meno spontaneamente scelto di fare, colui insomma che si uniforma pienamente ai caratteri idealizzati del suo stato. I suoi commenti sull'indole del figlio Bernardino, che lo delude evidentemente molto, sono particolarmente rivelatori: a vent'anni « infingardaggine e poltroneria » sono i tratti principali del carattere del ragazzo che « stava in pensiero... di venire un pocho a trovarci questa mattina, ma forse consigliatosi coi matarazzi hanno risoluto di non cambiare i coscini del letto con i coscinetti da sella » (SV, b. 607, 14-5-1658). Tre anni dopo nulla è cambiato: « Bernardino [...] mi riesce di ricotta tanto è tenero e delicato, che ogni poco di moto lo stracca e gli toglie l'appetito, ma non il sonno, e pure è mio figlio, che ca-

mino anch'hoggi molto più di lui, mi sento più gagliardo, ho buon appetito, e mi levo all'alba » (SV, b. 607, 31-5-1661). Il matrimonio, che aveva fatto sperare in un miglioramento, serve invece a ben poco; il giovane continua a sprecare il suo tempo in futilità, lasciando sulle spalle del padre tutto il peso della gestione degli interessi della Casa (SV, bb. 613, 614, *passim*).

Per non aver saputo vincere la sua pigrizia e la sua incostanza, Bernardino non è dunque "riuscito", non si è fatto "veramente" uomo. Non così suo fratello, l'abate Fabrizio, che dopo una rapida carriera come Nunzio ottiene la nomina cardinalizia a soli 32 anni.

Nel caso di Bernardino essere uomo voleva dire essere un attivo cavaliere e un dinamico alter ego di suo padre nella gestione degli affari di famiglia; in quello di Fabrizio significava essere un diplomatico e un uomo di corte così abile da raggiungere il grado più alto della carriera nel più breve tempo possibile. Ad ogni stato la sua virilità dunque.

Questo relativismo e la disperazione di Santacroce per il mancato riconoscimento materiale della sua abilità di funzionario sono da mettere in relazione con una particolare concezione dell'identità personale, almeno parzialmente aperta verso l'esterno. Come è stato più volte dimostrato (Elias, 1980; Maravall, 1984; Davis, 1986) la società barocca è una società ascrittiva. Le persone si classificano in base alla loro appartenenza ad un gruppo (famiglia, mestiere, ceto, "nazione", ecc.) e la loro identità di individui risulta inseparabile dai segni esteriori del loro stato e dal riconoscimento che le viene tributato dagli altri. L'exasperata sensibilità ai titoli, alle questioni di precedenza e in genere al cerimoniale, dimostrata dagli aristocratici secenteschi, non è altro che l'esplicitazione di questa cultura. La stessa qualità relazionale permea il concetto di riuscita virile: se gli uomini sono ciò che sono ma anche ciò che gli altri pensano di loro, se la loro identità dipende, almeno in parte, anche dall'opinione altrui, è chiaro che non ci può essere successo più grande, vittoria interiore più splendida di quella che è capace di imporsi anche agli occhi degli altri. Alle torri d'avorio i nostri personaggi preferiscono decisamente i fasti barocchi.

Ho iniziato queste pagine lamentando la difficoltà di districare il maschile dall'"universale", le qualità dell'uomo da quelle dell'essere umano, quasi che gli uomini che ci hanno lasciato testimonianza tendessero a confondere il loro modo sessuato di pensare e di agire con l'ideale astratto di natura umana, valido eventualmente anche per le donne.

Giunta a questo punto mi chiedo se non sia più giusto ribaltare i termini della connessione: forse sono proprio le qualità maschili a costituire il materiale di cui è fatta l'indifferenziata natura umana, è l'immagine degli uomini a determinare l'imma-

gine dell'essere umano, è quest'ultimo che si modella sulle virtù virili, non viceversa.

Abbiamo visto come per Orazio Spada e Andrea Santacroce l'autocontrollo sia la virtù per eccellenza, l'essenza della raggiunta virilità e, in quanto tale, il segno della differenza tra gli uomini e i bruti, della vera e piena umanità. Ma perché proprio l'autocontrollo, il dominio delle passioni? Per un cavaliere il ruolo di virtù suprema avrebbe potuto essere assunto dal coraggio o dall'attaccamento al proprio onore, per un ecclesiastico dalla pietà o dalla cultura. Che ragione c'era al fondo di questa scelta, certamente non del tutto consapevole?

Orazio Spada, Andrea Santacroce, Filippo Corsini, ecc., provengono tutti, come ho già detto, dall'ambiente che ruota intorno alla Curia romana, che fornisce cioè il personale per l'apparato burocratico dello Stato della Chiesa e in parte della Chiesa stessa. La loro appartenenza, per diritto di nascita, alla nobiltà, alla classe dirigente, non li esime dalla necessità di percorrere una carriera, dai gradi più bassi a quelli più alti degli uffici di Curia. A questo fine non è il coraggio che può assisterli, né la pietà, né l'attaccamento all'onore. Si fa carriera valutando con attenzione e prudenza le proprie *chances* e sapendone approfittare al momento giusto, imparando a tener ben nascoste le proprie vere intenzioni per difenderle dagli attacchi dei rivali, dominando i propri impulsi immediati a favore dei propri veri interessi, accettando di buon grado rinunce e sacrifici in vista di una più alta ricompensa — beninteso tutta terrena (Ago, n.p.).

Per Orazio Spada, proveniente da una famiglia di provincia che si è fatta abilmente strada nell'ambiente romano (Casanova, 1987), queste norme di vita sono state assimilate fin dall'infanzia e vengono trasmesse ai figli in tutta naturalezza. Per Andrea Santacroce, membro di un antico casato romano, la lotta tra l'orgoglio patrizio e la prudenza curiale è stata invece molto dura, e solo a prezzo di aspri conflitti interiori egli ha potuto raggiungere quel dominio delle proprie passioni che gli consente di ironizzare sui propri sogni e sulle debolezze umane (Ago, n.p.). In ogni caso, le qualità del funzionario, dell'uomo di corte, sono diventate le qualità dell'uomo senza ulteriori specificazioni, e quindi dell'essere umano, senza differenza di sesso, e in quanto tali proponibili anche ad una donna, purché le circostanze l'abbiano messa in grado di elevarsi al di sopra delle debolezze proprie del suo sesso: il card. De Luca dedica alla regina Cristina di Svezia, « dama, re e cavaliere al tempo stesso » una sua operetta morale sul perfetto gentiluomo (De Luca, 1675).

In questo i nostri personaggi non sono affatto eccezionali: il trionfo dell'etica curiale è un fenomeno europeo e le raccomandazioni di Orazio Spada ai suoi figli si inseriscono perfettamente nel discorso pedagogico che si viene elaborando nell'Europa del tempo (Garin, 1957; Volpicelli, 1960). D'altra parte sul piano politico le fortune del tacitismo, con la sua esaltazione delle virtù di « autocontrollo, moderazione, astinenza, *pietas...* con-

stantia » (Oestreich, 1982), sono il perfetto corrispettivo di quanto avviene in ambito privato.

All'interno dei rapporti familiari le passioni, espulse dall'etica virile, assumono i connotati dell'irresponsabilità sentimentale, della debolezza emotiva che diviene attributo delle donne: succubi della propria tenerezza, incapaci di distinguere il vero affetto dalla dannosa arrendevolezza, le madri « viziano » i figli e rischiano di rovinarli con le « troppe carezze »: « Io ho fatto la mia parte per farlo un uomo – scrive Orazio Spada del figlio Guido – se vuol essere un animale che ho da far io se non piangere le mie disgrazie... Voi altri figli siete stati allevati con troppa tenerezza – insiste – ... non è riuscito di voi se no chi ne ha avuto voglia » (SV, b. 614, 23-5-1674). Ad anni di distanza l'autodifesa di Lucrezia Rinuccini dimostra che l'accusa rivolta alle madri è sempre la stessa: « Se il signor marchese riceverà dai figli disgusti nessuno, o che non si vogliono adattare a tutto tutto quello che haverà desiderato, sarò stata io, o gli averò avvezzi male o messi su » (Cors., b. 2469, 30-5-1702).

Ai padri spetta quindi il compito di "educare" i figli, di guidarli a riconoscere la propria vera vocazione e a rispondere ad essa nel migliore dei modi, a percorrere insomma quel cammino che, dall'indeterminatezza sessuale, sentimentale e sociale dell'infanzia, li deve portare al ruolo pubblico definito e alla piena padronanza di sé che sono gli attributi dell'uomo adulto perfettamente riuscito.

* Questa ricerca si è avvalsa di un finanziamento M.P.I. 60% dell'Università di Roma « La Sapienza ».

Archivio di Stato di Roma:
Archivio Spada Veralli (SV), bb. 285, 454, 487, 607, 611, 613, 614, 632.
Archivio Santacroce (SC), bb. 1166, 1226.
Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei:
Archivio Corsini (Cors.), bb. 2469, 1473^{bis}.
Biblioteca Apostolica Vaticana:
Barberiniano Latino (BL) 4879.

R. Ago, *Elite e cultura di corte nella Roma barocca*, di prossima pubblicazione.

Ph. Ariès, *Padri e figli*, Bari, 1976.

Ph. Ariès, G. Duby (a cura di), *La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, Bari, 1987.

C. Casanova, *Le donne come "risorsa". Le politiche matrimoniali della famiglia Spada (secc. XVI-XVIII)*, « Memoria », 21, 1987.

N. Z. Davis, *Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth Century France*, in T. C. Heller, D. E. Wellbery (eds.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, Stanford, 1986.

G. B. De Luca, *Il cavaliere e la dama*, Roma, 1675.

C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Bari, 1988.

- R. M. Douglas, *Talent and Vocation in Humanist and Protestant Thought*, in T. C. Heller, D. E. Wellbery (eds.), cit.
- N. Elias, *La società di corte*, Bologna, 1980.
- N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, 1982.
- E. Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, 1957.
- J. Gélis, *L'individualizzazione del bambino*, in Ph. Ariès, G. Duby (a cura di), cit.
- J. A. Maravali, *Potere, onore, élite nella Spagna del secolo d'oro*, Bologna, 1984.
- J. A. Maravali, *La cultura del Barocco*, Bologna, 1984.
- C. Mozzarelli, *Onore, utile, principe, stato*, in A. Prosperi (a cura di), *La Corte e il "Cortegiano"*, vol. II, *Il modello europeo*, Roma, 1980.
- G. Oestreich, *Neostoicism & the Early Modern State*, Cambridge, 1982.
- J. Revel, *Gli "usi" delle buone maniere*, in Ph. Ariès, G. Duby (a cura di), cit.
- J. W. Scott, *Gender & the Politics of History*, New York, 1988.
- L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Torino, 1983.
- L. Volpicelli, *Il pensiero pedagogico della Controriforma*, Firenze, 1960.

Rita Caccamo

Amico, confidente o compagno di strada?

Forme di socialità maschile

Gli esseri che ne hanno la possibilità hanno anche il dovere di vivere per se medesimi; mentre l'amicizia è per essi un'esenzione dal dovere, un'abdicazione dal loro Io.

(PROUST, *All'ombra delle fanciulle in fiore*)

1. Il posto che gli uomini occupano nelle nostre vite di donne mi ha sempre coinvolto fin dall'infanzia. Il "loro" mondo mi è sempre apparso lontano, qualcosa che non mi era dato cogliere con facilità, in qualche modo opaco alla mia percezione. Nel corso del tempo ho sviluppato la consapevolezza di questa diversità, con cui, devo ammettere, non sempre riesco a interagire. Codici, valori, sentimenti maschili vanno a costituire una mappa con molti punti non disegnati, una sorta di *puzzle*, di cui non mi è facile ricostruire i pezzi. Nonostante tutto ciò, è innegabile quanto il rapporto con "loro" attraversi e segni in modo indelebile l'esistenza femminile, dentro e al di fuori del rapporto di coppia-famiglia, al di qua o al di là dello spartiacque sessuale ed erotico.

Padri, maestri, fratelli, amici, amanti, figure dai ruoli spesso intercambiabili, comunque e sempre percorsi dall'ambivalenza che li rende difficili e al tempo stesso desiderabili; non *banali*, ma *fatali*, non eludibili con facili strategie di rimozione o di ripiegamento. È anche quindi per una legittima ansia personale di conoscenza che mi sono spinta a raccoglierne, nel corso della mia ricerca sulla *singleness*, le confidenze private, le angosce nascoste. I nostri incontri per le interviste (di solito lunghe più di due ore, spesso addirittura riprese in più sedute) mi hanno insegnato qualcosa di più sui corsi d'azione, sulle incertezze e sulle frustrazioni che attraversano le vite degli uomini in questa fase storica del rapporto maschio/femmina. Ho soprattutto colto un nesso che mi sembra importante, non solo per la mia ricerca, ma per comprendere meglio i comportamenti privati maschili, in particolare per coloro che si trovano dentro e oltre l'età di mezzo: il rapporto tra solitudine e intimità, o meglio il modo in cui la condizione di uomo solo

condiziona e orienta la capacità di oltrepassare la soglia del rapporto formale, di compiere quel passo che permette di « essere coinvolti con » qualcuno, di potersi confidare ed aprire all'altro da sé. La situazione di *singleness*, in tal senso, pur rappresentando una grande potenzialità (e, al suo interno, una vasta differenziazione di comportamenti interpersonali) mentre, da una parte, rende i soggetti maschili più aperti verso le conoscenze e i rapporti amicali generici (quella che nel corso di queste pagine chiamo la "seconda cerchia"), dall'altra, crea una situazione di ripiegamento (il *withdrawal* è del resto una delle strategie comportamentali possibili dei "soli"), a volte di vera e propria sfiducia e chiusura verso il prossimo, che le attività cosiddette "sociali" non riescono a scalfire in alcun modo. Ovvero, si può svolgere, senza identificarvisi, un importante ed ampio ruolo di socializzazione complessiva: dalla partecipazione politica alla pratica religiosa, dallo sport al viaggio, senza parlare dello spazio/tempo connesso al lavoro che spesso per i *singles* è sovrabbondante ed eccedente, tanto da poter perfino essere vissuto all'interno e all'esterno del soggetto come una concezione nevrotica.

Al di là del coinvolgimento quantitativo, però, è spesso la qualità dei rapporti interpersonali ad essere insoddisfacente. Non a caso, una minoranza significativa fra gli intervistati uomini dichiara di avere un solo amico, che diventa il confidente e il complice ammesso ai "segreti", di contro a decine se non centinaia di conoscenti frequentati nelle diverse sfere sociali (dal mondo del lavoro a quello del tempo libero, a quello della fantasia, ecc.). La difficoltà di raggiungere quell'atteggiamento di apertura che Kurt Wolff ha efficacemente definito di *surrender* - di *resa* in positivo, non *cattura* dell'altro da sé - finisce per rendere gli uomini soli, entro ed oltre l'età di mezzo, relativamente impermeabili ai rapporti intimi e spesso incapaci (impotenti?) di accettare i vincoli dell'*attaccamento* e del distacco che il rapporto affettivo inevitabilmente comporta.

Dopo aver denunciato alcuni termini della mia personale equazione sociologica, voglio chiarire in quale ambito si colloca il presente contributo sull'amicizia fra uomini, fra donne (in termini comparativi) e fra uomini e donne che vivono soli.

Le ipotesi qui avanzate si riferiscono ad una ricerca sociologica svolta in diverse fasi del corso degli ultimi cinque anni sul tema delle forme di solitudine urbana vissuta e ri-organizzata da soggetti maschili e femminili, dell'età di mezzo. L'indagine si è focalizzata su circa cento "casi", che abitavano da soli da più di un anno al momento dell'indagine, quasi tutti del ceto medio urbano nelle città di Torino e di Roma.

Le cento interviste biografiche (focalizzate sull'area del lavoro, della sesso-affettività e della socializzazione/socialità) sono segnate da ambivalenze e attraversate da contraddizioni che a loro volta evidenziano la precarietà della metodologia utilizzata, volta a suggerire tendenze piuttosto che a fondare tipologie. Del resto, per indagare su di un tale argomento, sono profondamente

convinta che sia necessario ricorrere all'analisi longitudinale. Le storie soggettive, suddivise per "genere" e, al suo interno, per brevi coorti d'età (6-8 anni), si sono raggruppate intorno a dei nodi significativi che hanno permesso al ricercatore di trattare le biografie come parte di una « serie culturale » e non come « storie parallele ».

In questa sede la mia attenzione si concentrerà sui comportamenti maschili per quanto riguarda la sfera della socialità nel suo complesso, in particolare rispetto all'amicizia. Ho voluto inserire le informazioni riguardanti gli atteggiamenti delle donne come termine di riferimento utile per meglio cogliere e distinguere il contesto e il significato delle scelte amicali maschili. In certe coorti d'età, e per molti aspetti, si potrà vedere come fra donne e uomini vi siano profonde differenze, tanto da poter trattare l'universo maschile come un « mondo a parte », dove le regole e i valori femminili non trovano spazio e/o rispondenza. Complementari in alcuni punti (rari) d'incontro, si differenziano fortemente nelle diverse coorti d'età del ciclo di vita, fino a dare origine a due profili paralleli nei periodi più avanzati della biografia.

2. Com'è a tutti noto nel contesto europeo, e anche in Italia, è esploso negli anni più recenti, il caso dei *ménages* solitari, al punto che tale fenomeno è stato perfino sovradimensionato dagli osservatori. Se il dato di un 13% (in Francia il 20%) di famiglie unipersonali, sul totale delle famiglie italiane, può fare scalpore, con uno sguardo più attento ai dati, ci si accorge che il fenomeno tende a ridursi se preso in riferimento alla popolazione attiva, a determinate fasce d'età, e nei diversi contesti territoriali. È ovvio che, con l'allungamento medio della vita, soprattutto femminile, l'andamento quantitativo tende ad aumentare con l'età. Se consideriamo nel suo complesso tutta la popolazione italiana dai 25 anni in poi (corrispondente a circa 35 milioni di individui) vi troviamo quattro milioni di "soli". Ma se si osserva la fascia 25-45 anni, periodo centrale della vita attiva, la popolazione dei soli regredisce a meno di 900.000 individui come numero assoluto, cioè al 3,9% della fascia d'età considerata.

Al di là del dato quantitativo, relativamente modesto, della *singleness* anagrafica, c'è però da considerare che l'esperienza che le corrisponde si fa sempre più diffusa. Nelle nostre società esiste una massa fluttuante ma consistente di persone che hanno attraversato, per periodi più o meno lunghi, l'esperienza biografica del *ménage* solitario. Si tratta di una situazione di mobilità, caratteristica di soggetti delle età centrali, con un margine abbastanza ampio di "rinegoziabilità" della propria esistenza che sdrammatizza gli stessi toni e vissuti di solitudine. Questo tipo di soggetti ha incentivato la tendenza dei *mass media* alla sopravvalutazione del fenomeno. Sul piano interpretativo, il "solo" è così sottoposto a due spinte contraddittorie nella costruzione

della sua immagine esterna: se da una parte è visto come emarginato potenziale, nuovo povero, soggetto debole, dall'altra, è assunto a simbolo di una libertà vagheggiata e idealizzata nell'immaginario collettivo. Sotto quest'ultimo profilo, è considerato in espansione come tipo sociale, da ricercare e da imitare, come avviene nell'ideale "carriera" dello *yuppie* medio. L'eccessiva semplificazione dei due opposti approcci al problema induce a cercare delle risposte meno convenzionali, attraverso le testimonianze dirette di chi sperimenta una vita al singolare. Si svela allora la maggiore complessità e ricchezza dei diversi vissuti rispetto allo stereotipo.

2.1 All'interno della biografia personale, la scelta, la decisione o la necessità di gestire la propria esistenza da soli, fa parte delle cosiddette *scelte difficili* (Gerson, 1985). In tal senso, è difficile sostenere che la *singleness* sia una scelta soggettiva tout-court, o del tutto costruita dall'esterno, oppure che si tratti di una condizione totalmente negativa, un'esperienza-limite da cui rifuggire ad ogni costo, o, al contrario, uno stato di libertà e di "grazia". Nella realtà, troviamo un rimescolamento dei diversi elementi, in cui difficilmente si può distinguere il condizionamento interno dall'esterno, e perfino, in alcuni casi, il positivo dal negativo.

Molte sono le motivazioni all'origine di una vita da solo/a: vi si può vedere il segno di una radicalizzazione della solitudine vissuta in famiglia o in coppia (si pensi alla metafora letteraria estrema di *Huis clos*); oppure, un senso di inadeguatezza a ricoprire un ruolo reciproco di attese, rinvii, gratificazioni differite e scambi ineguali; o ancora, il bisogno/desiderio di difendere i propri spazi; infine, tipico delle situazioni di non-scelta, la rinuncia all'impegno di un rapporto « faccia a faccia » con l'altro, oppure il timore di dover accettare le conseguenze di un abbandono da parte del partner. A volte – si è rilevato – proprio coloro che hanno un « inizio difficile » nella vita da soli (abbandono, separazione dolorosa, ...), poi, nel corso del tempo, possono vivere al meglio la propria solitudine, mentre chi in età giovanile si era già indirizzato/a verso questa condizione (attraverso scelte lavorative, logistiche, organizzative, ...) si trova alle soglie dei quarant'anni a ri-pensare alle proprie opzioni passate in termini di rinunce, di tagli al sé. Certamente, l'età e la condizione privata precedente (di celibe o di ex-convivente o ex-sposato) giocano un ruolo determinante nella gestione (e nel vissuto) della *singleness*. Vivere al singolare, come risulta nel complesso della mia ricerca, ha connotazioni meno drammatiche e modalità più facili di adattamento per i soggetti più giovani e per chi non ha avuto esperienze troppo laceranti. La rottura di lunghi matrimoni, di famiglie, di organizzazioni a volte complesse e consolidate sul piano istituzionale, hanno sicuramente, almeno a breve-medio termine, costi più alti e più duri da sopportare. Anche le amicizie, in quest'ultimo caso, richiedono una



revisione totale: le persone frequentate dalla ex-coppia raramente rimangono amiche dell'uno o dell'altro dei suoi componenti. La "migrazione" simbolica, per entrambi i sessi, avviene non solo negli affetti, ma si realizza in vere e proprie migrazioni lavorative e logistiche. Non è un caso che molti uomini soli "di ritorno" (ex-sposati) abbiano cambiato sede e addirittura lavoro dopo la separazione dalla famiglia.

Qualunque sia la motivazione originaria, il momento dell'assunzione della solitudine rappresenta per tutti un difficile "passaggio all'atto". Transizione per alcuni uomini vagheggiata ma non realizzata precedentemente, per altri messa in moto alla ricerca del mutamento, mentre per diverse donne è ancora vissuta come abbandono, tradimento, e quindi, come lutto da elaborare. Ma una volta operato il passaggio, liberatorio o doloroso che sia, si tratta poi di *vivere la solitudine*, di assumersi gli oneri e i vantaggi che ne derivano, la libertà e le inevitabili forme di coazione, a partire dai microatti della vita quotidiana. La gestione della solitudine, come emerge dalle testimonianze maschili e femminili avviene sempre nello scarto, più o meno cosciente, più o meno profondo, tra le aspettative e la realtà, e quindi con una certa dose di *delusione*.

La "gestione" – più facilmente accessibile delle motivazioni all'osservazione del sociologo – può assumere tonalità e orientamenti differenti nei confronti della propria condizione al presente o al futuro. Percepita non solo dagli uomini ma anche dalle donne delle fasce d'età più adulte come "definitiva" (in sintonia con la definizione demografica del "celibato definitivo"), la condizione di *singleness* presenta almeno tre diversi vissuti. Nel primo caso, quello della *privazione*, lievemente maggioritario nella mia ricerca, la vita da soli è vissuta come *non scelta*, un esito inaspettato della propria biografia: una sorta di incidente di percorso da affrontare e, in un modo o nell'altro, da risolvere. Caratteristico del "genere" maschile ma non di una particolare fascia d'età, e diffuso fra molti soggetti anche femminili, questo vissuto si accompagna all'assunzione della *singleness* come percorso dalle marce obbligate, con la sua dose di assenze, attese, vuoti.

La percezione della *singleness* come *situazione transitoria* – e quindi rinegoziabile con l'esterno – è caratteristica in generale delle fasce d'età più giovani, sia femminili che maschili. Ne fanno parte, seppure in modo minoritario, anche alcuni soggetti maschili delle fasce d'età più elevate, con una chiara sindrome di « coazione a ripetere ». Per l'intero universo, con le ovvie differenze di genere, lo spartiacque nella percezione di reversibilità della propria condizione, è costituito dai 40 anni. È sorprendente notare come anche poco al di sotto di quella soglia, molti pensino di poter cambiare, mentre immediatamente al di sopra aumenta la percezione di sé come « *single* permanente effettivo ». Per gli uomini, con l'età, aumenta anche l'ambivalenza verso il desiderio di coppia e verso il « rinnovamento sesso-

affettivo ». L'attributo della transitorietà sdrammatizza invece di per sé la condizione di *singleness* che, pur venendo gestita in quanto tale, non contiene la pesantezza del « futuro bloccato ».

La solitudine come *valorizzazione di sé*, terzo tipo di vissuto da noi individuato, è sempre esistita, seppure con modalità e dimensioni diverse: l'asceta, il missionario, il rivoluzionario, l'artista, nella loro versione maschile e femminile, hanno dato luogo a più di un modello culturale. Ma le solitudini "alte", basate su un elemento vocazionale forte, sono veramente poche, sempre più rare in una società acquisitiva e non "espressiva". Ciononostante, vi sono le testimonianze di alcuni soggetti, per lo più maturi (oltre i 45-50 anni) che vedono la solitudine come una conquista da difendere. L'amore per i viaggi e per l'indipendenza, oppure l'esigenza di non condividere con altri i propri spazi e i propri tempi, per far posto alla creatività (artistica, letteraria, scientifica, ...), rappresentano due vissuti ricorrenti in un gruppo minoritario ma consistente di soggetti femminili della nostra ricerca. Non a caso li ritroviamo come modalità di vita tra le donne intellettuali che non possono (più) o non riescono a conciliare i loro diversi mondi: l'impegno creativo, infatti, molto spesso costituisce un impedimento o comunque una seria difficoltà al perseguimento di una vita privata "regolare". Per l'uomo con lo stesso tipo d'impegno, al contrario, la presenza del partner, ieri come oggi, ha rappresentato un appoggio insostituibile, a volte un vero e proprio « riposo del guerriero » dalle battaglie intellettuali o politiche.

2.2 Nei diversi mondi della socializzazione/socialità attraversati dai *singles*, si può ritrovare uno spazio di transizione, un esempio d'infinita (nel rapporto tra l'immagine esterna e l'autoimmagine) nel legame di uomini e donne con la famiglia d'origine e/o acquisita. Per i *singles*, la famiglia non è assente o rimossa; nell'osservazione delle « vite di soli », essa rappresenta un punto di riferimento mentale, ma anche reale. La distinzione tra uomini e donne è qui particolarmente rilevante. Per i primi, il rapporto con la famiglia tende ad essere capovolto rispetto alle donne, nel senso che svolgono un ruolo tendenzialmente passivo e sostitutivo, piuttosto che dinamico e mobile: "rassegnati" nei confronti degli atteggiamenti e comportamenti familiari, ritornano alla famiglia in cerca di un appoggio logistico e organizzativo (ma anche affettivo). Un genitore anziano, una vecchia zia, un fratello sposato costituiscono spesso un rifugio per le serate di solitudine, per i giorni di festa, per brevi periodi di vacanza-riposo quando gli amici non ci sono. Weekend definiti da loro stessi "regressivi", sono quelli passati un po' coattivamente nella casa di campagna familiare, magari oggetto di ricordi di altre vite, altre storie.

Per le donne, invece, il ruolo svolto nei confronti di quel che resta della famiglia d'origine ha carattere più attivo del maschile. Gran parte di loro considera la famiglia un anco-

raggio della propria solitudine, uno spazio cui si può ritornare, anche per dare un contributo alla soluzione di problemi pratici e psicologici. In questi casi, il tempo della solitudine abitativa si riduce, in quanto una quota temporale rilevante è già occupata dalla famiglia. Nell'immagine consunta dei *mass media*, il *single*, uomo o donna, è un « senza famiglia », un soggetto senza retroterra, senza storia. Tutto "presente", sperimentalista, è dipinto come svincolato da qualsiasi impegno tradizionale. Anche se gli uomini non sempre smentiscono questa immagine, nella realtà affettiva (e anche quotidiana) anche per loro la famiglia resta presente, benché residuale in termini di vero e proprio impegno esistenziale. I campi d'investimento per il futuro, quelli non dati ma da conquistare, sono per lo più altrove: nel lavoro, nella ricerca sesso-affettiva, nelle stesse amicizie.

Del resto, è proprio nell'ambito della socializzazione secondaria che si costruiscono e si snodano le vite dei soli: sotto questa prospettiva, i soli costituiscono un gruppo particolarmente interessante per le loro condotte socializzanti, tanto da rappresentare un laboratorio ottimale per studiare la relazionalità nel suo farsi (Scanzoni, Scanzoni, 1981).

2.3 La socialità, nell'accezione qui prescelta, indica il complesso di risorse e strategie messe in atto dal soggetto in vista della costruzione di reti sociali articolate nei tre moduli della parentela, del vicinato, dell'amicizia. Ma la stessa dimensione della socialità non è indenne da ambivalenze. La presenza di un'ampia rete di relazioni di un individuo può essere sintomo o della sua insicurezza/debolezza o, al contrario, della sua forza/capacità di gestire ed elaborare rapporti sociali complessi, da ordinare (attivandoli o disattivandoli) nel corso della vita quotidiana e della biografia. Più disponibili per statuto e più dinamici relazionalmente per scelta, i *singles* rivelano comportamenti di socializzazione diversificati fra loro, in una comune concentrazione sull'investimento amicale.

Anche per l'amicizia (come per le sfere del lavoro e della sessualità), lo spartiacque fondamentale resta tra donne e uomini. Naturalmente, parliamo di "tendenze" – modificabili nella biografia dello stesso soggetto – che abbiamo colto sincronicamente al momento dell'intervista. Inoltre, come per le altre sfere, anche qui si annida un elemento di ambivalenza: la socialità sembra muoversi sia nel senso di *supporto*, sia nel senso di *legame*, anche limitante. Si ripropone così l'eterno dilemma tra scelta di una socialità "altra" e coazione che tale socialità, pur inizialmente scelta, finisce poi per imporre. In tal senso, la socialità va anche distinta, sul piano semantico, da altri due concetti ad essa molto legati nel linguaggio e nella teoria sociologica: la socievolezza e la socializzazione. Se la socialità, infatti, sta a denotare una condizione contrapposta al ripiegamento, alla chiusura, all'isolamento, e quindi va a delimitare una sfera d'azione in senso relazionale ampio, la socievolezza esprime maggior-

mente un concetto di capacità/abilità nell'attivare conoscenze e amicizie, individuabile in gradi e misure diversi nei differenti soggetti. Evidentemente, la socievolezza può essere anche considerata una particolare connotazione o qualità della socialità in generale, e in questo senso potrà a volte essere usata in modo intercambiabile. Viceversa, la socialità non è, e non può essere, intercambiabile con la socializzazione che sta ad indicare il processo di acquisizione di conoscenze del mondo esterno come « altro da sé », processo che si struttura fin dall'infanzia (socializzazione primaria) per procedere, seppure con scarti e rotture, fino all'età adulta e matura (socializzazione secondaria). La socialità rappresenterà comunque una sorta di mappa generale che esprime – e in qualche modo “misura” dimensioni reali, quantitative e qualitative, della socievolezza e della socializzazione.

3. All'interno delle tre aree centrali (lavoro, socializzazione/socialità, sessualità) sulle quali si è focalizzata la mia ricerca sui *singles*, indubbiamente la sfera della socialità si è rivelata in tutta la sua importanza. Addirittura, può essere considerata una « zona forte » delle vite al singolare, seppure non indenne da ambivalenze e non tematizzabile esclusivamente come risorsa. Infatti, il requisito della “fungibilità” sociale del solo può volgersi in elemento negativo qualora gli si richiedano ruoli sostitutivi o forzatamente dinamici, indipendentemente dall'identificazione del soggetto con essi. Ancora una volta attraverso i modelli di ruolo, codificati, attribuiti e attesi dal *single*, s'incrementa l'opacità delle relazioni umane.

Non vi è mai un equilibrio dato nell'articolazione delle risorse e dei bisogni relativi: dare e avere è uno scambio sempre precario. Se consideriamo come risorsa il tempo, gli affetti, l'autonomia e la salute, ci rendiamo conto di quanto tutti questi elementi siano negoziabili nel corso della biografia. All'indebolimento del soggetto e della sua capacità di tenere attivate le sue reti relazionali, si aggiunge il rischio che la rete, dal canto suo, sia incapace di dare aiuto in certi momenti e fasi della vita. Del resto, si vede chiaramente come i *singles* intervistati enfatizzano la sfera della socialità e non solo in termini di realtà, ma anche in termini di aspettative. E a volte lo scarto è deludente.

Nel tracciato dell'intervista-colloquio, ci siamo soffermati in particolare su di un aspetto interno alla socialità, cioè sull'amicizia e sulle amicizie. La socialità amicale dei soli è subito apparsa preminente rispetto ai rapporti di parentela e di vicinato, oggi indubbiamente molto meno rilevanti di ieri.

3.1 L'amicizia, com'è noto, fa capo a delle *regole di rilevanza* che non sono prefissate (diversamente dalle relazioni istituzionali basate sul contratto). Per definire il concetto (e anche la pratica) dell'amicizia, è utile l'approccio dell'interazionismo simbolico, che vede le relazioni amicali basate su una strategia di

diritti e di interessi mutevoli, come quello dell'etnometodologia. A quest'ultimo si collegano i termini con i quali Garfinkel si sforza di fissare l'insieme dei dati contestuali (gli obiettivi e gli scopi degli attori, la relazione esistente fra di loro, ...) che occorre conoscere prima di poter comprendere e valutare qualsiasi interazione. Pertanto, le regole di un'interazione vengono ordinate dalle persone interessate in misura maggiore o minore.

Anche la mia ricerca, come altre precedenti, conferma che l'amicizia si presenta sotto forma di relazione personale in almeno tre sensi: in quanto *relazione tra individui*, come « uscita dall'io »; in quanto *relazione privata*, e quindi non istituzionalizzata; in quanto *relazione autentica*, messa in moto da motivazioni profonde (Allan, 1979). Con gradi e livelli di profondità differenti gli amici sono ammessi a quello che Goffman chiama il « retroscena delle rappresentazioni » degli atti di una persona. Inoltre, le relazioni d'amicizia rappresentano il risultato di una libera scelta, e quindi lo status di amico è conseguito piuttosto che ascritto. Come scelta personale, essa è una relazione fondata su di un'esperienza gratificante che non richiede spiegazioni (Alberoni, 1984).

Quanto alla questione se l'amicizia contenga o meno elementi solo espressivi o anche strumentali, la mia ricerca contribuisce a definire l'amicizia come allo spazio molto ampio di possibilità, in cui per lo più i due elementi tendono a mescolarsi. Dagli stessi soggetti è accettato e ammesso che gli amici possano legittimamente servirsi l'uno dell'altro, senza minacciare la relazione; nella regola di rilevanza però, dev'essere chiaro che se ne stanno servendo perché sono amici e non che sono amici perché sono l'uno all'altro utili. Da ciò il principio basilare per il mantenimento dell'amicizia: l'equivalenza di scambio, o reciprocità. Tali caratteristiche suggeriscono che l'amicizia è fundamentalmente una relazione tra uguali, tanto che spesso gli amici tendono ad essere di età, sesso, classe e stato civile simili. L'omologia amicale tende a riferirsi non solo ai tratti dello status socio-economico, ma anche delle somiglianze psicologiche e di una certa comunanza di esperienze (Maisonneuve, 1966), di idee, di affinità elettive.

3.2 Per i soggetti coinvolti nell'interazione amicale, si tratta di elaborare delle vere e proprie *mappe cognitive*, comportarsi e quali le persone interessate possono sapere come comportarsi e cosa aspettarsi dalla relazione stessa. Queste mappe vengono usate dal soggetto per comprendere lo scarto tra il livello ideale e quello effettivo della relazione, e per porre a confronto relazioni diverse fra loro. Tali regole sono implicite e rivestono il carattere di strumenti analitici che consentono di astrarre gli aspetti propri di ciascuna relazione. In tal senso, le regole di rilevanza dell'amicizia possono essere collegate al ruolo rivestito da una persona in una relazione tipica di amicizia. Detto que-

sto, non era scopo della ricerca costruire delle « stelle di socievolezza » di tipo descrittivo e quantitativo, ma individuare il significato profondo, particolare e generale, delle amicizie nell'intera vita dei soggetti osservati. Inoltre, sarebbe stato molto difficile delineare graficamente la rete di relazioni dei nostri soggetti, data la varietà e la mutevolezza delle loro vite nello spazio e nel tempo biografico. La complessità di cui sono portatori avrebbe reso inutilmente difficile separare in categorie definite le attività e le situazioni di amicizia in cui essi sono (o sono stati) coinvolti.

Pur nei suoi limiti quantitativi, la mia ricerca va nella direzione della conferma di alcune tesi generali degli studi sulla socialità/socievolezza secondo le quali la classe media, si mantiene in relazioni di amicizia con una serie molto più vasta di persone che non la classe operaia. Oltre ad avere un numero maggiore di amici, i soggetti di ceto medio, come i nostri, stabiliscono rapporti di amicizia con persone conosciute in svariati ambienti sociali. Soprattutto i soggetti maschili della ricerca scelgono le amicizie prevalentemente al di fuori delle relazioni parentali, ascritte invece che conseguite e, per lo più, al di fuori del vicinato, da cui anzi a volte si sentono controllati. Anche se si danno esempi in cui un parente può venire "scelto" come amico, nel complesso parenti e amici occupano sfere diverse d'attività, e quindi richiedono, dal e per il soggetto, funzioni diverse da assolvere. Per gli uomini, di nuovo, la famiglia è più un punto d'appoggio logistico (e anche affettivo). Per le donne, invece, è il luogo dove si espletano le attività di "cura".

4. Dunque l'amicizia e la sua rilevanza nelle biografie osservate è il punto forte dell'esistenza al singolare, il luogo dove si gioca gran parte dell'identità del soggetto *single*, sia nella sua versione maschile che in quella femminile (Badinter, 1986), la misura, almeno parziale, del proprio successo nell'elaborare una modalità di vita certamente minoritaria rispetto al modello, tuttora generalizzato, della coppia-famiglia.

Indubbiamente centrale per tutti i soggetti che vivono la condizione di *singleness*, la sfera amicale vive una differenza significativa nei due sessi, a sua volta articolabile e differenziata a seconda delle diverse fasce d'età maschili e femminili. Riguardo ai due sottouniversi osservati, nel corso del ciclo di vita l'amicizia per gli uomini assume un carattere *rilevante* ma non *totalizzante* (come invece fa spesso il lavoro, per la maggioranza degli uomini intervistati in testa alle priorità di vita). Non mancano ovviamente, casi di grandi amicizie (come del resto non mancano casi estremi di solidarietà). Come una rilevante letteratura in merito al primo caso ci ricorda "l'altro" dello stesso sesso viene assunto a modello di riferimento (*il grande Meaulnes*) in gran parte sostitutivo di quello del fratello maggiore o perfino del padre. Come si avrà modo di sottolineare nelle pagine che

seguono, questo tipo di rapporto amicale tra uomini segue comunque delle regole di rilevanza differenti da quelle dell'amicizia fra donne. Innanzitutto, si tratta di rapporti che, seppur certamente basati su profonde affinità e/o complicità psicologiche, affondano le loro basi piuttosto sul "fare" che sul "dirsi", più tipico delle amicizie fra donne. Il rapporto amicale al femminile, nel suo complesso, simile solo per quanto riguarda le "grandi" amicizie (nel senso di identificazione e di investimento affettivo) a quello al maschile, tende ad assumere connotazioni del tutto peculiari. Mentre, appunto solo per le grandi amicizie "letterarie" il rapporto tra uomini si manifesta come rapporto a due, per le donne l'interazione duale sembra costituire un tratto permanente della frequentazione amicale, spesso addirittura minacciata dall'inserimento di altri elementi, e non solo eterosessuali (come sarebbe ovvio e in fondo comune anche agli uomini, in quanto modifica la natura stessa del rapporto), ma anche dello stesso sesso. Gli elementi (opposti eppure coesistenti nell'amicizia maschile) della *complicità* e della *rivalità* assumono per le donne delle valenze più drammatizzate. Seppure oggi si tratti sempre meno di una rivalità indirizzata all'altro sesso, come veniva sostenuto anche da parte femminile alcuni decenni fa, è indubbio, come si rileva anche dalle nostre testimonianze, che la componente della complicità non è bilanciata dalla componente della rivalità. La competizione tende a dare il tono agli stessi rapporti amicali (Eichenbaum, 1988). Seppure in ambiti e con intensità diverse da quelle maschili, tali rivalità sono però spesso compensate, per le donne, dall'*intensità affettiva*. Ovvero, l'*ambivalenza* pur presente nelle amicizie femminili non intacca il carattere di *intimità* delle relazioni amicali fra donne. Come per altri aspetti della vita privata maschile, vedremo che per gli uomini l'intimità è una situazione molto difficile da raggiungere. In sostanza, mentre è molto comune anche per qualsiasi osservatore notare il discorso confidenziale tra due donne sedute ad un caffè, è ben più raro scorgere una coppia di amici che parlano per ore di faccende personali. Spesso infatti gli uomini non capiscono neppure, per loro stessa ammissione, « cosa mai le donne hanno da raccontarsi, e per così tanto tempo ».

4.1 Nel corso del racconto autobiografico ci si rende conto che la dimensione affettiva dell'amicizia per gli uomini è in generale meno conflittuale che per le donne, come dimostra anche la minore verbalizzazione in merito a questo tema. L'amicizia maschile, poiché è legata molto più a situazioni di gruppo – la gara, la scommessa, il gioco – fa riferimento ad un arsenale di eventi e di ricordi collettivi. Un recente film italiano (*Marrakech Express*) descrive in modo divertente proprio questo tipo di situazione: come un gruppo di ex-giovani si ritrovi insieme dopo anni sulla base di avvenimenti passati, eppur presenti e vivi nella loro memoria. La banda di ragazzi, la vita

nel quartiere, le vacanze collettive, l'attività politica, in generale il fare gruppo (Tiger, 1969) rappresentano i classici esempi di amicizia maschile. Gli amici, con i quali si compete sulla base di metri di misurazione legati alla bravura, alla prestazione, al successo nell'azione e nella gara, sono perciò molto spesso dei « compagni di strada e d'avventura ». Alla vita in gruppo, per gli uomini si accompagna spesso però anche un profondo senso di solitudine che non è bilanciato dalla solidarietà collettiva del gruppo di riferimento. In particolare, per gli uomini di mezza età della nostra ricerca, si rivela sempre più difficile, con il passare degli anni, fondare nuove amicizie, di tipo profondo e intimo. Come nel cow-boy era forte (e in un certo senso autolegittimante il mito di sé stesso come solitario, così nei *singles* più maturi si radica e si esprime il senso dell'impossibilità di confidare nell'altro, di aprirsi completamente all'amico. Per tutti, uomini e donne, le nuove figure di amici sono molto rare dopo « una certa età ». Più per gli uomini, però, le difese dell'*età della ragione* fanno guardare con più nitidezza ai limiti del rapporto interpersonale, e al tempo stesso fanno riemergere la nostalgia di una perduta « età dell'innocenza », in cui la curiosità verso il mondo si sommava alla fiducia in esso. Questo rimpianto, forte negli uomini quanto nelle donne, mentre per queste ultime non scoraggia dal « provare ancora » a stabilire rapporti di complicità/intimità con altre donne, per gli uomini diventa il segno di un distacco e l'assunzione del proprio destino di solitario alla scoperta, da solo, appunto, di nuove frontiere della realtà e dell'identità. È chiaro che questa immagine ideale di sé per gli uomini trova poi una incompleta rispondenza nei vissuti della vita quotidiana e nei percorsi della biografia.

Fra uomini, inoltre, alla logica della competizione, individuale e collettiva all'interno del gruppo, fa da corrispettivo il codice etico della "lealtà" maschile che, a volte, può voler dire il colmo della slealtà verso l'altro sesso. Mi viene in mente la "scommessa", tutta maschile, di Gérard Philippe nel film *Grandi manovre*. Solo per ironia della sorte, la riuscita della manovra amorosa avrà un risvolto inaspettato e drammatico: la sua seduzione "per gioco" gli farà pagare amaramente il prezzo inatteso del coinvolgimento e del distacco dal suo "oggetto" femminile.

5. È interessante notare che i comportamenti verso la socialità amicale per gli uomini e per le donne appaiono molto differenti già a partire dalle coorti d'età più giovani. Per gli uomini della prima fascia d'età presa in considerazione (28-33 anni), si evidenziano le caratteristiche della *selettività* nell'orientamento alla ricerca e/o al consolidamento delle vere amicizie, dopo le prime importanti rotture affettive (con la famiglia, con la/le controparti affettive); e inoltre quelle della *discontinuità* nei tentativi di sperimentazione di sé, coerente, in fondo, anche con l'inevitabile atteggiamento di *apertura* verso la novità.

Con un'impennata piuttosto brusca, invece, gli uomini della seconda coorte d'età (34-40 anni), tendono ad ampliare al massimo la sfera della socialità/socievolezza. È per loro il momento del maggiore distacco dalla famiglia (d'origine o acquisita), del più ampio investimento amicale, della maggiore disponibilità sia verso la prima cerchia (ristretta) di amici, sia verso la seconda. Tale atteggiamento può essere collegato a quello femminile della stessa coorte d'età, segnata da sperimentazioni, mutamenti di strategia sesso-affettiva, elaborazione di nuove immagini di sé.

Nella terza coorte maschile (41-46 anni), l'atteggiamento si modifica nuovamente, con un rilevante calo della socievolezza che sembra segnare un momento di ripensamento o addirittura di ripiegamento, forse legato alla "crisi" centrale della biografia maschile.

Verso i 50 anni, per gli uomini, sembrano riemergere nuove energie, in campo professionale e personale. La sensazione diffusa che si tratti di battute decisive, nel pubblico e nel privato, spiega perché l'ultima coorte maschile (47-55 anni) sia di nuovo attiva e disponibile, nei confronti delle vecchie amicizie, e perfino verso la famiglia, d'origine e/o acquisita. Figli adulti di cui ci si vuole riappropriare (a volte addirittura convincendoli a coabitare), ex-mogli con cui si tenta di ristabilire un colloquio interrotto, genitori anziani a cui ci si riavvicina (mentre le donne raramente se ne sono allontanate), sono solo degli esempi di questo "rinnovamento" maschile, non indenne da rischi di delusione. Tuttavia, una certa consapevolezza di sé e dei propri vissuti esistenziali difende gli uomini di questa fascia d'età, molto più di quelli più giovani di un decennio, esposti invece al pericolo della destrutturazione.

Le caratteristiche di *ampiezza, continuità, apertura*, rilevate invece per la prima fascia d'età femminile (26-32 anni), si spiegano in vario modo. Ad età più giovani, corrispondono più possibilità di scelta nell'ambito delle amicizie: ci si può permettere al tempo stesso di mantenere ampi livelli di socialità, con un atteggiamento di socievolezza piuttosto aperto non solo verso la cerchia più ampia e indefinita delle conoscenze, ma anche per il mondo ristretto dei "veri" amici. L'elemento della continuità, spesso ricorrente, è un indicatore delle minori rotture affrontate (anche nella socialità) dal soggetto in questa fase di vita.

Col passare degli anni, le possibilità di scelta, nelle amicizie, decresce, nonostante ci si tenga aperti soprattutto verso una rete più ampia di conoscenze. Una certa prudenza, invece, si manifesta nella ricerca e definizione degli « amici veri ». Aperta verso nuove conoscenze, ma con minori amicizie salde, dovute alle maggiori rotture biografiche, in questa seconda coorte d'età (33-39 anni) uomini e donne sono più esposti al rischio dell'*instabilità* delle amicizie, con conseguenze negative ma inevitabili di *discontinuità*. Soltanto intorno ai 40 anni, comincia a farsi strada la tendenza ad una maggiore *stabilità* delle "vere" amicizie, con una progressiva riduzione delle conoscenze. Fra i 40 e i 45 anni,

emergono per le donne dei tentativi di *ricomposizione*, attraverso cui affrontare il compito di ricomposizione posto dalle fasi più avanzate della vita, al di là del « decennio infuocato » (35-45 anni). In questo periodo della vita femminile, si addensano al tempo stesso le maggiori responsabilità, le maggiori esigenze di tenuta dell'identità, sottoposta ancora a spinte contraddittorie e dilemmi difficili. Ma il lavoro di assestamento continua in senso ascendente (a volte addirittura con dei veri e propri balzi in avanti) nella quarta coorte d'età (46-54). Nella riscoperta di parti rimosse di sé, della possibilità d'investimento su "altri" campi (le risorse interiori e creative), si stagliano ora le "vere" amicizie, quelle che sono restates nel tempo, nella durata, a dispetto di tutte le crisi, le ridefinizioni, i mutamenti del corso di vita.

5.1 Ad un maggior orientamento al sé e alla solitariet  che accompagna il nuovo vissuto delle donne *singles* pi  mature, coerentemente con l'atteggiamento di *selettivit * relazionale da loro sviluppato, corrisponde una maggiore profondit  nel rapporto amicale. Si cercano le relazioni che vanno (o promettono di andare direttamente incontro ai bisogni-desideri di intimit  affettiva, spesso delusa (o quanto meno ridimensionata) nei rapporti con l'altro sesso (Todd, 1980).

In questa fase pi  matura della vita le donne cercano le "vere" amicizie, quelle su cui poter contare nei periodi pi  difficili della biografia quando l'et  comincia a segnare delle differenze rilevanti rispetto al passato, dei veri e propri steccati nel rapporto con il s  e con la centralit  rivestita precedentemente nei rapporti con l'altro sesso. La ricerca del "vero" amico   invece per gli uomini patrimonio di una fase precoce della vita, in cui il "privato" nel suo complesso ha ancora una valenza fondamentale nel determinare il cammino esistenziale complessivo. Non a caso, le grandi amicizie maschili, molto pi  che per le donne, sono quelle che si stabiliscono da giovani, all'universit , al momento delle prime esperienze politiche, delle prime scelte istituzionali, delle scoperte su se stessi e sul proprio corpo.

In quel senso, per uomini e per donne, i migliori amici appartengono ad una specie rara, cui sono correlate non solo le nostre esperienze reali, ma anche le nostre pi  nascoste fantasie, assieme ai valori e ai modelli che abbiamo incorporati attraverso la prima socializzazione. Tutti abbiamo elaborato nel tempo un "modello" ideale di amicizia cui possiamo anche aver rinunciato nella realt  complessa delle nostre vite. Molto spesso quel modello   talmente irraggiungibile ed il suo tiro si alza talmente tanto (invece di ridimensionarsi pi  saggiamente, nel corso del tempo) che la delusione amicale finisce per diventare parte della nostra vita quotidiana. Una maggiore riflessivit , sviluppata da molte donne mature, porta invece ad accettare ed elaborare con maggiore serenit  il rapporto con le amiche, senza

tuttavia rinunciare alle sensazioni piacevoli e, perché no, all'intensità emotiva che ne deriva.

5.2 Gli uomini, più rinunciatari con l'avanzare dell'età nei confronti del rapporto amicale (e più concentrati sulle "ultime chances" con l'altro sesso) vivono come un ricordo ormai lontano e irripetibile le frequentazioni amicali della loro gioventù. Questo può far meraviglia proprio fra i *singles*, in quanto per chi vive in famiglia è piuttosto scontato il ridimensionamento (se non la rinuncia) alla sfera amicale, vissuta per lo più come socialità di coppia e/o come vero e proprio prolungamento della famiglia.

È certo che, con le "grandi" amicizie, si perde qualcosa di molto profondo dell'esperienza emotiva. Come i partners e gli amanti, i veri amici suscitano sentimenti profondi di attaccamento, seppure non esclusivo come per i rapporti sesso-affettivi. Nel rapporto di coinvolgimento amicale c'è sempre, infatti, una promessa, implicita o esplicita, di reciproco affetto, comprensione e stabilità e durata nel tempo che lo differenzia dalla generica amicizia. Tra i grandi amici si rivela quel bisogno di rassicurazione che, come nell'amore, non trova una facile soluzione, e si crea inoltre un'aspettativa che si è elaborata nel corso del tempo, attraverso le negazioni, le frustrazioni e gli abbandoni verificatisi fin dalle prime esperienze esistenziali. In tal senso, per gli uomini, il grande amico sembra rappresentare la compensazione a frustrazioni precoci o comunque il bisogno di trovare dei sostituti alle figure importanti rivestite dai familiari nell'infanzia e nell'adolescenza. Per le donne, come appare dalla nostra ricerca, la maggiore pratica delle amicizie profonde nell'età matura è attraversata dalle grandi scansioni biografiche, dalle scelte affettive pregresse e dal desiderio, in ultima analisi decisivo, di operare dei re-investimenti affettivi al di là del rapporto con l'altro sesso, fortemente ridimensionato per la maggioranza di loro.

È quindi ancora una volta, come nelle altre sfere prese in considerazione nella nostra ricerca (lavoro e sesso-affettività), nelle fasi tarde della biografia che i profili maschili e femminili si differenziano al massimo, fino a dare origine a due diversi modelli umani di comportamenti.

6. Una delle poche caratteristiche che ravvicina i due sessi per quanto riguarda la sfera amicale, è la pratica dell'amicizia fra uomini e donne. Terreno complesso di sperimentazione – e in quanto tale sempre soggetto ad ambivalenze, tensioni, incomprensioni e scarti fra le reciproche aspettative – l'amicizia eterosessuale è comunque un punto forte della vita affettiva dei *singles*. Un recentissimo film americano – *When Harry met Sally* – affronta in modo efficace anche se un po' scontato proprio questo tema: se – e fino a che punto – è possibile l'amicizia tra uomini e donne. Mentre però nella prima parte del film

vengono presentati i due (opposti) punti di vista dei protagonisti e le situazioni che ad essi si accompagnano, la seconda parte ci offre una soluzione abbastanza convenzionale del rapporto tra i due sessi, dando in fondo ragione all'uomo che fin dall'inizio di una conoscenza pluriennale con una coetanea sostiene l'impossibilità di una reale amicizia tra due persone di sesso diverso, a meno che fra i due non vi sia l'assoluta assenza di attrazione fisica. Ma, finché i due soggetti coinvolti nell'interazione si trovano reciprocamente attraenti – sostiene lui – sarà per loro quasi impossibile restare solo amici. Dopo anni di frequentazione e di amicizia, i due, ormai nella loro mezza età, finiranno per sposarsi.

Questa soluzione non aggiunge molto agli stereotipi diffusi riguardo ai rapporti tra uomini e donne nelle società occidentali, anche se molti sono coinvolti nel tentativo di trovare nuove soluzioni ai difficili rapporti maschio-femmina, al di là dei pregiudizi e dei tabù sessuali per cui la pratica della sessualità deve seguire sempre determinate regole (Foucault, 1977, 1984).

6.1 Dal punto di vista quantitativo, si può dire che la quasi totalità degli intervistati ha (e/o ha avuto nel corso della propria vita) svariate esperienze di rapporti amicali con l'altro sesso. Ma le motivazioni, le modalità e vissuti anche di quel tipo di relazione pur comune a uomini e donne *singles*, differiscono fortemente da parte maschile e da parte femminile. In generale, si può affermare che la maggiore abitudine maschile a separare il sesso dall'affettività, e di tentare di mantenere una certa distanza dalle proprie esperienze interiori, contribuisce a rafforzare la loro individualità, a crear loro minori aspettative nei confronti del rapporto amicale con le donne, e ad essere quindi più indenni da rischi di delusione (Rubin, 1987).

Inoltre – e questa, vedremo, costituisce una differenza davvero rilevante fra i due universi osservati – gli uomini possono mescolare il sesso e l'amicizia con maggiore disinvoltura della loro controparte. Anche gli uomini, però, notano che la gelosia e il senso di possesso che scattano col « passaggio all'atto sessuale » diventano una complicazione tale da minare l'amicizia stessa. Questa si basa infatti sul principio della non esclusività reciproca dei partners, proprio perché non tutti i rapporti amicali rivestono lo stesso peso ed hanno le stesse valenze. Più degli uomini, le donne avvertono i « limiti » strutturali dell'amicizia eterosessuale, non solo in termini di intensità ed intimità differenti, ma anche in termini di potenziali attività comuni. Le amicizie più riuscite tra uomini e donne sono proprio quelle che si basano su interessi comuni di lavoro, ma soprattutto su attività di tempo libero. Non manca certo anche l'aspetto dell'interesse psicologico verso la complementarietà che emerge tra i due punti di vista, ascoltando e osservando il « mondo interno » dell'altro.

Del resto, per entrambi i partners della coppia amicale, una amicizia con una persona del sesso opposto si richiama ad una parte dell'identità che di solito è meno accessibile quando ci si riferisce a persone dello stesso sesso. Ad un uomo, « un'amica donna permette di raggiungere il lato emotivo della personalità, di comportarsi verso se stesso e verso "l'altro" femminile in modo più tenero (una carezza, un abbraccio...) di quanto non faccia con i propri amici maschi. Al tempo stesso, però, si perde qualcosa del più semplice cameratismo vissuto con un altro uomo ». Per una donna, l'amicizia con un uomo è uno stimolo ad esprimere gli aspetti più decisi ed efficienti della sua personalità per lo più neutralizzati nelle relazioni con le altre donne. Inoltre, sempre per esprimerci in termini di « differenze originarie » che affondano le radici nei modelli che si formano nella prima infanzia (Gilligan, 1987), per una donna l'amicizia con un uomo contribuisce a delineare meglio la propria identità, a differenziarsi e al tempo stesso a cogliere gli aspetti e le occasioni di scambio con l'amico maschio. Seguendo in proposito il ragionamento della Gilligan, queste differenze di base tra uomo e donna giocano in favore di un arricchimento reciproco. Come molti degli intervistati uomini vedono con chiarezza, « le donne tendono ad analizzare fin nei dettagli fatti ed eventi, a volte in modo fastidioso, prima di giungere alla soluzione, mentre per gli amici maschi quando si discute l'importante è giungere ad una soluzione in quanto tale ». Per quanto i differenti stili cognitivi possano a volte risultare esasperanti per gli attori coinvolti nella relazione, entrambi, riflettendo sul *trade-off* amicale, ne valutano in positivo le differenze, da cui apprendono qualcosa di più, in ogni occasione di scambio d'opinione o di ricerca di una risposta ad un problema qualsiasi, legato alla sfera del lavoro, della socialità, della sesso-affettività. In questo senso, c'è ancora da notare che se le attività da svolgere in comune possono essere limitate per due amici di sesso diverso (ricordavo prima le attività sportive e di intrattenimento in generale, ma anche qui con molte restrizioni di fronte alla possibilità d'incontro di partners sessuali in queste occasioni). Al contrario, però, l'ambito della comunicazione interpersonale può essere molto vasto, e spesso non c'è limite alla confidenza tra due amici eterosessuali. Ancora una volta, è lo stile, il tono e lo stesso snodarsi delle problematiche che segue un andamento diverso da quello con amici dello stesso sesso.

6.2 C'è ancora un punto che emerge dalle nostre testimonianze, anche se è stato esplicitamente verbalizzato solo in pochi casi: lo slittamento di un rapporto amicale eterosessuale sul piano erotico. Spesso deludente sul piano delle aspettative specificamente sessuali, ed entro certi limiti potenziale elemento di conflittualità, tale slittamento ha però un duplice vantaggio: all'interno, di sdrammatizzare la tensione sessuale che a volte si crea nel rapporto e, all'esterno, di dare luogo ad un ibrido

(l'amicizia erotica, appunto), che può rappresentare una vera e propria innovazione nel rapporto tra i sessi. Terreno recente di sperimentazione, l'amicizia amorosa ha il vantaggio della non esclusività dei partners (tipica invece dell'arsenale tradizionale di rapporti maschio-femmina), e inoltre ha l'effetto, qualora sia "riuscita", di prolungare l'attaccamento nel tempo e di aprire nuovi varchi nelle attività comuni. Il problema più grave si pone – e ciò risulta estremamente chiaro dalle testimonianze in merito – quando compare all'orizzonte un rapporto importante e inaspettato: c'è sempre uno dei due "amici" che resterà deluso, fino al rischio estremo di rompere lo stesso rapporto. Il risultato finale può essere quello di non riuscire a conservare e proteggere neppure uno degli aspetti affettivi presenti in quel tipo di relazione: né la parte dell'amicizia, né quella dell'amore. È per questo motivo che alcuni (una relativa minoranza) fra gli intervistati hanno dichiarato esplicitamente di non voler sperimentare questo tipo di rapporto con le amiche o gli amici, e di volerlo mantenere nei limiti prestabiliti, all'interno del "patto" originario che ha dato luogo all'instaurarsi, appunto di una relazione amicale stabile e significativa, ma "senza sesso". « Una sera di solitudine – afferma con sicurezza un quarantenne "speronato" – può essere spesso all'origine di un cambiamento di rapporto, dettato semplicemente da situazioni contingenti e non da una reale "scelta" di quel determinato partner ». Il vecchio amico/a si trasforma così in qualcosa di diverso, ma non necessariamente migliore del precedente rapporto. Ma è proprio su questo terreno di continue sperimentazioni di sé e delle proprie capacità di assorbire e rivivere sensazioni e sentimenti "non conformi" e contraddittori, che si delinea la sfida del soggetto *single* verso se stesso innanzitutto, e poi verso il mondo circostante ed i suoi codici dominanti.

Anche qui c'è da aggiungere che, sebbene l'unione sessuale rappresenti per tutti, a livelli differenti, un set di bisogni e di desideri antitetico a quello amicale, anche nel caso dell'amicizia erotica le differenze tra uomini e donne sono davvero profonde. E tali diversità hanno ancora una volta a che fare con i differenti stili intellettuali ed emozionali maschili e femminili. Per gli uomini, si evidenzia la capacità di separare i propri stili emotivi da quelli cognitivi, di avere delle amiche donne con cui si possono intrattenere *anche* dei rapporti sessuali, magari di tanto in tanto (purtroppo è tuttora vigente la pratica di far dipendere gli incontri molto più dal desiderio maschile che da quello femminile).

Le donne, meno attrezzate dell'uomo nella continua opera di scissione di queste parti del sé, tendono a sentirsi meno a loro agio della controparte maschile in questo tipo di amicizie.

Nel racconto maschile, in diversi casi (e per lo più fra coloro i quali praticano l'amicizia con donne) si ritrova il riferimento ad un'ulteriore possibilità interazionale: il passaggio dallo status di amanti a quello di amici. Si tratta però di una situazione to-

tamente differente dalla frequentazione amicale pura e semplice. Come afferma in proposito un fisico cinquantenne molto difeso: « In questi casi, che mi sono capitati più volte nel corso degli anni, il rapporto erotico "passato" è sempre in agguato, con tutta la sua carica di conflittualità. I risentimenti e le gelosie possono riemergere, seppure sotto mutate forme, dando origine a ulteriori equivoci. Solo raramente, questo capovolgimento di posizioni si traduce in una nuova e più serena qualità del rapporto ».

Al di là del detto, però, per gli uomini si tratta spesso di (tentare di) utilizzare la compagnia femminile nei momenti di crisi o di solitudine maggiore, per ritrovare quel minimo di intimità e di espressività affettiva che un rapporto "confidenziale" può dare. È la spalla su cui piangere, è il « riposo del guerriero », è il gesto che consola che ancora una volta gli uomini cercano e si aspettano come "dovuto" dalle donne.

7. Nel tempo biografico, come si è già accennato, si delinea un preciso spartiacque rispetto alle fasi più precoci della vita, per l'insorgere di nuovi comportamenti e per la costituzione di definite modalità organizzative del privato: la crisi dell'età di mezzo. Quest'ultima da una parte rappresenta il luogo in cui si addensano le maggiori tensioni della biografia, e, dall'altra, il tentativo di riaggiustamento delle condotte e delle norme e strategie esistenziali, ovvero il punto di svolta del soggetto.

Da quella crisi, gli uomini escono meno "rinnovati" delle donne, più rassegnati o più ripetitivi nelle loro opzioni sentimentali e amicali. Solo in pochi casi maschili – laddove si ritrova una più alta dose di consapevolezza – vi è una nuova scelta e ridefinizione nell'ambito dei rapporti amicali, con possibili re-investimenti nel campo relazionale complessivo. Più "passivi" della loro controparte femminile, e soprattutto più abituati a svolgere attività di gruppo assieme a persone dello stesso sesso, i soggetti maschili si trovano a disagio di fronte alla possibilità di nuove amicizie e al carico di energie che questo comporta. Inoltre, investendo meno delle donne nei rapporti faccia a faccia con un solo amico, non sono poi attrezzati, nelle fasi mature della biografia, a gestire un tipo di amicizia più intimo che rappresenterebbe per loro una modalità nuova di rapportarsi all'altro da sé. Ecco quindi riemergere, con i mutamenti riguardo alla sfera dell'amicizia, quello che è stato un tema di fondo di tutta la sfera affettiva della biografia privata maschile: la difficoltà a provare il senso dell'intimità e la pratica diffusa di una meno gratificante ma più semplice e gestibile *promiscuità* (Mc Gill, 1985).

È interessante ascoltare qualche testimonianza in proposito: « Oggi, a cinquant'anni – racconta Maurizio, ingegnere incallito – non cerco più nell'amicizia l'affinità e la comunicazione profonde, ma l'affidabilità per gli impegni quotidiani, per la gestione del tempo libero, delle vacanze, per i momenti di solitudine per

i quali però mi appoggio anche ai rapporti consuetudinari para-familiari che fanno parte integrante della mia organizzazione di vita... ».

Per chi, come Francesco, psicologo di 45 anni, ha vincoli familiari che gli condizionano pesantemente la vita, l'amicizia riveste un carattere di piacevolezza che alleggerisce le fatiche quotidiane e non va a costituire un ulteriore, pesante impegno. « Negli amici – egli afferma – cerco sempre di più una dimensione di gioco, anche se mi piace affrontare con loro discorsi seri, come la politica, le conquiste della scienza... Ma gli spazi conviviali, gli scherzi, in cui ci si ritrova di nuovo ragazzi, sono quelli che apprezzo di più in questa mia mezza età... ».

E ancora Joe, avvocato più vicino ai sessanta che ai cinquant'anni, divorziato con figli trentenni sparsi in vari posti: « Nei rapporti d'amicizia oggi tendo a cercare più persone sole come me che coppie, anche se in gruppo mi piace mescolare insieme le persone, vedere come interagiscono fra di loro. E mi piace anche intrattenere conversazioni più o meno serie, sollevando questioni, provocando reazioni inaspettate da persone inaspettate. Questo mi è sempre piaciuto, anche quando vivevo con la mia ex-moglie. Ma oggi posso scegliere più liberamente chi frequentare, e soprattutto, nella mia *singleness*, difendere molti spazi e anche alcuni rituali che so di non poter dividere con altri ».

7.1 I « profili paralleli » di uomini e donne *singles* che si rivelano nelle scelte amicali fanno quindi capo ad un differente rapporto con la realtà dei due sessi. Nel complesso, si può dire che vi sono coloro i quali tendono ad avere molte amicizie-conoscenze senza investirvi affettivamente (ma solo organizzativamente e, a volte, anche economicamente in termini di disponibilità e di una certa solidarietà legata a momenti ed eventi particolari); e vi è invece chi colloca su di un livello più basso i rapporti social-mondani, privilegiando la pratica e la realtà (o anche solo l'aspirazione, il vagheggiamento) delle *vere* amicizie.

Questi diversi atteggiamenti di fondo nei confronti dell'amicizia fanno capo a due modalità distinte di approccio alla vita quotidiana. Nel loro tentativo di sperimentare un terreno ancora non dissodato, i *singles*, uomini e donne, vivono la quotidianità esprimendovi anche, inevitabilmente, delle patologie, peraltro individuabili oggi anche in altri gruppi sociali. Per esigenza di sintesi, chiamerò questi comportamenti tendenziali con due termini sociologicamente fin troppo pregnanti: orientamento all'*alienazione* e orientamento all'*anomia* nella vita quotidiana e nei rapporti in essa iscrivibili. Il primo comportamento è caratterizzato da scansioni temporali rigide, segnate principalmente dalle routine di lavoro/non lavoro. Per chi è vincolato ad orari lavorativi rigidi (a volte anche liberamente perseguiti e/o scelti), la socialità è legata soprattutto al tempo di svago, e più organizzata, meno informale, con minori slanci o, come ha detto qualcuno dei miei intervistati, « senza picchi ». In questo

caso, il pericolo estremo è costituito dalla caduta nell'alienazione, in quanto assenza di identificazione con i corsi d'azione perseguiti dal soggetto, con tentativi di recupero, appunto, nel consumo e nel tempo del "divertimento". Tale situazione appare più tipica dell'uomo e del suo modo di procedere per compartimenti stagni nelle diverse sfere e negli stessi stili cognitivi ed emotivi. Il secondo orientamento (all'anomia) è legato invece all'assenza di regolazione temporale e può giungere perfino a modificare i ritmi sociali e gli stessi bioritmi individuali. Alla sensazione di dilatazione della dimensione temporale fa da corrispettivo la difficoltà del soggetto ad integrarsi nei tempi sociali esterni, fino a dare origine ad una sorta di "sregolatezza" sociale e psicologica, in cui saltano tutte le routine, ci si dimentica perfino di mangiare o di dormire. La salute fisica, oltre che quella mentale, rischia in tal modo di venir seriamente minacciata sul medio-lungo periodo.

Paradossalmente, dalla nostra ricerca (e per tutti gli ambiti osservati) questo orientamento tendenziale, diffuso in un gruppo minoritario ma consistente di soggetti, è più caratteristico dell'universo femminile che vive tale situazione con una forte *autopercezione di devianza*. Anche qui gli uomini appaiono più istituzionalmente difesi e strutturati: i loro malesseri li portano più verso un impoverimento che verso la *perdita del centro*. Di conseguenza, anche sotto questo profilo, sono ancora una volta le donne *singles* a pagare più degli uomini, la propria non conformità agli stili di vita dominanti.

- F. Alberoni, *L'amicizia*, Milano, Garzanti, 1984.
 G. A. Allan, *A sociology of friendship and kinship*, London, Allen and Unwin, 1979.
 E. Badinter, *L'un et l'autre*, Paris, Jacob, 1986.
 G. Baudrillard, *The new celibacy*, New York, Mc Graw Hill, 1980.
 P. Caccamo, *Ambivalenza della solitudine*, « Sociologia e ricerca sociale », 26, 1986.
 J. Dubbert, *A man's place: masculinity in transition*, New York, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1979.
 L. Eichenbaum, *Between women: love, envy and competition in women's friendship*, New York, Viking Press, 1988.
 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1984.
 J. Gerson, *Hard choices*, Los Angeles, University of California Press, 1985.
 C. Gilligan, *Con voce di donna*, Milano, Feltrinelli, 1987.
 I. Goffmann, *Gender advertisements*, New York, Harper and Row, 1978.
 H. Gouldner, *Speaking of friendship: middleclass women and their friends*, New York, Greenwood Press, 1987.
Indagine sulle strutture e i comportamenti familiari, Roma, Istat, 1985.
Je t'aime d'amitié, Paris, Autrement, 1982.
 D. Levinson, *The seasons of a man's life*, New York, Knopf, 1978.
 J. Maisonneuve, *Psychosociologie des affinités*, Paris, PUF, 1966.
 M. E. Mc Gill, *The Mc Gill Report on male intimacy*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1985.

- L. B. Rubin, *Women of a certain age: the midlife search for self*, New York, Harper and Row, 1975.
- L. B. Rubin, *Just friends*, New York, Harper and Row, 1987.
- L. D. Scanzoni, J. Scanzoni, *Men, women and change*, New York, McGraw Hill, 1981.
- L. Tiger, *Men in groups*, New York, Random House, 1969.
- J. Todd., *Women's friendship in literature*, New York, Columbia University Press, 1980.

Merry E. Wiesner

Corpi separati

Le associazioni di lavoratori
nella Germania moderna *

Appare evidente dalla pubblicazione di questo numero che, in Italia come negli Stati Uniti, la storia delle donne ha avuto lo stesso sviluppo: un nuovo interesse per l'esperienza storica degli uomini *in quanto uomini* e per il genere in quanto concetto storico. Molte di noi, che in un primo tempo hanno concentrato la propria attenzione sulle donne e sul modo in cui le culture hanno sviluppato le proprie idee su ciò che significava essere donna, si pongono ora interrogativi simili a proposito degli uomini: come veniva definita la mascolinità? Come imparavano gli uomini a essere uomini? Che differenza facevano classe, razza o etnia nelle definizioni di mascolinità? Come venivano trattati quegli uomini che non volevano o non potevano seguire il concetto standard di mascolinità? Il mio interesse per l'esperienza maschile deriva dalle mie ricerche sulle donne lavoratrici nella Germania dell'età moderna, quando mi fu chiaro che alcuni gruppi di uomini avevano idee ben definite non solo di cosa dovessero essere le donne, ma anche di cosa dovessero essere gli uomini. I gruppi maschili in genere avevano più libertà di definire se stessi di quanta non ne avesse qualunque gruppo femminile, e spesso raggiungevano la propria definizione di mascolinità non solo in opposizione alle donne, ma anche in opposizione ad altri gruppi di uomini. In questo articolo vorrei esaminare uno di questi gruppi, un gruppo che è stato ampiamente trascurato come formatore di opinioni o creatore di ideologie: i lavoratori salariati delle botteghe artigiane.

Ho cominciato a interessarmi ai lavoratori artigiani quando ho scoperto che spesso essi osteggiavano strenuamente il lavoro delle donne nelle botteghe. Sebbene ciò possa essere facilmente spiegato col desiderio di assicurarsi un maggior numero di posti di lavoro, a volte l'opposizione dei lavoratori alle donne agiva economicamente a loro svantaggio. Per esempio, la loro richiesta di interdire alle vedove che gestivano le botteghe artigiane l'assunzione di nuovi lavoratori, limitava le loro opportunità di lavoro. Quando chiesero che tutti i compiti in una bottega, anche i meno qualificati come la preparazione delle materie

* Traduzione dall'americano di Barbara Verni.

prime o l'imballaggio dei prodotti finiti fossero riservati a un lavorante o a un apprendista, i loro stessi salari ne risentirono in quanto queste mansioni erano pagate a un tasso inferiore di quelle più qualificate. L'opposizione dei lavoranti al lavoro femminile non può essere spiegata quindi su basi esclusivamente economiche. La violenza dei loro attacchi rende inevitabile pensare che ci fossero anche altre ragioni.

Per poter comprendere l'ostilità dei lavoranti nei confronti delle donne lavoratrici, dobbiamo indagare due tipi di istituzioni della città tardomedievale e moderna: le corporazioni d'arti e mestieri e le associazioni dei lavoranti. Il grosso di questo articolo sarà dedicato alle seconde, ma all'inizio sarà necessario discutere brevemente delle prime, perché l'opposizione dei lavoranti al lavoro femminile deriva in qualche modo dalle più generali restrizioni imposte alle donne dalle corporazioni.

Le prime ordinanze emanate in Germania dalle corporazioni, dal tardo tredicesimo secolo fino agli inizi del quindicesimo, non consideravano il lavoro come una riserva maschile. In alcune di esse viene fatta menzione di maestri tanto uomini che donne, sebbene sia difficile dire se in tutti i casi queste donne avessero appreso il mestiere in modo indipendente o se non fossero piuttosto vedove di maestri. In alcune corporazioni è possibile che le donne siano state addestrate per proprio conto, in quanto le ordinanze che regolavano l'apprendistato parlano sia di ragazzi che di ragazze. Molte corporazioni medievali si spinsero al punto di assicurare che tutte le donne che esercitavano i mestieri previsti dalla categoria ne fossero membri a tutti gli effetti, soggette alle regole previste e al pagamento delle quote, e analogamente le leggi municipali esigevano che le donne capifamiglia pagassero le tasse (Schmoller, 1879; Schmidt, Bücher, 1914; Wachendorf, 1934; Wissel, 1974; Wesoly, 1980). Quantunque sia impossibile dedurre dalle ordinanze prescrittive quante fossero le donne che effettivamente svolgevano un mestiere, una ricerca basata sui registri delle imposte ha stabilito che il 10-15% delle botteghe per la lavorazione del ferro di Norimberga erano condotte da vedove o da altre donne (Stahlschmidt, 1971). Altre ricerche hanno segnalato quote inferiori di botteghe gestite da donne (Wesoly, 1980), ma nessuno di questi documenti dà conto delle donne che lavoravano in una bottega a conduzione maschile. Documentazioni fiscali e corporative più ampie indicano che il lavoro femminile era più probabile in occupazioni come la tessitura, la fabbricazione degli aghi, la filatura e la fabbricazione dei cappelli, che dipendevano dalla destrezza piuttosto che dalla forza (Bücher, 1914; Wissel, 1974; Winter, 1975; Monter, 1980; Wiesner, 1986a). In Germania le uniche corporazioni interamente femminili erano, in molte città, quelle delle filatrici d'oro, e a Colonia quelle della fabbricazione dei fili e della tessitura della seta, tutti mestieri che richiedono un'elevata abilità manuale (Wensky, 1981). Queste stesse caratteristiche del lavoro femminile, certo non molto sor-

preendenti, sono state riscontrate anche in altre parti d'Europa (Jacobsen, 1983; Prior, 1985; Davis, 1986; Howell, 1986).

A cominciare dalla metà del xv secolo, molti mestieri moltiplicarono le ordinanze e cominciarono a usare un linguaggio più esclusivamente maschile: termini come « maestro donna » e « apprendista ragazza » furono semplicemente abbandonati senza nessuna spiegazione del perché. È pericoloso trarre conclusioni solo da questo cambiamento, ma in alcuni casi esso fu accompagnato da ordinanze specifiche che proibivano il lavoro delle donne. Le prime a comparire furono le restrizioni riguardanti le vedove di maestri: a una vedova era permesso continuare a condurre una bottega solo per un breve periodo di tempo, e solo se aveva un figlio che le potesse subentrare; non le era consentito assumere o continuare a tenere apprendisti o lavoratori; poteva finire solo il lavoro che era stato già cominciato (MSA RSP, 1461, 1526; FSA Z Ugb. D-3; FSA BMB 1515, fol. 112, 1580, fol. 189; AMS XV 1613). Queste restrizioni furono seguite da limitazioni al lavoro che le serve potevano svolgere in una bottega artigiana, e che in genere si limitava a mansioni non qualificate come la preparazione delle materie prime, la pulitura e l'imballaggio dei prodotti finiti e la pulizia della bottega. Gilde che in precedenza avevano visto elevati livelli di lavoro femminile, come quelle dei tessitori, dei tintori e dei fabbricanti di berretti (*Baretmachern*), permettevano alle donne solo la produzione di merci a basso costo e di modesta qualità (Mone, 1858; Wissel, 1974; NSA, QNG, 68/I, 311; MSA RSP 1558, fol. 133; FSA BMB 1590, fol. 201; AMS XV, 1655, fol. 33).

La prima volta che ho preso in esame questa graduale esclusione delle donne dalle corporazioni l'ho attribuita a un certo numero di fattori: tentativi di limitare il numero dei laboratori quando l'economia di diverse città cominciò a declinare, conflitti tra corporazioni e consigli comunali su chi avesse il potere di controllare ciò che avveniva nella bottega, rivalità fra corporazioni, preoccupazioni reali o presunte per la qualità dei prodotti (Wiesner, 1986a). A questi fattori economici e politici, ne aggiungerei ora uno ideologico: l'onore della corporazione. Le donne dovevano essere tenute fuori dalle botteghe non solo perché non erano state formalmente addestrate o perché avrebbero lavorato più a buon mercato, ma semplicemente perché erano donne.

Molti storici, tra i più recenti Mack Walker, hanno messo in evidenza come l'esigenza di requisiti e la preoccupazione di salvaguardare l'onore e la moralità abbiano cominciato a contraddistinguere le corporazioni dopo la guerra dei Trent'Anni. Walker elenca una serie di qualità che potevano rendere un individuo "indegno" e perciò non accettabile in una corporazione: illegittimità, ascendenza servile, genitori che avevano lavorato come barbieri, conciatori, mugnai, musicisti, pastori e tessitori di lino (Walker, 1971). A questa lista dobbiamo ag-

giungere l'aver lavorato a fianco di una donna o in una corporazione che ancora accettava donne. Tanto per fare due esempi: nel 1462, un maestro fabbricante di passamanerie fu punito dalla corporazione dei tessitori di Basilea (di cui i fabbricanti di passamanerie erano membri) per aver impiegato nel processo produttivo una domestica senza limitarsi ad utilizzarla semplicemente per i lavori di casa. In particolare, minacciarono di dichiararlo "indegno" se avesse continuato e avvertirono tutti i lavoranti che chiunque avesse prestato la propria opera accanto a una domestica in quella bottega, o in un'altra, non avrebbe mai potuto diventare un maestro né a Basilea né altrove (Wesoly, 1980). Nel 1649 i cappellai di Francoforte rifiutarono di assumere lavoranti che avevano fatto il loro apprendistato a Fulda, perché i cappellai di Fulda continuavano a usare « ogni sorta di serve, domestiche, donne e ricamatrici ». L'abate di quella città replicò che da lungo tempo era costume a Fulda di impiegare donne in qualità di assistenti, ma ora, « dato che i cappellai erano stati insultati e disprezzati per questo, i loro figli, lavoranti e apprendisti ostacolati, e la qualità del loro lavoro denigrata » acconsentiva a proibire il lavoro femminile (FSA Z, Ugb C-36, Cc). In casi riguardanti i tessitori di lino in Sassonia, gli scalpellini a Francoforte e i birrai a Monaco viene usato un linguaggio simile (MSA RSP 1599, fol. 164; FSA Z, Ugb C-38, Z; Wissel, 1974).

Perché le corporazioni che continuavano a consentire il lavoro femminile avrebbero dovuto essere giudicate *prima facie* indegne è un quesito interessante. Jean Quataert propone una spiegazione, notando che nei loro tentativi di mantenere il monopolio sulle produzioni di mercato, le corporazioni svalutavano tutte le occupazioni che conservavano un collegamento con la produzione domestica. Ella commenta: « Verso la fine della guerra dei Trent'Anni, la produzione domestica era diventata inestricabilmente legata al lavoro femminile agli occhi degli artigiani minacciati » che tentarono di definire entrambi come non lavori (Quataert, 1985). Le conclusioni di Quataert possono aiutare a spiegare perché la tessitura del lino fosse considerata disonorevole in molte parti della Germania – è infatti inclusa nella lista di Walker citata prima – mentre quasi ovunque la tessitura della lana era un'occupazione perfettamente rispettabile o persino di alto livello. Walker sostiene che la tessitura del lino era disonorevole in quanto "primitiva" e in quanto aveva « connessioni e sottintesi rurali sospetti » (p. 104), mentre Quataert è più precisa: « Le attività, come la tessitura del lino, che rimanevano strettamente associate con l'economia domestica non raggiunsero mai un elevato valore sociale » (p. 1147). La dicotomia maschile/femminile finì col diventare più pronunciata di quella tra lavoro corporativo/lavoro domestico così che nel diciannovesimo secolo le donne che filavano, lavavano o stiravano in casa non erano considerate lavoratrici (aventi quindi diritto alla pensione secondo il codice industriale tedesco) a

differenza dei calzolai o dei sarti che lavoravano a domicilio (Quataert, 1985). Questo è un buon esempio del modo in cui il genere può arrivare ad avere la precedenza su tutte le altre variabili, incluse persino quelle alle quali in origine era legato.

Sono d'accordo con Quataert, ma aggiungerei un altro motivo, e cioè che il lavoro corporativo era sempre più considerato « un'arte onorevole concessa solo agli uomini » (MSA RSP 1599, fol. 164). Le corporazioni d'arti e mestieri cominciavano, in misura sempre maggiore, a considerare se stesse esplicitamente come gruppi di uomini. Non solo calzolai, fornai o sarti ma anche uomini. Lo si può constatare nel linguaggio dei documenti della prima età moderna. Mentre le ordinanze delle corporazioni medievali parlano spesso del dovere dei maestri di mantenere il decoro (*Zucht*), verso il diciottesimo secolo i maestri vengono specificamente istruiti a mantenere il decoro maschile (traduzione piuttosto inelegante di *Manns-zucht*). Per esempio, nel 1570, un'ordinanza per i sellai di Linz recita: « Tutti i maestri cittadini e rurali avranno grande cura di mantenere fra loro un appropriato decoro maschile, e di istruire in proposito i loro apprendisti e lavoranti... », e un'altra della stessa città, del 1742, per i fornai, afferma: « Questa ordinanza viene emessa per il mantenimento dell'unità e di un onorevole decoro maschile (*Ehrbarer Manns-zucht*) tra maestri, lavoranti e apprendisti » (Danninger, 1981). L'onore, per le corporazioni, è qualcosa che riguarda solo gli uomini; le donne non potevano condividere la *Manns-zucht* e potevano facilmente essere fonte di disonore.

Sebbene considerassero sempre più le loro botteghe come una riserva maschile, le corporazioni, o più precisamente, i maestri delle corporazioni, non potevano spingersi troppo oltre nel giudicare le donne un gruppo indegno. La maggior parte delle corporazioni richiedeva che i maestri si sposassero, in quanto riconosceva che una moglie era indispensabile al funzionamento di una bottega. Ella non solo nutriva e vestiva lavoranti e apprendisti, ma spesso vendeva i prodotti della bottega al mercato cittadino, acquistava le materie prime, e, in assenza del marito, gestiva la bottega stessa. Le altre donne potevano disonorare la bottega, ma non le mogli; le restrizioni al lavoro femminile imposte dalle corporazioni chiaramente non riguardavano la moglie del maestro.

Anche l'ideologia pose un limite alla svalutazione delle donne da parte delle corporazioni, soprattutto dopo la Riforma Protestante. La critica di Martin Lutero al celibato e la valorizzazione del matrimonio resero in gran parte della Germania le mogli e le madri donne ideali (Wiesner, 1986b). I libellisti protestanti esaltarono la famiglia come fondamento della società, e più tardi, nel sedicesimo secolo, gli scrittori cattolici, anche se piuttosto a malincuore, cominciarono a lodare il matrimonio come un modo di vita cristiano perfettamente onorevole. In effetti, questa valutazione positiva del matrimonio aveva avuto

inizio prima della Riforma con alcuni umanisti italiani e inglesi, così che gli autori cattolici tedeschi ebbero delle accettabili autorità da citare e non dovettero ammettere che stavano reagendo alle opinioni protestanti (Yost, 1976; Todd, 1980; Davies, 1981). Abbondavano libri e opuscoli (gli *Hausvaterbücher*) che consigliavano gli uomini su come essere buoni mariti, padri e capifamiglia, e tutti raccomandavano di trattare le proprie mogli con rispetto (Ozment, 1983). Le donne non potevano far parte della *Manns-zucht* di una bottega, ma avevano le proprie fonti di onore nella fedeltà sessuale, nell'obbedienza, nella maternità e nella devozione filiale. E i maestri non potevano criticare troppo aspramente le donne senza criticare implicitamente se stessi, visto che gran parte della loro identità risiedeva nell'essere mariti e capifamiglia.

Questi limiti economici e ideologici all'ostilità verso il lavoro femminile e le donne in genere non si applicavano ai lavoratori, i quali per la maggior parte dell'età medievale e moderna rimasero celibi, e d'altra parte in molti mestieri era loro espressamente vietato di essere a capo di una famiglia. In Germania, i lavoratori cominciarono a formare associazioni indipendenti dai maestri nella tessitura all'inizio del quattordicesimo secolo e in altri mestieri all'inizio del quindicesimo. Tramite queste associazioni i lavoratori svilupparono non solo un'identità professionale che esigeva l'esclusione delle donne, ma anche una auto-identità molto più strettamente legata a un gruppo tutto maschile di quanto non fosse possibile ai maestri. La loro opposizione alle donne lavoratrici ebbe origine dalle restrizioni imposte dalle corporazioni di mestiere che abbiamo appena visto, ma fu in grado di diventare molto più forte e assoluta.

Le associazioni dei lavoratori sono state studiate per la prima volta in Germania più di un secolo fa, all'interno di un interesse più generale per le origini delle organizzazioni operaie (Schanz, 1876; Schoenlank, 1907). Nonostante alcuni pareri contrari, le conclusioni furono che esse, come le corporazioni di mestiere, non rappresentavano veramente « la classe operaia » e quindi, non trattandosi di "proto-proletariato", furono largamente ignorate, fino a tempi molto recenti, dagli storici del lavoro. Questa stessa negligenza si è verificata anche in Inghilterra, mentre invece in Francia, le organizzazioni dei lavoratori (*compagnonnages*) sono state studiate piuttosto di frequente (Martin, 1900; Saint-Léon, 1901; Coornaert, 1966).

Quest'assenza di attenzione è venuta meno nell'ultimo decennio e molti studiosi tedeschi e americani hanno condotto studi, su base regionale o anche più ampia, sui lavoratori e le loro organizzazioni (Griessinger, 1981; Reininghaus, 1981; Bade, 1982; Schulz, 1985; Neufeld, 1985). Lo stesso è avvenuto in Francia e in Inghilterra dando origine a diversi studi (Hobshawm, 1964; Truant, 1979, 1986; Leeson, 1979; Dobson, 1980; Roche, 1986; Sonenscher, 1986, 1987; Garrioch, Sonenscher, 1986; Rule, 1987).

Nonostante tutte queste ricerche, solo raramente gli autori hanno rilevato ciò che io considero la cosa più singolare a proposito delle associazioni dei lavoratori: che queste erano associazioni composte quasi esclusivamente da uomini. Tranne alcuni membri femminili in alcune delle prime associazioni, che erano principalmente religiose nell'orientamento e nei propositi (ci tornerò sopra), esse furono organismi totalmente maschili. Questo fatto si riflette nei titoli che gli autori hanno dato ai propri studi - *Travelling Brothers* e *Labouring Men* sono i più ovvi - ma nessuno ha considerato quanto la loro natura maschile può aver influenzato gli scopi e le azioni dei gruppi dei lavoratori.

Questa trascuratezza dell'ovvio può derivare dal fatto che noi in quanto storici siamo così abituati a studiare gruppi di uomini, che riteniamo necessario sottolineare solo il caso in cui l'oggetto dello studio *non* è un uomo o un gruppo di uomini. Chi parla di Michelangelo come di un artista uomo o di Machiavelli come di un filosofo uomo? Nel nostro caso, comunque, il genere è particolarmente importante, perché i lavoratori non solo erano uomini, ma, come spero di dimostrare, definivano se stessi principalmente attraverso la propria mascolinità e la propria appartenenza a un gruppo tutto maschile.

Per analizzare le organizzazioni dei lavoratori sarà utile applicare un concetto sviluppato originariamente da sociologi e psicologi, quello di « aggregazione maschile ». Il concetto è stato discusso estesamente una prima volta da Lionel Tiger nel suo, ormai classico, *Men in Groups*. Secondo le sue parole: « Gli uomini consapevolmente creano dei gruppi segreti per controllare in modo efficace e collettivo il mondo politico, religioso e/o economico, e per godere della compagnia maschile in condizioni emotivamente soddisfacenti. Questo aggregarsi mette in evidenza l'interiorizzazione culturale e la mediazione sociale delle caratteristiche biologiche del ciclo di vita maschile » (Tiger, 1969). Il punto più controverso di Tiger risiede nell'uso che egli fa del termine « biologico » per descrivere le ragioni sottostanti l'aggregazione maschile. Egli ritiene che il bisogno maschile di associarsi ad altri uomini abbia origine dal costume di cacciare in gruppo in epoca preistorica e considera questo così radicato nel carattere maschile da essere praticamente patrimonio genetico. A un certo punto della loro vita tutti gli uomini, in ogni cultura, sentono il bisogno di aggregarsi; l'unica differenza è la forma che prenderanno questi gruppi. Tiger arriva al punto di affermare che per certi uomini il bisogno di legarsi ad altri uomini è più forte del bisogno sessuale; e, vorrei aggiungere, che egli fa una netta distinzione fra aggregazione maschile e omosessualità maschile, sebbene noti che la prima potrebbe avere una qualche componente erotica nascosta.

L'accento posto da Tiger sulla natura trans-culturale, trans-storica dell'aggregazione maschile non è accettato da altri studiosi, che ritengono alcuni periodi più favorevoli alla formazione di gruppi maschili più stretti. Per citare un esempio che

può essere applicato a un'analisi delle associazioni dei lavoratori, Ruth El Saffar afferma che « i maschi nel sedicesimo secolo vengono socializzati per la prima volta in ambienti quasi interamente privi di donne – ambienti che impongono una disciplina e favoriscono il cameratismo maschile a livelli in precedenza molto meno diffusi » (El Saffar, n.p.). Come esempi di questo tipo di ambienti cita gli eserciti professionali, le università e la burocrazia statale, notevolmente incrementata. Questo cameratismo maschile è causa ed effetto al tempo stesso del tentativo da parte degli uomini di disidentificarsi dalla propria madre, che El Saffar e numerosi psicoanalisti contemporanei considerano la questione centrale nell'instaurarsi dell'identità maschile moderna (Greenson, 1968; Stoller, 1974; El Saffar, n.p.). Le sue fonti sono principalmente letterarie e forniscono un chiaro esempio dell'esistenza di una preoccupazione per l'influenza destabilizzante delle donne. Oltre al fatto che indubbiamente c'è una sopravvalutazione della novità di una presenza di ambienti tutti maschili nell'età moderna – il ginnasio ateniese costituisce un esempio molto anteriore, e l'università medievale un altro – va anche sottolineato che l'opinione che le donne siano fonte di disordine e di disonore non è, durante quel periodo, solo un'invenzione letteraria. Abbiamo già rintracciato quest'idea nelle restrizioni imposte dalle corporazioni al lavoro femminile, e la troveremo ripresa con veemenza ancora maggiore dalle associazioni dei lavoratori.

Come abbiamo visto prima, i lavoratori cominciarono a formare organizzazioni separate dai maestri all'inizio del quattordicesimo secolo nella tessitura e alla fine del quattordicesimo secolo o all'inizio del quindicesimo in altri mestieri (Wesoly, 1980; Reininghaus, 1981). Fin dal loro esordio queste organizzazioni ebbero finalità molteplici. Esse dovevano fornire sostegno finanziario ai lavoratori che erano rimasti infortunati o che non erano in grado di trovare un'occupazione, predisporre messe alla memoria e tenere regolari servizi commemorativi, contrattare salari e condizioni di lavoro migliori, aiutare i lavoratori nuovi in città a trovare lavoro, fare erigere un altare e stabilire relazioni speciali con la chiesa o la cappella locale. Al fine di portare a termine i loro scopi, esse cominciarono a raccogliere piccole quote dai lavoratori, e a riunirsi regolarmente per decidere le azioni future e le modalità di comportamento nei confronti di chi non assolveva agli obblighi.

La struttura di queste organizzazioni e il rapporto fra le finalità religioso/caritative e quelle economiche variavano notevolmente in tutta la Germania. In alcuni luoghi vennero istituite due organizzazioni separate, una piccola, costituita solo da lavoratori, per trattare questioni strettamente collegate al lavoro, e una più grande, essenzialmente una confraternita religiosa, che a volte ammetteva persone che non erano lavoratori. Fu questo gruppo più ampio ad ammettere occasionalmente, prima della Riforma, alcune donne, in particolare durante quei periodi nei

quali il numero dei lavoranti iscritti non era sufficiente a coprire i costi di tutti i servizi religiosi ritenuti necessari. Il livello di distinzione tra questi due tipi di organizzazioni costituisce attualmente l'oggetto di un acceso dibattito, che ha raggiunto toni piuttosto aspri (Reininghaus, 1985; Schulz, 1986), e che ruota sulla denominazione che le organizzazioni dei lavoranti scelsero di darsi. Questa questione fa parte di un più ampio dibattito su come chiamare le organizzazioni dei lavoranti – associazioni, confraternite, corporazioni, società – e se i contemporanei facevano distinzione quando usavano termini diversi (per es. *Genossenschaft*, *Gesellschaft*, *Verbände*, *Bruderschaft*). L'intero dibattito è tipico della passione tedesca per le discussioni terminologiche e del tutto irrilevante ai nostri fini. I soli gruppi che ammettevano un numero ristretto di donne erano quelli con funzioni puramente religiose; occasionalmente una donna poteva dare denari a un gruppo con funzioni miste – religiose ed economiche – perché le accendesse dei ceri, ma non veniva mai considerata un membro effettivo.

Sia le corporazioni d'arti e mestieri che le autorità municipali erano spesso sospettose o apertamente ostili nei confronti di queste organizzazioni di lavoranti, ma tutti i tentativi di abolirle fallirono. Se una città proibiva ai lavoranti di organizzarsi o tentava di limitare l'attività delle loro organizzazioni, i lavoranti abbandonavano quella città e si trasferivano altrove. Questo accadde nel 1551 e nel 1568 a Norimberga (Schoenlank, 1907) e per tutto il sedicesimo secolo in altre città. Persino gli editti imperiali non ebbero successo; la dieta imperiale (*Reichstag*) promulgò editti contro le associazioni separate di lavoranti nel 1530, 1548, 1551, 1556, 1570 e 1577, senza alcun effetto pratico (Schulz, 1985). Le città dell'Impero furono incapaci di elaborare una politica comune nei confronti delle richieste dei lavoranti, cosa che invece furono in grado di fare le città svizzere. Nel 1475 le città svizzere tennero testa a uno sciopero dei lavoranti, dicendo a tutti coloro che provenivano dall'Impero che sarebbero stati costretti ad andarsene se avessero persistito a reclamare il diritto di punire coloro che infrangevano le regole delle loro organizzazioni. Questa fu l'ultima importante azione dei lavoranti in Svizzera, e molte delle loro organizzazioni in quel paese scomparvero (Dubler, 1982).

L'esempio svizzero mette in evidenza quello che sarebbe diventato il punto cruciale sia per i lavoranti che per coloro che cercavano di abolire le loro organizzazioni: il diritto di punire chi infrangeva le loro regole, il diritto di avere una giurisdizione indipendente (*Gerichtsbareit*) sui membri. Senza questo diritto le loro organizzazioni sarebbero sempre rimaste più o meno volontarie, un dato che all'epoca non sfuggì ai lavoranti. Non appena fondavano proprie organizzazioni, approntavano un progetto di ammeche per chi infrangeva le regole di gruppo, e chiedevano anche il diritto di controllare il collocamento. Essi, e non i maestri, dovevano stabilire se a un lavorante dovesse es-

sere assegnata una mansione in un laboratorio e, cosa più importante, se i lavoranti potevano andare a lavorare in un laboratorio. Il diritto di collocamento dava loro quindi potere non solo sui propri membri, ma anche sui maestri. I maestri lottarono aspramente per rivendicare il diritto di collocamento, ma ancora una volta senza successo a causa dell'incapacità delle città tedesche di trovare un'unione in proposito (Reininghaus, 1981). Persino le aree dove esisteva una maggiore unità politica furono, in genere, costrette a cedere ai lavoranti su questo punto perché essi avevano conquistato il diritto di collocamento anche in Francia e in Inghilterra, sebbene un po' più tardi che non nell'Impero (Leeson, 1979; Truant, 1986).

Le organizzazioni dei lavoranti costruivano la solidarietà di gruppo con molteplici mezzi. I nuovi membri passavano attraverso un rito di iniziazione sempre più elaborato, modellato sul battesimo cristiano, durante il quale spesso veniva loro attribuito un nuovo nome ed erano messi sotto la tutela di un membro più anziano nominato loro "padrino" (Reininghaus, 1981; Schulz, 1985; Truant, 1986). Lì imparavano un giuramento segreto – segreto in origine perché le associazioni di lavoranti erano espressamente proibite – ma che rimaneva tale perché ciò aumentava la coesione di gruppo. L'organizzazione si riuniva regolarmente per lo meno una volta al mese e in alcuni casi ogni settimana, tenendo quella che veniva chiamata una *Schenke*, per dare il benvenuto ai lavoranti che erano nuovi in città, l'addio a coloro che partivano e per denunciare i membri che avevano violato le regole. In un primo momento queste riunioni si tennero in locande pubbliche, ma molte organizzazioni allestirono stanze conviviali permanenti (*Trinkstube*) che arredavano e di cui curavano la manutenzione. Oltre alla *Schenke* regolare, i lavoranti tenevano anche periodiche cerimonie commemorative, dove ricordavano i colleghi defunti come pure coloro che si erano semplicemente trasferiti altrove (Reininghaus, 1981). Durante queste cerimonie, i nomi dei membri vivi o defunti venivano letti ad alta voce, collegando il presente al passato e stabilendo anche una connessione con il futuro perché coloro che ascoltavano sapevano che un giorno si sarebbero aggiunti alla lista dei membri passati.

Niente nei riti descritti finora necessitava di un contesto tutto maschile, e, infatti, durante il quindicesimo secolo i lavoranti non furono particolarmente anti-femminili nei loro scopi o nelle loro azioni. L'atteggiamento cambiò nel sedicesimo secolo, quando la situazione economica della maggior parte dei lavoranti peggiorò. Nelle economie in espansione delle città tardo-medievali, i lavoranti avevano atteso con impazienza il tempo in cui anche loro sarebbero diventati maestri, si sarebbero sposati e avrebbero avuto una bottega e una famiglia proprie. Essi davano vita ad organizzazioni separate, ma consideravano la loro appartenenza ad esse temporanea. Ciò cominciò a cambiare nel sedicesimo secolo, quando le corporazioni diventarono più

restrittive e limitarono l'appartenenza ai figli dei maestri o a coloro che sposavano la vedova o la figlia di un maestro. Molti lavoratori restavano alle dipendenze di un maestro per tutta la vita, diventando essenzialmente dei lavoratori salariati. Il loro lavoro si proletarizzò sempre più e l'affiliazione a un'associazione di lavoratori durava una vita intera o per lo meno molto a lungo. Essi chiesero il diritto di marciare in gruppo separato durante le processioni municipali, sancendo così nettamente la loro differenza dai maestri.

Quando le possibilità di diventare maestri o di accumulare un vero capitale diminuirono, i lavoratori cominciarono ad essere sempre più ossessionati da ciò che Andreas Griessinger ha chiamato il « capitale simbolico dell'onore ». Le corporazioni si erano sempre preoccupate dell'onore, e spesso richiedevano per farne parte standard di onore più elevati di quelli richiesti per ottenere la cittadinanza o per ricoprire una posizione ufficiale. Le corporazioni di mestiere, per es., rifiutarono di ammettere coloro che erano stati legittimati dopo la nascita fino a che, nei secoli diciottesimo e diciannovesimo, non vi furono costrette da ordinanze imperiali (Wissell, 1974). I lavoratori divennero i più energici guardiani dell'onore della bottega, perché avevano bisogno di essere accettati altrove e quindi « la loro carriera era minacciata dall'onta del disonore più di quanto non lo fosse quella di un maestro consolidato » (Walker, 1971).

Poiché perdere l'onore significava per un lavorante perdere anche il diritto a un posto di lavoro, l'onore era per lui una merce economica al pari del suo addestramento. Le abilità che aveva acquisito facevano parte del suo onore. John Rule descrive questo come « il patrimonio dell'abilità » (Rule, 1987), ma l'onore comportava anche conoscere e seguire l'insieme molto elaborato delle regole stabilite dall'associazione. A volte la loro preoccupazione per l'onore indusse i lavoratori a fare cose che andavano contro il loro stesso interesse. Essi raggiungevano elevato prestigio e onore imparando e trasmettendo gli elaborati rituali d'iniziazione o prestando servizio come funzionari dell'associazione, ma il tempo così speso comportava perdite di salario (Reininghaus, 1981; Griessinger, 1981). Essi rifiutavano di lavorare in botteghe di maestri sospettati di infrazioni morali, ma ciò significava la diminuzione del numero complessivo dei posti di lavoro (AMS XV 1628, fols. 152, 164; Wissell, 1974; Göttman, 1977). Abbandonavano le città che tentavano di limitare la loro attività o volevano costringerli a fare cose reputate meno che onorevoli, nonostante l'esistenza di leggi che lo proibivano e che prevedevano condanne al carcere (Wissell, 1974). Combattevano gli altri gruppi di lavoratori che avevano in qualche modo offeso il loro onore, anche se ciò comportava spesso ferite, inabilità al lavoro e qualche volta persino la morte (Griessinger, 1981; Sonenscher, 1987).

Il boicottaggio nei confronti di certi maestri o di certe città comportava più che una semplice interruzione del lavoro per i

lavoranti. Poiché essi vivevano spesso con la famiglia del maestro, ciò significava che dovevano traslocare e trovare un nuovo luogo di residenza. Visto che in molti mestieri la casa confinava con il laboratorio, uno sciopero era sotto molti aspetti una lite in famiglia. Andandosene, i lavoranti tagliavano i legami con la famiglia del maestro, proprio come, viaggiando di città in città, avevano troncato quelli con la famiglia d'origine. Questo si verificò proprio quando le loro prospettive di poter finalmente costituire una famiglia diventarono più esigue e, non c'è da sorprendersi se i lavoranti diventarono sempre più anti-famiglia.

In origine la maggior parte delle corporazioni proibiva ai lavoranti di sposarsi poiché si presumeva che vivessero con la famiglia del maestro fino al momento di diventare maestri essi stessi. Quando nel sedicesimo secolo le possibilità di diventare maestri diminuirono, sarebbe stato lecito aspettarsi che le associazioni dei lavoranti premessero per ottenere il diritto al matrimonio: questo si verificò in alcune città, ma non nella maggior parte di esse.

Al contrario, esse divennero le più strenue sostenitrici delle leggi contro i lavoranti sposati, e in alcuni casi fecero pressione sulle corporazioni che originariamente accettavano i lavoranti coniugati perché li escludessero (Walker, 1971; Wissel, 1974; Schwarz, 1975). Nel 1578, per esempio, i lavoranti vasai ottennero per la loro associazione un privilegio imperiale che proibiva ai lavoranti coniugati di eseguire il capolavoro (Schulz, 1985). Nel 1597, i lavoranti tessitori di fustagno di Norimberga costrinsero i maestri del luogo a non assumere lavoranti sposati (Schoenlank, 1907). Nel diciottesimo secolo le autorità statali, al fine di favorire la libera circolazione del lavoro, ordinarono ai lavoranti di accettare i loro colleghi sposati e stabilirono dure punizioni per coloro che non lo facevano, ma l'opposizione rimase forte fino al diciannovesimo secolo inoltrato (Walker, 1971; Wissel, 1974).

Questa ostilità verso i lavoranti sposati può essere in parte spiegata come un tentativo da parte dei lavoranti celibi di garantirsi più posti di lavoro, ma la violenza con cui venivano attaccati i lavoranti sposati e i maestri che li assumevano è segno di qualcosa di più profondo. Parte di questa violenza può essere spiegata come una reazione psicologica abbastanza normale alla consapevolezza del fatto che essi non avrebbero mai avuto la possibilità di possedere una bottega indipendente. Inoltre, dato il ribasso relativo dei loro salari nel sedicesimo secolo non avrebbero comunque potuto permettersi una famiglia. Svalutare quello che non si può avere sembra far parte della natura umana. Un'altra fonte dell'ostilità verso il matrimonio è rintracciabile, a mio avviso, nei modi di vivere che i lavoranti avevano sviluppato una volta peggiorata la loro situazione economica. I maestri non prevedevano più di ospitare tutti i loro lavoranti, che in numero sempre maggiore vivevano in locande di soli uomini (*Herberge*). In molte città le locande sostituirono la

stanza conviviale come sede della *Schenke* e di altre cerimonie e offrivano ai lavoranti un surrogato della vita familiare. Una iniziale necessità fu tradotta in virtù dato che i lavoranti spendevano il poco reddito disponibile in cerimonie piuttosto che metterlo da parte per una futura famiglia (Griessinger, 1981; Roche, 1986). Essi cercarono di ridurre i legami con la famiglia del maestro tentando di farsi mandare i pasti alla locanda, una pratica che fu proibita dalla maggior parte delle città (Schulz, 1985). Apparentemente era più comodo mangiare fra di loro anziché con la famiglia del maestro, dove il loro comportamento e le loro porzioni sarebbero stati osservati e in qualche misura controllati non solo dal maestro ma anche da sua moglie.

Questa tendenza sempre più diffusa a vivere in residenze di soli uomini ben si accorda con la teoria di Tiger sull'aggregazione maschile. Egli osserva che la necessità di formare gruppi tutti maschili e di dimostrarsi « uomo fra gli uomini » è più forte fra coloro che si sentono « relativamente deprivati ». Data la loro posizione sociale ed economica in declino, certamente i lavoranti corrispondono a questo modello. Tiger nota anche che il « processo di aggregazione maschile può costituire un forte incentivo a tagliare i legami con la famiglia d'origine e a limitare l'attività familiare-riproduttiva » (p. 135). Quei lavoranti che ancora aspiravano a una propria casa e a una propria famiglia avrebbero trovato difficile esprimere questi sentimenti senza sentirsi ridicoli.

Verso la metà del sedicesimo secolo queste locande divennero ancora più simili a famiglie quando i residenti cominciarono a chiamare "padre" e "madre" la coppia che le gestiva, e a includere queste persone nelle loro cerimonie commemorative (Reininghaus, 1981). Può darsi che i lavoranti, durante i loro incontri periodici, e sul modello di quanto avveniva in Francia (Truant, 1986; Sonenscher, 1987; Gibson, 1989) abbian brindato alla "madre" ma io non ho trovato traccia della presenza di queste donne alle cerimonie. Il rispetto e l'affezione nei confronti della loro "madre" potrebbe essere considerato come un allentamento della loro posizione antifamiliare, ma secondo me c'è anche altro. I lavoranti cominciano a usare i termini "padre" e "madre" solo dopo la Riforma, in un tempo in cui, soprattutto nelle zone protestanti della Germania, la famiglia con a capo un uomo era considerata l'unica forma di vita accettabile. Le famiglie composte da persone tutte dello stesso sesso erano sospette, persino quelle tutte maschili. Sottolineando il fatto che avevano dei "genitori", i lavoranti potevano mitigare in qualche modo la diffidenza delle autorità verso le loro locande. Avere dei "genitori" non solo li rendeva più simili a una famiglia, ma li poneva anche più chiaramente sotto il controllo di una figura autorevole, cosa che, nel tardo sedicesimo secolo, le autorità protestanti e cattoliche consideravano importante. La "madre" non aveva voce nella effettiva gestione delle organizzazioni dei lavoranti. Era sì una donna, ma tale da

avere lo stesso tipo di influenza della Vergine Maria prima della Riforma per le numerose confraternite di lavoratori a lei dedicate (Reininghaus, 1981). La sua importanza simbolica, più che politica, può essere evinta da quei documenti francesi che testimoniano come i lavoratori, nel giorno del loro santo patrono, accompagnassero la loro "madre" in chiesa con grande pompa (Sonenscher, 1987). Mi piacerebbe analizzare il rapporto dei lavoratori con questa "madre" in termini psicoanalitici, ma ritengo che sarebbe un po' forzato. Mi limito ad osservare che in molte culture fortemente orientate al maschile, per es. nel *machismo* altamente sviluppato nell'America Latina contemporanea, esiste anche una intensa venerazione per le madri vere o per le figure materne.

I sentimenti anti-familiari sorti nelle locande dei lavoratori o nelle stanze conviviali sfociarono in modo piuttosto naturale in atteggiamenti anti-femminili, atteggiamenti che furono ulteriormente favoriti dal mutamento economico e dalla crescente ostilità verso le donne da parte delle corporazioni osservati prima.

Originariamente i lavoratori osteggiarono il lavoro femminile per ragioni economiche, considerando le donne come usurpatrici di posti che essi ritenevano di loro diritto. Durante il sedicesimo secolo il lavoro delle donne divenne per i lavoratori anche una questione politica; quando le loro possibilità di diventare maestri cominciarono a diminuire, cacciare le serve, la moglie e le figlie di un maestro fuori dalla bottega, divenne un modo per dimostrare il loro potere nei confronti dei maestri. Come abbiamo visto, molte tra le corporazioni stesse cominciarono a porre restrizioni al lavoro delle serve domestiche già dalla fine del quindicesimo secolo. I lavoratori fecero proprio il sentimento che si andava diffondendo fra le corporazioni — che l'onore corporativo fosse qualcosa che riguardava gli uomini — e svilupparono ulteriormente questa idea. Essi sostennero che non solo le serve domestiche dovessero essere escluse dalla bottega, ma anche i parenti e i membri di sesso femminile della famiglia del maestro. Ai loro occhi una bottega o una corporazione che continuava a permettere un qualche lavoro femminile era contaminata.

Un buon esempio di questo atteggiamento lo si può cogliere in una disputa tra cintai della metà del sedicesimo secolo. Hans Kranicher impiegò la propria figliastra fino a che i lavoratori protestarono e la corporazione dei cintai di Strasburgo gli ordinò di smettere. Fu convenuto che egli fosse punito costringendolo a esercitare per due anni senza lavoratori, una punizione che questi ultimi non ritennero abbastanza severa. Tutti i cinque lavoratori cintai lasciarono la città, preoccupati che continuare a lavorarvi potesse renderli indegni agli occhi dei propri colleghi lavoratori altrove. I maestri cintai di Strasburgo portarono la questione a una riunione intracittadina di cintai a Francoforte, riunione che comprendeva rappresentanti scelti dai lavoratori.

Questi rappresentanti decisero che i lavoratori dovessero tornare a Strasburgo, ma non furono in grado di convincere di questo la base e dieci anni più tardi i cintai di Strasburgo erano ancora senza lavoratori, nonostante i ripetuti tentativi di porre fine al boicottaggio da parte dei cintai di Francoforte, Worms, Speyer e Augsburg (Schoenlank, 1894; Mummenhof, 1926; Wesoly, 1980). Casi simili, anche se di durata inferiore, possono essere riscontrati in altre città tedesche. Nel 1607 i lavoratori cordai di Francoforte costrinsero i maestri di quella città a cessare l'impiego di serve nelle botteghe, e a utilizzare solo le proprie figlie per la rifinitura e la pulitura (Schmidt, Bücher, 1914). Nel 1701 i lavoratori rilegatori di Norimberga riuscirono a far escludere tutte le donne e nel 1703 i lavoratori sarti ottennero dal consiglio cittadino di Norimberga il permesso di rifiutarsi di lavorare « accanto ai parenti o alle domestiche dei maestri » (Schoenlank, 1907; Wissel, 1974).

Il tentativo dei lavoratori di differenziare nettamente il proprio lavoro da quello delle donne avveniva esattamente nello stesso periodo in cui la loro reale situazione di lavoro stava diventando sempre più simile a quella delle donne. La condizione di lavorante non era più necessariamente solo uno stadio nel ciclo vitale maschile, ma uno stato permanente, che lo vedeva dipendente da un maestro per il salario. Poiché i lavoratori in genere erano privi di proprietà o beni, o ne avevano assai pochi, l'onore era il loro bene economico più importante, così come lo era per le donne; per le donne, inoltre, la perdita dell'onore poteva anche comportare il disastro economico data la conseguente perdita di possibilità matrimoniali. Joan Kelly-Gadol ha osservato che durante il Rinascimento i cortigiani, per il loro status dipendente diventano sempre più simili alle donne, e questo può averli spinti sempre più a limitare l'indipendenza dei membri femminili delle loro famiglie (Kelly-Gadol, 1977). Mi chiedo se per i lavoratori non possa essere accaduto qualcosa di simile, perlomeno a livello inconscio.

In qualche caso le città tentarono di contrastare l'ostilità dei lavoratori nei confronti delle donne. Nel 1530 i lavoratori borsai di Norimberga chiesero al consiglio cittadino di approvare una ordinanza che regolamentava la loro associazione. Va ricordato che a Norimberga non esistevano organizzazioni di mestiere indipendenti; tutte le corporazioni e le associazioni di lavoratori erano sottoposte al controllo del consiglio cittadino. Il consiglio acconsentì ad accettare l'ordinanza parola per parola ad eccezione di due clausole che proibivano l'attività ai lavoratori sposati o alle domestiche. La pressione esercitata dai lavoratori portò comunque all'esclusione delle domestiche, e a partire dal diciassettesimo secolo il consiglio cominciò ad approvare le ordinanze dei lavoratori che proibivano espressamente il loro lavoro (Schoenlank, 1907).

L'incapacità anche di una città forte come Norimberga, che aveva visto le donne aiutare in bottega per tutto il Medioevo,

di permettere alle serve domestiche di continuare a lavorare fu il risultato di quella stessa mancanza di azione concertata che aveva ostacolato la maggior parte dei tentativi di proibire le associazioni di lavoratori o di limitare il loro diritto di collocamento. Non lavorare accanto alle donne diventò parte importante del codice d'onore dei lavoratori. Come per altre parti di questo codice, essi la sostennero rifiutandosi di lavorare con qualunque collega che avesse prestato la propria opera accanto a una donna e costringendo le corporazioni di tutte le città ad attenersi a questa regola.

Sebbene in Germania le corporazioni di ogni città fossero indipendenti, esse erano sempre molto attente a quello che facevano le altre corporazioni e desideravano seguire gli orientamenti e le pratiche correnti. Tutto ciò andava a scapito del lavoro femminile nella maggior parte dei mestieri, visto che le corporazioni si affrettavano a proibirlo o a limitarlo non appena si rendevano conto che i loro colleghi, in altre città, facevano altrettanto. L'ostilità dei lavoratori verso il lavoro femminile era diffuso inoltre in maniera diretta dagli stessi lavoratori che viaggiavano di città in città. Quella del viaggio era una tradizione per i lavoratori, ed era stata istituita in origine per incoraggiare la diffusione dell'addestramento e la trasmissione delle abilità. La maggior parte dei lavoratori dell'inizio del quattordicesimo secolo fece almeno qualche viaggio, e alla fine del sedicesimo si era obbligati a viaggiare per un dato numero di anni (Reinighaus, 1981; Bade, 1982). In origine questo periodo di viaggio obbligatorio fu voluto dai maestri per diminuire la domanda di posti; durante le loro peregrinazioni alcuni lavoratori morivano, alcuni si davano al crimine, altri venivano arruolati nell'uno o nell'altro esercito, il che li rendeva inleggibili per una futura appartenenza alla corporazione (Bade, 1982). Coloro ai quali era assicurato un posto, in genere i figli dei maestri, erano di solito esentati dall'obbligo di viaggiare. Invece di opporsi a questo obbligo, comunque, i lavoratori lo trasformarono in qualcosa di positivo. Il loro prestigio, e quindi l'"onore", aumentavano a seconda della quantità di luoghi in cui erano stati e della parte del mondo che avevano visto (Griessinger, 1981). La trasformazione di quella che era stata la tradizione di spostarsi di città in città in un requisito necessario impedì loro di sistemarsi, diminuendo ulteriormente le loro possibilità di legame con una famiglia passata, presente o futura.

Il viaggiare, che fu una delle prime ragioni per cui vennero create le associazioni dei lavoratori, garantiva inoltre che alcune decisioni prese venissero applicate anche in aree in cui non esistevano associazioni formali. I nomi dei singoli maestri che erano stati ammoniti o puniti venivano diffusi dai lavoratori nei loro viaggi e queste persone venivano boicottate o escluse in un'area molto estesa (Walker, 1971; Wissel, 1974).

Viaggiare aiutava i lavoratori a rafforzare i legami fra di loro, in quanto le cerimonie più diffuse erano quelle in cui si dava

il benvenuto ai membri che arrivavano o l'addio a coloro che partivano.

Sebbene la loro influenza locale fosse inferiore a quella degli appartenenti alle corporazioni, la loro itineranza conferiva ai lavoranti una grande influenza attraverso tutto l'Impero, forse superiore a quella che avevano negli stati centrali dell'Europa occidentale. Essi erano consapevoli di questo potere e non erano molto disposti a rinunciarvi. I primi tentativi da parte delle autorità statali di costringere i lavoranti ad allentare il loro codice d'onore provocarono un'ondata di scioperi e di sommosse nel decennio 1720, e un editto imperiale del 1772 che consentiva alle donne di lavorare nei mestieri corporativi ebbe scarse conseguenze concrete (Brodmeier, 1963; Walker, 1971; Wissel, 1974; Griessinger, 1981). Analogamente anche un successivo editto prussiano che permetteva alle donne di lavorare e ordinava espressamente che i lavoranti non fossero puniti o censurati per aver lavorato accanto a una donna, ebbe scarso effetto (Wissel, 1974). Gli studi recenti sulle associazioni di lavoranti nell'Europa occidentale non si sono occupati estesamente degli effetti della loro ostilità sul lavoro femminile, sebbene alcuni anni fa Alice Clark abbia notato che le organizzazioni dei lavoranti e la loro capacità di « contrattare vantaggiosamente con i maestri » avesse simili effetti deleteri sul lavoro femminile nell'Inghilterra del diciassettesimo secolo (Clark, 1919). Il loro potere può essere stato maggiore in Germania, ma anche altrove non era certo irrilevante.

L'idea che ogni contatto con le donne fosse disonorevole non era molto lontana una volta diffusosi il concetto che le donne disonoravano la bottega; il che aiuta a spiegare l'ostilità dei lavoranti nei confronti del matrimonio e dei colleghi sposati. Questa è anche una delle ragioni per cui nel diciassettesimo secolo essi misero al bando tutti coloro che frequentavano prostitute o erano coinvolti in altre forme di "comportamento licenzioso": ciò era disonorevole non solo alla stregua di tutte le infrazioni alla morale, ma anche perché l'individuo aveva avuto contatti con una donna. Precedenti riferimenti alle prostitute nelle ordinanze dei lavoranti non avevano proibito del tutto i contatti, semplicemente avevano fatto divieto alle donne di prender parte a balli e cerimonie, e limitato i giorni in cui i lavoranti potevano frequentarle, escludendo le feste religiose e la Quaresima (Reininghaus, 1981). Anche se la proibizione di avere contatti con le prostitute non fu di certo efficace ovunque, in alcuni casi comportò l'esclusione dal lavoro di singoli lavoranti (Schmidt, Buecher, 1914; Wissel, 1974). Insieme all'ostilità verso il matrimonio, tutto ciò lasciava i lavoranti senza sbocchi sessuali, facendo delle loro associazioni un buon esempio di gruppo nel quale il bisogno di legami maschili è « funzionalmente equivalente allo sviluppo di un legame sessuale e probabilmente più forte di esso » (Tiger, 1969). Le prostitute di Londra furono spesso il bersaglio di sommosse da parte di

apprendisti e lavoranti, che attaccavano anche i quaccheri, un gruppo noto per le sue donne "devianti" (Smith, 1973; Reay, 1980). Non ho ancora trovato testimonianze di una particolare ostilità dei lavoranti tedeschi verso i gruppi anabattisti, che permettevano alle donne di predicare, ma non sarei affatto sorpresa se ne spuntasse qualcuna. Ma va anche detto che i gruppi anabattisti tedeschi raramente furono sessualmente egualitari quanto i quaccheri inglesi, il che può spiegare in parte perché essi non furono bersaglio dell'ostilità di apprendisti e lavoranti.

Forse più di ogni altro gruppo maschile dell'età moderna, i lavoranti svilupparono una propria identità strettamente legata al gruppo composto da soli uomini. Il loro concetto di ciò che significava essere uomini esigeva contatti limitati con le donne dentro e fuori dalla bottega e il taglio dei rapporti familiari stretti. Quindi il loro senso della mascolinità e dell'onore virile era molto diverso da quello dei maestri artigiani per i quali l'onore comportava l'essere a capo di una famiglia e di una casa.

Precarietà, prodigalità, coraggio fisico e cameratismo erano la caratteristica del vero uomo tra i lavoranti, in forte contrasto con le virtù del maestro: parsimonia, affidabilità e stabilità. L'onore virile dei lavoranti era strettamente collegato alla loro appartenenza di classe, in quanto li separava non solo dalle donne, ma anche dai loro datori di lavoro, le cui idee sulla virilità avevano una base economica quanto sociale. Alla fine del sedicesimo secolo, i moralisti protestanti e cattolici consideravano la famiglia patriarcale il fondamento della società e l'« uomo migliore » il capo di questa famiglia. Questa opinione trovò eco presso le autorità politiche, che misero sempre più in dubbio l'opportunità dell'itineranza dei lavoranti e dibatterono la chiusura delle loro locande (Bade, 1982; Neufeld, 1985-86).

Benché il concetto di « uomo migliore » dei lavoranti fosse sempre più in contrasto con quello dei maestri delle corporazioni, dei capi religiosi e delle autorità politiche, esso ebbe una lunga durata. Per valutare l'importanza che per i lavoranti rivestiva l'identificazione di se stessi come gruppo di uomini possiamo in primo luogo indicare la sopravvivenza delle loro associazioni ancora nel diciannovesimo secolo. Nel periodo 1790-1820 le associazioni dei lavoranti portarono a termine una serie di scioperi in molte città della Germania, e furono i fautori, in quanto gruppo, di molte delle insurrezioni del 1848 (Griessinger, 1981; Reininghaus, 1981). A Norimberga furono attivi fino a quando la città li repressero nel 1868, mentre in Francia i *compagnonnages* sopravvissero ancora a lungo dopo la soppressione ufficiale delle corporazioni nel 1791 (Black, 1984; Neufeld, 1985-86). Anche l'opposizione al lavoro femminile sopravvisse. Alla fine del diciottesimo secolo i lavoranti setai austriaci si opposero a tutti i tentativi di portare le donne in bottega, e nel 1794 i lavoranti fabbricanti di nastri di Berlino entrarono in una fabbrica di nastri appena aperta e picchiarono le ragazze che vi erano state assunte (Bake, 1985).

Quest'ultimo incidente mette in evidenza come i lavoratori considerassero onorevole un luogo di lavoro solo se era esclusivamente maschile, così come un gruppo di lavoratori lo era se composto solo da uomini. Questo concetto non si estinse insieme alle associazioni dei lavoratori, ma fu trasferito nei sindacati che le sostituirono. Lo studio dei precisi collegamenti tra associazioni dei lavoratori e sindacati è appena all'inizio e c'è un vivace dibattito su molti aspetti di queste connessioni. Un collegamento su cui si può essere meno in disaccordo è che ambedue i gruppi si sono concepiti, e si sono rappresentati come gruppi di uomini.

L'ostilità di molti sindacati al lavoro femminile è ben documentata e ha alcune basi economiche, perché le donne, così come i bambini, erano usate dai datori di lavoro per tenere bassi i salari e spesso venivano impiegate non appena una mansione si dequalificava a causa di mutamenti tecnologici o organizzativi (Kessler-Harris, 1982; Cockburn, 1983; Wright, 1987). Ma anche i sindacati – come i lavoratori – si opponevano al lavoro femminile perché esso era considerato lesivo per l'“onore” di una bottega. Lavorare accanto a una donna significava una riduzione del proprio « patrimonio di abilità » – anche se ciò non comportava una vera e propria diminuzione del salario – perché il lavoro delle donne era sempre giudicato meno “qualificato” di quello degli uomini, anche se l'abilità e la destrezza richieste potevano essere superiori a quelle del lavoro maschile. Per quanto gli operai abbiano avuto minore successo dei lavoratori nell'escludere le donne, l'idea che il lavoro qualificato dovesse essere riservato agli uomini, che lo avevano ereditato dalle corporazioni e dalle associazioni dei lavoratori, sopravvisse nelle fabbriche. Le mansioni che normalmente venivano assegnate alle donne furono definite « qualificate », e perciò pagate meno, mentre le mansioni « qualificate » andavano agli uomini. Come nella divisione fra lavoro corporativo e lavoro domestico osservata prima, il sesso divenne una variabile determinante nella divisione tra lavoro qualificato e non qualificato, più importante della reale difficoltà delle mansioni (Phillips e Taylor, 1980; Thompson, 1983).

Le donne non poterono mai essere completamente escluse dalla fabbrica come lo furono dalle associazioni dei lavoratori, ma i sindacati spesso realizzarono simbolicamente quello che non potevano fare nella realtà. Nelle riviste e nei quotidiani sindacali, nei manifesti e nelle illustrazioni, le donne erano visivamente e verbalmente escluse, in quanto il “lavoratore” era qualcuno invariabilmente uomo, e la « classe operaia » era maschile (Hobsbawm, 1978; Sewell, 1968; Scott, 1988; Fane, 1989). I sindacati ereditarono le idee non solo dalle associazioni dei lavoratori, ma anche dalle corporazioni di mestiere. Essi quindi non erano anti-famiglia come i gruppi di lavoratori, ma consideravano la famiglia come un supporto necessario al lavoratore uomo nello stesso modo in cui le corporazioni richie-

devano che i maestri fossero sposati. Come abbiamo visto, comunque, anche le corporazioni avevano sempre più considerato la bottega come una riserva maschile, fornendo così un ulteriore incentivo a questa idea fra i sindacati.

I sindacati non furono i soli gruppi a ereditare idee dalle corporazioni. Come ha messo in evidenza R. Po-Chia Hsia, « la sacra parentela patriarcale ricevette la sua ispirazione in parte dal Vecchio Testamento e in parte dalle pratiche sociali delle corporazioni... gli artigiani della comunità corporativa vivevano in un mondo sociale in cui una corporazione maschile extrafamiliare, con la sua ideologia di parentela fittizia, di fratellanza, rafforzava la loro stessa posizione di capifamiglia, di padri e mariti, all'interno della famiglia nucleare » (Hsia, 1988). Sebbene Anthony Black stranamente non faccia mai menzione della natura maschile delle corporazioni, le descrive in modo particolarmente efficace come « il vivaio della *fraternità* come credenza popolare » (Black, 1984, corsivo mio).

Anche se in ultima analisi le corporazioni d'arti e mestieri possono aver avuto una grande influenza sulla società tedesca nel suo complesso e sulla filosofia politica europea in termini di raggiungimento di un senso virile di sé, che è stato poi raccolto da altri gruppi, i lavoratori ebbero molto più successo. Trasformando in virtù i limiti imposti dall'esterno, come il divieto di sposarsi e l'obbligo di viaggiare, essi si definirono come gruppo e finirono col conquistare potere su coloro che per primi li avevano vincolati. Essi crearono un ideale di mascolinità separato da quello dei maestri e sempre più distinto da quello proposto dalle autorità religiose e politiche. Questo ideale non solo escludeva le donne, ma non permetteva loro di condividerlo minimamente.

Le donne potevano mostrare le qualità che ci si aspettava da un capofamiglia ideale – stabilità, onestà, parsimonia, controllo dei bambini e dei servi – e, in quanto vedove, ebbero spesso il ruolo di capofamiglia. Le qualità ideali per un lavorante – precarietà, temerarietà, coraggio, prodigalità – non furono mai considerate positive per nessuna donna, e, anzi, rischiavano di farle cacciare in prigione o bandire dalla città. Secondo le parole di un anonimo autore del sedicesimo secolo: « Si ha una grande considerazione dei lavoratori che hanno viaggiato, ma assolutamente nessuna delle domestiche che hanno fatto altrettanto » (Wesoly, 1980, citando un pamphlet del 1575).

- Munich Stadtarchiv, Ratsitzungsprotokolle (MSA RSP).
 Frankfurt Stadtarchiv, Bürgermeisterbücher (FSA BMB), Zünfte (FSA Z).
 Nuremberg Stadtarchiv, Quellen zur Nürnbergische Geschichte (NSA QNG).
 Strasbourg, Archives municipales, Akten der XV (AMS XV).
- K. Bade, *Altes Handwerk, Wanderzwang und Gute Policey: Gesellenwanderung zwischen Zunftökonomie und Gewerbereform*, « Vierteljahrsschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte », 69, 1982.
- R. Bake, *Zur Arbeits- und Lebensweise von Manufakturarbeiterinnen im 18. Jahrhundert*, in H. Pohl, W. Treue (eds.), *Die Frau in der deutschen Wirtschaft*, Zeitschrift für Unternehmensgeschichte, Beiheft 35, Wiesbaden, Steiner, 1985.
- A. Baron, *Questions of Gender: Deskillling and Demasculinization in the U.S. Printing Industry, 1830-1915*, « Gender and History », 1, 1989.
- A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the 12th Century to the Present*, London, Methuen, 1984.
- B. Brodmeier, *Die Frau im Handwerk*, Forschungsberichte aus den Handwerk, vol. 9. Münster, Handwerkswissenschaftlichen Institut, 1963.
- K. Bücher, *Die Berufe der Stadt Frankfurt im Mittelalter*, Leipzig, Teubner, 1914.
- A. Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, London, Routledge and Kegan, 1919.
- C. Cockburn, *Brothers: Male Dominance and Technological Change*, London Pluto Press, 1983.
- E. Coornaert, *Les Compagnonnages en France*, Paris, 1966.
- G. Danninger, *Das Linzer Handwerk und Gewerbe vom Verfall der Zunftthobheit über die Gewerbefreiheit bis zum Innungszwang*, Linzer Schriften zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, vol. 4, Linz, Rudolf Trauner, 1981.
- K. Davies, *Continuity and Change in Literary Advice on Marriage*, in R. B. Outhwaite (ed.), *Marriage and Society: Studies in the Social History of Marriage*, New York, St. Martin's, 1981.
- N. Davis, *Women in the Crafts in Sixteenth-century Lyon*, in B. Hanawalt (ed.), *Women and Work in Pre-Industrial Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- C. R. Dobson, *Masters and Journeymen: A Prehistory of Industrial Relations 1717-1800*, London, Croom Helm, 1980.
- A. Dubler, *Handwerk, Gewerbe und Zunft in Stadt und Landschaft Luzern*, Luzerner Historische Veröffentlichungen, vol. 14, Luzern, Rex, 1982.
- R. El Saffar, *Literary Reflections on the "New Man": Changes in Consciousness in Early Modern Europe*, non pubblicato.
- E. Faue, *The Dynamo of Change: Gender and Solidarity in the American Labour Movement of the 1930s*, « Gender and History », 1, 1989.
- D. Garrioch, M. Sonenscher, *Compagnonnages, Confraternities and Associations of Journeymen in Eighteenth-Century Paris*, « European History Quarterly », 16, 1986.
- W. Gibson, *Women in Seventeenth - Century France*, London, St. Martin's, 1989.
- F. Göttman, *Handwerk und Bündnispolitik: Die Handwerkerbände am Mittelrhein vom 14. bis zum 17. Jahrhundert*, Frankfurter Historische Abhandlungen, n. 15, Wiesbaden, Steiner, 1977.
- R. Greenson, *Dis-Identifying with the Mother: Its Special Importance for the Boy*, « International Journal of Psychoanalysis », 49, 1968.
- A. Griessinger, *Das symbolische Kapital der Ehre: Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgelesen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt, Ullstein Materialien, 1981.
- E. Hobsbawm, *Labouring Men: Studies in the History of Labour*, London, 1964.

- E. Hobsbawn, *Man and Woman in Socialist Iconographi*, « History Workshop », 6, 1978, trad. it.
- M. Howell, *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- R. P. Hsia, *Münster and the Anabaptists*, in R. Po - Chia Hsia (ed.), *The German People and the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- G. Jacobsen, *Women's Work and Women's Role: Ideology and Reality in Danish Urban Society, 1300-1550*, « Scandinavian Economic History Review », 31, 1983.
- A. Kessler-Harris, *Out to Work: A History of Wage-Earning Women in the United States*, New York, Oxford University Press, 1982.
- J. Kelly-Gadol, *Did Women Have a Renaissance?* in R. Bridenthal, C. Koonz, S. Stuard (eds.), *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin, 1987, 2^e ed.
- R. A. Leeson, *Travelling Brothers: The Six Centuries' Road from Craft Fellowship to Trade Unionism*, London: George Allen and Unwin, 1979.
- G. Martin, *Les Associations ouvrières au XVIII^e siècle, 1700-1792*, Paris, 1900.
- F. G. Mone, *Die Weberei und ihre Beigewerbe vom 14.-16. Jhd.*, « Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins », 9, 1858.
- E. W. Monter, *Women in Calvinist Geneva*, « Signs », 6, 2, 1980.
- E. Mummenhoff, *Frauenarbeit und Arbeitsvermittlung: Eine Episode aus der Handwerksgegeschichte des 16. Jahrhunderts*, « Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte », 199, 1926.
- M. Neufeld, *German Artisans and Political Repression: The Fall of the Journeymen's Associations in Nuremberg, 1806-1868*, « Journal of Social History », 19, 1985-86.
- S. Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- A. Phillips, B. Taylor, *Sex and Skill in the Capitalist Labour Process*, « Feminist Review », 6, 1980.
- M. Prior, *Women and the Urban Economy: Oxford 1500-1800*, in Id., *Women in English Society 1500-1800*, London, Methuen, 1985.
- J. Quataert, *The Shaping of Women's Work in Manufacturing: Guilds, Households, and the State in Central Europe, 1648-1870*, « American Historical Review », 90, 1985.
- B. Reay, *Popular Hostility towards Quakers in mid-seventeenth century England*, « Social History », 5, 1980.
- W. Reininghaus, *Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter*, Wiesbaden, Steiner, 1981.
- W. Reininghaus, *Die Migration der Handwerksgezellen in der Zeit der Entstehung ihrer Gilden (14./15. Jahrhundert)*, « VSW », 68, 1981.
- W. Reininghaus, *Zur Methodik der Handwerksgegeschichte des 14.-17. Jhds.*, « VSW », 72, 1985.
- D. Roche, *Wark, Fellowship and Some Economic Realities of 18th-century France*, in S. L. Kaplan, C. J. Koeppe (eds.), *Work in France: Representations, Meaning, Organization, Practice*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986.
- J. Rule, *The Property of Skill in the Period of Manufacture*, in P. Joyce (ed.), *The Historical Meanings of Work*, London, Cambridge University Press, 1987.
- E. M. Saint-Léon, *Le Compagnonnage, son histoire, ses coutumes, ses règlements et ses rites*, Paris, 1901.
- G. Schanz, *Zur Geschichte der deutschen Gesellenverbände*, Leipzig, 1876, (ristampa: Glashütten in Taunus, Auvemann, 1974).
- B. Schmidt, K. Bücher, *Frankfurter Amts- und Zunfturkunden bis zum Jahre 1612*, Veröffentlichungen der historischen Kommission der Stadt Frankfurt a.M., vol. 6, Frankfurt, Joseph Baer, 1914.

- G. Schmoller, *Die Strassburger Tucher und Weberzunft, Urkunden und Darstellung*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1879.
- B. Schoenlank, *Sociale Kämpfe vor dreihundert Jahren: Altnürnbergische Studium*, Leipzig, Duncker and Humblot, 1907.
- K. Schulz, *Handwerksgesellen und Lohnarbeiter: Untersuchungen zur oberrheinischen und Oberdeutschen Stadtgeschichte des 14. bis 17. Jahrhunderts*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1985.
- K. Schulz, *Bemerkungen zur Diskussion um die Handwerksgesellen und über den Umgang mit Quellen*, «VSW», 73, 1986.
- K. Schwarz, *Die Lage der Handwerksgesellen in Bremen während des 18. Jahrhunderts*, Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, vol. 44, Bremen, Staatsarchiv, 1975.
- J. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
- W. Sewell, *Visions of Labor: Illustrations of the Mechanical Arts Before, In and After Diderot's Encyclopedie*, in S. L. Kaplan, C. Koepp (eds.), *Work in France*, cit.
- S. R. Smith, *The London Apprentices as seventeenth-century Adolescents*, «Past and Present», 61, 1973.
- M. Sonenscher, *Journeyman's Migrations and Workshop Organization in 18th-century France*, in S. L. Kaplan, C. Koepp (eds.), *Work in France*, cit.
- M. Sonenscher, *Mythical work: workshop production and the compagnonnages of eighteenth-century France*, P. Joyce (ed.), *The Historical Meanings of Work*, cit.
- R. Stahlschmidt, *Die Geschichte des eisenverarbeitende Gewerbes in Nürnberg von der ersten Nachrichten im 12.-13. Jahrhundert bis 1630*, Schriftenreihe des Stadtarchivs Nürnberg, n. 4, Nuremberg, Stadtarchiv, 1971.
- R. J. Stoller, *Facts and Fancies: An Examination of Freud's Concept of Bisexuality*, 1973, in J. Strouse (ed.), *Women and Analysis*, New York, Grossman Publishers, 1974.
- P. Thompson, *The Nature of Work: An Introduction to Debates on the Labour Process*, London, MacMillan, 1983.
- L. Tiger, *Men in Groups*, New York, Random House, 1969.
- M. Todd, *Humanists, Puritans and the Spiritualized Household*, «Church History», 49, 1980.
- C. Truant, *Solidarity and Symbolism among Journeyman Artisans*, «Comparative Studies in Society and History», 21, 1979.
- C. Truant, *Independent and Insolent: Journeyman and their "Rites" in the Old Regime Workplace*, in S. L. Kaplan, C. Koepp (eds.), *Work in France*, cit.
- H. Wachendorf, *Die wirtschaftliche Stellung der Frau in den deutschen Städten des späteren Mittelalters*, Quackenbruck, C. Trute, 1934.
- M. Walker, *German Home Towns: Community, State, and General Estate 1648-1871*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1971.
- M. Wensky, *Die Stellung der Frau in der stadtkölnische Wirtschaft im Spätmittelalter*, Quellen und Darstellung zur händische Geschichte Cologne: Böhlou, 1981.
- K. Wesoly, *Der weibliche Bevölkerungsanteil in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten und die Betätigung von Frauen im zünftigen Handwerk (insbesondere am Mittel- und Oberrhein)*, «Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins», 89, 1980.
- M. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1986a.
- M. Wiesner, *Luther and Women, The Death of Two Marys*, in J. Obelkevich, S. Raphael, L. Roper (eds.), *Disciplines of Faith: Religion, Patriarchy, and Politics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986b.
- A. Winter, *Studien zur sozialen Situation der Frauen in der Stadt Trier nach der Steuerliste von 1364*, «Kurtrierisches Jahrbuch», 15, 1975.

- R. Wissel, *Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit*, 2., Einzelveröffentlichungen der historischen Kommission zu Berlin, 7, Berlin, Colloquium, 1974.
- B. Wright (ed.), *Women, Work, and Technology: Transformations*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1987.
- J. Yost, *The Value of Married Life for the Social Order in the Early English Renaissance*, « Societas » 6, 1976.

Gabriella Ripa di Meana
Eclissi di uomo

Così felice *eterea*
mi *balenaste* innante
e da quel dì *tremante*
vissi di *ignoto* amor

.....
misterioso e *altero*
croce e *delizia*
delizia al cor

(*La Traviata*, atto I)

Alfredo Germont *docet*: nella celeberrima romanza, infatti, spiccano i significanti fondamentali del desiderio... maschile. Scrivo "maschile" con una qualche reticenza, difatti non è facile (se non al riparo di una passione ideologica che mi manca) ricondurre "L'Uomo" alla sua differenza, non fosse che per quel sentimento di perdita che si nutre comunque nei confronti di qualsiasi declino: la nostalgia infatti precede la differenza. Dunque, se *la* donna non esiste salvo che attraversata da una barra che la divide così: *la* donna; l'uomo non è da meno e il discorso che lo riguarda si articola ai bordi di ogni generalizzazione plausibile assumendo connotati di verosimiglianza, ma non certo di verità. E così anche su di lui cade la barra divisoria della ex-centricità: l'uomo.

Insomma di cosa è fatto il desiderio di Alfredo? Di parole – come per tutti noi che siamo parlanti. Ma quali? « *Eterea mi balenaste innante* »: il guizzo fulmineo del lampo mette in scena il tempo del desiderio, ne rivela la durata e fa tremare (« *e da quel dì tremante* »). Etereo è l'oggetto del desiderio maschile, più di là che di qua – per dirla con ironia –, in un certo senso l'ombra dell'oggetto. E quali sono gli attributi dell'amore? « *Ignoto* », « *misterioso e altero* »: l'attraversamento è pericoloso, non c'è sapere che tenga, nessuno lo intende, appartiene al sacro, è orgoglioso e irraggiungibile. Nel godimento estremo c'è la morte (« *croce e delizia...* »).

In seguito, un viraggio straordinario si compie sotto gli occhi attoniti di tutti. Alfredo, *misteriosamente* abbandonato, getta ai piedi di Violetta una borsa piena di soldi e conclude l'atto con queste parole: « Qui testimon vi chiamo / che qui pagata io l'ho ». Dunque, *qui*, proprio nel luogo dove qualcosa di incomprensibile lo inoltra nell'*ignoto* dell'amore – l'abbandono, il tradimento – qui dove non capisce più nulla (« più non ragio-

no ») davanti al dispiegarsi di un mistero che lo sta perdendo. Ebbene proprio *qui* la tessitura simbolica si spezza e il *reale* irrompe con quella borsa scagliata per testimoniare che è tutto lì quel che resta dell'uomo nel punto di estremo affondo del suo desiderio. Un fallo tagliato, un soggetto decapitato: nella sua bruta materialità *la cosa* a cui si sente ridotto. « Dov'è mio figlio / più non lo vedo. / In te più Alfredo / trovar non so » – fa eco, inorridito, il padre: la scomparsa del soggetto, l'irruzione del niente che il suo prezioso "oggetto" è.

Possiamo sostenere che, per un certo verso, la *Traviata* racconta il dramma del desiderio di un uomo, se – come a me sembra – Alfredo è portatore di desiderio puro e nient'altro: si fa di lui quel che si vuole e anche quel che non si vuole, perciò quei quattrini raccolti in una borsa la dicono lunga sulla fatalità di questo desiderio. Per la morte di Violetta ci sono parole, e parole indimenticabili, per quella di Alfredo no: è tutta lì in quel pagamento gettato a terra.

Si comincia così a intravedere come la questione maschile non sia meno oscura dell'altra, basta solo incrinarne con una semplice barra la supposta totalità – che ha fatto dell'Uomo il significante universale dell'indifferenza tra i sessi – perché ritorni tra noi l'uomo ferito del *Genesi*, dal cui taglio nascono insieme alterità e desiderio.

Dunque alterità e desiderio: è questo il binomio che fonda la divisione maschile essenziale che è innanzitutto divisione dal fallo – quale rappresentante del maschio come soggetto – proprio grazie alla sua autonomia di piccolo oggetto incontrollabile e, come tale, fondamentalmente perduto. Per dare corpo a questa affermazione cito un brano del *Satyricon* di Petronio in cui Ascilto intrattiene un piccante dialogo con il proprio membro:

« Ritto dunque sul gomito strapazzai il disertore gridando: "Che hai da dire, ti domando, rifiuto degli uomini e degli dei? Già, te non ti si può mettere neanche fra le cose serie. Di che t'ho fatto che mi hai giocato quel tiro di trabalzarmi dal cielo all'inferno, che t'ho fatto che mi porti via tutto il vigore degli anni giovani e mi cacci in corpo la stracchezza dell'estrema vecchiaia [...]", mentre così io sfogavo la rabbia, ei fissi a terra gli occhi teneva con testa abbassata né moveva la faccia a questi rimbrotti feroci, più di un pendulo salice o di un papavero lento... » (Petronio in Perrella, 1984-85).

Così l'uomo guata il suo alieno e ne attende l'oracolo calcando la scena del desiderio come un prim'attore che un guitto fantasioso e intraprendente possa d'improvviso oscurare. Infatti all'orizzonte dell'immaginario maschile c'è una eclissi: l'uomo teme la propria dissoluzione nelle spire del desiderio e ogni volta che può lo aggira. Non trova pace, infatti, e non si arresta: quando si ferma, Don Giovanni non è morto; e il desiderio vaga certamente Altrove. Questo l'Eletta rimprovera al proprio uomo: di inseguire sempre un altro fine, un'altra chimera tradendo il suo sogno di donna. Il sogno che l'attimo fuggente del

suo desiderio di uomo si fermi per lei, solo per lei, e diventi eterno riconoscimento.

Non potendo, per ovvie ragioni di discrezione, chiamare in causa i miei analizzanti, procederò utilizzando pagine note di qualche grande analista dell'anima di questo inizio di secolo e dello scorso.

Nondimeno, i miei analizzanti e gli uomini che conosco un po' restano i fondamentali ispiratori di queste pagine.

Il sottotenente Wilhelm Kasda – protagonista del racconto lungo *Gioco all'alba* (Schnitzler, 1983) – dà il via al gioco fatale con un atto di prudenza, una puntata inerziale a favore di un estraneo: « solo per divertimento, pressato dalle insistenze di Elrief e "tanto per portargli fortuna" puntò sulla sua carta un fiorino – e vinse ». Ecco che da una situazione di indeterminazione, di limbo del soggetto e del suo atto, entra in campo l'alterità con il suo tipico effetto di spiazzamento. Come non chiedersi infatti "chi vinse"? Ma l'Altro vinse e « poi perse – poi vinse – poi perse come se la sorte non sapesse ben decidersi ». Con l'ingresso dell'Altro, misterioso Altro, Willi si situa nel gioco: « si spostò con la seggiola più vicino al tavolo in mezzo agli altri, che puntualmente gli fecero posto ». Per un bel po' non fa che capitalizzare sul conto dell'amico Bogner – creatura speculare bruciata dalle seduzioni del desiderio – che Willi tenta di salvare da un debito funesto, rischiando alle carte giusto la propria miseria. Precondizione essenziale dell'amore, infatti, quella di offrirsi per ciò che non ha. Eppure fin qui tutto può accadere e tutto si può anche sospendere: il soggetto tiene in mano le redini, l'obiettivo è raggiunto, il sogno realizzato (i mille fiorini per l'amico e l'uniforme nuova per sé).

Ma è proprio a partire da questo momento che si accende il desiderio del gioco – che è desiderio allo stato puro e desiderio maschile, per lo più. Non per caso la scena si gremisce di uomini e di sguardi allusivi fra loro (nel momento dell'interruzione, infatti, « vide che solo l'occhio del console, staccandosi freddo e rapido dalle carte, lo aveva seguito » mentre un « sorriso beffardo » di maschio lo accoglie al suo ritorno, quasi a sottolineare un cedimento iniziatico inequivocabile).

Il resto si articola in tre tempi fondamentali. Il primo in cui il rischio di perdere tutto è vissuto ai limiti del vizio, producendo fascinazione e invidia (« poi la fortuna girò e venne presto un momento in cui il bigliettone da mille parve in serio pericolo. Che importa, pensò Willi, tanto a me non sarebbe rimasto nulla »). A Willi nulla, ma all'Altro – che non è l'amico Bogner, mero riflesso speculare – ma all'ignoto Altro che gioca al suo posto, resta invece il godimento. Ciononostante questa volta ancora la sospensione è possibile e la vincita è salda. L'oggetto del desiderio è nelle sue mani e per questo solo fatto appare poco più di nulla – un oggetto senz'ombra, non: raggiungibile, ma: raggiunto.

Proprio a questo punto, allora, si dispiega il secondo tempo. Calamitato dallo sguardo distratto del console, che nel racconto sembra incarnare la seduzione dell'ignoto (ricordiamo: *misterioso e altero!*), Willi si inoltra nel gioco e precipita. Mano dopo mano l'oggetto si disfa, svanisce (il sottotenente perde quel che ha vinto e persino la sua miseria di partenza) mentre dal nulla sorge l'ombra: ancora una volta l'oggetto è più di là che di qua. Volano attraverso il tavolo dei soldi non suoi, che gli vengono passati come se fossero di nessuno, e la passione si alimenta senza fine, l'unico limite adesso è un orologio che scandisce il tempo: il soggetto non può più interrompere. È l'Altro che gioca con l'ombra dell'oggetto: « Come in un sogno. Erano tutti più eccitati di lui... ». La sua eclissi di soggetto comincia e perciò il gioco si fa esaltante. Quel che può perdere lo perde tutto, ma l'ombra dell'oggetto non si perde mai, si moltiplica anzi, all'infinito: « Tre, quattromila? *Meglio non accertarsene, portava male...* E poiché ad ogni modo non sapeva più di preciso a quanto ammontasse il suo debito, puntò di nuovo duemila ».

Dunque « meglio non accertarsene », ma di cosa? Dell'entità della propria mancanza, condizione elettiva della nascita del soggetto, quindi punto di incontro con la necessaria castrazione (« *portava male* »). In assenza dell'esperienza simbolica della castrazione, appunto, non resta che l'eclissi del soggetto e l'irruzione dell'impossibile a dire, di ciò che sfugge a ogni simbolizzazione: nella sua bruta irrevocabilità di *reale*.

Appare, infatti, il precipitato del terzo tempo fondamentale – la conclusione –, rappresentato da quel cadavere con le sembianze irrigidite nell'abbandono dell'ultimo atto:

« Il sottotenente Kasda, chiuso nel pastrano col bavero rialzato, era adagiato nell'angolo di fronte alla finestra del nero divano di pelle; aveva le palpebre semichiuso e il capo reclino sul petto; il braccio destro pendeva inerte oltre il bracciolo, la pistola sul pavimento, dalla tempia colava giù per la guancia un sottile filo di sangue rosso scuro, che andava a perdersi tra il collo e il bavero ».

Così, utilizzando questo testo come un caso clinico profanabile abbiamo potuto osservare il punto di insorgenza dei significanti del desiderio dell'uomo (con tanto di barra, si intende!), il loro dispiegamento attraverso l'ignoto del *godimento* e il mistero radicale della *croce*.

X ama la sua donna che non lo desidera più, ma lo avvolge in una rete di dissolvenze amorose: ella è amabile ma sfuggente e si propone come puro amore senza corpo, privo di sessualità. Sul tavolo da gioco compagno delle ombre, X punta su di lei in quanto allude ad una evanescenza che mette in scacco il fallo con lo stile, però, di un'apertura di partita. « Desiderato e non desiderato » dice X e – come Willi – non accerta l'entità della

perdita, quindi lancia e rilancia. Y invece si riempie di pustole pruriginose, crude materializzazioni di quanto non è simbolizzabile del fallo. Cionondimeno, anche il suo gioco continua. Se, infatti, il fallo per lui non è tutto, è vero viceversa anche il contrario: ossia che lui non è tutto per il fallo. Insomma, è proprio nelle pieghe di questa divisione che si insinua il desiderio con la sua ambizione fatale.

Madeleine de Gouvre, una donna celebre in tutta Parigi per bellezza e fascino, oggetto di desiderio indiscutibile degli uomini più prestigiosi dell'aristocrazia francese, ama il borghese Lepré « simpatico, ma molto insignificante, fu il parere di tutti ». Lui – incredibile a dirsi – passa, indifferente, ai margini di questa passione mentre il suo desiderio travolgente va alle prostitute dei boulevards periferici, a prezzo persino della vita stessa. Ridotta in poche righe questa è un'altra storia del desiderio di un uomo. Si tratta dell'*Indifferente* di Marcel Proust, novella brevissima e prezioso fotogramma di analisi di un'anima. Difatti Proust non parla di Madeleine (che pure è in scena sempre nel racconto), ma di Lepré: Madeleine è solo l'immagine paradossale di ciò che l'uomo *non* può desiderare. E sta proprio qui, io credo, l'interesse specialissimo di questa storia: in una donna così completa, direi tanto perfetta – *immanente* quant'altre mai al cuore di ogni desiderio possibile – da rivelarsi per l'appunto *in-desiderabile*.

Il desiderio maschile si rivela indifferente a un'offerta integrale, mentre piuttosto l'uomo-Lepré punta sull'oggetto situato ai bordi del proprio tragitto esistenziale, ambisce un oggetto alla periferia della propria soggettività.

« Lepré è un giovane simpatico, ma ha un vizio – confessano gli amici, non senza una sorta di morbosa ammirazione –. Ama le donne ignobili che si raccattano nel fango, le ama alla follia; a volte passa le notti nei sobborghi o sui boulevards periferici a rischio di farsi ammazzare una volta o l'altra; e non solo ama quelle donne alla follia, ma ama soltanto loro. La più affascinante signora della buona società, la più ideale delle fanciulle, gli sono assolutamente indifferenti... I suoi piaceri, le sue preoccupazioni, la sua vita sono altrove ».

Lepré non è un piccolo « caso clinico », ma piuttosto il simbolo di una distonia fatale tra il desiderio e il suo oggetto. Queste righe perciò pretendono una lettura allegorica e di parte. Se ascoltiamo dunque dalla bocca dei suoi trepidi amici che Lepré ha un vizio, dobbiamo intendere che Lepré è in pieno un soggetto desiderante: penetra infatti ogni notte il mistero dell'amore, quindi gode intensamente e lentamente muore. Come vediamo, all'orizzonte della delizia, di nuovo la croce: l'avventura quotidiana di scampare alla propria eclissi e cercare daccapo quello che si è appena perduto. Il fango reinghiotte l'oggetto ogni volta e al tempo stesso è la materia prima del suo farsi. L'alternativa, sappiamo, è ben poca cosa (come per tutti

d'altronde), ma, se questo poco che resta non si può sopportare né di averlo né tanto meno di esserlo, sorge, solenne nella sua assolutezza, l'indifferenza: ultima e frequentissima trincea dell'uomo.

Così pensiamo, per fare un esempio, all'indifferenza di Adolphe (protagonista del romanzo omonimo scritto nel 1806 da B. Constant) personaggio di straordinaria modernità, la cui anima si apre sotto il nostro sguardo nel corso di un travaglio completo dove dall'indifferenza al nulla si stagliano passione e differenza.

La storia di Adolphe ed Ellénore è una storia comune, ha solo le qualità di un paradigma e come tale mostra tutto fino in fondo. Al contrario di quanto capita alla vita di ognuno, non manca di quegli accenti esemplari che la rendono perfetta nei suoi esiti come nei suoi preliminari.

Adolphe è un giovane egoista, ma di un egoismo impastato nell'indifferenza dove non c'è – salvo una sorta di tormentoso, esclusivo attaccamento al proprio io – amore per nessuno, nemmeno per sé (« sebbene fossi tutto preso di me stesso, anche di me mi occupavo assai fiaccamente »). « Una simile indifferenza a tutto, s'era rinvigorita nell'idea della morte, un'idea che m'aveva colpito quando ero ancora ragazzo... A diciassette anni, avevo visto morire una donna attempata il cui spirito, acuto e bizzarro, aveva contribuito a sviluppare *il mio* ». È chiaro qui che l'*idea* della morte è tutt'altro che una semplice idea, ma piuttosto l'inaccettabile vissuto di un'esperienza, l'esperienza della propria morte giunta attraverso la fine di un altro che è simultaneamente il nostro stesso io. Adolphe insomma di fronte all'esperienza-limite della mancanza (la morte) perde il contatto con la propria differenza estendendo i confini del proprio io oltre l'alterità – che è perdita, rischio, ma anche individuazione. Si spiega, in tal modo, perché questo io "invulnerabile" sia insensibile persino a se stesso.

È questo il contesto in cui si disegna la storia di Adolphe, che un giorno qualunque crede finalmente di amare: « una conquista degna di me » dice descrivendo Ellénore come una donna autenticamente irraggiungibile. Unita da molti anni al Conte di P., madre dei suoi figli, Ellénore è una creatura profondamente etica che non fa prevedere alcun cedimento, intenta piuttosto a cancellare le tracce di ogni sua contraddizione con l'ostentazione di una vita irreprensibile. Ecco che Ellénore si configura da subito come l'oggetto per antonomasia del desiderio maschile in quanto sintesi di allusioni e di divieti. Per la prima volta Adolphe si accorge di essere uomo (assume dunque la propria differenza) e, abbandonando ogni fiacchezza, comincia il suo gioco con l'oggetto del desiderio. All'inizio il gioco viene stemperato dal calcolo, Adolphe conduce la partita con l'uso di arguzie e di sistemi. Non coglie ancora la distanza che lo separa dall'oggetto, quindi si inganna e si diverte. Finché non decide

di confessare l'amore alla donna e in quel momento si trova a perdere, di colpo, tutto

(« mi dichiarò che, sino al ritorno del conte P., ella non poteva più ricevermi »). « Questa risposta mi sconvolse: la mia immaginazione, irritandosi dell'ostacolo, s'impadronì di tutta la mia esistenza. L'amore che un'ora prima mi gloriavo di fingere, credetti ad un tratto di provarlo con furore ».

È così che, quando la perdita è radicale, il desiderio dell'uomo si conclama e si fa in un certo senso assoluto: non c'è altro al di là dell'altro perduto. In tal modo si estrinseca la passione di Adolphe, senza reticenze, piena di ardore e protesa in un tempo senza limiti. Dunque l'oggetto non è ancora raggiunto o posseduto che il tempo ha sospeso la sua scansione, diventando eterno.

« L'amore – scrive Constant – non è che un punto luminoso e, nondimeno sembra signoreggiare il tempo: pochi giorni fa non esisteva e presto non esisterà più, ma, fin tanto che esiste, esso spande il suo lume sull'epoca che l'ha preceduto e su quella che lo seguirà ».

Ma Ellénore viene raggiunta dal suo stesso sogno (sempre in agguato nella donna): il grande sogno di essere... intera. A queste condizioni soltanto può concedersi ad Adolphe, precipitando a sua volta nel cuore del proprio inganno.

« La consideravo come una creatura celeste. Il mio amore teneva del culto e aveva per lei tanto più fascino, quanto più ella temeva di vedersi umiliata in senso opposto. Finalmente mi si è concessa ».

Ulteriore viraggio: l'altra dell'uomo si offre come totale, rinunciando alla propria condizione di soggetto diviso e la fragile maschile differenza si oscura come nel corso di un'eclissi. La vittoria è piena, ma la si può tollerare solo auspicandone la fine: per poter eventualmente riaprire un'altra partita e di nuovo confondere gli inesorabili limiti del tempo che ci spetta? Tant'è, leggiamo le parole dello stesso Adolphe:

« indubbiamente Ellénore era un piacer vivo nella mia esistenza, ma non era più una meta: era diventata un legame ».

E ancora:

« D'altra parte l'idea confusa che, per la semplice natura delle cose, questa relazione non poteva durare, idea triste sotto molti riguardi, serviva a calmarmi negli eccessi di stanchezza o di insofferenza ».

Per l'appunto solo la speranza della fine sgrava l'oggetto dalla sua pienezza e gli restituisce l'ombra.

Ellénore, dunque, *non è più una meta ma un legame*. Riflettiamo su queste parole come su un punto di svolta essenziale del desiderio maschile la cui straordinaria attualità risiede nel

fatto che oggi è molto diffuso quello che ieri – imbrigliato nelle pastoie del moralismo borghese fine '800 – era più celato e al tempo stesso più esemplare.

Tra le tante sfumature evidenti nella distinzione semantica tra meta e legame vorrei porre una certa enfasi su quella che riguarda la diversa posizione reciproca di soggetto e oggetto nei due casi. Tra il soggetto e l'oggetto, nel primo caso, l'individuazione è marcata ai limiti dell'asimmetria, giacché solo mantenendo uno scarto tra l'intenzione di far centro e il bersaglio si realizza quel fenomeno della mira che spiazza sempre un po' l'arciere con la sua fondamentale imprevedibilità.

Nel secondo caso, viceversa, le condizioni si capovolgono, perché lo scarto si sana, il nesso tra soggetto e oggetto diventa simmetrico ai limiti dell'indifferenziazione, è l'apoteosi della prevedibilità, ogni incognita viene vissuta come una autentica minaccia al legame.

L'esito di questo passaggio è lo scatenamento in Adolphe di una passione diversa, ulteriore – la passione di ritrovare la propria indifferenza.

« L'ardente desiderio di indipendenza – così la definisce nelle prime pagine del romanzo –, la grande insofferenza per i legami che mi avvolgevano, il terrore invincibile di formarne altri ancora. Non mi sentivo bene che quando ero solo e *ancor oggi* tale è l'effetto di questa disposizione dell'animo che, nelle minime circostanze, quando sono costretto a scegliere fra due partiti, la presenza degli uomini mi turba e il mio primo moto è di fuggirla per decidere tutto solo, in pace ».

Ma questo bramato recupero di solitudine e pace, già precondizioni di quello stato di fiacchezza con cui Adolphe era legato al suo stesso io, viene perseguito attraverso una tortuosa serie di rimorsi che disegnano l'ordito della sua pietà per Ellénore tradita. Questa donna ha lasciato tutto per lui (persino i figli), ha lasciato troppo per lui che non voleva, riducendosi ad incarnare così la quintessenza dell'oggetto disponibile – venerato dal rimorso dell'uomo ma rifuggito dal suo desiderio.

Non per caso, d'altronde, più della metà del romanzo di Adolphe incalza con una lucida analisi la fantasmagoria di quest'anima intorno alla fine, tormentata dall'impossibilità sia di viverla che, eventualmente, di eluderla. Di qui la folle oscillazione dell'uomo-Adolphe in cui si alternano movimenti di fuga e frenetici avvicinamenti (« ... e tale è la stanchezza del nostro misero cuore che lasciamo con orribile strazio le persone accanto alle quali rimanevamo di controvolgia »), e nel corso dei quali è possibile rintracciare lo stesso accanimento che, nel gioco fatale di Willi Kasda, simultaneamente distruggeva ed esaltava. E come lì, osserviamo l'entrata in gioco dell'uomo diviso e alle corde con la propria divisione:

« diviso tra il timore che le mie lettere l'affliggessero e il desiderio di descriverle i soli sentimenti che provavo. Avrei voluto che indo-

vinasse il mio animo, ma lo indovinasse senza rattristarsene... Così senza mai dire abbastanza per soddisfarla, dicevo sempre abbastanza per illuderla... Tristi equivoci, linguaggio imbarazzato che mi affliggevo di vedere così oscuro e tremavo di rendere più chiaro! Decisi finalmente di parlar con franchezza... ma scritta appena qualche riga, lo stato del mio animo cambiò e non considerai più le mie parole nel loro significato, ma nell'effetto che sicuramente avrebbero prodotto: allora come se una forza soprannaturale guidasse, mio malgrado, la mia mano obbediente... ».

Ed è quest'uomo diviso che, ancora una volta, organizza un finale di partita travolgente per andare verso... nulla e riempirsi, al pari di Alfredo o di Kasda, le mani di reale. Mi riferisco a quel corpo morto di donna tra le braccia, senza il quale l'aggravamento della castrazione sarebbe durato all'infinito. Del resto è questo l'ultimo messaggio di Ellénore

« Adolphe, perché vi accanite su di me? Per quale strana pietà non osate spezzare un legame che vi pesa, e intanto straziate l'essere infelice presso il quale la vostra pietà vi trattiene?... Perché vi mostrate furioso e debole a un tempo? Il pensiero del mio dolore vi perseguita, e la vista di questo dolore non può fermarvi! Che volete, dunque? Che vi lasci?... Tocca a voi, che non mi amate, tocca a voi trovare quella forza nel vostro cuore... Ma voi non l'avrete mai... È dunque necessario che muoia, Adolphe? Ebbene, sarete accontentato: morrà questa povera creatura... ».

Tutto questo, povero Adolphe, per ritrovare l'indifferenza perduta, dunque la fiacca narcisistica, il disamore; tutto questo, in ultima analisi, per tentare di sfuggire alla propria differenza di uomo, che è (come per la donna) evidenza di ciò che non si può, non meno che svelamento di ciò che non si è.

In conclusione, all'orizzonte di entrambi i sessi c'è un'eclissi possibile e per ogni differenza c'è un'altrove irraggiunto. Eppure è così diverso trovarsi a essere donna o uomo! Permane infatti tra i sessi il profilo di un'asimmetria fondamentale che organizza la loro reciproca solitudine e quella sessualità inconclusa, che fa dell'uno come dell'altra degli eterni pellegrini senza approdo.

Infine, mentre il peregrinare femminile è per lo più ricerca di un riconoscimento-ad-essere che ogni uomo può promulgare, poiché non ce n'è uno che lo possa sostenere; il girovagare maschile, invece, è per lo più ricerca di garanzia per un fallo senza eclissi: questo nessuna donna può garantirlo, sebbene ognuna possa desiderarlo.

* Tutti i corsivi sono dell'autrice.

- P. Bruno e altri, 1886-1986: *L'hystérie masculine*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- B. Constant, *Adolphe*, Milano, Garzanti, 1979.
- A. Del Bo Boffino, *Voi uomini*, Milano, Mondadori, 1988.
- J. Durandeaux, *Maschile, femminile e neutro*, in G. Delaisi de Parseval (a cura di), *I sessi dell'uomo*, Como, Lyra, 1987.
- L. Erneta, O. Sawicke, A. Casalle, *Le désir comme impossible dans la névrose obsessionnelle*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- W. Farrell, *Why men are the way they are*, New York, 1986, trad. it. Varese, Fassinelli, 1988.
- S. Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (caso clinico dell'uomo dei topi) [1907-08]*, in *Opere*, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974.
- S. Freud, *Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo [1910]*, in *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in *Opere*, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974.
- S. Freud, *Contributi a una discussione sull'onanismo [1912]*, in *Opere*, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974.
- S. Freud, *Prefazione a « I disturbi psichici della potenza virile » di Maxim Steiner [1913]*, in *Opere*, vol. 7, Torino, Boringhieri, 1975.
- S. Freud, *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo [1923]*, in *Opere*, vol. 9, Torino, Boringhieri, 1977.
- S. Freud, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi [1925]*, in *Opere*, vol. 10, Torino, Boringhieri, 1978.
- S. Freud, *Dostoëvskij e il parricidio [1928]*, in *Opere*, vol. 10, Torino, Boringhieri, 1978.
- J. J. Gorog, G. Miller, M. L. Susini, *Le symptôme obsessionnel*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- J. C. Indart, *Le symptôme et le fantasma chez l'obsessionnel*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- J. Kristeva, *L'obsessionnel et sa mère*, « Revue Française de Psychanalyse », 6, 1988.
- J. Lacan, *Amleto*, da il Seminario *Il desiderio e la sua interpretazione*, « La Psicoanalisi », 5, aprile 1989.
- P. Lemoine, *Mito fantasma sintomo*, « Arealisi », II, 3, 1989.
- C. Melman, *Nouvelles études sur l'hystérie*, Paris, Joseph Clims, 1984.
- C. Millot e altri, *Désir et jouissance chez l'hystérique*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- Petronio, *Satyricon*, cit. in E. Perrella, *Soma/Psiche*, « Quaderni del Centro Studi di clinica psicoanalitica », Padova 1984-85.
- F. M. Piave *La Traviata*, opera in 3 atti, musica di Giuseppe Verdi.
- M. Proust, *L'indifferente*, Torino, Einaudi, 1978.
- J. Quackelbeen e altri, *Entre la croyance dans l'homme et le culte de la femme*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- E. Ragland-Sullivan, *Structure de l'obsession*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- J. M. Ribettes, *Le phalsus*, in J. Kristeva (a cura di), *Folle Vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1979.
- S. Schneiderman, *Remarques sur la névrose obsessionnelle*, in *Hystérie et obsession*, Paris, Navarin, 1985.
- A. Schnitzler, *Gioco all'alba*, Milano, Adelphi, 1983.
- P. Valas, *Della perversione*, in G. Delaisi de Parseval (a cura di), *I sessi dell'uomo*, Como, Lyra, 1987.

Marinella Fiume

Lo «sciaffùr» rapitore

Maschi e contrattazione matrimoniale in Sicilia

Scrutando con occhi da cercatore di storie dentro un microcosmo come un paese agricolo di circa 9000 anime sulla costa ionico-etnea, Fiumefreddo di Sicilia (Catania), fascinosa perché ignota – malgrado tu ci viva dentro – o perché non ritenuta di nessun interesse – da chi ne vive fuori –, può capitarti di cogliere situazioni, di imbatterti in fenomeni sorprendenti che aggiungono livelli di conoscenza a taluni aspetti del reale o ne sfaccettano altri, per solito letti in modo monolitico, o che rovesciano stereotipi.

Voglio dire che far parlare con la loro voce i personaggi intrigati in vario modo in queste storie sia da protagonisti, soperchiatori o vittime, che con parti secondarie, e ricucire i fili di queste trame che spesso formano festoni di ragnatele riannodandosi a storie contigue, rimanda l'immagine di un'umanità maschile e femminile che fa, disfa e rifà i propri e gli altrui destini, secondo dinamiche di ruoli non sempre previsti e prevedibili.

E così può capitare di scoprire nel teatro di un cortile una cosa strabiliante e assolutamente anomala sotto il profilo giuridico, una figura non prevista dal legislatore: la comunità che intorno a uno di questi si affaccia è diventata a un certo punto una comunità adottante. Nel 1892 i vicini sottrassero al temuto orfanotrofio a cui il parroco avrebbe voluto affidarla un'orfana di sette anni, che morirà a centoun anni, nel 1986: Orazia Torrisi Spina, detta donna *Razzia a matrimoniu*, di mestiere contadina, guaritrice e sensale di matrimoni (Fiume, 1988).

Il cortile, luogo all'aperto comune a più abitazioni e vissuto esclusivamente da donne, è il centro da cui si diramano i rapporti di vicinato che descrivono la ragnatela di una fitta rete di relazioni. Relazioni economiche, relazioni sessuali e ogni altro tipo di scambio. È in uno di questi cortili, che ancora oggi è chiamato *u curtigghiu di donna Lunarda*, che l'orfana trova occasione di riscatto grazie a una vicina, donna Lunarda appunto, che dota di un'eredità immateriale la giovane perché se ne serva a scopo di sussistenza insegnandole, attraverso un lungo apprendistato, un sapere da cui può dipendere la vita e la morte. Tutte le attività che si svolgono nel cortile sono sentite come di pertinenza femminile e sinteticamente definibili con un'espres-

sione maschile: « cose di donne » (cfr. tra le altre, la testimonianza di *Turi u pisciaru*, Salvatore F., dirimpettaio di donna Orazia, pescatore di anguille, anni 90: « *Sti cosi i Janu tra iddi fimmini* »). Esse vanno da quelle più semplici della confezione e manipolazione degli alimenti, alle più complesse pratiche medico-magico-sacrali, alle contrattazioni matrimoniali.

Il riscatto della nostra orfana passa appunto attraverso le sue due attività di guaritrice e di mediatrice di matrimoni, né si tratta di servizi l'uno più importante dell'altro, se ricomporre le parti rotte o sanare le parti malate dell'organismo, riportandole allo stato originario di armonica e naturale integrità, non è cosa diversa dal ricomporre i membri isolati della comunità che da soli non potrebbero sopravvivere, mentre, d'altra parte, la comunità non potrebbe ricavare i benefici derivanti dalla loro unione. In questo modo ella ha reso un duplice servizio alla comunità, ripagandola di tutti i favori ricevuti: dall'adozione, alla dote, al matrimonio.

E frequentatrice del cortile è la donna che poserà gli occhi addosso alla brava orfana e la inviterà a scegliere tra i suoi figli maschi quello che le sembrerà più idoneo a diventare suo marito: « *Razzia*, quale dei miei quattro figli ti piace? » (Fiume, 1988, p. 36). E infine deciderà lei stessa, nel silenzio riservato e nella resistenza scontroso della ragazza. Priva di dote, sarà una proprietaria, il cui palazzo sovrasta dirimpetto il cortile, ad apprestarle il corredo « a tre » e tutto il necessario per la cerimonia nuziale che si celebrerà nel 1904, con un fasto inconsueto per un'orfana, per la quale il solo fatto di trovare marito è già ritenuto un miracolo di sant'Antonino.

Fin qui parrebbe confermato il tradizionale universo di madri cui è riservato nell'ambito della patriarcale famiglia contadina, insieme alle funzioni di coesione affettiva e al compito di conduzione dell'azienda domestica, ogni altra mansione connessa con la riproduzione e la ricostruzione della forza lavoro. Lo stesso Pitre, oltre ai compiti tradizionali, con particolare riferimento all'amministrazione delle finanze familiari, attribuisce alla madre la funzione di « arbitra dei matrimoni dei figli » (Pitre, 1978, vol. XXV, p. 36) e G. Verga in più luoghi lo testimonia (Catanesi-Fiume, 1980).

La prima notte di nozze: uno stereotipo in meno

Ci aspetteremmo che, una volta costituita la famiglia, questo marito contadino riaffermasse la primazia attraverso l'assunzione del ruolo a partire dalla tradizionale violenza sessuale perpetrata ai danni della giovane sposa ignara e impaurita.

Il rito della prima notte di nozze con tutto il cerimoniale pubblico e privato legato alla deflorazione della vergine sposa, su cui tanta letteratura e cinematografia si sono esercitate servendosi come elemento di folklore, non è confermato in questi

termini dalle nostre ricerche sul campo che sembrano piuttosto rovesciare questo stereotipo. La testimonianza resa da donna Orazia è eloquente:

« Quando rimasi sola con lui, madre mia, com'ero spaventata! Lui lo vide e mi disse: – Dimmi che vuoi, io t'accontento. Te ne vuoi ritornare a casa? – Signore, dovete dargli il Paradiso, quant'era buono! A me scappò di bocca: – Se non fosse tanto scuro e non avessi paura di perdere la strada me ne andrei da vostra madre –. – Comincia a camminare – disse lui. A notte fonda che il cielo era una coperta ricamata, arrivammo a casa di mia suocera. – Madre, madre – chiamò mio marito. – Carmelo, tu sei? Che fu? Che c'è? – rispose lei. Lui le disse: – Voi me l'avete data e voi ve la tenete, che io non ho che farmene. Che voglio? Che mi muoia tra le mani? – E se ne andò come un toro infuriato a dormire nella gabella [...] Quella prima notte di nozze io la passai coricata nel letto con mia suocera. Mio marito, prima di andarsene, gettò un gatto nella stanza da letto e disse a sua madre: – Dateglielo per marito a quella là! – Mia suocera, quante cose mi disse, poveretta: – Guarda, come fosse che siete fratello e sorella... Vi rispettate... Lui lavora... – Mi disse tante cose per convincermi quella notte! ».

La testimonianza prosegue con il ritorno della donna a casa dello sposo e le visite delle amiche che, meravigliate di trovare ancora il letto pieno dei confetti e dei fiori della festa nuziale della sera avanti, consigliano di farli sparire per evitare i pettegolezzi malevoli, e con la rituale visita del padrino di lei che, in mancanza del padre, viene a domandare allo sposo « se era rimasto contento ». E poi il ritornare alla carica dello sposo che dolcemente e per giorni tenta di vincere la resistenza: « Tu non ti devi spaventare, mi devi dare del tu, io sono tuo marito, come fossi tuo fratello... ». E infine lo spontaneo cedimento, risultato della tenerezza nei confronti del focoso giovane che ha saputo tanto pazientemente attendere (« Mio marito si incazzava, ma era buono, gioia mia », Fiume, 1988, pp. 40-41).

Ne è opportuno attribuire a questa testimonianza carattere di eccezionalità, se la confrontiamo con altre di coetanee.

« Mi maritai nel 1910, i miei genitori non mi dissero niente e non sapevo con chi ero fidanzata fino a che non lo vidi all'altare quel giorno. Mio marito mi usò tanto riguardo e mi convinse dopo otto giorni » (M. P., anni 90, Fiumefreddo, intervista del 20 ottobre 1980).

Dello stesso tenore è un'altra testimonianza:

« Mi maritai nel 1929, mia madre era all'antica per i suoi tempi e non mi disse niente, anche sua madre aveva fatto lo stesso con lei... Mio marito fu troppo gentile e delicato, mi parlò, mi spiegò tutto, mi disse che era una cosa naturale, mi convinse dopo qualche giorno e mi ebbe tutti i rispetti » (A. T., anni 76, casalinga e moglie di "caporale", in Fiume, 1989, p. 364).

Né troppo dissimile quest'altra testimonianza un po' più recente:

« Andai sposa il 31 gennaio 1942, la prima notte di nozze, prima di andare a letto, mio marito mi disse che dovevamo recitare il rosario e da allora non lo lasciammo più neanche una sera » (N. A., anni 69, bracciante agricola, Fiumefreddo).

Il rovesciamento delle tradizionali gerarchie familiari

È più facile di quanto non si creda trovare in queste coppie contadine in cui il lavoro di entrambi è garanzia di sussistenza per il nucleo familiare un rovesciamento dei tradizionali ruoli gerarchici e un riconoscimento solo formale dell'autorità maritale. Ciò può avvenire per una pluralità di cause, prima fra tutte il maggior prestigio, indirettamente tramutabile in vantaggio economico, della figura femminile. È il caso del rapporto tra donna Orazia e il marito, oscuro contadino lui, tutto il giorno chino sui campi, punto di riferimento della vita della comunità lei, la cui fama presto supererà gli angusti confini del Comune.

I guai con la giustizia che il mestiere di *conzaossa* procura alla moglie, finita in tribunale in seguito a denunce per esercizio abusivo di arte medica, prestato appunto nel campo dell'ortopedia (dove la medicina istituzionale stenta evidentemente ad ottenere il riconoscimento collettivo) saranno spesso motivo di attrito. La testimonianza di Orazia anche qui getta luce sul rapporto di coppia:

« Io ho avuto anche a che fare con la Giustizia per queste cose e mi denunziarono, ma io non ci avevo colpa e fui assolta perché ero innocente. Mio marito, fiato mio, non si seccava mai, ma dopo quel fatto mi disse: - Razzia, se fai più di queste cose ti ammazzo - ».

Ciò non le impedì di continuare ad assolvere al suo ruolo di medico (mai per denaro, ma « per opera di carità » o in cambio di promesse sottintese di ricompense in natura a seconda delle possibilità del malato, in quanto queste prestazioni non presuppongono una forma diretta di pagamento). Solo che per non farsi scoprire esercitava in casa dei pazienti, di nascosto, a tarda sera, proprio quando il marito era rincasato dal lavoro. E il riconoscimento del rovesciamento delle tradizionali gerarchie sessuali è pubblico, provenendo dall'intera collettività che, con un meccanismo simbolico e illuminante, espropria il marito del diritto di imporre il cognome alla moglie, ai figli e ai nipoti, i quali tutti assumono il soprannome di *Matrimoniu* dall'attività di mediatrice di matrimoni di Orazia.

Né ciò riguarda solo questa eccezionale figura di donna. Il meccanismo di trasmissione del soprannome (*nciuriu*) per lo più patrilineare subisce non poche eccezioni; citiamo, solo a mo' di esempio soprannomi come *Mammanu* (levatrice) trasmesso in

eredità dalla madre ostetrica ai figli, tanto femmine quanto maschi, e poi ai figli di questi e così via; oppure *Baioccu*, dalla vile moneta di rame del Regno delle due Sicilie, soprannome ingiurioso che allude ai facili costumi di una donna che si concede a chiunque anche per poco prezzo, trasmesso anche ai figli maschi, ai figli di questi e così via.

Se è tale la situazione che le nostre testimonianze orali ci consentono di ricostruire, l'iniziativa autonoma del maschio nella contrattazione sessuale finalizzata al matrimonio o sottosta a precise e inderogabili norme o il suo intervento esterno si pone come una rottura violenta di queste trame, rompe l'unità del cortile e si risolve sradicandone l'elemento femminile, anche se in modo spesso temporaneo.

Negli anni su cui le mie testimonianze orali mi consentono di lavorare (l'ultimo scorcio del secolo scorso e il primo quarantennio del nostro secolo) si inserisce in questo quadro la forte incidenza tra i reati contro la libertà sessuale del ratto a scopo di matrimonio (art. 522 cod. penale) e la presenza di una figura sociale specializzata e alquanto insolita come quella del rapitore.

Tra le norme che la piccola comunità pone come condizione della contrattazione sessuale finalizzata al matrimonio tra due giovani liberi da promesse, possiamo stabilire una certa gerarchia:

- 1) una base economica che garantisca la sussistenza della futura unità familiare;
- 2) parità di condizione sociale o lieve disparità a favore dello sposo;
- 3) buona reputazione comune ad entrambe le famiglie dei contraenti (in caso contrario, pur riconoscendosi che i giovani sono onesti e degni del rispetto comune, si nega loro la possibilità di matrimonio);
- 4) ordine di anzianità secondo il quale le figlie femmine devono abbandonare la famiglia di origine (per cui non si concede la mano della figlia minore se la maggiore è nubile);
- 5) differenza d'età ragionevole tra i contraenti (si cerca di limitare matrimoni tra ragazze e individui anziani);
- 6) endogamia territoriale.

Piuttosto rigide le prime quattro, si capisce come siano più elastiche le altre due, anche se ugualmente rappresentate nella casistica da me presa in esame.

Il ratto: il copione e gli attori

Dunque, i nostri casi registrano un canovaccio più o meno standard con poche varianti: lui si incapriccia di una ragazza vista qualche volta mentre va a messa la domenica e manda a chiederla ai genitori che oppongono un netto rifiuto; ciò però

li mette immediatamente in allarme e la sottopongono a sorveglianza speciale (« guardata a vista »), facendola uscire più raramente e sempre in compagnia. Lui si rivolge al rapitore, conducente di carrozza a cavalli prima, di automobile di servizio pubblico poi, e gli commissiona il ratto; chiede anche l'aiuto di due malandrini e si accorda sul prezzo con l'uno e con gli altri, oppure chiede che sia il conducente del mezzo ad occuparsi di tutto. Insieme si appostano nei pressi dell'abitazione della ragazza e approfittano del momento in cui lei si affaccia alla porta; oppure, se non esce fuori neppure il naso, mentre è sola in casa uno dei due malandrini va a bussare alla sua porta e quando lei viene ad aprire l'autista con l'altro le saltano addosso, le mettono una mano in bocca per impedirle di gridare e la scaraventano nel sedile posteriore dell'automobile dove sta seduto il pretendente, lo *zito* (cioè il fidanzato, come si dice, senza ironia, anche in questo caso). Il malandrino salta dietro pure lui, mentre l'altro occupa il posto accanto al conducente che nel frattempo si allontana rapidamente, mentre la malcapitata scalcia, urla, piange, supplica, tenta di gettarsi dall'automobile in corsa.

Questo è ovviamente il caso più difficile e rischioso, in quanto presuppone che le condizioni della famiglia della ragazza siano tali da permetterle di rimanere in casa ad aiutare nel disbrigo delle faccende domestiche e a dedicarsi alla confezione e al ricamo del corredo dotale.

In questo caso, l'unica occasione di apertura alle aggressioni del mondo esterno è rappresentato dalla funzione religiosa domenicale (alla quale però non si reca mai sola, ma per lo più in compagnia della madre e a volte anche del padre e dei nonni) o la frequenza della *mastra*, la maestra di cucito o di ricamo, in genere una vicina più esperta che apre la sua casa ad un piccolo gruppo di bambine e adolescenti e le ammaestra in queste arti.

Eloquenti sono ad esemplificare circostanze come queste alcune storie, come quella della figlia della maestra elementare di Riposto, raccontatoci dallo stesso rapitore:

« Se le ragazze stavano in casa, si aspettava la domenica, perché uscivano solo per andare a messa ed era più difficile perché mai le trovavi sole. Quando i parenti erano in allarme, non le facevano uscire neanche per la messa e così fu con la figlia della maestra C. di Riposto che ci bussai a casa lei aprì e io la rubai »,

caricandola sulla carrozza a due cavalli, guidata dal padre (C. S., autista di piazza, anni 77, Fiumefreddo).

La stessa testimonianza conferma che

« se le ragazze [...] andavano alla mastra, le fuitine si facevano quando era era (a qualunque ora del gorno), e per lo più a levata di mano (a lavoro finito) quando tornavano a casa la sera ».

L'importanza dell'elemento sorpresa è attestata dalla testimonianza della vittima di un tentativo di ratto (G. L. S., detta la

“signorina”, casalinga, anni 70, Fiumefreddo), una delle poche che riusciranno ad opporre una resistenza tale da farsi lasciare dopo circa un'ora presso alcuni parenti in un paese a poca distanza dal suo, Piedimonte etneo:

« Avevo 17 anni quando mi successe [...]. Mi fuggì di contraforzo uno del paese che lo avevo visto un paio di volte passare davanti alla porta della mia casa. Io non me lo aspettavo neanche lontanamente. Stavo scopando davanti alla porta, era di mattina presto e mio padre era partito per il lavoro; mia madre era in casa, ma non mi sentì perché la casa era al primo piano e io stavo spazzando sotto. Vicini non ce n'erano o forse si nascosero quando videro la scena. Due uomini mi acciapparono uno mi mise la mano nella bocca per non farmi gridare, l'altro mi caricò di peso sulla macchina che si era fermata lì da una parte. Era la macchina del servizio pubblico l'unica che c'era in paese e già quando la vidi capii subito di cosa si trattava [...]. Sul sedile dietro c'era lui, quella faccia di cane, mi misero in mezzo e a tutta velocità si diressero verso la strada della montagna [...] ».

Non pochi tentativi di ratto vengono sventati grazie alla vigilanza anche armata e al prezzo della clausura delle vergini, come svela chiaramente questa testimonianza:

« A me si erano preparati a fuggirmi tante volte, ma mio padre era sempre all'erta, io ero l'unica figlia femmina e lui mi voleva far fare un bel matrimonio e con uno che stava qui, così non me ne andavo a vivere lontano. La prima volta fu nel 27, avevo 13 anni e, quando la domenica andavo a messa con mia madre, vedevamo sempre due che guardavano. Vennero i miei cugini e dissero a mia madre di non portarmi più a messa perché c'erano due sospetti e se la pensarono perché allora ne succedevano sempre di queste rubatine. Così non ci andai più, ma questi due vennero con la macchina fino nel cortile della mia casa che era in campagna, ma vicina ad altre case e fortuna che mio padre quel giorno era rimasto a casa, uscì il fucile si mise a gridare che lui prima li ammazzava e poi li denunciava, e così non si fecero vedere più [...] » (A. T., ricamatrice, anni 74, Fiumefreddo).

Ma una distrazione anche piccola nella vigilanza può esser fatale, a meno che la presenza di spirito della giovane sventi il tentativo:

« Un'altra volta – racconta la stessa informatrice – combinazione ero rimasta sola in casa, cosa che non capitava mai perché non mi ci lasciavano per paura di rubatine. Mia madre era andata a comprare il mangiare per le galline e io ricamavo nella prima stanza con la finestra aperta. Senza bussare lui spalancò la porta, fece un salto e mi mise una mano stretta alla bocca: – Non ti spaventare – comincio a dire – niente ti faccio, ora noi due ci maritiemo. Non mi riconosci che sono il fratello della tua maestra di ricamo che ti ho allevato con gli occhi che tu avevi sette anni quando cominciasti a frequentare la mia casa? – Io feci finta di stare buona buona e, quando lui mi lasciò, feci un salto e me ne scappai dalla vicina, morta di spavento, non vi dico come che se ci penso ancora mi rizzano le carni.

Lui era più vecchio assai di me e aveva parlato con mio padre, ma lui gli aveva detto che ero piccola per lui e se non ci credeva andasse all'ufficio anagrafe, che portavo gli anni grande (sembravo più vecchia della mia età). Dopo tutti questi fatti, io ero guardata a vista e mio padre mi faceva uscire solo con lui o con mia madre e mia zia, una da un lato e una dall'altro. Se per la strada qualcuno mi posava gli occhi addosso, loro dicevano: – Che ci guardate? Andate per la vostra strada! – che sembravano due sbirri. L'ultima volta mi successe che ero già insingata (segnata per mezzo dell'anello, fidanzata), ci avevo l'anello e lui lo aveva visto. Venne con la scusa che voleva comprare la proprietà dove noi stavamo a gabella e io manco lo sapevo e stavo raccogliendo col panaro fichidindia sul tetto della casa e nel mentre cantavo spensierata. A mio padre gli fece capire che dentro l'affare ci dovevo essere compresa pure io, ma mio padre disse che sua figlia non la contrattava come un giardino (agrumeto) e che era fidanzata con un bravo giovane. Lui aveva deciso di fuggirmi di contraforzo, ma gli venne nelle orecchie di mio fratello che ci mandò persone per farlo arrizzittare (desistere) ».

Non sempre, però, la vigilanza, per quanto serrata, fa desistere il pretendente e si possono verificare persino episodi come questo:

« Ma la cosa più divertente – riferisce la precedente informante – ci successe a una parente di una mia comare di Macchia di Giarre, che siccome la ragazza sola non ci stava mai, che sua madre pareva la sua ombra, con la macchina del servizio pubblico, si fuggirono di contraforzo pure a lei, a madre e figlia! ».

Preda senz'altro più facile è la ragazza che lavora, cosa alquanto comune in questi anni, in campagna, per lo più a tagliare peduncoli di arance e limoni prima di riporli nella cassetta per il trasporto ai magazzini, o nei magazzini stessi a incartare gli agrumi destinati alla spedizione sui mercati nazionali ed esteri, dove è predominante la manodopera femminile.

Si tratta di ragazze ovviamente meno vigilate e di famiglie bracciantili la cui onorabilità è più vulnerabile, già per il fatto stesso che svolgono il lavoro in promiscuità con le ciurme dei lavoratori maschi.

In questi casi, il ratto può verificarsi anche se non vi è stato un precedente diniego da parte dei genitori della ragazza che, direttamente interpellata dal pretendente o da chi per lui, ha espresso la sua decisa volontà di rifiuto, magari perché non ne è stata attratta fisicamente o è presa da un altro. Sentiamo la testimonianza del rapitore:

« Vennero due del paese che io li conoscevo bene e mi dissero che c'era un comune conoscente che si doveva fuggire una carusa di Calatabiano, dove ancora macchine di servizio pubblico non ce n'erano. L'indomani andammo con la macchina tutti e tre nella strada che dai monti di San Filippo scende verso Malvagna, che lei faceva di ritorno dalla campagna. Era una contadina di 18 anni, bella che ne ho visto poche, la acciappammo tutti e tre e la gettammo

nel sedile posteriore dove c'era lui. Quella si mise a gridare e a fare come una pazza: - Non lo voglio, non lo voglio, portatemi a casa, fatemi scendere! [...] - ».

Un'altra testimonianza maschile ci racconta il ratto ai danni della propria zia avvenuto negli stessi anni, mentre la giovane tornava dal lavoro:

« Successe più di una cinquantina di anni fa, un giorno che l'acqua si predicava (il cielo versava violenti rovesci di pioggia) e la strada correva paro (l'acqua scorreva uniformemente per la strada come un fiume nel suo letto). Lei aveva una ventina d'anni e tornava dal magazzino dove incartava limoni. La acchiapparono e la gettarono dentro la carrozza con i cavalli. Lei riuscì a scappare, ma manco fece un paio di metri che cadde nell'acqua e i malandrini la ripresero ».

Il motivo che aveva spinto il pretendente a far ricorso al ratto era stato il rifiuto opposto dai genitori ad un matrimonio che avrebbe allontanato la figlia dal paese:

« Lui, il marito che la rubò quel giorno di acqua, lampi e tuoni, non era di qui, faceva il camionista e trasportava i limoni dai magazzini. Mi pare fosse di Enna. Lei non l'aveva visto mai prima, ma lui sì e aveva mandato a chiederla ai genitori, ma loro non gliel'avevano data a uno di passaggio » (A. C., operaio, anni 66, Fiumefreddo).

Malgrado la necessità spinga a mandare le giovani figlie a lavorare nei magazzini, mettendone seriamente in pericolo la reputazione e la possibilità di un buon matrimonio, si rinuncia senza esitazione, per un certo tempo, ad una fonte non superflua di reddito familiare, nel caso si paventi il rischio di ratto. E a maggior ragione nel caso in cui il pretendente è uno spiantato e inoltre la pretesa ha una sorella maggiore:

« Mio figlio si fuggì di contraforzo a mia nuora nel 1949 che i suoi non gliela volevano dare perché ancora avevano la grande da maritare e lui lavorava nei magazzini a quando gli diceva la testa (saltuariamente, quando ne aveva voglia). I suoi per un periodo non la fecero uscire di casa e neanche a lavorare nei magazzini la mandarono. Mio figlio allora si fece zito con un'altra che a me non mi faceva genio perché era figlia di buttana, e quando lo seppero i parenti di lei, di nuovo la mandarono a lavorare; così lui se la rubò in pieno giorno proprio mentre tornava dal magazzino con la lapa (motoape) di un suo amico, perché i soldi per la macchina non li aveva e il rifugio lo trovò da una mia comare che gli diede un posto dove dormire nella sua casa. E siccome era d'inverno e mia comare una coperta da dargli non ce l'aveva mio figlio la coperta me la venne a rubare a me, quella del mio letto mi rubò quel coso tinto (brutto ceffo) e dopo qualche giorno me la venne a portare qua la zita perché casa non ne avevano e li dovetti tenere con me finché non si sistemano » (L. T., anni 79, tagliapeduncoli, Calatabiano).

Un mestiere redditizio

Per qualche decennio, secondo le nostre testimonianze orali, quella di rapire ragazze fu un'attività illecita annoverata tra quelle atte a garantire un sicuro reddito, tanto da dar luogo a una figura sociale riconosciuta come tale dalla comunità, che trae da questa attività fonte pressoché esclusiva di reddito: quella del rapitore.

In realtà, la figura confluisce e si confonde con quella del conducente di taxi, che spesso è l'unico mezzo pubblico in servizio nel paese, lo "sciaffùr", come veniva sicilianizzato il francesismo *chaffeur*. Ma le nostre testimonianze orali ci consentono di risalire anche più indietro, agli ultimi anni del secolo scorso, quando il servizio pubblico è svolto da carrozze trainate dai cavalli, ed anche in questo caso un cocchiere in particolare tra gli altri assolve alla funzione di rapitore:

« Mio padre con la carrozza accompagnava le persone che andavano a fare compere al paese vicino, andava a prendere il dottore o la mammana (l'osterica) per portarli a casa di chi li mandava a chiamare, accompagnava in chiesa gli ziti che si dovevano maritare, d'estate con la copolina scoperta e tutta adornata di fiori e veli la carrozza. Ma quello per cui gli serviva più spesso e volentieri era per le fuitine (fughe). Allora tutti se ne fuggivano, soldi non ce n'erano, e la dote figuriamoci chi l'aveva... [...]. Ma c'erano pure le fuitine di contraforzo (i ratti violenti) a scopo di matrimonio, che a mio padre gli commissionavano di rubare la ragazza che a lui o non lo conosceva o non lo voleva a mondo di Dio (per nessuna ragione al mondo) ».

A questa scuola, dopo un apprendistato iniziato in giovanissima età, si forma il nostro rapitore:

« Quando io ero caruso aiutavo mio padre: lui cacciava i cavalli e io acchiappavo la carusa, lo zito era già dentro la carrozza, io spingevo per dentro e lui se la tirava; ma certe volte, quando la cosa era più pericolosa, mio padre non mi ci portava e con lui ci andavano due che lo aiutavano e li chiamava il picciotto, perché erano amici suoi o conoscenti, adattati per fare queste cose ».

Un mestiere, dunque, che si trasmette di padre in figlio ma che esige una vera "passione" in chi sceglie di esercitarlo, oltre che maestria e capacità non comuni:

« Il mio mestiere fu una vocazione, un destino: mio padre – allora macchine non ce n'erano – faceva il cocchiere, questa passione me la trasmise lui, solo che i tempi cambiarono e io facevo viaggi con la macchina ».

Che i servigi di rapitore fossero quelli che rendevano di più al cocchiere, è il figlio stesso, erede dell'arte paterna ad attestarli, oltre che tutte le nostre testimonianze orali, che insistono sulla esosità della cifra da versare al rapitore:

« Mio padre si faceva pagare, perché, che c'entra? Era il suo lavoro. Lui usciva la carrozza, ma non era solo il viaggio, ci aveva responsabilità, correva tanti rischi, la galera... E quando lo zito si portava la ragazza rubata in qualche casa di campagna dove era tutto pronto per riceverli, lui aspettava sul posto fino a che non avevano consumato, e solo dopo se ne andava, quando quella, da padre e madre, non ci poteva tornare più da sola, se no era disonorata. Lui il suo lavoro lo portava a termine sempre ».

L'esosità dunque era giustificata non solo da una professionalità versatile, ma anche dai rischi che si correvano nell'esercizio dell'illecita attività, e farla alla giustizia diventava sempre più difficile stante la notorietà dell'individuo e l'esclusività del mestiere:

« Quando vedevano la carrozza di mio padre, la gente diceva: - Cosa c'è (qualcosa di criminoso si sta perpetrando)!... - ».

Quando, nel 1929, il figlio del cocchiere ebbe 18 anni, si motorizzò acquistando la prima Ansaldo, per un certo tempo la sola auto di servizio pubblico in paese, una delle poche anche nei dintorni. È la sola automobile con cui si perpetreranno almeno per un decennio, dal '29 al '39, tutti i ratti a scopo di matrimonio e, più in generale, tutte le *fuitine* in paese e nel circondario.

Il ratto violento a scopo di matrimonio, infatti, non è che la devianza criminosa del costume molto diffuso e non ancora estintosi dalla fuga presa da due giovani sprovvisti di dote o che intendono sposarsi contro la volontà dei genitori, oppure privi del denaro per una dispendiosa cerimonia nuziale richiesta anche dal protocollo del matrimonio contadino.

Si tratta, come si vede, di *fuitine appattate*, ossia di fughe consensuali e in taluni casi persino i genitori di lei - la madre certamente - ne sono messi al corrente e fingono sorpresa a fatto avvenuto. Una volta, infatti, che abbia avuto luogo la fuga, cade qualunque remora o ostacolo o divieto frapposto dai genitori al matrimonio davanti alla grave sanzione morale, al disonore, che ricadrebbe sulla giovane violata e persino sui suoi familiari in assenza del matrimonio riparatore.

I ratti simulati, invece, mirano a deresponsabilizzare la giovane la quale finge di venire sottratta con la forza per non incappare nelle conseguenze che il gesto volontario provocherebbe da parte dei genitori, come la perdita della dote che, in seguito alla riappacificazione con i giovani, può venire corrisposta ugualmente. Sentiamo ancora il rapitore:

« Poi c'erano le *fuitine* finte di contraforzo che lo zito si fuggiva la carusa come se lei non era d'accordo e facevano la scena per la strada che due la tenevano e la caricavano nella carrozza così i genitori di lei non dicevano: - Non la vogliamo più -. Me ne ricordo una di Mascali che c'era una ragazza che era di famiglia modesta, ma se l'erano presa due suoi zii benestanti che la tenevano come una figlia, bisogna vedere come... Suo zio non voleva che lei si prendeva

a uno che la pretendeva perché non era del suo ceto. Allora lui ci mandò due con la carrozza e fece finta di rapirla di contraforzo, lei fece quattro cose (simulò una reazione di difesa)... e così si dovettero maritare e lo zio dovette cedere, se no la ripudiava e non le dava niente ».

La diffusa rete delle complicità

Nel corso di questo decennio quell'Ansaldo nera metterà paura a tanti, e non solo in paese, e la carriera di rapitore del nostro personaggio raggiungerà l'apice interrompendosi poi bruscamente – secondo la sua stessa testimonianza – per cause personali e oggettive:

« Per fare le fuitine di contraforzo, mi chiamavano non solo perché ci avevo l'automobile, ma anche perché ci avevo la capacità, non mi spaventavo io e avevo le conoscenze... ».

C'è infatti, intorno al mandante, tutta una rete di complicità che deve sapere tessere lui stesso o delegare completamente il rapitore. Il ratto, infatti, è materialmente perpetrato oltre che dal conducente, da due "malandrini" che la testimonianza del nostro rapitore vuole farci apparire come amici o conoscenti del pretendente:

« Non erano delinquenti, perché queste cose si fanno per amicizia, non per soldi e per lo più non erano del paese, ma dei dintorni, perché queste cose si fanno a cambio: quelli di qua aiutavano quelli dei paesi vicini e viceversa, perché magari quelli del luogo erano amici anche dei parenti della carusa e non ci volevano fare una mala parte, non se li volevano inimicare. Però ce n'erano pure malandrini che vivevano in questo modo, facendo le fuitine di contraforzo su commissione ».

Dunque "amici", "conoscenti", ma « adattati per fare queste cose » e chiamati « quando la cosa era più pericolosa », altrove dirà: « *Carusazzi bboni* » (buona pasta di ragazzacci), e solo di sfuggita l'ammissione della presenza di figure appositamente chiamate e retribuite.

Di malandrini profumatamente pagati parlano invece tutte le altre testimonianze, sia femminili che maschili come questa:

« In queste cose la buona gente non ci si metteva, lo facevano i malandrini, ché la brava gente non la faceva la valentia di rubarsi una donna! » (R. C., anni 70, raccoglitore di limoni, Fiumefreddo).

Una testimonianza femminile chiama "*mafusi*" i due individui che obbligarono con la soperchieria i propri zii a dare ospitalità a un giovane con la ragazza rapita nella propria casa in campagna, « e siccome uno di loro due aveva perso la coppola per la strada ci pigliarono pure quella a mio zio... », prova que-

st'ultima che scagionò completamente gli zii al processo (A. P., casalinga, anni 74, Fiumefreddo).

A volte due malandrini possono essere di troppo, come nel caso di ratto di bambina, più facile da eseguirsi, ma più rischioso perché la minore età comporta un'aggravante della pena:

« Mio marito a me mi fuggì di contraforzo. C'era quello che guidava la macchina, lui e a un altro che mi pigliò uno solo, perché io ero un quattruni (la quarta parte di un rotolo, peso di Sicilia corrispondente a due libbre e mezzo) d'ossa. Io e la mia famiglia stavamo facendo i preparativi per partire per l'America. Lui era tornato da soldato e mi fermò, mi disse che mi voleva maritare. Io gli risposi: – Ma che siete pazzo voi?... – Avevo 12 anni e la bocca che mi puzzava di latte. Chi ci pensava a maritarsi? Non passarono un paio di giorni che lui mi fuggì. Mi prese nel cortile che stavo giocando a palla con altri bambini del vicinato [...] » (L. C., commerciante, anni 65, Fiumefreddo).

La rete di complicità si avvale sia di una molteplicità di apposite figure criminali, l'attività illecita delle quali può anche non essere esclusivamente legata al reato in questione ma spaziare in un ambito più ampio; sia del contributo di rapporti parentali e amicali anche qui indispensabili per concludere l'azione criminosa, figure queste incaricate di assolvere al compito più delicato, esponendosi a rischi penali. Per il mandante o per il rapitore la preoccupazione maggiore nel premeditare il ratto è quella di trovare comparì, parenti o amici disposti a offrire una casa per lo più in campagna o in altro luogo appartato, dove si consumerà ciò che impedirà alla ragazza di dire ancora un no. « Nelle fuitine di contraforzo non era facile trovare chi dava rifugio perché c'era la galera » conferma il nostro rapitore. Perciò, quando non se ne trovavano disposti ad esporsi al rischio, si approfittava dei rapporti fiduciosi che intercorrevano tra loro e il rapitore o tra loro e il pretendente per ingannarli, facendo credere che non di ratto si trattasse, ma di *fuitina* consensuale. Numerose testimonianze lo confermano, valga per tutte questa:

« Di fuitine di contraforzo nella mia famiglia ne abbiamo avuto un'esperienza amara che la nostra è sempre stata una casa onorata e quella volta una di noi finì in tribunale. Io ero piccola ma mia madre lo ricordava sempre, ogni volta che era colta da un attacco di nervoso che le restò come ricordo eterno. I miei nonni stavano a massari a Valerio e abitavano nella stessa casa con i miei zii e cugini. Ai miei zii un conoscente di Riposto li aveva convinti a dare rifugio a lui e alla zita che se ne fuggivano e lei era consenziente. Ma invece non era vero e si capì quando vennero a portare la ragazza due malandrini. Si vede che qualcuno aveva ventilato qualcosa ai carabinieri di Mascali, che a piedi vennero nella proprietà. I miei zii che li videro salire a piedi ebbero il tempo di scappare, ma mia nonna non volle lasciare i nipotini piccoli [...]. Così quando vennero i carabinieri, arrestarono a lui e a mia nonna come complice [...] e

se la portarono al carcere di Giarre [...]» (A. P., casalinga, anni 74, Fiumefreddo).

Il compito di queste figure non si esaurisce qui: infatti il loro ruolo è fondamentale nel determinare l'atteggiamento successivo della rapita, sulla quale eserciteranno pressioni affinché riveda il rifiuto opposto, consenta finalmente a cedere all'innamorato e faccia cadere in tal modo la causa stessa del reato insieme alle loro stesse responsabilità. Il rapitore nella sua lunga intervista non manca di sottolineare la gratitudine dovuta a questa fitta rete di amici, come a quel gabellotto e alla moglie di lui che « tutta la sera cercarono di convincere » la ragazza che se ne stava in un cantuccio

« tutta strappata e graffiata e che non volle mangiare, mentre noi mangiavamo carne arrostita sulla brace, lattuga strappata allora allora e pane fatto dell'oggi [...]. E finalmente a mezzanotte lei si convinse a stare con lo zito che l'aveva rubata ».

Né è indispensabile una grande capacità oratoria per fiaccare le ultime resistenze della ragazza, basta ricordarle le gravi sanzioni a cui andrà incontro nel caso non voglia sottostare. La frase di prammatica è sempre la medesima: « Che ci volete fare, oramai? ». L'innamorato è lì ad aspettare che lei si decida a dare il sospirato consenso. Neanche in questo caso, insomma, la prima notte pare risolversi nello stupro della vergine, anche se a lei, non diversamente dal caso abituale in cui il matrimonio è deciso dalla famiglia e dalla comunità, non è concessa alcuna scelta.

Illuminante e tragica la testimonianza di una donna rapita dodicenne da un innamorato particolarmente violento:

« Quando mi scesero dalla macchina che ero uno straccetto tanto avevo pianto, chiamando mamma e gettando calci, mi ficcai sotto il letto e ci rimasi per tre giorni senza mai uscire di là. Lui prima cercò di farmi uscire con le buone, poi mise mano alla scopa e quando vide che anche se mi riduceva come la carne tritata io non venivo fuori dalla tana, mi lasciò perdere e se ne andò dalla stanza da letto. Poi disse: - Va bene, hai vinto tu, non ti faccio niente, esci di lì, ti lavi, mangi e te ne ritorni a casa -. Io feci così e mentre mangiavo il mio pezzo di pane lui mi diceva: - Vattene, te ne puoi andare, ma chi ti vuole più? Chi ti marita? Ci pensasti? Chi può credere che tra noi dopo tre giorni non ci fu niente?... Tutti ti mettono sulla bocca e vai a finire sulle pagine del Cammaroto (rivista satirica degli anni trenta a diffusione provinciale, i cui corrispondenti locali, coperti dall'anonimato, censuravano comportamenti e costumi femminili) come una di quelle. - Il cuore mi strozzò la gola e pensai a Mela che c'era finita perché si baciava col fidanzato sul ponte della ferrovia. Io sono del '23, ma al Comune mio marito disse che ero del '20, se no facevano difficoltà a maritarmi [...]» (L. C., commerciante, anni 65, Fiumefreddo).

Un codice che si smaglia

Nei pochi casi in cui niente riesca a vincerne la resistenza e a condurla alla ragione, un inevitabile e squallido destino di zittella attende la rapita, anche nel caso che non si lasci sedurre e opponga una resistenza tale da farsi lasciare poco dopo. Ecco la testimonianza di una settantenne casalinga nota in paese con il soprannome di « la signorina »:

« Avevo 17 anni quando mi successe, tanti in paese se lo ricordano ancora perché allora fece rumore. Io, poi, non potrò scodarlo più perché ne ho pagato le conseguenze e, come vede, sono rimasta signorina [...]. Ma neanche morta lo volevo: davo calci, gridavo, piangevo, mordevo, mi dimenavo tutta che pareva che avevo il ballo di Santo Vito. Tutti quelli cercavano di convincermi, di prendermi con le buone, anche l'autista, e mi dicevano che non mi facevano nessun male e che lui mi voleva maritare. Io cercavo il modo di buttarli dalla macchina in corsa e feci tante di quelle cose brutte che alla fine pure lui si spaventò che lo facevo arrestare. Dopo manco un'ora mi lasciarono dai primi parenti che capitarono. Non glielo posso dire com'ero ridotta... Basta mi rovinò la vita! [...] ».

C'è anche chi, pur essendo rapita da un innamorato di condizione sociale più elevata e persino fisicamente prestante, attinerà su di sé la riprovazione collettiva rifiutandone le nozze:

« ... lo zito, quant'era fine! Un signore! Lei invece era un poco rustica [...] e quando ci fu la causa lui nella gabbia gridava che l'amava, che la voleva ancora, ma lei, cuore di pietra, lo fece condannare. Poi si seppe che lei fece un matrimonio scarso, del suo ceto, mentre lui non si maritò più » (A. P., casalinga, anni 74, Fiumefreddo).

Le ultime due testimonianze femminili aprono dunque smagliature in un codice culturale che comincia evidentemente a mostrare segni di logoramento; ma la stessa incidenza del reato di ratto in questi anni rimanda a un momento in cui è in atto una spinta verso la modernizzazione nelle nostre campagne, dove la coltura capitalistica dell'agrumeto determinava l'ascesa di nuovi ceti borghesi. E borghese è questo « individualismo dei sentimenti » che viene a erodere il tradizionale sistema delle alleanze matrimoniali contadine con la violenza del ratto.

Quando nel 1940 il nostro rapitore venderà la vecchia Ansaldo, smettendo anche un'attività lucrosa e tornando alla routine del servizio pubblico, molti elementi peseranno su questa sua scelta. Già il proprio matrimonio, avvenuto senza il consenso dei genitori di lei a causa appunto del mestiere suo e del padre e poi la nascita del primo figlio, il 13 marzo 1938, mettono in crisi la spregiudicata sicumera che gli ha fatto continuare il mestiere malgrado nel 1935, in seguito ad un ennesimo ratto, gli sia stata ritirata la patente per quattordici mesi e sul suo cartellino penale sia comparsa la scritta « delinquente abituale » e nel

1938 si sia dovuto dare latitante per diversi giorni prima di ottenere la libertà provvisoria in seguito ad un'altra condanna per ratto a due anni, poi amnistiati.

Da allora

« queste cose diventarono sempre più rare – conclude il rapitore – in paese ce ne furono altre macchine di servizio pubblico, ma nessuno se la fidava più e a uno di loro che ci provò a rubare una ragazza, gliela levarono di sotto... ».

Ma l'elemento determinante della scelta dovette essere senza dubbio la progressiva affermazione di un codice culturale più moderno che egli stesso, negli anni del fascismo, aveva contribuito a far nascere.

Gran parte delle interviste da me raccolte e qui riportate sono apparse per la prima volta su « Area Metropolitana », 20-21, anno VI, 1989 e a questa data si riferiscono i dati anagrafici degli informatori.

- A. Catanesi, M. Fiume, *Mestieri femminili e lavoro domestico nella Sicilia di Giovanni Verga*, in *La cultura materiale in Sicilia. Atti del II Congresso internazionale di studi antropologici siciliani*, 26-29 marzo 1980.
- M. Fiume, *Vita di Orazia contadina e guaritrice*, Palermo, La Luna, 1988.
- M. Fiume, *L'onore femminile nell'agrumeto. Lu spassu di lu lumiaru*, in *Onore e storia nelle società mediterranee*, a cura di G. Fiume, Palermo, La Luna, 1989.
- G. Pitrè, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, B.T.P.S., a cura di A. Rigoli, vol. XXV, Palermo, 1978.
- J. Schneider, *La vigilanza delle vergini*, Palermo, La Luna, 1987.

1978 is the date of the first publication of the
series in the journal of the American
Mathematical Society.

The series is published in the journal of the
American Mathematical Society, and is
available to all members of the Society.

The series is published in the journal of the
American Mathematical Society, and is
available to all members of the Society.

The series is published in the journal of the
American Mathematical Society, and is
available to all members of the Society.

The series is published in the journal of the
American Mathematical Society, and is
available to all members of the Society.

The series is published in the journal of the
American Mathematical Society, and is
available to all members of the Society.



saggi

Cornelia Klinger

Déjà-vu

La questione delle strategie emancipatorie
nel confronto
tra il primo e il secondo movimento delle donne

« Il femminismo è un movimento senza memoria delle lotte e delle battaglie vinte, che ogni volta crede nuovamente nella propria primigenitura e nell'assoluta originalità; ma non si può fare a meno di notare impressionanti analogie tra momenti diversi della storia del femminismo ».

(Geneviève Fraisse)

Nell'attuale stato della discussione sul femminismo, le mie modeste conoscenze del carattere e dello sviluppo del primo movimento delle donne mi regalano il dubbio piacere di un *déjà-vu*. Un *déjà-vu* – cioè la vivida sensazione che la situazione attuale è la ripetizione *esatta* di una precedente; di aver già visto e sentito ciò che attualmente si sta vedendo e sentendo –, un sintomo psico-patologico, secondo gli psicologi qualcosa che accompagna un esaurimento o una psicosi, è, laddove si tratta dell'esperienza collettiva della storia del movimento delle donne, una specie di contrappeso all'amnesia (per usare un'altra metafora mutuata dalla psicopatologia).

Il tentativo di mostrare somiglianze e analogie tra il primo ed il secondo movimento delle donne per quel che riguarda le strategie emancipatorie, non intende smascherare la totale arretratezza o il vecchiume dell'attuale discussione sul femminismo, mediante un sarcastico « tutto questo c'è già stato »; né vuole fornire alla storia un attestato di presunta attualità o modernità. Non voglio né criticare lo stato odierno della discussione, visto che gira attorno ad una problematica che era già nota ottant'anni fa; e non voglio nemmeno lodare il movimento delle donne di allora perché ha delineato soluzioni che sono ancora oggi discusse o ridiscusse. Questa comparazione vuole semplicemente focalizzare l'attenzione su un problema: l'*antagonismo tra due divergenti modelli di pensiero* e concetti di azione come base di aspirazioni di emancipazione. A questo si riferisce il *déjà-vu* o il "ripetersi" della storia del movimento delle donne che non deve essere trascurato.

Per rendere questa impressione di ripetizione che provoca in me l'attuale discussione sul femminismo devo, per prima cosa, descrivere la situazione così come io la percepisco.

Non dico nulla di nuovo se affermo che negli ultimi anni la discussione femminista ha subito una svolta notevole. Temi che un tempo ne erano al centro (come per esempio la legislazione sull'aborto) sono diventati secondari, cioè si sono stranamente offuscati senza essere stati veramente portati a conclusione. Sono stati sostituiti da temi nuovi (Knäpper, 1984) spesso diametralmente opposti ai primi (come per esempio la maternità); altri temi hanno resistito, ma anche qui si nota uno spostamento degli accenti, visto che sembra cambiata la prospettiva o la luce nella quale si manifestano.

Betty Friedan parla di una seconda fase (Friedan, 1982) che il Nuovo movimento delle donne sta attraversando in questi anni. È abbastanza evidente che questa fase va in una direzione diversa dalla prima e che non ne rappresenta un progresso nel vero senso della parola. Non è però chiaro se, per questo solo motivo, può essere definita un regresso, o se questa diversa direzione potrà costituire una terza via tra progresso e regresso.

Per il movimento americano delle donne, Sara Lennox ha così descritto il cambiamento dell'ultimo decennio:

« L'attuale movimento delle donne americane è iniziato come protesta contro il mito della femminilità ed il maschilismo della nuova sinistra. I suoi primi scritti analizzarono il sessismo che permeava tutta la società americana e i [...] meccanismi con i quali alle donne veniva impedito l'accesso alla vita pubblica. L'androginia era un concetto centrale dei primi anni settanta: i sessi si sarebbero assomigliati sempre di più, ogni sesso avrebbe acquisito le caratteristiche migliori dell'altro; le donne sarebbero altrettanto dotate quanto gli uomini e [...] potrebbero produrre le stesse cose che producono gli uomini, se solo se ne desse loro l'opportunità. Ma in questo decennio c'è stato un sensibile spostamento degli accenti [...]. Dall'affermazione del loro diritto ad entrare nella storia degli uomini, ora le

femministe americane si rivolgono piuttosto all'esplorazione di una storia femminile alternativa. I modelli comportamentali maschili sono divenuti via via più problematici; si sono valorizzati sempre più i tratti caratteriali femminili [...]. La storia femminista, l'antropologia e la psicologia si sono concentrate sulle analisi della sfera domestica dove hanno ricercato la specificità femminile che la scienza maschile ha sempre ignorato... » (Lennox, 1982).

Anche se questo cambiamento si manifesta in numerosi modi ed è misurabile da molti indizi, il suo nocciolo è la critica all'obiettivo della parità tra uomo e donna e al concetto stesso di parità. Questa critica non solo poggia implicitamente o esplicitamente (come nelle parole di Sara Lennox), su molteplici cambiamenti di prospettiva, ma modificandosi l'atteggiamento e il giudizio sulla parità viene ad esserne investita l'idea stessa di emancipazione, e quindi il carattere del movimento delle donne in quanto tale. Per poter rispondere alla domanda se attualmente il femminismo stia compiendo un progresso, o un regresso, o se piuttosto stia rivolgendosi a nuovi orizzonti, determinante è il giudizio che si dà sul valore della parità per e attraverso il femminismo.

Di questa *critica del principio di parità* così come viene esercitata in tempi recenti vorrei dare alcuni esempi presi dalla letteratura tedesca ed americana (i concetti si assomigliano a tal punto da poter leggere i diversi brani quasi come un testo continuato).

« "Parità" è un tema consumato e logoro e ora anche una meta discutibile. Secondo le conoscenze e le affermazioni solidali del nuovo movimento delle donne vogliamo: non essere uguali agli uomini, non fare necessariamente una carriera maschile, non fare la politica nelle sue forme consuete - e la nostra esperienza ci insegna che la stessa parità dei diritti non ha ancora risolto i nostri problemi » (Gerhardt, 1984).

« Come programma non è più sufficiente che le donne si assicurino attraverso una politica dei pari diritti tutte quelle opportunità che finora erano riservate agli uomini [...]. La percezione dei limiti delle richieste tradizionali di parità, la speranza che il debutto delle donne sulla scena politica (e comunque pubblica) cambiasse tutto in meglio cozza contro la perdurante necessità di resistere contro le quotidiane discriminazioni delle donne [...]. Attualmente, questo attrito non provoca più scintille, comunque né calore né luminosità ma piuttosto un'afa polemica e distruttrice nella quale la discussione soffoca » (Sichertermann, 1984).

In uno scritto dal titolo *Le strategie che prendono vita autonoma* Ulrike Prokop ci propone una vasta critica del principio di parità.

« "Razionalizzate" nel processo burocratico [...] ristagnano le richieste del movimento femminile borghese e proletario di parità e di pari diritti: degli uguali diritti delle donne all'istruzione e al lavoro, all'indipendenza economica, all'attività politica, e diventano

dei modelli formali, [...]. Le richieste illuminanti di parità e di parità di diritti delle donne nel lavoro, nella politica e nella famiglia diventano parti di una strategia che ha preso vita autonoma quando si riferisce *solo come richiesta formale* alla vita reale delle donne » (Prokop, 1976).

« Oggi, nei circoli degli uomini "progressisti" che vogliono contare, l'argomentazione egualitaria fa parte del repertorio [...]. Sospette sono la rapidità della svolta, l'inglobamento, il livellamento, il mascheramento [...] e l'affermazione; non esistono più donne e uomini ma solo migliaia di persone, [...]. Il modello: le donne non sono diverse dagli uomini. Si nega una storia millenaria del patriarcato e adesso che le donne scoprono i loro obiettivi, le loro possibilità di lavoro e le loro necessità particolari, cioè adesso che stanno realizzando la differenza, tutto questo diventa parte di una strategia di acquietamento, [...]. Ma che succederà se questa differenza che ci divide non significherà più lacuna e rinuncia ma *opportunità*? [...]. A cavallo del secolo, la frase "Noi donne sappiamo fare quello che sanno fare gli uomini", era un fanale. Oggi non ci impressiona più di tanto. È chiaro che sappiamo fare le stesse cose. La questione è un'altra: vogliamo saper fare le stesse cose? » (Bovenschen, 1976).

Ma in realtà, questa differenza che Silvia Bovenschen costruisce tra l'oggi ed il periodo a cavallo del secolo, non esiste (ed eccoci al nostro tema). La necessità di fare *proprio ora* un secondo passo, proprio nella direzione indicata da Betty Friedan, cioè superando l'obiettivo della parità; ecco proprio questa era – *dèjà-vu* – l'opinione di non poche femministe agli inizi del secolo.

Prima di spiegarlo più ampiamente vorrei fare una parentesi. Le condizioni che hanno reso possibile per me l'esperienza di un *dèjà-vu* sono state create proprio dalle tendenze che ho appena cercato di descrivere, emerse nella discussione femminista in questi anni. Solo in seguito a questa discussione infatti lo sguardo si è aperto alla comprensione, nella loro strana radicalità, di alcune posizioni del primo movimento delle donne che fino a pochi anni fa sarebbero state ancora liquidate (e lo sono state) come borghesi, arretrate e conservatrici. Solo con lo sviluppo del femminismo, che ha messo in discussione i parametri classici di emancipazione e di progresso, è stato possibile riconoscerne i precedenti storici e comprenderli come tali.

Non posso documentarlo statisticamente, ma ho l'impressione che di recente siano cresciuti l'interesse e la considerazione per il cosiddetto movimento femminile borghese (*Die ungeschriebene Geschichte*, 1984), mentre negli anni della più stretta coalizione tra il movimento delle donne e la sinistra ci si rifaceva semmai alle origini del movimento proletario delle donne. Cambia anche così – e questo è un fatto notevole – il criterio di distinzione usato per il movimento delle donne più antico. Questo è stato sempre visto come percorso da un forte dualismo, ma la demarcazione seguiva la divisione tra movimento borghese e movimento proletario delle donne (Menschik, 1980). Se invece come criterio di classificazione si prende l'atteggiamento rispetto

al principio di parità (e per diverse ragioni questo sembra più adeguato al vero andamento dei fronti interni al movimento delle donne), allora il movimento proletario delle donne e l'ala liberale di quello borghese si spostano dalla medesima parte – uniti dalla convinzione che la parità tra l'uomo e la donna rappresenti l'obiettivo finale dei loro sforzi, ma divisi rispetto alla questione se questa meta sia raggiungibile con una integrazione delle donne nella società borghese esistente o solo dopo il suo superamento con il socialismo.

Torno al mio punto di partenza, all'affermazione, non dimostrata, che già nel primo movimento delle donne si discutesse animatamente la questione se si dovesse pensare e perseguire la parità con l'uomo o il riconoscimento del femminile come valore autonomo anche se equiparato.

Così, nella formulazione neutra del resoconto di Emma Oekinghaus del 1925 si dice:

« Nel movimento delle donne c'è accordo circa il rifiuto delle norme che fino ad ora valevano per le donne. Ma nel corso dello sviluppo del movimento delle donne si vedono chiaramente due tendenze rispetto alla motivazione psicologica di questo atteggiamento: una che partendo dal presupposto di una contrapposizione psichica dei sessi mette al centro la questione della *natura della donna*; in base a questa natura definisce i compiti della donna e la sua posizione nella società. Anche i rappresentanti dell'altra tendenza lottano come i primi per una forte influenza femminile nella società, senza però occuparsi, come invece fanno i rappresentanti della tendenza ad orientamento sessualpsicologico, di cosa sia questa differenza femminile... I sostenitori della seconda tendenza vengono guidati dalla volontà di far valere le donne *semplicemente come persone* » (Oekinghaus, 1925).

Nella letteratura storica sul movimento americano delle donne è usuale la distinzione in due tendenze che corrispondono all'incirca a quelle sopradescritte anche se la terminologia è diversa. William O'Neil distingue tra « *social feminists* » e « *hardcore feminists* » (O'Neill, 1969). Altri autori/autrici intendono la stessa distinzione usando i concetti di « *domestic* » e « *public feminism* » (Banner, 1974).

La tradizione del femminismo "pubblico" forma la linea che da Mary Wollstonecraft per la dichiarazione di Seneca Falls, di Elizabeth Cady Stanton e di Susan B. Anthony giunge fino a Charlotte Perkins Gilman. Vedono la donna come soggetto autonomo; sono a favore di una liberazione dai vincoli sociali tradizionali e riconoscono – almeno per grandi linee – la funzione della famiglia nella repressione e messa sotto tutela della donna. Il femminismo pubblico segue la tradizione dell'illuminismo e del liberalismo. Daniel Scott Smith scrive:

« Dato che (il femminismo pubblico) insisteva su chiare norme di giustizia e sottolineava il valore dell'individualità umana, esso

era consonante ai valori fondamentali della storia politica americana » (Scott Smith, 1981).

« Il femminismo domestico invece è una creazione del XIX secolo, prodotto dalla nascita della famiglia mononucleare e da quelle tensioni sociali che andavano di pari passo con la crescita economica. Invece di concepire la donna come soggetto autonomo in una società competitiva, il femminismo domestico vedeva la donna nel quadro dei suoi rapporti con altri soggetti. Con la definizione della famiglia come comunità questa ideologia permetteva alle donne una sorta di critica nei confronti della società maschile, materialista e mercantile e contemporaneamente di raggiungere il potere all'interno della famiglia stessa » (Scott Smith, 1981).

Sotto l'etichetta di « teoria delle due sfere » questa ideologia era già diffusa durante tutto il XIX secolo. Ma è entrata nella strategia e nelle analisi del movimento americano delle donne – secondo quel che dicono gli storici/storiche – solo verso la fine del secolo. Detto diversamente: mentre prima la teoria delle due sfere legittimava soprattutto l'impegno delle donne a favore dei vari movimenti e rivendicazioni sociali, ora questa ideologia viene usata anche nel movimento delle donne e nel movimento per il diritto al voto.

« Una delle tendenze argomentative più importanti del femminismo americano a cavallo di questo secolo si riferiva all'affermazione che le donne disponevano di un altro mondo sentimentale e di un'altra cultura rispetto agli uomini. Diversamente dalle femministe del XIX secolo che si erano inalberate contro una sfera femminile specifica e che avevano detto che i due sessi avevano caratteristiche comuni, le femministe di adesso, le combattenti per il diritto di voto alle donne e le riformatrici sociali sottolineano il significato delle differenze sessuali » (Schrom Dye, 1981).

Non vorrei qui affrontare il problema se questo passaggio caratterizza il movimento delle donne in tutti i paesi (Schnegg, Stadler, 1984).

Il confronto con il movimento delle donne americane l'ho solo riportato per esprimere dei dubbi circa l'affermazione di alcuni storici/storiche – come Richard J. Evans (1976) e in analogia con lui Barbara Greven-Aschoff – che vedono nella polarizzazione del movimento delle donne in una tendenza egualitaria ed in una dualistica una specificità del movimento delle donne in Germania, in quanto partecipe della tanto citata « via particolare » della storia tedesca. Ironia della sorte, questa interpretazione si avvicina anche troppo all'immagine di sé che hanno alcune femministe tedesche, come ad esempio quella prospettata da Helene Lange che identifica – e contemporaneamente critica – la tendenza egualitaria-illuminista del movimento delle donne con la Rivoluzione francese e con la dichiarazione americana di Seneca Falls, mentre riconduce la concezione dualistica dell'emancipazione, da lei prediletta alla « fine cultura interna »

del romanticismo tedesco e soprattutto all'idealismo tedesco (Lange, 1923).

Il *déjà-vu* non si riferisce alla sola presenza ieri ed oggi di queste divergenti tendenze ma riguarda anche la specificità di determinati argomenti, atteggiamenti e modi di vedere e, non ultimo, il più generale contesto sociale che fa da sfondo alle due divergenti posizioni. Devo limitarmi a indicare i punti più importanti.

Riassumo innanzitutto quanto detto finora. Ieri come oggi, la messa in discussione del concetto di parità viene presentata come una *novità*. La concezione dualistica cioè sembra attraversare l'esperienza di un movimento per l'emancipazione egualitario ad essa antecedente e in parte considerato perfino concluso con successo. In secondo luogo il punto di vista dualistico che si rifà alla tradizione e all'origine, e forse addirittura ad un ordine naturale perenne, non si considera in senso proprio tradizionale ma ad un tempo volto all'indietro e progressista. Insieme all'idea della parità infatti si mettono in discussione i principi dell'illuminismo, e proprio questo viene considerato e presentato come un progresso. Per questa stessa ragione, paradossalmente, il femminismo "pubblico" che si autoconsidera progressista e moderno sembra essere in ritardo sui tempi (Scott Smith, 1981).

Dato che questo punto mi sembra particolarmente importante vorrei chiarirlo meglio prendendo ad esempio le argomentazioni di Gertrud Bäumer che ha operato una netta distinzione tra le tendenze « più vecchie » e « più nuove » del movimento delle donne tedesco. La tendenza « più vecchia » viene chiaramente identificata con la tradizione illuminista dei diritti umani del XVIII secolo:

« Si è creato un concetto astratto di persona e da questo si sono dedotte alcune determinate richieste etiche e si è chiesto che queste richieste [...] fossero garantite ad ogni essere umano, ad ogni portatore della ragione divina. Partendo da questo punto di vista si è criticato l'assetto sociale; tutti gli uomini sono uguali perché portatori di quella scintilla divina [...]. E con una logica stringente se ne è derivata l'idea che anche la donna facesse parte della categoria uomo » (Bäumer, 1905).

All'interno di questo contesto di emancipazione la donna viene

« considerata *essere umano*; si ricerca tutto ciò che la accomuna all'uomo e che dovrebbe equipararla all'uomo [...] in un assetto sociale. La donna si misura rispetto all'uomo e chiede alla società diritti umani, il che in realtà significa diritti maschili. Nell'altra tendenza la donna diventa cosciente della propria *femminilità*. Chiede alla società di fornire spazio ad un destino femminile [...]. Da una parte si chiede perciò per la donna uguale trattamento da parte dell'organizzazione statale e borghese e dall'altro si chiede che come essere

diverso dall'uomo la donna venga riconosciuta e promossa nella propria particolarità » (Bäumer, 1904).

La Bäumer definisce la differenza sostanziale tra il vecchio movimento delle donne e quello nuovo, usando la formula « parità sociale » contro « pieno dispiegamento della cultura femminile ».

« E così la sensibilità moderna del movimento delle donne si allarga da un movimento puramente politico [...] ad un movimento culturale nel senso più completo ».

Alla base della distinzione tra la tendenza "vecchia" e quella "nuova", o tra "primo" e "secondo" movimento delle donne, sta una percezione del tempo che è a dir poco singolare. La lotta per la parità, che una certa ala del femminismo, di allora e di adesso, vorrebbe relegare nel proprio passato, ha in realtà luogo contemporaneamente. Si tratta infatti di due concezioni politiche in competizione tra loro, di cui una relega l'altra nel passato per poterla criticare come superata.

Si assomigliano anche le motivazioni per le quali la concezione egualitaria del movimento delle donne dovrebbe essere considerata superata.

La descrizione che ne dà Gertrud Bäumer può essere assunta come esempio quando motiva il cambiamento di tendenza del movimento delle donne con due fatti tra loro del tutto divergenti:

« Intanto la correzione di tiro è già avvenuta nelle condizioni di vita concrete [...]. Ci si è posti la domanda se le migliaia di operaie nelle fabbriche, che senz'altro hanno un'indipendenza economica rappresentano davvero un progresso positivo dell'ordinamento sociale » (Bäumer, 1905).

Helene Lange ha sviluppato in una direzione analoga la questione posta da Gertrud Bäumer come domanda retorica:

« quando il dogma dei diritti umani, in questo caso del "diritto al lavoro", ha dovuto sostenere la sua prima prova è risultato essere del tutto inadeguato. L'esempio delle operaie delle fabbriche [...] che proprio dal possesso illimitato di questo diritto erano state condotte nella schiavitù più feroce, con cui alla intera comunità del popolo venivano sottratti tutti i valori della maternità, per sacrificarli all'industria, era tutto fuorché la personalità femminile portata alla sua piena e autonoma capacità creativa – nei confronti di questa donna la dottrina dei diritti dell'uomo e il programma *puramente* emancipatorio hanno fatto bancarotta » (Lange, 1928).

Se cancelliamo la terribile arroganza della signora Bäumer e il concetto di « intera comunità del popolo » di Helene Lange, vediamo in questi testi qualche cosa che oggi viene nuovamente espresso più o meno ad alta voce.

La Bäumer vede un secondo motivo di critica e distacco dal concetto egualitario di emancipazione nel cambiamento di coscienza avvenuto nelle rappresentanti del movimento delle donne:

« Si impara a considerare il lavoro delle donne non solo dal punto di vista del valore etico, non solo come base dell'autodeterminazione personale, ma anche in riferimento alla qualità e all'utilità culturale per la comunità. E si impara a riconoscere che il significato del lavoro della donna, ciò che regala alla collettività come valori veri e propri, sta nella sua *particolarità*, in ciò che come *donna* è e dà. E così tutta la teoria della parità prende un'altra direzione ».

A ben guardare, le motivazioni addotte per l'inadeguatezza del concetto egualitario di emancipazione indicano due direzioni che sono non solo differenti, ma addirittura contrastanti. Da una parte, la critica muove dalla delusione per il fatto che il programma della parità tra donna e uomo non è stato realizzato: o perché le speranze sono state del tutto disattese, o perché, pur essendovi stato un avvicinamento di posizioni tra i sessi, i risultati raggiunti sono considerati terribilmente deludenti. È diffusa soprattutto questa seconda interpretazione e, oggi come ieri, la critica del concetto egualitario di emancipazione muove in primo luogo dall'integrazione delle donne nel processo produttivo industriale. Questo è l'aspetto negativo e spesso altamente rassegnato dell'argomentazione anti-egualitaria.

La rassegnazione diventa particolarmente evidente nella critica veemente alla parità formulata due anni fa da Gisela Anna Erler.

« I temi centrali del movimento delle donne [...] richiedono l'eliminazione di tutte le forme di vita che sono state mutate dal primo industrialismo. Esse non [...] sono più adeguate alla fase in cui si mette in discussione il sistema industriale e il lavoro retribuito come unici garanti dell'identità e del ruolo sociale. Noi siamo il gruppo che chiede l'integrazione dell'ultima contadina nel sistema del lavoro retribuito, l'inserimento dell'ultima casalinga nell'ufficio e l'uguaglianza totale dinanzi a Dio e ai libri paga. Noi affermiamo che ciò che non è fattibile sia Realpolitik – perché in una società industriale è difficile immaginare di avere posti di lavoro retribuiti e a tempo pieno per tutte le donne. L'industrializzazione e il lavoro retribuito non hanno portato solo [...] alla liberazione da molte fatiche [...] ma anche alla competizione impietosa che apparentemente porta all'uguaglianza della donna ma che lei non può vincere a causa di differenze caratteriali e funzionali » (Erler, 1983).

C'è sia in Gertrud Bäumer che in Gisela Erler, il fiero riconoscimento della specificità femminile. La rinuncia alla parità non sembra solo necessaria, ma viene addirittura esaltata come grande presa di coscienza. Nell'accettazione della dualità e polarità dei sessi, euforia e rassegnazione quasi si toccano (Gerhardt).

È quasi inutile dire che al centro di ciò che dovrebbe caratterizzare la natura specifica della donna è la maternità. Con il

distacco dall'ideale della parità con l'uomo come obiettivo dell'emancipazione femminile avviene ciò che Margaret A. Simons definisce « la rinascita della maternità come esperienza femminista rispettabile » (Simons, 1984).

La concezione di Helene Lange qui di seguito riportata potrebbe oggi essere sottoscritta da un buon numero di femministe, cosa fino a pochi anni fa del tutto impensabile.

Il « condizionamento attraverso la maternità si mostra – nonostante le notevoli differenze tra i singoli – nel carattere di tutta la specie. Introduce nella natura femminile quella nota tendenza al personale, al concreto, alla sensibilità veloce e profonda per le caratteristiche umane; è la base originale dell'altruismo fisico, della compassione, dell'amore che anche nei suoi tratti spirituali assume le forme della femmina. La contrappone al carattere astratto, speculativo, sistematico e impersonale del maschio. In entrambi i sessi i processi intellettuali hanno un percorso identico; ma spesso stimolano altri centri e provocano connessioni diverse » (Lange, 1928).

Negli ultimi anni anche le sostenitrici più accanite dell'egualitarismo riprendono in considerazione – addirittura nella sua forma più cruda – il biologismo un tempo tanto combattuto. Dopo che le femministe per anni avevano dimostrato con grande accanimento che i ruoli sessuali tradizionali non sono né naturali né tantomeno necessari (Hausen, 1976) adesso che questa concezione è stata quasi del tutto accettata anche dalla scienza maschile, proprio delle donne affermano senza mezzi termini: « Per noi la divisione sessuale dei ruoli è naturale e non un prodotto sociale »; e da questo traggono conclusioni simili in tutto e per tutto a quelle delle femministe che circa ottant'anni fa sostenevano il principio dualistico.

Negli ultimi anni è sorta nuovamente la tendenza ad estendere la differenza tra i sessi, risultante dalla sfera della riproduzione, ben oltre questa sfera stessa. Mentre l'egualitarismo fa di tutto, non per negare il significato della differenza sessuale, ma per relegarla alla sola funzione riproduttiva e per ridurne il significato nel contesto sociale, Elizabeth Wolgast vuole esattamente il contrario quando afferma:

« È evidente che accanto a quelle della sfera riproduttiva esistono delle differenze concrete tra i sessi [...]. Questo dimostra [...] che non è solo la società a produrre queste differenze che non sono strettamente legate alla riproduzione. Anzi, sarebbe giusto accettare varie differenze tra i sessi e non rifarsi ad una unica misura lineare per percepire ogni singolo indipendentemente dal suo sesso » (Wolgast, 1980).

Da questa allargata differenza caratteriale e funzionale tra i sessi la Wolgast vorrebbe dedurre ciò che le sue antenate dimenticate chiamarono lo specifico compito culturale della donna:

« Se [...] i sessi differiscono in settori che non sono legati alla riproduzione possiamo dedurre che la donna dovrebbe dare un suo

contributo specifico alla cultura e alla società. Questi studi dimostrano che la rappresentazione del punto di vista femminile è necessaria e che per questa ragione le donne servono in tutti i settori della vita spirituale, dall'arte alla scienza, che riguardano persone di entrambi i sessi ».

Confrontiamo queste affermazioni con quanto Helene Lange nel 1907 precisò riguardo alla sua idea della « femminilità come forma della cultura »:

« Si tratta della coscienza [...] che l'importanza non sta solo nella libertà del lavoro, nella scelta della professione, nella partecipazione alla gestione della macchina esterna dello stato, insomma nella partecipazione delle donne ai diritti che finora erano riservati agli uomini [...] ma nel lavoro positivo e particolare che le donne e solo loro possono svolgere per partecipare alla formazione del mondo culturale. [...] I compiti specificamente femminili nella vita sociale devono derivare da ciò che continua a sgorgare dal fondamento materno della donna; dalla parte più intima del suo sentimento per la *vita* [...]. Questo sentimento che è complementare all'interesse per le cose dell'uomo e al suo orientamento sia astratto che reale, deve [...] poter riempire una sfera nella vita sociale. E per questo non c'è in pratica nessun settore della vita pubblica che non necessiti dell'influenza della donna » (Baker Miller, 1976).

Alla base del cambiamento di direzione proposto vi è una revisione dei valori, attuata dalle sostenitrici del concetto dualistico, allora come adesso. I valori socialmente accettati vengono sottoposti ad una revisione profonda. Categorie come vulnerabilità, debolezza, impotenza, emozionalità, partecipazione allo sviluppo altrui, cooperazione, creatività (segui in questa enumerazione la lista di Jean Baker [Baker Miller, 1976]) attribuite tradizionalmente alle donne, si afferma che vengono considerate come debolezze solo in una ottica unilateralmente maschile. Un'ottica cioè che, pretendendo di essere oggettiva e vincolante, ha definito le qualità delle donne come devianti e deficitarie. Ma le stesse caratteristiche – afferma Jean Baker Miller – rappresentano in verità « energie e forze che potrebbero creare un nuovo sistema di riferimenti, necessariamente differente da quello di una società come la nostra dominata dai maschi ».

La stessa autrice fornisce un esempio significativo della già citata amnesia del movimento femminista quando dice che lo psicologo Bernard S. Robbins fu il primo, nel 1950, a formulare l'idea « che le caratteristiche specificatamente femminili sono più rispondenti a dei valori fondamentali dell'umanità e perciò sono fonte di forza e presupposto di forme di vita più avanzate ».

Poiché il lavoro svolto dal primo movimento delle donne per una revisione dei valori maschili è stato apparentemente del tutto dimenticato, mi permetto di proporre un altro esempio. A grandi linee in Gertrud Bäumer troviamo già detto quanto

oggi viene nuovamente scoperto da psicologhe (Gilligan, 1987), basandosi su ampie ricerche empiriche, ovvero che il pensiero, il giudizio e l'azione delle donne non può essere misurato con uno schema definito dai maschi ma deve essere valutato con metri di giudizio propri e adeguati alle donne:

« Si è molto discusso sul fatto se e in quale misura i sessi differiscono a livello dell'anima. Ogni psicologia tenta [...] di dare di questa differenza una definizione [...]. Anche se queste formule, finora, sono tutte ugualmente insoddisfacenti [...] esse ricercano la specificità delle donne tutte nella stessa direzione sostenendo che essa vive più fortemente e più intensamente la dimensione personale. [...] La donna sente se stessa [...] non tanto nell'energia delle sue singole attività quanto nella possibilità di potersi impegnare. Vista come debolezza, questa è la tanto citata incapacità della donna all'obiettività. Fa difficoltà a distinguere i valori oggettivi da quelli soggettivi, a distinguere la persona dalla cosa con la quale essa si esprime. Ma dall'altra parte le è più facile [...] riconoscere il personale nel lavoro fattosi cosa [...]. Questa disposizione agisce come la particolare sensibilità alla luce di una lastra fotografica, fornisce un'immagine del mondo tinto di colori particolari, che nei contorni è uguale a quella dell'uomo ma [...] differisce notevolmente nelle tinte. È inutile domandarsi quanto l'ambiente di vita delle donne contribuisca a dare questa colorazione particolare alla sua immagine del mondo. Ma comunque la sfera di vita della donna, dettata dalla specie, fornisce il materiale con il quale si compie la sua femminilità e diventa [...] cultura personale, caratteristica specifica. Il valore della sua vita, il valore della singola anima diventa particolarmente evidente se si considera il martirio della maternità, la partecipazione particolare alla vita dell'altro che è possibile solo nella sua sfera [...]. Proprio nei confronti degli specifici compiti culturali della nostra epoca abbiamo bisogno di questa sensibilità per il personale [...] » (Bäumer, 1909).

In quest'ultima frase della Bäumer (come già nelle considerazioni della Lange e della Wolgast) si annuncia una tendenza che deriva direttamente dalla revisione della forza e della debolezza delle donne, ma che la supera in tal misura da essere degna di essere esaminata in modo specifico. Qui la formula « diverso ma di pari valore » con la quale viene combattuto l'egualitarismo si tramuta nell'idea « diverso e decisamente superiore ». La cultura femminile al cui centro è posta la maternità « non rappresenterebbe solo l'altra, la seconda parte della vita umana ma soprattutto la sua parte migliore, più umanitaria ». Greven-Aschoff parla dell'« elevamento del concetto di femminilità a vera umanità » (Greven Aschoff, 1980).

La messa in discussione dei modi di vedere maschili, dei valori e delle norme maschili, si collega e si allarga alla messa in discussione dell'intero assetto ideologico e sociale dell'ordine costituito. Oggi come allora, il rifiuto dell'ideale della parità viene inserito nel contesto più ampio di una critica alla « società maschile », ai suoi valori e alle sue norme. Il cambiamento nelle prospettive e negli obiettivi del movimento delle donne

che ne consegue può essere inteso come un passaggio da movimento sociale a movimento culturale.

Del tutto inaspettatamente, e in contrasto con il riconoscimento apparentemente conservatore del tradizionale ruolo femminile, la concezione dualistica acquista una dimensione di mutamento del sistema e dispiega un potenziale sovversivo di messa in discussione dell'esistente prospettiva per il futuro.

Bettina Heintz e Claudia Honegger parlano di una « critica implicita anticapitalista e antitecnologica del femminismo casalingo ». Ma la critica al capitalismo di Gertrud Bäumer (Bäumer, 1926) non mi sembra solo "implicita": Essa parla abbastanza chiaramente di capitalismo e di pensiero strumentale, facendolo risalire alla visione unilateralmente maschile e al dominio esclusivo del maschio sul mondo; che sono, a suo avviso, i maggiori colpevoli della miseria. Per Bäumer, la crisi contemporanea è dovuta al contrasto tra anima e civiltà. Parla « l'espulsione dell'anima dal lavoro mediante la tecnicizzazione e la divisione del lavoro », di « artificiosità del modo di vivere », di « alienazione dalla natura », di « appiattimento e oggettivazione dei rapporti umani »; tutto ciò che segna l'« era delle macchine ». La tecnica è esplicitamente affiancata al capitalismo come seconda « forza nemica dell'anima ».

Se lo si legge superficialmente, l'attacco di Helene Lange allo « stato maschile » suona in alcune sue parti vecchio e superato. Così, ad esempio, quando attacca violentemente il consumo di acquavite (ma basta sostituire alle distillerie di acquavite il traffico della droga). Tuttavia essa si muove per grandi linee, nella stessa direzione di molte analisi femministe contemporanee. Parliamo

« dell'ideale storicamente affermatosi dello stato maschile! Come si presenta, dopo lotte millenarie? Tecnicamente e intellettualmente è all'altezza, ma ancor oggi, alla fine del secolo, popoli armati fino ai denti si fronteggiano tra loro. Ancora, l'ultima ratio dello stato maschile è la violenza fisica, la guerra. E l'alcolismo che di più della guerra distrugge i popoli cresce rapidamente e riempie le carceri; ma in Germania, le distillerie di acquavite vengono coccolate. A livello economico c'è una lotta di tutti contro tutti; l'impoverimento e la desolazione colpisce strati sempre più vasti » (Lange, 1928).

È ovvio che oggi come allora c'è un collegamento tra il femminismo e quelle tendenze di critica della società e della cultura che, indipendentemente dalla questione femminile, e partendo da altri presupposti, si oppongono, proprio come Gertrud Bäumer, al « raffreddamento del mondo sotto il dominio della ragione e al servizio dell'ingordigia ». Verso la fine del secolo, le femministe che argomentavano le loro posizioni in un'ottica dualistica si sentivano vicine soprattutto alle tendenze culturali pessimistiche del neoromanticismo oggi sono più prossime alle tendenze neoromantiche del movimento alternativo ecologista.

Ynestra King, per esempio, espone il programma di un femminismo ecologico distaccandosi nettamente dal concetto egualitario di emancipazione, sostenendo che questo tende ad un adeguamento all'esistente, che invece andrebbe superato:

« Il femminismo razionale è il cavallo di Troia del movimento delle donne. La mentalità del "volerci essere anche noi" nasconde in fondo solo una capitolazione dinnanzi ad una cultura che tradisce la natura [...]. Rigettare la biologia, accettare l'androginismo e valutare positivamente ciò che i maschi hanno creato sono solo forme di un auto-odio, forme che vorrebbero distrarre la teologia della sfida femminista a questa civiltà violenta dalla sua giusta via » (King, 1984).

Positivamente, la King definisce il programma del femminismo ecologico con queste parole:

« Il femminismo si contrappone [...] all'ordinamento capitalistico della società in quanto sfida i valori unilateralmente maschili e tendenziosi della nostra cultura. Il femminismo può sanare la scissione del mondo, di un mondo che è scisso contro se stesso e che si basa su una bugia elementare: la definizione di cultura come contrario di natura [...]. Adesso è possibile che un femminismo coscientemente visionario metta la tecnologia e il nostro apparato produttivo al servizio di una società che si basa su principi e valori ecologici e che è radicata nel modo di vita tradizionale delle donne. Nell'esperienza implicita ed esplicita delle donne c'è molto che potrebbe servire a liberare l'umanità in quanto tale [...]. L'impegno ecologico del femminismo culturale trasforma l'ideologia della femminilità – la forza della oppressione della donna, il rapporto tra donna e natura – in un fattore positivo. Il femminismo ecologico [...], la conoscenza della storia invisibile e mai scritta delle attività delle donne per millenni. Femminismo è anche il collegamento e l'unità tra teoria e prassi. È il ritorno in patria di tutti gli oppressi [...] ».

Il modello di pensiero che è alla base del collegamento tra femminismo e critica culturale è semplice e stringente. Finora, gli uomini – e questo è fuori discussione – hanno fatto la storia da soli (se "fatto" viene inteso come "deciso" e "dominato"). Per questa ragione sono i soli responsabili delle strettoie nelle quali si trovano la società moderna e le sue categorie di pensiero, di giudizio e di valore. Adesso, le donne, alle quali è sempre stato addossato, al contrario, tutto quello che è negativo, arretrato, rimosso e trascurato e che hanno sempre avuto grosse difficoltà ad adeguarsi alle condizioni imposte dai maschi; adesso che queste difficoltà vengono rivalutate positivamente come resistenza, le donne sono quelle dalle quali – e solo da esse – c'è da aspettarsi risanamento e aiuto, visto che il principio maschile della realtà non è più capace di uscire dalle strettoie che esso stesso ha creato, o comunque si pensa che non ne sia in grado.

Questo ragionamento non riguarda solo il rapporto tra cultura e natura, così come viene delineato da Ynestra King, ma

vale anche per le basi sociali-teoriche in senso stretto. Se, ad esempio, l'orientamento che la famiglia e la socializzazione nei primi anni di vita forniscono al processo di individuazione della donna, in termini di « debolezza dell'io », vengono visti da un lato come ostacoli determinanti alla creazione di una struttura soggettiva autonoma, vi si vede dall'altro lato anche la possibilità di un superamento dell'individualismo atomizzato e del corazzamento dell'io, tipicamente maschili.

Più in generale se il processo di modernizzazione viene messo in discussione, le donne che sono da sempre destinate ad essere alla retroguardia di quello stesso processo vengono quasi automaticamente a rappresentare la promessa di superare le malattie e le mancanze di questa modernità (Brick, 1983; Wolgast, 1980).

Sarebbe del tutto sbagliato pensare che assegnare all'idea di femminilità una intenzionalità generale di critica sociale e culturale, elevandola cioè a elemento salvifico, indichi una evoluzione radicale della concezione dualistica. Si tratta piuttosto di un antichissimo patrimonio proprio della « teoria delle due sfere » (Lewis, 1982).

Ho concluso così la caratterizzazione di quella che ho chiamato l'esperienza del *dèjà-vu*. Ma è tutt'ora aperta la domanda iniziale ovvero se la concezione dualistica che oggi come ieri si presenta come fase successiva alla concezione egualitaria, rappresenti un progresso oppure un regresso e, dove eventualmente, passi la linea di demarcazione tra progresso, conservazione e, addirittura, reazione rispetto all'emancipazione delle donne.

Abbandoniamo per un attimo la discussione in corso nel femminismo, dimentichiamo ancora – ma solo per un breve momento – la conoscenza tanto faticosamente acquisita sulla storia del movimento delle donne e consideriamo il principio egualitario e quello dualistico in astratto, per raggiungere una certa obiettività ed estraneazione dello sguardo, utili forse a vedere il problema in una nuova luce.

Vorrei riassumere l'esame dei due principi nella loro funzione per il movimento delle donne in due tesi e in una conclusione.

Tesi n. 1:

Sia l'argomentazione egualitaria che quella dualistica sono strategie complete e rispettabili per l'affermazione della volontà di emancipazione.

a) Per il principio egualitario questo è tanto ovvio e tanto largamente riconosciuto (Midgley, Hughes, 1983) che questa parte della tesi non necessita di altri chiarimenti. È chiaro che la richiesta di abolizione degli svantaggi massicci attraverso

l'adeguamento di un gruppo svantaggiato allo *status* economico, sociale e politico degli avvantaggiati ha di per sé un carattere emancipatorio. La stessa cosa vale per la lotta contro le ideologie che, attraverso una definizione discriminante di differenze reali o fittizie cercano di legittimare la condizione di subalterità di un gruppo ed il dominio su di esso. La dimostrazione che una tale differenziazione e gerarchizzazione in due gruppi manca di basi reali, visto che le differenze supposte non possono essere usate per radicare o legittimare un rapporto di dominio, e che i due gruppi devono essere o uguali o comunque equiparati; tutto questo nasce da intenzioni chiaramente emancipatorie.

b) Il riconoscimento del principio dualistico come strategia emancipatoria per le donne è meno ovvio. Il fatto che venga recepita positivamente la polarizzazione delle caratteristiche sessuali che finora ha avuto per le donne conseguenze soprattutto negative; il fatto che in questo modo venga recepita una teoria che è stata originariamente elaborata da maschi con la chiara intenzione di relegare le donne nell'ambito del privato: tutto questo crea un profondo sospetto avvertito anche da coloro che si riconoscono nella posizione dualistica (Ruddick, 1980).

Con la tesi formulata prima vorrei affermare che le obiezioni sovrariportate alla possibile azione emancipatoria del principio dualistico non hanno ragione di essere.

Per quanto riguarda l'essere una teoria mutuata dai maschi, la concezione dualistica dell'emancipazione si trova in buona compagnia. Perché in fondo, *entrambe* le concezioni di emancipazione usano strumenti ideologici che non hanno inventato le donne, ma che esse hanno già trovato sulla loro strada. Se questo fatto è sotto accusa, allora quest'ultima va rivolta non solo contro il principio dualistico. La concezione egualitaria fa propria infatti la parola d'ordine illuminista dei diritti dell'uomo, della uguaglianza e della libertà di tutte le persone (sia nella sua forma borghese come richiesta di pari diritti che nella variante poi elaborata dal socialismo) e la applica alle donne; la prende sul serio per le donne, così come è stata rivendicata anche da altri oppressi e emarginati.

Se la concezione egualitaria dell'emancipazione usa uno strumento positivo dell'avversario mettendolo al proprio servizio, la strategia dualistica usa uno strumento negativo e lo rivolge contro l'avversario che l'ha creato. Entrambe possono essere delle vie percorribili per affermare degli obiettivi di emancipazione.

La questione, più volte posta come decisiva, cerca la valutazione del principio dualistico, cioè se le donne abbiano le caratteristiche a loro ascritte, ed addirittura presentino una "natura" unitaria, oppure no; e se sì, se questa è naturale o se è stata acquisita storicamente; queste domande sono - almeno nell'am-

bito dei problemi della strategia di emancipazione — del tutto ininfluenti.

Se anche fosse vera infatti l'affermazione che tutte le caratteristiche femminili, tutta l'ideologia della femminilità, altro non è che un mito inventato dai maschi per opprimere le donne, anche in queste condizioni un rivolgimento in positivo di questo mito può essere un mezzo possibile e utile per l'abolizione dei rapporti di dominio. In una lotta è sicuramente possibile che io batta il nemico con un'arma che originariamente era rivolta contro di me. Se dalla teoria delle due sfere viene dedotto che le donne devono influenzare decisamente tutti i settori della vita per affermare il contenuto specifico ed il peso della "femminilità", allora questa, in linea di principio, può essere considerata come una richiesta emancipatoria. Non è certamente un caso che nella lunga storia del movimento americano per il diritto al voto il tanto anelato successo sia arrivato solo quando ci si è serviti di una forma dualistica di legittimazione. Penso che sia una acquisizione degli ultimi anni il riconoscimento del contributo positivo dato dall'ideologia della femminilità al miglioramento della posizione delle donne nella società — e più oggettivamente di quanto non sarebbe stato possibile se si fosse partite da una posizione che si rifaceva dogmaticamente al solo concetto egualitario (Douglas, 1978; Evans, 1976; Greven-Aschoff, 1980).

Proprio con il presupposto che l'immagine tradizionale della donna gode ancora di una intatta credibilità sociale, può essere sensato e efficace che una strategia di emancipazione vi si riferisca per liberarsi da queste restrizioni. Qui forse c'è un punto in cui la situazione del primo movimento delle donne differisce da quella del secondo. Mentre alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, si poteva ancora partire da una validità quasi incontestata dell'immagine tradizionale della donna, oggi la situazione è profondamente mutata. Per questa non ultima ragione il mito della femminilità acquista una sfumatura fortemente nostalgica, e talvolta anche esotica, quando viene evocato oggi.

c) La concezione egualitaria e quella dualistica di emancipazione non differiscono tanto nella dimensione del loro effetto emancipatorio, quanto piuttosto nella loro direzione. Con la distinzione largamente usata nell'ambiente anglosassone, il cui secondo termine solo difficilmente può essere tradotto in tedesco, si può affermare che il principio egualitario si rivolge contro il *sexism* del sistema patriarcale, mentre il principio dualistico attacca il suo *genderism*. Con questa distinzione si intende una differenza che abbiamo già incontrato. Mi rivolgo contro la posizione sessista se nego che le donne siano meno capaci degli uomini nel fare qualunque cosa che abbia un valore positivo (per esempio il pensiero razionale o matematico). Mi difendo contro il *genderism* se nego che il pensiero razionale o matematico vanno valutati più positivamente di ogni altra forma di ragione. In un caso accetto i valori e le norme esistenti

e nego che le donne non ne siano capaci; nell'altro caso non lo nego affatto ma mi oppongo al sistema di pensiero e di valori in quanto tale, in quanto concepito secondo criteri maschili e per ciò non totalmente valido per le donne (Keat, 1983). Dovrebbe essere chiaro che i due procedimenti possono essere, potenzialmente, entrambi validi e necessari per un processo di emancipazione.

In questo modo, l'impeto emancipatorio delle due concezioni si incrocia in maniera curiosa. Nonostante le sue richieste implichino, in rapporto alla relazione tra i sessi, un cambiamento della società, l'argomentazione antisessista della concezione egualitaria risulta nel complesso piuttosto una forma di mantenimento della realtà data, poiché lascia intatto un sistema sociale di valori e in certo qual modo lo rafforza insistendo sul coinvolgimento delle donne. Nel caso contrario resta invece intatta la caratterizzazione tradizionale dei ruoli sessuali mentre viene messo in discussione il sistema complessivo.

Tesi n. 2:

Entrambe le concezioni di emancipazione contengono un punto nel quale ignorano la realtà: forse è necessario per ogni concezione di emancipazione immaginabile contenere un punto come questo. Ma nonostante ciò ne derivano alcuni problemi. A questi problemi si collega, in entrambi i casi, un effetto anti-emancipatorio se non addirittura antifemminile.

a) Nel concetto egualitario il contenuto irrealistico riguarda la valutazione della situazione della donna. Partendo dall'analisi complessivamente giusta che le donne si trovano in una situazione di discriminazione e deprivazione radicata, interessa far sparire questa situazione il più velocemente ed il più efficacemente possibile. Tutto quello che si oppone a questo obiettivo, sia esso il potere di fatti che continuano a legare a sé i soggetti; siano esse le gratificazioni parziali che anche uno *status* svantaggiato riesce ancora ad offrire: tutto ciò cade sotto verdetto. Questo riguarda anche le donne quando vengono accusate di "falsa coscienza" o di "arretratezza", sottoponendole ad una ottica maschile e a metri di giudizio maschili, e proprio da parte di chi si batte con tanta decisione per miglioramenti a loro favore e per la loro liberazione (Prokop, 1976).

b) L'irrealismo della concezione dualistica riguarda invece il radicamento delle tradizionali categorie di valore e di pensiero. Il punto centrale è la categoria della differenza: Dal punto di vista dualistico ci si batte per la liceità della differenza cioè contro la strumentalizzazione dell'ineguaglianza e dell'assimmetria al servizio della stabilità e della legittimazione di gerarchie. Dal punto di vista della logica, questa argomentazione è del tutto giusta ma non lo è dal punto di vista storico e politico. È logico dire che un cane e un gatto sono differenti, ma che da

questo non risulta affatto la supremazia di un animale sull'altro (Wolgast, 1980). Ma questo ragionamento non si addice alla storia del pensiero umano e della società. In questa storia, tutti i tipi possibili ed impossibili di differenze sono stati gerarchicamente occupati e non c'è ragione di credere che questa qualità, o se si vuole questo vizio, del pensiero umano sia ormai caduto in disuso. Nella situazione attuale poco vale affermare che questo è un modo di pensare maschile; ciò non basta per abolirlo.

Ciò che intendo per irrealismo del principio dualistico diventa chiaro nell'affermazione di Mary Midgley e Judith Hughes:

« Naturalmente comprendiamo perché coloro che sono preoccupati per i diritti delle donne pensano di preferire al richiamo delle differenze una argomentazione egualitaria. Per secoli, gli uomini hanno usato la differenza delle donne per trattarle in maniera abominevole ».

Ma nonostante questa valutazione, Midgley e Hughes ritengono che la storia non costituisca più una minaccia

« ... verrà un tempo che il mondo non sarà più visto solo gerarchicamente e allora non sarà più possibile equiparare differenza e sottomissione » (Midgley, Hughes, 1983).

La problematicità di questa affermazione sta nella parola "once" – « un tempo ». Quando arriverà questo tempo in modo che potremo partire dal presupposto che il potere del pensiero gerarchico si è infranto e che sarà possibile ammettere la differenza senza dover temere che essa venga occupata dal rapporto di dominio? Credo che una profonda modifica della situazione reale – e in questo caso può significare solo una profonda abolizione delle differenze tra uomo e donna – sia la condizione per arrivare ad altre norme ed altri metri di giudizio. Spesso le sostenitrici della concezione dualistica dell'emancipazione partono proprio da questa premessa – ma con le loro posizioni è impossibile raggiungerla.

Forse è da queste difficoltà che è risultata la tendenza inizialmente descritta, a pensare che tra la concezione egualitaria e quella dualistica ci sia una successione temporale. Forse, il senso profondo della distinzione tra un orientamento « più vecchio » ed uno « più nuovo » del movimento delle donne sta nel fatto che sulla base dello schema « prima/dopo », è possibile costruire l'affermazione che il pericolo di un utilizzo strumentale della differenza venga annullato da una parità raggiunta in precedenza.

Credo che una tale visione delle cose debba generare sospetti; sia in base all'esperienza di quanto lunga e difficoltosa è già stata la lotta per la equiparazione della donna senza che se ne possa ancora prevedere la fine; sia in base alla critica che è stata rivolta e mantenuta in vita anche dalle sostenitrici del modello dualistico nei confronti dei successi dell'egualitarismo. Non c'è ragione di sperare che il terreno possa essere sufficientemente

preparato da una vittoria dell'egualitarismo per potersi poi dedicare esclusivamente alla lotta per l'affermazione e la rivalutazione di ciò che uguale non è. Forse è un paradosso, ma io lo formulerei così: sia le nostre conoscenze circa le contraddizioni intere e i limiti propri del principio egualitario, che le nostre frequenti delusioni nei confronti delle sue realizzazioni e della sua praticabilità, dovrebbero impedirci di pensare che sia giunta l'ora della concezione dualistica di emancipazione.

Conclusioni

Se partiamo dal presupposto che le due tesi sopraesposte sono ugualmente valide, questo significa che le due posizioni, quella egualitaria e quella dualistica, possono essere ugualmente positive e negative per l'emancipazione della donna; e allora, per la nostra domanda di base esiste solo una risposta scomoda; la linea di demarcazione tra progresso e regresso nelle due posizioni non è univoca ma le attraversa entrambe. Come deduzione da queste due tesi di può affermare che i criteri normalmente usati per distinguere punti di vista progressisti e retrogradi sono poco convincenti se riferiti all'emancipazione della donna. La critica che sovente si rivolge all'ideale della parità (che dal punto di vista classico-illuminista è il metro di giudizio più sicuro per i progressi emancipativi) può essere valida. Ma d'altra parte non si vede nessun altro metro di giudizio valido.

Partendo dal presupposto di continuare a riferirsi al concetto e all'obiettivo dell'emancipazione – e questo lo faccio con decisione essendo convinta della necessità di cambiare e migliorare la condizione delle donne come gruppo socialmente diverso da altri e unito da una forma specifica di oppressione –, si impone la seguente domanda: come faccio a distinguere posizioni che vanno considerate adeguate a questo obiettivo e perciò progressiste, da altre che nuocciono all'emancipazione e che conservano e stabilizzano i rapporti sociali esistenti?

a) Per quel che riguarda il concetto egualitario, la risposta a questa domanda è facile. Per mantenere la sua validità nell'ambito dei suoi stessi limiti, altro non viene richiesto che il riconoscimento di questi limiti. Ciò significa che bisogna considerare il principio egualitario necessario e sufficiente a combattere il *sexism*, ma che esso però non sviluppa alcuna sensibilità nei confronti di ciò che con Russel Keat ho definito come *genderism*. Per questa ragione bisogna essere cauti ogniqualvolta che il principio di parità degenera in un nocivo adeguamento all'esistente. Almeno teoricamente, non ci vuole granché per dimostrare che per esempio la richiesta di ingresso delle donne nell'esercito o in un servizio sociale sostitutivo corrisponde sì all'obiettivo della parità, senza però che questo si identifichi con l'emancipazione.

Dall'individuazione del contenuto irrealistico nella politica egualitaria si può desumere una chiara indicazione per l'azione; maggiore attenzione per i fatti empirici, distinzione delle condizioni date, rinuncia alla critica alla differenziazione in nome di una presupposta arretratezza. Il principio è abbastanza coerente anche se nella prassi la decisione se una richiesta di parità sia emancipatoria o no può essere talvolta, o anche spesso, difficoltosa.

b) Il problema si pone dunque soltanto per la posizione dualistica. Per questa ragione, d'ora in poi, mi occuperò soltanto di questo aspetto della questione. Il contenuto irrealistico della concezione dualistica di emancipazione è tale da poterne difficilmente dedurre spunti postumi per la modifica del concetto dualistico stesso. L'idea di posticipare la sua messa in opera ad un momento nel quale saranno veramente raggiunte le premesse dalle quali amaramente parte, cioè permettere l'accentuazione della differenza solo quando questa stessa differenza non sarà più strumentalizzata in senso gerarchico, questa idea non potrebbe essere né sensata né realistica.

Se è perciò impossibile definire teoricamente quando domina l'aspetto emancipatorio del principio dualistico e quando invece la sua polarizzazione sessuale opera in senso antifemminile e antiemancipatorio, possiamo tentare di rivolgerci ancora una volta alla storia. Forse, le impressionanti analogie tra le argomentazioni dualistiche delle femministe ora e allora ci potrebbero aiutare a trarre lezioni dalla storia. Perché non dovrebbe essere possibile trarre vantaggio dall'impressione del *dèjà-vu* che prima ci dava piuttosto fastidio? Se nella sua storia, il movimento delle donne si è già rivolto nella stessa direzione, perché allora non dovrebbe essere possibile, almeno per sommi capi, prevedere dove andrà in futuro – proprio perché questa via è già stata percorsa?

A questo punto posso dare solo alcune indicazioni su dove, secondo me, gli argomenti, inizialmente accettabili e anche convincenti, del « femminismo domestico » del primo movimento delle donne hanno preso una direzione sbagliata. Alcune tendenze si possono notare anche oggi senza che però sia stato deciso con chiarezza dove condurranno in futuro.

Il cambiamento d'accento da diritto a dovere

Le rappresentanti del movimento borghese delle donne collegano questo cambiamento direttamente all'applicazione della concezione egualitaria di emancipazione. A questo riguardo ricordo l'affermazione già citata di Gertrud Bäumer:

« Si impara a riconoscere il lavoro della donna non solo sotto il punto di vista del valore etico per se stessa; non solo come base dell'autodeterminazione personale, ma anche per quel che riguarda la sua qualità e il suo valore culturale per la società. E si impara a

riconoscere che il significato del lavoro delle donne, quello che essa regala alla collettività in valori reali sta nella sua *specificità*, in quello che come *donna* è e dà ».

Gli scritti di femministe famose come Gertrud Bäumer trattano tutti il tema del compito culturale specifico della donna; questo è il vero nodo delle loro riflessioni. Mi ricollego così all'esposizione precedente. Perché proprio nel passaggio apparentemente tanto coraggioso e sicuro dal « differente ma di pari valore » al « differente ma superiore » vedo uno dei punti dove la posizione dualistica scivola verso il conservatorismo. Così i contenuti non vengono cambiati. L'affermazione che si tratta dell'emancipazione della donna come donna e non solo come persona astratta e l'affermazione che si tratterebbe di portare a riconoscimento le attitudini, le capacità, le esperienze e le prospettive specificamente femminili e di assicurare loro l'inserimento nella società sono emancipatorie; e non importa se "nonostante" o "a causa" della differenziazione tra i sessi.

Ma se la pretesa delle donne a influenzare la società viene clandestinamente mutata in un dovere che le donne dovrebbero assolvere nei confronti della società, la stessa polarizzazione sessuale acquista un valore repressivo. Sotto il segno del dovere e della prestazione si inchiodano le donne a certi ruoli nella società. Con Susan Moller Okin vorrei affermare che non è responsabile di una svolta conservatrice nella discussione femminista né la percezione di una "specificità" delle donne né l'ontologizzazione di questa specificità nel concetto di « natura femminile », ma la definizione di funzioni e compiti per le donne che ne consegue (Moller Okin, 1979).

L'insolenza contenuta in questo cambiamento d'accento viene mascherata dalla eccezionalità del compito che viene affidato alla donna. Quasi non si tratta di un compito bensì di una missione. Nascostamente si perde la vera direzione, poiché non si tratta più della liberazione delle donne ma di un « ritorno in patria di tutti gli oppressi », della redenzione dell'umanità. L'impegno per « il grande tutto » può essere percepito come nobile e augurabile da chi viene richiesto, ma questo non deve rendere ciechi dinanzi al fatto che nel passaggio da movimento sociale a movimento culturale si dissolve il carattere emancipatorio del movimento delle donne.

Si può obiettare che la tendenza a universalizzare la propria posizione ed i propri interessi quali richieste dell'umanità e a collegare la propria liberazione alla salvezza dell'umanità è una caratteristica che il movimento delle donne condivide con altri movimenti di emancipazione (emancipazione della borghesia o della classe operaia). Generalmente questa attitudine serve a rafforzare la legittimità della richiesta di cambiamento della posizione di un gruppo all'interno della società, ponendosi almeno ideologicamente, al di sopra del conflitto diretto tra contrapposte pretese di potere.

Ma a causa della situazione particolare delle donne, della loro profonda socializzazione quali coadiuvanti della loro etica auto-sacrificale, questa strategia di universalizzazione, che dovrebbe assicurare legittimità alle loro pretese nasconde più pericoli che opportunità. Perché se di regola l'allargamento dello sforzo di emancipazione è collegato con la pretesa di una funzione-guida da parte del movimento emancipatorio stesso, (come per esempio nel concetto di dittatura del proletariato) in modo che rimanga intatto e venga addirittura rafforzato l'egoismo di gruppo del soggetto collettivo che si sta emancipando, almeno il primo movimento delle donne ha intrecciato l'universalizzazione con la tradizionale etica femminile del sacrificio.

Per dirla in modo estremamente semplificato: la differenza tra il movimento delle donne e gli altri movimenti di emancipazione sta nel fatto che questi contengono la promessa che, con ed attraverso la liberazione del proprio gruppo, danno un contributo anche al bene della comunità, mentre nel movimento delle donne le priorità sono opposte; dando un loro contributo decisivo alla salvezza dell'umanità le donne sperano di essersi "meritate" finalmente un posto migliore in una società liberata.

Il primo femminismo ha faticato anche troppo per dimostrare quanto le donne siano o potrebbero essere utili per la società. Ha invece trascurato di insistere sul fatto che da questa utilità le donne potrebbero ricavarne anche dei vantaggi e del potere per se stesse. Quando la richiesta di un potere proprio si fa confondere dall'immediata accusa di egoismo - magari anche con l'argomentazione ipocrita che così le donne seguirebbero passivamente l'ordinamento maschile del mondo - l'obiettivo dell'emancipazione è in pericolo. Solo il futuro ci dimostrerà con sicurezza se e in quale misura il movimento delle donne di oggi è minacciato da questo pericolo.

Usare il potenziale utopico per cementare i rapporti esistenti

Questo punto è strettamente collegato allo spostamento d'accento dal diritto al dovere, ma fa un ulteriore passo indietro. Sottolineando il dovere invece del diritto ci si orienta in un certo modo rispetto all'esistente; questo avviene, ad esempio, quando alle donne lo svolgimento del loro « compito culturale » viene richiesto non tanto in nome di un futuro migliore quanto come « servizio da rendere alla comunità popolare ». In questo caso, la concezione dualistica perde proprio quel vantaggio che originariamente aveva rispetto al principio egualitario; perde cioè la sua maggiore capacità di cambiare il sistema. Se il concetto dualistico indulge all'esistente, alla società esistente (o se, al contrario, viene da essa corrotto ed occupato), allora il suo effetto stabilizzatore della società è estremamente più ovvio di quello operato dal concetto egualitario di emancipazione.

Se con il cambiamento d'accento da diritto a dovere l'orientamento rispetto all'esistente resta ancora ambivalente, questo si presenta in maniera del tutto univoca quando, nella divisione del lavoro, alcuni settori sociali vengono attribuiti alle donne. Anche qui il passaggio è (almeno a livello teorico) fluido e i cambiamenti di contenuto sono quasi impercettibili.

Anche se Helene Lange afferma chiaramente che « non esiste quasi nessun settore della vita pubblica » che « non necessiterebbe... dell'influenza delle donne » (Lange, 1928), poi nel concreto si limita a definire certe sfere di influenza per le donne. La pretesa delle donne di partecipare alle sfere del pubblico che tradizionalmente erano loro precluse viene da lei drasticamente ridotta. Le donne

« completano l'uomo; hanno l'istinto della maternità e la sensibilità diretta con la natura. E la differenza tra una vita sociale solo dettata dagli uomini e una dove collaborano uomini e donne – forse anche qui in una divisione del lavoro adeguata alle caratteristiche che potrebbe svilupparsi lentamente – è la stessa che esiste tra una casa dove agisce solo un padre dotato delle migliori intenzioni e una casa dove accanto a lui agisce anche una madre dotata delle migliori intenzioni ».

Qui niente è rimasto della sopracitata critica della « società maschile » di Helene Lange. Le potenzialità del concetto dualistico di far esplodere i sistemi vengono distrutte dal suo inserimento armonizzante nel sociale.

In questa forma di divisione del lavoro, il principio dualistico rinuncia non solo alla messa in discussione dell'ordinamento sociale esistente, compresi i suoi sistemi di pensiero e di valore, ma contribuisce addirittura positivamente al loro perpetuamento. Se il principio di realtà della società moderna – sia in senso ideologico che in senso materiale – definito maschile, razionalistico e egoistico, può funzionare solo se e finquando esistono dei settori che non sono organizzati secondo questo principio, ma rappresentano delle risorse dalle quali la società stessa dipende, dovrebbe essere chiaro come l'attribuzione in una sorta di divisione del lavoro di un "altro" principio di realtà alle donne abbia una funzione chiaramente stabilizzatrice per il sistema; proprio come l'ha avuta la teoria delle due sfere.

Con la parola d'ordine « *the world is only a large home* », inizialmente il femminismo domestico poteva almeno in linea di principio pretendere il dominio della madre di famiglia anche nella sfera pubblica. Ma quando questa sfera pubblica viene suddivisa in una sfera maschile ed una femminile, avviene proprio una ripetizione della teoria delle due sfere in un contesto più ampio.

L'unico criterio di giudizio per dire se un principio alternativo, di realtà, che concentri in sé tutte le qualità che vengono ascritte alla natura femminile, possa prospettare un futuro mi-

gliore o se, invece, contribuisca a garantire il perpetuarsi del principio di realtà maschile e razionalistico, sta soltanto nel fatto se è possibile sublimarlo come generalmente valido oppure se, all'interno dell'ordine esistente, è funzionale alla divisione del lavoro.

Va sottolineato con decisione che la domanda se la concezione dualistica di emancipazione viene inglobata dalla potenza dell'esistente, invece di stare sotto il segno dell'utopia di un futuro migliore, e se con la divisione del lavoro contribuisce al consolidamento di questo assetto invece di sfidarla pretendendo di avere un valore generale, può difficilmente essere decisa solo dallo stesso movimento delle donne, mentre dipende fortemente dal contesto sociale e politico nel quale esso è inserito.

Per questo trovo preoccupante la convergenza verificatasi nell'ultimo decennio tra gli obblighi sociali esterni delle donne e la logica interna dell'argomentazione dualistica.

Illustriamo ancora con un esempio che un tale processo è avvenuto nel primo movimento delle donne e il suo significato.

« L'«esperienza» delle donne della seconda metà del XIX secolo è stata che il rivolgimento economico/tecnologico del suo ambiente di vita all'interno della famiglia ha [...]. Sempre, quando l'uomo non può inserire la sua esistenza spirituale nell'ordinamento esistente, egli è costretto a ricordarsi delle potenze che veramente danno un senso alla sua esistenza » per « creare istituzioni e possibilità per dispiegare la propria vita... » (Bäumer, 1927/28).

Vale la pena tradurre in prosa la lirica di Gertrud Bäumer che parla di fonti vitali e alveo del fiume. La « richiesta di vita » della donna si riferisce chiaramente ed esclusivamente alla sfera della maternità biologica e sociale che per la Bäumer non è affatto ristretta. Dato che il quadro sociale e le condizioni per la realizzazione di questa « richiesta di vita » hanno subito un rivoluzionamento profondo dovuto al processo materiale e sociale di modernizzazione, la sua realizzazione è diventata problematica. Il rivoluzionamento delle condizioni di vita portato dall'epoca della modernità ha spostato a svantaggio della donna gli equilibri della tradizionale polarizzazione sessuale che erano stati descritti come naturali e ben ordinati.

Questa visione dello sviluppo moderno non manca di una logica plausibile. Barbara Ehrenreich e Deirdre English, per esempio, danno una immagine molto simile a quella della Bäumer della perdita di funzione e di senso dell'esistenza femminile alla frontiera tra ordinamento tradizionale e quello moderno. In contrasto con la superfluità sociale che sembra iniziare per le donne con l'inizio della società industriale, dove le donne vengono addirittura percepite come esseri mostruosi, non funzionali e praticamente anomali (e dove si percepiscono come tali), risplende il posto che le donne avevano nella società preindustriale:

« ... in misura tale che dal nostro punto di partenza nella società industriale è quasi inimmaginabile, il vecchio ordinamento è quasi incentrato sulle donne; qui, le capacità e il lavoro delle donne sono indispensabili per vivere. La donna ha sempre avuto un ruolo subordinato ma non era affatto impotente o dipendente. Le donne del mondo industrializzato possono guardare con invidia alla vita piena e produttiva delle loro madri » (Ehrenreich, English, 1979).

« Per questa ragione, nel vecchio ordinamento, una questione femminile era impossibile. Il lavoro della donna era stato creato apposta per esso; le linee d'autorità che dovevano seguire erano chiare. Difficilmente potevano vedersi come "perdenti" in un mondo che tanto dipendeva dalle loro capacità e dal loro lavoro [...]. La questione femminile è iniziata con l'avvio dell'epoca industriale ».

Se la si esamina superficialmente, questa è la stessa cosa che dice anche Gertrud Bäumer: l'idea dell'emancipazione delle donne nasce nel momento nel quale, con l'inizio della modernità, diventa impossibile giocare e vivere il tradizionale ruolo femminile che per la Bäumer è anche il ruolo naturale. Secondo la Bäumer, il movimento delle donne avrebbe quindi il compito primario e in un certo senso anche esclusivo di fare in modo che la donna possa esercitare la sua « professione esterna » anche nella società moderna. Emancipazione significa ricordarsi della natura della donna; emancipazione significa trovare nuove vie verso il posto vecchio, cioè naturale, cioè eterno nell'ordinamento sociale.

Vedere l'emancipazione come ritorno ad un ordinamento "naturale" implica una visione della storia fondamentalmente diversa da quella che è alla base della concezione classica e cioè illuminista dell'emancipazione. Questa si ricollega ad una visione della storia lineare che punta al progresso.

Proprio se riferita alle donne, l'idea di emancipazione come ritorno ad una condizione precedente è illusoria se non addirittura assurda. Perché questo significa ignorare che il pregiudizio, lo sfruttamento e l'oppressione delle donne non iniziano soltanto con il processo di industrializzazione e la moderna economia di mercato ma che hanno radici ben più remote. Difendendo la donna come diversa ma di pari valore, il femminismo domestico riduce la sensibilità per le oppressioni multiformi e vecchie di millenni; e questo significa che si riduce anche la consapevolezza dello sfruttamento della donna per mano dell'uomo. Ogni allontanamento dalla convinzione che tutta la storia dell'umanità è stata nelle sue basi patriarcale (indifferentemente dalle differenze enormi nello status della donna nelle diverse epoche e regioni) e che è compito del movimento delle donne abolire una volta per tutte questo fondamento patriarcale della società umana, porta ad una modifica del concetto di emancipazione tanto radicale da dover parlare del suo dissolvimento.

Il patriarcato come dominio completo dell'uomo sulla donna non inizia solo con il moderno assetto sociale e di vita; a quel punto viene soltanto modificato. Significa che il dominio patriar-

cale tradizionale viene sostituito da ciò che alcune femministe hanno definito come « patriarcato secondario » (Greven-Aschoff, 1980). Avviene semplicemente un « cambiamento di forma dell'oppressione della donna » (Bock, 1978). Nel corso di questo cambiamento di forma sparisce da un lato la tradizionale forma di tutela sulle donne da parte dell'uomo, ma dall'altra parte anche quello che la Ehrenreich e la English hanno definito come centralità della donna nel patriarcato premoderno « ... i vecchi patriarchi vengono deposti; e nello stesso tempo vengono espropriate forze antichissime delle donne ».

Quello che ora inizia non è meno contraddittorio di ciò che sparisce: la perdita radicale di ruoli e di funzioni offre alle donne anche la possibilità unica nella storia di orientarsi, ma solo nell'ambito e nelle condizioni di un ordinamento sociale che è più mascolinamente strutturato ed orientato che mai:

« L'ampia visione dei tempi nuovi è stata in realtà espressamente maschile. Era una visione ampia che partiva dal mercato, dalla sfera economica, dalla vita "pubblica". Per sua natura era estranea alle donne ed era in grado di vederle solo come "diverse" [...] ».

Questa contraddittorietà della situazione potrebbe essere responsabile dell'errore al quale hanno soggiaciuto settori del primo movimento delle donne, quando hanno confuso l'inizio della forma moderna del patriarcato con la nascita del predominio maschile in quanto tale.

Si potrebbe essere inclini a pensare che il progresso della riflessione femminista che da allora in poi c'è indubbiamente stato, dovrebbe essere in grado di escludere una confusione talmente marcata - se non altro a causa di analisi tanto argute e tanto sensate come quelle sopracitate della Ehrenreich e della English. Si potrebbe essere quindi inclini a pensare che, almeno su questo terzo punto, sarebbe praticamente escluso il pericolo di una "ripetizione" degli errori del primo movimento delle donne da parte del secondo. Ma in verità, non ne sono tanto sicura. L'interesse eclatante con il quale, negli ultimi tempi, le femministe si dedicano alla posizione della donna nei sistemi patriarcali tradizionali non mi sembra essere esclusivamente di natura storica o teorica. Quando la simpatia con le forme sociali premoderne arriva ad un punto nel quale il dominio maschile indubbiamente esistente viene minimizzato come "mito" al quale si contrapporrebbe un reale potere delle donne del quale possiamo solo essere invidiose (Rogers, 1975), allora mi sembra che anche oggi, dalla rinuncia ad un concetto onnicomprensivo di dominio sessista, possano nascere dei pericoli per la liberazione della donna.

A questo punto mi sembra inutile o prematuro speculare sul fatto se e in che misura le analogie nei punti sopracitati tra il movimento delle donne di ieri e quello attuale potrebbero contribuire al fallimento del secondo come già una volta è avvenuto:

« Quello che impariamo dal passato ci può aiutare a valutare il futuro, ma solo col tempo potremo sapere se il movimento di adesso avrà successo dove altri hanno avuto successo, benché limitato » (McGlen, O'Conner, 1983).

- J. Baker Miller, *Die Stärke weiblicher Schwäche. Zu einem neuen Verständnis der Frau*, Frankfurt/M, 1976.
- L. Banner, *Women in Modern America: a Brief History*, New York, 1974.
- G. Bäumer, *Die Frauenbewegung und die Zukunft unserer Kultur*, « Die Frau », XVI, 9, 1903.
- G. Bäumer, *Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart*, « Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens », 32, 1904.
- G. Bäumer, *Was bedeutet in der deutsche Frauenbewegung "jüngere" und "ältere" Richtung?*, « Die Frau », XII, 6, 1905.
- G. Bäumer, *Weiblicher Aktivismus*, « Die Frau », XXX, 6, 1923.
- G. Bäumer, *Die Frau und die Krisis der Kultur*, Berlin, 1926.
- G. Bäumer, *Wesenswandel der Frauenbewegung*, « Die Frau », XXXV, 1, 1927/28.
- G. Bock, *Frauenarbeit und Frauenbewegung in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt/M, 1978.
- S. Bovenschen, *Über die Frage: Gibt es eine weibliche Ästhetik?*, « Ästhetik und Kommunikation », 7, 25, 1976.
- B. Brick, *Die Mütter der Nation - Zu Helene Langes Begründung einer weiblichen Kultur*, in *Wissen heißt Leben... Beiträge zur Bildungsgeschichte von Frauen im 18. und 19. Jahrhundert*, Düsseldorf, 1983.
- C. N. Degler, *At Odds: Women and Family from the Revolution to the Present*, New York - Oxford, 1980.
- Die ungeschriebene Geschichte, Historische Frauenforschung*, Wien, 1984.
- A. Douglas, *The Feminization of American Culture*, New York, 1978.
- B. Ehrenreich, D. English, *For Her Own Good. 150 Years of the Expert's Advice to Women*, Garden City-New York, 1979.
- G. A. Erler, *Die weibliche Wende. Argumente gegen die Praxis der Selbstverstümmelung*, « Freibeuter », 18, 1983.
- R. J. Evans, *The Feminist Movement in Germany 1894-1933*, London, 1976.
- B. Friedan, *La seconda fase*, Milano, Ed. Comunità, 1982.
- U. Gerhardt, *Gleiches oder anderes Recht für Frauen?*, in C. Optiz (a cura di), *Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung in Konstanz 1983*, Weingarten, 1984.
- M. Gerhardt, *Über Macht und Ohnmacht*, in *Weiblichkeit oder Feminismus?*
- C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard, 1982, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1987.
- B. Greven-Aschoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland, 1894-1933*, « Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft », 46, 1980.
- K. Hausen, *Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere" - eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in W. Lonze (a cura di), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart, 1976.
- B. Heintz, C. Honegger, *Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrh.*, in B. Heintz, C. Honegger (a cura di), *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Frankfurt/M, 1981.
- R. Keat, *Masculinity in Philosophy*, in *Women, Gender and Philosophy*, « Radical Philosophy », 34, Summer 1983.
- Y. King, *Feminismus und Revolte. Was uns eint und trennt...*, in R. Lutz (a cura di), *Frauenzukünfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte*, Basel, 1984.

- C. Klinger, *Modernisierungsorientierung oder traditionsorientiertes Emanzipationskonzept. Zwei Befreiungsbewegungen - ein Dilemma*, Zürich, 1986.
- M. T. Knäpper, *Feminismus - Autonomie - Subjektivität. Tendenzen und Widersprüche in den neuen Frauenbewegung*, Bochum, 1984.
- H. Lange, *Phasen des weiblichen Kulturbewußtseins. Die innere Geschichte der Frauenbewegung*, « Die Frau », XXX, 11, agosto 1923.
- H. Lange, *Die Frauenbewegung in ihren gegenwärtigen Problemen*, Leipzig, 1924.
- H. Lange, *Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen*, Leipzig, 1924.
- H. Lange, *Intellektuelle Grenzlinie zwischen Mann und Frau (1897)*, in *Kampfzeiten, Aufsätze und Reden aus vier Jahrzehnten*, Berlin, 1928.
- H. Lange, *Frauenwahlrecht [1896]*, in *Kampfzeiten*, cit., vol. 1.
- S. Lennox (a cura di), *Auf der Suche nach den Gärten unserer Mütter. Feministische Kulturkritik in Amerika 1970-1980*, Darmstadt/Neuwied, 1982.
- S. Lewis, *Women's mission (1839)*, in J. Horowitz Murrau (a cura di), *Strong Minded Women and Other Lost Voice from Nineteenth Century England*, New York, 1982.
- N. E. McGlen, K. O'Connor, *Women's Rights. The Struggle for Equality in the 19th and 20th Centuries*, New York, 1983.
- J. Menschik (a cura di), *Grundlagentexte zur Emanzipation der Frau*, Köln, 1980.
- M. Midgley, J. Hughes, *Women's Choice. Philosophical Problems Facing Feminism*, London, 1983.
- S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, 1979.
- E. Oekinghaus, *Die gesellschaftliche und rechtliche Stellung der deutschen Frau*, « Königsberger sozialwissenschaftliche Forschungen », 1, 1925.
- W. O'Neill, *The Woman Movement: Feminism in the United States and England*, London, 1969.
- U. Prokop, *Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche*, Frankfurt/M, 1976, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1978.
- S. C. Rogers, *Female forms of power and the myth of male dominance*, « American Ethnologist », 2, 1975.
- S. Ruddick, *Maternal Thinking*, « Feminist Studies », 6, 2, 1980.
- B. Schnegg, A. Stadler, *Überlegungen zu Theorie und Praxis der schweizerischen Frauenbewegung um die Jahrhundertwendé*, in *Die ungeschriebene Geschichte*.
- N. Schrom Dye, *Gleichheit, Freiheit, Schwesterlichkeit? Der Versuch eines Klassenübergreifenden Bedürfnisses in einer New Yorker Frauengewerkschaft*, in B. Heintz, C. Honegger (a cura di), *Listen der Ohnmacht*, cit.
- D. Scott Smith, *Geburtenbeschränkung, Sexualkontrolle und häuslicher Feminismus im viktorianischen Amerika*, in B. Heintz, C. Honegger (a cura di), *Listen der Ohnmacht*, cit.
- B. Sichertermann, *Gleicher Lohn - andere Arbeit, überlegungen zu den Granze der alten Gleichberechtigungspolitik*, in Id., *Die Linke neu denken. Act Lockerungen*, Berlin, 1984.
- M. A. Simons, *Motherhood, Feminism and Identity*, in *Hipathia* 2, Special Issue of « Women's Studies International Forum », 7, 5, 1984.
- E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, 1968, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1969.
- M. Weber, *Frauenfrage und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1919.
- E. H. Wolgast, *Equality and the Rights of Women*, Ithaca - New York, 1980.



riletture

Mariantonia Liborio

L'Educazione sentimentale

di Gustave Flaubert,
o del movimento impossibile

L'aggettivo che qualifica il protagonista dell'*Education sentimentale*, prima ancora che ce ne venga detto il nome, è la cifra che sigla il romanzo più discusso di Flaubert:

« Un jeune homme de dix-huit ans, à long cheveux et qui tenait un album sous son bras, restait auprès du gouvernail, *immobile* » [corsivo mio].

Una società in movimento, una rivoluzione venuta da lontano, un quadro apparentemente animato da destini diversi, *immobile*, il romanzo di Flaubert dovrebbe portare in esergo l'ironico detto: *Plus ça change, plus c'est la même chose*.

Frédéric Moreau, come tutti i personaggi maschili dell'*Education sentimentale*, non fa un passo mentre il mondo scorre davanti ai suoi occhi. Il tema del vaggio su cui si apre il testo è già, per questo Ulisse mancato, una falsa partenza e insieme un falso ritorno al *foyer*, altro tema carico di storia. E tutto potrebbe finire qui. Le esperienze della sua vita a Parigi (*éducation* non dovrebbe voler dire proprio questo?) non lo cambiano in nulla.

Seduto davanti al fuoco (*foyer* esplicito!), con l'amico Deslauriers, il suo *alter ego* fattivo, quando tutto è finito e sono tornati a casa, Frédéric tira le somme, dopo aver ripercorso, cancellandola progressivamente sul filo dei ricordi (*Te rappelles-tu?* torna come un ritornello ossessivo) l'esistenza comune:

« ... ils résumèrent leur vie.
Ils l'avaient manquée tous les deux... ».

E si capisce allora che il ricordo più bello (– *C'est là ce que nous avons eu de meilleur!* dice Frédéric e Deslauriers chiude il romanzo facendogli eco) sia quello di un'esperienza mancata, la prima volta al bordello, *chez la Turque*, di cui ci viene indicata, come di un fatto storico estremamente importante, persino la data: 1837. Il resto, le cose fatte, le persone incontrate, gli amori si possono raccontare in poche righe, con una serie di passati remoti inesorabili come tanti imperfetti:

« Il voyagea.
Il connut la mélancolie des paquebots, les froids réveils sous la tente, l'étourdissement des paysages et des ruines, l'amertume des sympathies interrompues.

Il revint.
Il fréquenta le monde, et il eut d'autres amours encore ».

I personaggi maschili dell'*Education sentimentale* vivono di ripetizione e di impotenza. Si agitano moltissimo, sono preda di grandi ambizioni e di amori più o meno vissuti, ma sono come *figés* in una posa che non possono cambiare qualsiasi cosa facciano. Frédéric, Deslauriers, M. Arnoux, M. Dambreuse, Sénécal, Dussardier, Hussonnet e tutti gli altri sono e saranno per sempre come ci appaiono la prima volta. Neppure la vecchiaia o la morte riesce a mutarli.

La loro importanza è riassunta simbolicamente dalla sorte del figlio che Frédéric ha avuto da Rosanette, morto come per caso, che andrebbe scritto con la maiuscola perché nasconde male sotto la sua banalità la maschera del destino. La sera della veglia funebre, tra le grottesche trovate della madre improvvisata (il bambino era stato naturalmente messo a balia) che lo vuole imbalsamato ma si accontenta di un ritratto (« *pourvu que ce soit ressemblant...* »), Frédéric pensa alla veglia di M. Dambreuse. La morte di un neonato vale quella di un vecchio. Per quanto possano essere diversi i destini, il risultato non cambia. Per Flaubert l'uomo, gli uomini sono sempre uguali a se stessi e anche la vita.

Flaubert non ama gli uomini. Non ama neanche se stesso in quanto uomo e ha fatto del suo meglio per cancellare dall'immagine di sé l'orrore che ha regalato a piene mani ai suoi farmacisti Homais.

Madame Bovary c'est moi vuol dire anche questo.

I personaggi femminili di Flaubert, variabili impazzite i cui movimenti non danno certo risultati apprezzabili, hanno però

qualche cosa che nessuno dei suoi personaggi maschili possiede. Nel *Dictionnaire des idées reçues*, alla voce FEMME ci sono solo dei puntini di sospensione, e Dio sa se di *idées reçues* ce n'erano da elencare. A questo qualcosa che le donne possiedono *naturaliter* (ricordiamo l'orrore di Baudelaire per *la femme naturelle*) solo l'arte, crede Flaubert, si avvicina. Le donne possiedono, nella loro mediocrità fatta dalla misoginia rabbiosa del loro autore, una forma strana e naturale di "verità". Sono nella vita, che su di loro lascia il segno (i capelli bianchi di M^{me} Arnoux). Vivono, questa è la grande invidia di Flaubert, persino le illusioni.

Faire vrai mediante l'arte era stato per Flaubert il tentativo di strappare almeno una parte di questo innato dono "femminile".

Immobile, anche Flaubert, quando l'*Education sentimentale*, sa di avere fallito.

La sua ricerca, dolorosa come un'ascesi (Saint Antoine, Saint Julien...), sconfitta da una *servante au grand cœur* analfabeta ma capace di trasformare un pappagallo nello Spirito Santo (*Un cœur simple*) finirà con un'ammissione di impotenza che è un *requiem* per la Cultura Occidentale e per le illusioni maschili.

Neanche l'arte può raggiungere la vita.

Spettacolare *immobile*, l'uomo Flaubert non sa né viverla, né ricrearla, la vita. Può solo, come i suoi eroici autodidatti, Bouvard e Pécuchet, dopo tanta fatica, mestamente, copiare.

Gabriella Turnaturi

Alle origini del disimpegno maschile

*The hearts of Men. American dreams
and the flight from commitment,*

di B. Ehrenreich*

« Ma che ne sapete voi di come siamo cambiati ». È un'affermazione che sempre più spesso sento fare dagli uomini. Signori che si presentano con il cuore in mano, non per offrircelo, come si usava ai tempi di re Artù, bensì per provare che anch'essi posseggono l'organo preposto alle emozioni e agli affetti; per poi affannosamente lanciarsi in lunghissime dimostrazioni sulle mutazioni da loro subite nell'ultimo ventennio. E, a bene ascoltarli e osservarli, si è colpiti dal mutamento avvenuto non tanto sul terreno dell'incontro-relazione con le donne, come loro credono, quanto su quello del rapporto con il proprio sesso.

E sempre più ho l'impressione che gli uomini siano andati, nel corso degli ultimi decenni, ridefinendo gli standard di ciò che ai loro occhi « fa di un maschio un maschio », liberandosi di alcuni comportamenti e modelli percepiti come pesanti e autocastranti, e conservandone intatti altri. Quest'ultimi però, inseriti in un sistema ridefinito, non sono rimasti come residui, ma al contrario sono stati come rafforzati ed illuminati da una nuova prospettiva. Ciò che fa « di un maschio un maschio », ad esempio, è sempre meno la capacità di assumersi responsabilità nei confronti delle donne, saper metter su famiglia, saper provvedere a questa, vantarsi di « mia moglie non ha bisogno di lavorare », porsi l'obiettivo di costituire un nucleo familiare, saper virilmente rinunciare « alla propria libertà » per sposarsi, guadagnandosi così un certificato di maturità. A questo destino di coppia e di *breadwinner* gli uomini hanno imparato a sottrarsi stabilendo consensualmente che ciò non costituisce più di per sé un valore all'interno della tribù maschile. Competitività, lotte per il potere, impegno per essere migliore dell'altro, sono diventate sempre più modalità di comportamento che hanno la loro

* B. Ehrenreich, *The hearts of Men. American dreams and the flight from Commitment*, Anchor Press, New York, 1983.

origine, il loro fine e il loro senso esclusivamente all'interno della comunità maschile. Ovvero non si riferiscono più a ciò che si è capaci di fare nei confronti del sesso femminile. Le donne come simboli della propria « agiatezza vistosa », o del proprio potere non contano più, o contano sempre di meno, e gli uomini hanno scelto altri terreni su cui confrontarsi. E fra questi va assumendo sempre più importanza proprio l'emancipazione dalla donna, soprattutto nelle vesti della moglie, di quella che costringe a metter su famiglia. Sugli effetti sociali di questa frettolosa emancipazione non abbiamo ancora abbastanza riflettuto. Forse perché questa mutazione e la definitiva esclusione del riferimento femminile dal mondo maschile è in Italia appena agli inizi e non tocca univocamente tutti i ceti sociali. Ma negli Stati Uniti è invece fenomeno iniziato già verso la fine degli anni cinquanta, e sembra entrato a far parte della cultura americana sino ad essere diventato un modo universalmente riconosciuto e legittimato di essere un maschio adulto.

A chi interessi ripercorrere le tappe di questa mutazione dalla sua origine alla sua affermazione rileggere il libro della Barbara Ehrenreich può essere molto utile. Ne emergono infatti pezzi di storia del costume, mutamenti culturali, modificazioni quasi antropologiche del maschio americano e non sempre in contrapposizione alla storia delle donne americane, bensì quasi in controcanto. È come affacciarsi, adesso che molti giochi sono stati fatti, su un paesaggio conosciuto e attraversato, ma da un'altra prospettiva, dove l'occhio è forzato a soffermarsi su ciò che è avvenuto nel cuore e nella mente degli uomini.

Ma una rilettura fatta oggi induce ad alcune riflessioni da fine secolo e a soffermarsi più sui mutamenti avvenuti fra gli uomini che a quelli occorsi fra uomini e donne come era invece nelle intenzioni dell'autrice.

In una società come quella nordamericana, dove il conflitto fra i sessi è sempre stato molto acuto dalla fondazione della stessa cultura americana – al di là delle sdolcinate rappresentazioni arrivateci attraverso le commedie di Doris Day – la tentazione o l'utopia di una sempre più marcata separazione dell'universo maschile da quello femminile è stata perseguita da ambedue le parti con crescente ostinazione. E all'uscita dai ranghi e dai ruoli prefissati per il genere femminile si è affiancata un'altrettanto tenace, anche se meno vistosa, ribellione maschile. Basti pensare infatti a come il mito del matriarcato, dello strapotere delle donne, dell'ingerenza delle mamme e delle mogli nelle loro vite sia sempre stato vissuto nell'immaginario maschile americano come una presenza ossessiva, un peso da cui riscattarsi.

Le donne, nel senso comune americano, strappano l'uomo all'avventura, alle gesta eroiche, alla libera espressione di sé per incatenarlo nel ruolo del capofamiglia, del *breadwinner*. Tant'è che nella storia del cinema americano le donne finiscono sempre col rovinare tutto, il gioco, le amicizie maschili, e da ultimo la

famiglia con le loro richieste eccessive, con i loro lamenti, con la loro domesticità; e qua e là si riaffaccia l'utopia di un mondo senza donne. Non sono i figli i guastafeste, ma le mogli - madri. In « Il mio nemico » un recente film di fantascienza, pacifista e antirazzista, un astronauta finisce col far da padre ad un piccolo nato per partenogenesi dall'amico extraterrestre. E qui, come per altre manifestazioni di volontà di separazione dalle donne, non serve molto tirare in ballo la solita latente omosessualità che lega gli uomini.

L'omosessualità agitata come spauracchio agli occhi di generazioni di americani, come deterrente per chiunque volesse scostarsi dal modello del coniugato *breadwinner* a un certo punto non ha funzionato più e non tanto per l'apparente, e tutta da dimostrare, accettazione della diversità, quanto perché gli uomini hanno imparato a darsi altri standard su cui definire la propria virilità. Il primo a inventare un nuovo modello disponibile per i « veri maschi », racconta Ehrenreich, in alcune delle più felici pagine del libro, fu Hugh Hefner nel lontano 1959 con la pubblicazione di « Playboy » dove veniva offerta agli americani l'immagine di un uomo estremamente virile, ma libero da legami e contratti matrimoniali. La ricerca del *fun*, del divertimento, veniva contrapposta, senza alcun senso di colpa, alla assunzione della responsabilità. La strada dell'arricchirsi, del farsi valere nella propria professione per sé, ma non per un altro/a era così aperta. La *me generation* era ancora da venire, ma i presupposti per la sua nascita almeno sul fronte maschile erano stati posti. Su questa strada si sono poi incontrate l'identificazione del senso di responsabilità con il senso di colpa, teorizzata da una nutrita schiera di psicologi negli anni settanta, le prove della maggiore esposizione al rischio degli infarti per i *breadwinner* fornite dai medici, ed il movimento delle donne con i loro sogni onnipotenti di poter far tutto da sé. Nel 1983, anno in cui questo libro è stato pubblicato, si poteva forse ancora credere, come fa l'Ehrenreich, in una sorta di liberazione collettiva dalla coazione dei ruoli condotta parallelamente dal femminismo e dagli uomini interessati alla propria emancipazione. Oggi invece appare chiaro come gli uomini abbiano percorso una propria strada verso un'assoluta emancipazione - separazione dalle donne riprendendo sia pur sotto l'aspetto del neo narcisismo, e della modernità, un elemento fondante del sogno americano, ovvero quello di una società di soli uomini.

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

Una presenza difficile. L'esperienza di una ginecologa in un centro di riproduzione artificiale

In alcune fasce del movimento delle donne è spesso presente un atteggiamento molto duro e critico verso chi lavora come "tecnico" nelle nuove tecnologie riproduttive (Ntr), in particolare se si tratta di tecnici donna; anche se in modo meno diretto, questo atteggiamento è presente anche nei confronti delle donne con problemi di sterilità che si rivolgono alle Ntr.

Che cosa rende disponibili le donne alle Ntr, alle inconfutabili violenze intrinseche a queste tecniche? E le donne in camice bianco, sono solo le complici del potere maschile della medicina? La mancanza di uno sforzo di comprensione finisce non solo con l'approfondire il divario anche con i tecnici « più disponibili », ma anche con il colpevolizzare le donne sterili che si rivolgono alle Ntr, creando una sorta di "collusione" tra le coppie sterili e i tecnici delle Ntr.

Nell'ambito della medicina della riproduzione sono molte le donne direttamente impegnate sia nella ricerca che nell'applicazione

clinica: tecniche di laboratorio, biologhe, medici, spesso in ruoli apparentemente secondari, ma sempre più frequentemente direttrici di laboratorio o responsabili di programmi clinici, direttamente coinvolte, quindi, con progetti, scelte di indirizzo, decisioni.

Questa forte presenza femminile nell'ambito della medicina della riproduzione non deve essere sottovalutata; vanno creati invece quei presupposti di rapporto e di collegamento con la generalità del movimento delle donne.

Essere "dentro" con un corpo di donna, incapaci ad esprimere la differenza, genera profondo disagio e grande solitudine. E forse è proprio questa solitudine quella che alle operatrici che operano in ambito riproduttivo pesa di più. Bombardate da una serie di acquisizioni tecniche che si susseguono ad un ritmo incalzante ci si confronta con responsabilità culturali ed umane enormi. Gli strumenti scientifici nelle nostre mani, come armi prive di sicurtà, offrono suggestioni di onnipotenza ed elementi di frustrazione a cui è difficile sottrarsi.

In particolare le donne direttamente implicate nella clinica, che quindi hanno confronto diretto con le donne, con le coppie che richiedono un intervento in

ambito riproduttivo, sono sole con i propri dubbi, di fronte ad una pressione sociale che è fatta anche del vastissimo consenso che circonda le Ntr.

Come tecnici siamo state formate ad una scuola che ci ha insegnato solo a dare risposte rigidamente tecniche ai problemi della sofferenza-malattia: ma di fronte alle nuove pressanti richieste non esiste l'alibi dell'obiettività tecnica, il paravento dell'esperto. Bisogna far riferimento al proprio criterio etico, ai propri valori, alla propria storia.

In questo momento in cui non esiste nemmeno l'alibi della legge, e il confine tra illecito e lecito, tra quello « che si può fare » e quello « che si deve fare » è spesso deciso dal singolo operatore. Molte operatrici, oppresse da questo peso, hanno « cambiato mestiere » allontanandosi dalle Ntr; per molte altre ha prevalso la convinzione ed un sentimento di grande solidarietà nel mettere a disposizione del bisogno e del desiderio delle altre la propria competenza.

Ma appare credibile una lettura del bisogno, del desiderio di maternità in termini di istinto, di spinta naturale alla riproduzione?

Scriveva Giulio Maccacaro che « ogni donna e ogni uomo di una società si riproducono, oltre che in base a consapevoli intenzioni, per effetto di pulsioni e di scelte che appartengono alla loro storia particolare e soggettivamente unica ». Ma ogni società di uomini e di donne si riproduce anche per motivazioni collettive che derivano profondamente dalla sua struttura, intesa come rapporti di produzione e dalla sua sovrastruttura, intesa come tessuto di cultura, di leggi e di costumi.

La pressione sociale ad avere figli è ancora molto forte nei confronti di una coppia sposata. Ci si aspetta che quelli che si sposano abbiano figli che mantengano unito il legame e assicurino la stabilità del matrimonio. L'immagine sociale del bambino ha subito grandi trasformazioni, le nascite sono fortemente diminuite, è aumentata l'età media in cui si fa il primo figlio, ma nonostante questo la riproduzione, nel senso di un bambino per coppia rimane la norma.

Nella prassi della maggior parte dei centri di fecondazione eterologa le do-

mande provenienti dalle cosiddette donne "sole" vengono respinte, mentre poco o nessun vaglio viene fatto nei confronti di una coppia sposata. Ecco quindi il prevalere di una morale comune che riconosce ed incentiva « l'istinto materno » solo nelle donne sposate, rifiutando quello delle nubili e delle omosessuali, considerato una devianza.

Credo valga la pena di analizzare più profondamente il fenomeno del ricorso alla banca del seme da parte di donne senza un compagno che, sia da dati di letteratura che dalle osservazioni che posso fare personalmente, appare in aumento.

Rispetto ad altre tecniche la posizione della donna nell'ambito dell'inseminazione artificiale da donatore presenta delle diversità che l'hanno fatta giudicare più positivamente dal movimento femminista americano, che è peraltro in posizione molto critica nei riguardi delle Ntr.

La centralità del corpo della donna nel processo riproduttivo non viene sostanzialmente intaccata, e attraverso questa tecnica si può "saltare" il rapporto con l'uomo sostituendolo con del materiale genetico prodotto da uno sconosciuto e conservato per un tempo indeterminato. Si ottiene così l'annullamento di ogni rapporto, di ogni relazione; la donna ed il donatore non solo non si sono mai incontrati, ma, dato che la conservazione dello sperma è praticamente illimitata, potrebbero addirittura essere vissuti in momenti diversi. Nel 1979 una ricerca accertava che le richieste di donne "sole" rappresentava meno dell'1% del totale complessivo, ma negli anni '80 sono cominciate a sorgere, presso i centri per la salute della donna sparsi per gli Stati Uniti, dei centri di inseminazione eterologa che non ponevano preclusioni. A S. Francisco, a Los Angeles, nel Vermont, nell'Oklahoma funzionano banche che hanno come maggiore referente donne omosessuali ed eterosessuali piuttosto che coppie. Una delle più autorevoli riviste scientifiche che si occupa di sterilità « Fertility and Sterility » ha recentemente pubblicato i risultati dei primi tre anni di esperienza della banca gestita dal centro per la salute della donna di Oakland. In questo centro le coppie rappresentano il 28% dell'utenza, rispetto al 72% di donne sole. Fra queste il 57% è eterosessuale,

più del 50% ha superato i 35 anni ed il 17% è al di sopra dei 40 anni. Più del 70% possiede una laurea od un diploma di scuola superiore. Il centro riporta in tre anni di attività circa 200 nati.

Sempre sulla rivista menzionata prima, una nota ricercatrice, Nancy Alexander, ha spezzato un'ancia in favore dell'inseminazione richiesta da una donna o da una coppia di donne, proponendo una revisione dei dati riguardanti i bambini allevati da donne "sole" o coabitanti con altre donne: il suo studio escludeva differenze nello sviluppo sociale o cognitivo, nell'identità e nel comportamento sessuale di questi bambini rispetto ai bambini allevati in famiglie definibili "tradizionali", peraltro sempre più difficili a trovarsi, in particolare negli Stati Uniti.

Di questo fenomeno non vi sono dati generali riferiti alla situazione italiana. I centri di fecondazione eterologa sono tutti centri privati senza coordinamento tra di loro e ufficialmente la inseminazione in coppie non sposate non viene praticata, anche per problemi di tipo medico-legale.

Nel centro dove io lavoro abbiamo fatto una scelta di non porre preclusioni aprioristiche ed abbiamo registrato un progressivo costante aumento di richieste di accesso all'inseminazione da donatore da parte di donne sole.

Rispetto alla realtà statunitense mi sembra però di cogliere alcune differenze nei profili sociali ed anagrafici delle donne richiedenti. Prevalgono di gran lunga infatti le richieste da parte di donne eterosessuali negli ultimi anni della loro vita fertile. Sono intellettuali, professioniste, dirigenti molto motivate nella loro richiesta di avere un figlio; spesso arrivano al nostro centro dopo essere state rifiutate in altri in Italia o all'estero. Alcune di loro hanno fatto dei tentativi di rimanere gravide con un compagno occasionale ed inconsapevole. Molte delle loro storie, pur con tutte le sfumature e differenze, si potrebbero riassumere in: « oggi non ho, oppure non voglio un compagno, ma ho poco tempo per riuscire a fare un figlio. Se vorrò in futuro potrà avere delle altre relazioni, ma il mio tempo biologico per un figlio è limitato ed io ricorro alla tecnica per averlo ora ».

Nella mia attività di ginecologo vedo tutti i giorni le donne fare scelte di autodeterminazione sulle questioni riguardanti la propria riproduzione. In genere le donne sono sole nello scegliere di utilizzare un contraccettivo, sole a decidere di interrompere una gravidanza e sono sole in molte maternità dove pure esiste un compagno. Eppure mi chiedo spesso quanto narcisismo e quanta onnipotenza ci sia in una decisione di maternità che esclude ogni concetto culturale e sociale di paternità. Il diritto all'autodeterminazione di ogni donna non dovrebbe pretendere di dettare i criteri del lecito e del non lecito, ma dovrebbe piuttosto stimolare in ognuna l'assunzione di responsabilità. La visione efficientistica della procreazione che fa corrispondere al desiderio un prodotto concreto, il figlio, in fondo toglie proprio al bambino la sua libera autonomia di persona e lo riduce solo a mezzo per la realizzazione di altri. D'altra parte se la riproduzione artificiale non è sempre (o non è mai) la risposta giusta al desiderio di maternità, è importante che di fronte alla scelta del ricorso alle Ntr vengano evitati atteggiamenti intolleranti, ma prevalga piuttosto lo sforzo di comprensione e l'attenzione per chi fa scelte diverse.

Un'altra richiesta in forte aumento da quando gli organi di stampa hanno pubblicizzato i primi "successi" è la possibilità di ottenere una gravidanza da parte di donne che sono già in menopausa.

Questo è possibile attraverso la "donazione" di un ovocita da parte di una donna ancora fertile, oppure dalla donazione di un embrione già fecondato. Tecnicamente sarebbe possibile, come si fa già per gli uomini la cui fertilità sta per venir meno, riservarsi una *chance* procreativa per il futuro sottoponendosi in età fertile al prelievo dei propri ovociti, farli fecondare e conservarli in azoto liquido sino al loro eventuale riutilizzo. In questo modo non si dovrebbe ricorrere ad ovociti estranei, ma si potrebbe disporre, al bisogno, dei propri.

Quando si prelevano ovociti, si fecondano, si reintroducono in utero, si esegue una inseminazione artificiale, si interviene sul corpo di altre donne vedendone sempre una frazione, un dettaglio fisico non si può non rendersi conto della grande

invadenza medica nel controllo della riproduzione. Tutto questo coperto dall'alibi del bisogno e del desiderio di maternità. Un desiderio che sembra dover essere sempre esaudito, un imperioso assoluto naturale sempre uguale a se stesso, indipendente dalla storia e dal percorso individuale di chi se ne fa portatore.

È difficile, impossibile per me avere delle risposte generali, non riesco ad avere delle norme a cui riferirmi per escludere o ammettere questa o quella donna in questo o quel programma di riproduzione assistita. Non possono essere disposizioni dogmatiche il suo stato civile, le sue scelte sessuali, la sua età anagrafica, più importanti per me, la sua storia personale, le ambivalenze e le identificazioni che mi suscita.

È troppo evidente come la speranza e il desiderio di un figlio divengano un mezzo per soddisfare il narcisismo e desiderio di onnipotenza del medico. Questa visione del corpo come materia su cui agire, come strumento per soddisfare richieste e desideri in fondo nega l'unità psicofisica degli esseri umani.

Vedere come un *handicap* la naturale cessazione della fertilità di menopausa significa considerare un'inefficienza i naturali processi degli organismi che nascono, crescono, si sviluppano, invecchiano e muoiono. Significa dichiarare improduttivo, non funzionante e quindi imperfetto il corpo della donna che non può più "produrre" un figlio, anche se si tratta di un corpo né malato, né disfunzionale, ma in un normale momento fisiologico della sua vita. Le varie fasi della propria evoluzione biologica dovrebbero poter essere vissute senza prospettive di immortalità, riuscendo ad apprezzare i vari momenti dell'esistenza con le loro diversità. È una logica distorta quella che ritiene che ogni desiderio di un figlio debba essere soddisfatto comunque con un « prodotto finale », è la stessa lo-

gica che riduce la riproduzione in un processo di "produzione" in cui il corpo è spezzettato e in cui ogni funzione necessaria al concepimento e alla gestazione può essere affidata ad agenti diversi senza relazione tra di loro.

Secondo G. Delaisi de Parceval uno dei nodi del diventare genitore è il superamento della tappa della parentalità, non necessariamente coincidente con la procreazione, che permette all'uomo e alla donna di partorire, con la testa, qualcosa che li prolunghi: un progetto che può essere un figlio, un'opera manuale, letteraria, musicale. Questi sono, per la psicanalista francese, i veri figli, nel senso migliore del termine, cioè non dei figli "compensazione", ma dei figli "sublimazione" creazioni autentiche ed autonome.

Elisabetta Chelo

- R. Arditti, R. Duelli, *Test-tube women. What Future for motherhood?*, S. Minded (eds.), London, Pandora Press, 1985.
- E. Cefalù, A. P. Ferraretti, L. Gianaroli, R. Palermo (a cura di), *Evoluzione delle tecniche FIVET e GIFT*. XVI Corso S.I.F.E.S., Incontri Serono, Sirmione, 1988.
- G. Corea, *The mother machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New York, Harper & Row, 1985.
- G. Delaisi de Parceval, *Padre al padre*, Milano, Bompiani, 1982.
- J. C. Fletcher, *Artificial insemination in Lesbians-ethical considerations*, « Arch... Inter... Med... », 145, 419, 1985.
- M. McGuire, N. J. Alexander, *Artificial insemination of single women*, « Fertility and Sterility », 43, 182, 1985.
- B. L. Raboy, E. Levine, B. Z. Gore, *A community-based sper bank and donor insemination program: a three years study*, 42th Annual Meeting of The American Fertility Society (abs.), « Fertility and Sterility », 1986.

Francesca Bettio, *The Sexual Division of Labour. The Italian Case*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 293.

Nonostante le trasformazioni profonde a cui ha assistito la generazione del femminismo, la divisione sessuale del lavoro si rappresenta ancora, nel senso comune, come una struttura invariabile, una naturale estensione della differenza fra i sessi. I mestieri appaiono nel linguaggio e nell'immaginazione connotati da un "genere" la domestica e la segretaria, il notaio e l'operaio. Sono pochi, del resto, gli studi storici che affrontano il tema affascinante dello spostamento del confine fra le attività maschili e femminili nel lungo periodo. L'immagine della continuità prevale nei primi studi sociologici ed economici (i lavori di Lorena Zanuso e Renata Livraghi) dedicati al problema.

Sono state le studiosse del Griff, in Italia, a congiungere il terreno politico a quello scientifico elaborando i problemi sollevati dal movimento femminista e portando l'attenzione sul tema della « doppia presenza », di cui la segregazione sul lavoro è un aspetto. Quest'impostazione ha dato luogo a numerosi studi empirici. Tuttavia, secondo Francesca Bettio, l'analisi della divisione sessuale del lavoro non si è saldata in un quadro coerente con la ricerca sulle cause della subalternità femminile sul mercato del lavoro in termini di salario e di presenza. Da un lato le economiste hanno ricondotto la subalternità salariale femminile al particolare intreccio di rigidità e precarietà che limita l'impegno sul lavoro delle donne, e hanno ignorato la persistenza di attività che sono femminili in tutta l'età industriale. Dall'altro la ricerca storica (il riferimento è ai lavori di J. W. Scott e L. A. Tilly) ha descritto le trasformazioni del rapporto fra lavoro e famiglia senza rintracciarne le cause.

Il bel libro della Bettio, richiamandosi alla tradizione marxista sul terreno del metodo, ripropone invece un'integrazione profonda fra antropologia, storia ed economia che sfocia nella costruzione di un modello. La subalternità femminile ha radici

esterne al mercato del lavoro ma non extraeconomiche. Con uno spunto stimolante, che resta tuttavia sullo sfondo del quadro analitico, la Bettio si riallaccia alla ricerca antropologica (C. Meillassoux, G. Rubin) e collega la subordinazione sociale delle donne alla necessità di controllarne la capacità riproduttiva. Finché la produzione si svolge su basi familiari, i figli restano un investimento economico fondamentale per l'economia familiare, la riproduzione è il primo compito femminile e la fertilità è elevata. Dal lato dell'offerta di lavoro, la disponibilità femminile a un basso salario, a svolgere lavori ripetitivi e di scarsa responsabilità derivano dunque, piuttosto che dal fenomeno immediato della propria presenza, da questo presupposto più ampio. Il carattere secondario del reddito femminile ha radici profonde nella subordinazione sociale imposta alla donna in questa fase storica. Ma si tratta di un processo destinato a modificarsi nel tempo. Il mutamento della struttura economica, l'esaurirsi della fase dell'economia familiare modificano questo quadro. La fertilità diminuisce e le donne coniugate si presentano sul mercato del lavoro. Storicamente, l'aumento del tasso di attività delle coniugate inizia a manifestarsi negli anni Trenta, parallelamente al declino massiccio della fertilità. Tuttavia la potenziale attivazione delle coniugate resta largamente implicita fino al secondo dopoguerra, quando mutano le condizioni della domanda di lavoro determinate dal modello e dal ritmo dello sviluppo economico.

Dal lato della domanda, infatti, gli imprenditori utilizzano il carattere secondario, subalterno del lavoro femminile nei settori dove il costo del lavoro è particolarmente elevato e sono limitate le responsabilità e le possibilità di carriera. Ne deriva una divisione sessuale del lavoro ben definita, che condiziona la variazione nel tempo dei livelli di partecipazione femminili: solo la crescita dei settori femminili (in particolare i servizi in questo dopoguerra) consente l'esplicitarsi dell'aumento del tasso di attività che ha radici di lunga durata nel declino della fecondità coniugale.

Questo percorso logico è sostenuto da indagini econometriche e storiche sull'andamento della segregazione e le sue cause, sui mutamenti dell'economia familiare e della fecondità, sulle tendenze secolari dei salari, sul modello di divisione sessuale del lavoro delle prime fabbriche. Infine da numerosi casi di studio sui principali rami manifatturieri dove oggi lavorano le donne. Le esemplificazioni storiche servono bene a fondare empiricamente l'assunto principale. Rispetto ad altre cause di inferiorità delle donne (la debolezza fisica, la discontinuità dell'impegno sul lavoro) appare cruciale un aspetto più generale, la condizione sociale della donna: subordinata nella famiglia e quindi mal remunerata. Il caso delle prime industrie tessili, in particolare, sfata il luogo comune della debolezza delle donne e della discontinuità del loro impegno lavorativo: numerosi esempi illustrano come il lavoro femminile fosse utilizzato, nella manifattura tessile di fine Ottocento, negli orari peggiori e più lunghi. Anche la relativa dequalificazione del lavoro femminile appare come il risultato di un processo sociale piuttosto che come una caratteristica intrinseca alle attività svolte.

Il ragionamento è dunque estremamente coerente. Alcuni punti, lasciati sullo sfondo e meno sviluppati, sollevano se mai qualche interrogativo, senza essere tuttavia necessariamente contraddittori con quest'impulso di ricerca. La stessa Bettio sottolinea che nell'ambito del suo modello il declino del ruolo subalterno e dei compiti riproduttivi delle donne dovrebbe tradursi non soltanto nell'aumento, molto marcato a partire dagli anni Settanta, della partecipazione al lavoro delle coniugate, ma anche in un parallelo declino della segregazione (p. 246). Tuttavia negli ultimi decenni il processo di "desegregazione" è stato lento quanto nel resto del secolo. Solo un numero ristretto di donne ha avuto accesso a professioni tradizionalmente maschili. Nonostante che sia venuta meno la subalternità sociale complessiva radicata nelle esigenze riproduttive assai pressanti dell'economia familiare, il ruolo

delle donne nella famiglia, in forme diverse, sembra destinato a condizionarne ancora a lungo le aspettative e i comportamenti.

In realtà — gli studi sulla doppia presenza lo hanno sottolineato — l'impegno della donna coniugata nella famiglia si modifica senza esaurirsi, e il doppio ruolo di lavoratrice e moglie-madre tende piuttosto a divenire una nuova norma sociale. Ma sotto la continuità di un'immagine femminile apparentemente tradizionale, dietro la persistenza dell'impegno familiare delle donne, si nasconde un complesso gioco di impulsi piuttosto che il retaggio culturale ed emotivo di una situazione storica superata. È del tutto ovvio ricordare — è vasta infatti la riflessione sulla questione — che vi è un nucleo emotivo vitale, nel protagonismo femminile nella famiglia, che ha le sue radici nella biologia femminile, nella riproduzione, nel rapporto madre-figli. È meno scontato porre alla ricerca alcuni interrogativi su come questo profondo complesso di desideri ed emozioni è stato rielaborato e diversamente associato nella lenta storia dell'emergere della soggettività femminile, con l'affermarsi della maternità come valore autonomo dai compiti coniugali. Anche questo processo, intrecciato alle resistenze del passato, può spiegare la persistenza dell'impegno delle donne nella famiglia o comunque in una sfera di attività esterna al mercato del lavoro. La possibilità di una riorganizzazione sociale che riconcili questa parte dell'identità femminile con una posizione nel lavoro non segregata è subordinata a mutamenti profondi ed è oggetto dell'attuale riflessione femminista. Il discorso della Bettio si sviluppa entro una logica rigorosa costruita su una temporalità di lunga durata e, probabilmente per questo motivo, non sottolinea questi temi. È il caso di accennarne per ricordare la complessità, delle resistenze « da offerta » che riconfermano la divisione sessuale del lavoro nonostante l'aumento della partecipazione femminile.

Alessandra Pescarolo

Geneviève Fraisse, *Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Paris, Alinéa, 1989. pp. XXX.

Dopo la Rivoluzione francese il problema della differenza tra i sessi si pone in modo acuto soprattutto nelle fasi di costituzione della nascente democrazia. Come si può infatti accettare l'uguaglianza degli esseri umani imposta dal diritto naturale e nello stesso tempo la disuguaglianza dei cittadini (nemmeno giustificata da rapporti materiali, come ad esempio quelli di senso)? Come si può costituire una "differenza" che "tenga" socialmente e che garantisca legami di subordinazione nell'era della modernità e dell'affermazione dei diritti dell'uomo? Come un sistema sociale che rispetti l'identità delle persone può assumere la differenza dei sessi? E quale legame esiste tra la fondazione della democrazia e l'esclusione delle donne?

Queste sono alcune delle domande intelligenti e drammatiche che si pone Geneviève Fraisse, in un'analisi che attraversa con rigore la metodologia storica e la riflessione filosofica, la passione della verità dei fatti e la necessità dell'interpretazione delle rappresentazioni simboliche. Porre le domande giuste è particolarmente attuale e importante, in un momento in cui sembra che la maggior parte delle teorie femministe sulla differenza partano da risposte già date per costruirsi e svilupparsi in percorsi tautologici.

La *querelle* dell'epoca ha sviluppi spesso ingenui e scientificamente irrilevanti, ma i problemi che solleva non sono ancor oggi risolti, se non con affermazioni di principio. Ad esempio, che rapporto c'è tra sesso e cervello? Le donne hanno il diritto e la capacità di accedere al sapere degli uomini? E in questo caso, come si configura il « sapere delle donne »? E il diritto al sapere, allo stesso sapere, implica il diritto alla stessa forma di cittadinanza?

Nel dibattito sapientemente raccontato nel libro in questione si misurano, in forme più o meno provocatorie, libertari come Sylvain Maréchal (redattore del celebre *Manifeste des Egaux* di Babeuf), ma autore nel 1801 di un preteso Progetto di legge « per impedire alle donne d'imparare a leggere », Constance de Salm, M^{me}

de Staël, M^{me} Gacon-Dufour, Condorcet, Fourier, Stendhal, Cabanis, Joseph de Maistre e molti altri, medici, filosofi, scrittori e scrittrici.

Il problema di fondo sembra essere quello legato alla questione del corpo femminile, corpo importante perché permette di riprodurre la specie umana: è possibile che il sesso riproduttore abbia un'influenza sulle altre parti del corpo, particolarmente sul cervello? Sicuramente, sul piano socio-politico si userà il tema della riproduzione fisica, psicologica, sentimentale come terreno di separazione: quali sono le giustificazioni di quest'uso date allora (e date oggi, sovente con motivazioni diverse)? All'alba di un'era nuova non solo la nascente democrazia, ma anche l'industria renderanno necessario un lavoro di riformulazione della tematica della differenza. L'uguaglianza naturale (nella specie) non implica necessariamente l'uguaglianza nella società. Il problema dello statuto ontologico, il problema del passato dell'anima, impongono riflessione sulla problematicità degli attributi dell'essere, in questo caso della facoltà di ragionare, che obbliga a sua volta a riflettere sul problema dell'uso, dell'esercizio di questa facoltà; il campo dei problemi si allarga al diritto alla conoscenza e al contenuto della conoscenza stessa.

Per quanto riguarda l'aspetto politico della questione, giova ricordare che la parola "*feminisme*" ha origine dal vocabolario medico. In medicina il femminismo caratterizza precisamente un « arresto dello sviluppo » in un soggetto maschio malato, dunque una femminizzazione del corpo. Inversamente, in politica l'aggettivo serve a supporre una virilizzazione delle donne. Geneviève Fraisse collega la tematica dell'uguaglianza con questa paura di virilizzazione: la grande paura che impedisce alla democrazia nascente di farsi *con* le donne, in presenza delle donne, con il contributo delle donne è la paura che gli uomini hanno di non essere più amati, di perdere il proprio oggetto d'amore. La paura di concedere alle donne la cittadinanza è una paura legata alla relazione amorosa. E questo risulta evidente nei molti testi letterari o polemici citati nel libro.

Si ha spesso l'abitudine di porre il conflitto tra i sessi sotto il segno dell'atemo-

poralità. Un altro aspetto interessante di questo libro è quello di collocare storicamente alcune delle condizioni che determinarono un certo tipo di conflitto tra i sessi. Di conseguenza la differenza dei sessi e il conflitto che ne deriva vengono costituiti come oggetto di discorso determinato temporalmente, e quindi *passibili di trasformazione*.

Siamo in Francia, *dopo la rivoluzione*: il diritto al sapere e all'esercizio, sia privato che pubblico, di questo sapere fu una delle poste in gioco fondamentali della lotta contro il dominio maschile e per l'uguaglianza dei sessi. La storia delle società occidentali nel XIX secolo s'è sviluppata tenendo le donne, istituzionalmente, lontane dal diritto e dal potere di *sapere*, giocando dentro un quadro complesso di motivazioni, che si possono raggruppare grosso modo in due filoni: quelle legate all'*impossibilità* – in riferimento a cause dette "naturali", siano esse biologiche (« il cervello »), o sociali (« la famiglia »), – e quelle direttamente connesse alla *proibizione* – in riferimento a degli *effetti sociali* (confusione nel rapporto famiglia/società civile), e a degli *effetti politici* (potere della cittadina di rivaleggiare con il cittadino).

Lo scopo del volume, come in genere delle ricerche di Geneviève Fraisse, è soprattutto la ricerca del fondamento della democrazia per quanto riguarda le donne, cercando di costruire una storia della rappresentazione della differenza dei sessi (sempre legata all'uguaglianza).

In una conversazione ci ha detto che si sente erede politica di Foucault e che ritiene suo compito nell'ambito degli studi femministi ricercare i caratteri epistemici in una dinamica politica. Secondo lei questo è lo scopo principale della ricerca storica della differenza e dell'uguaglianza. Si tratta dunque a suo parere di interrogare la filosofia sulla differenza dei sessi, ponendosi dei quesiti sui diversi modi di percepire la differenza stessa. In filosofia infatti le vie di accesso al problema possono essere diverse e andare dal contenuto al linguaggio, dal politico-sociale all'ontologico. Geneviève Fraisse ci tiene a distinguere i diversi livelli cui si deve porre il problema, sia come studiosa che come femminista. Si può partire dal discorso del-

l'uguaglianza e vedere la differenza come reazione all'emancipazione; ma si può anche studiare come il femminile è o è stato utilizzato nella formazione di varie correnti di pensiero. L'importante è moltiplicare gli angoli di visuale del problema e non accontentarsi di accettare definizioni onnicomprensive. Tra le due grandi correnti di pensiero femminista presenti in Francia in questo momento e rappresentate grosso modo da Elisabeth Badinter (filosofia e programma dei dominanti) e da Luce Irigaray (filosofia e programma dei dominati) bisogna trovare secondo lei una terza via che ci permetta di analizzare le forme dell'evoluzione storica della costruzione della differenza, tentando di porre le domande giuste per capire sia le forme storiche di esistenza della differenza sia le condizioni materiali e simboliche che l'hanno prodotta.

Alisa Del Re

Mary Garrard, Artemisia Gentileschi. *The Image of Female Hero in Italian Baroque Art*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Anna Banti, *Artemisia*, Milano, Rizzoli, 1989 (ed. orig. 1947).

L'eco inattesa suscitata nel dibattito giornalistico dalla pubblicazione di questi due libri invita a riflettere su alcune questioni di metodologia storico-artistica e a riconsiderare le ragioni che hanno fatto di Artemisia una figura emblematica. Non si tratta di una vera e propria riscoperta in quanto l'artista era già stata oggetto d'indagine, sia come artista, per la qualità e per il forte impatto emozionale che suscitano le sue opere, sia come donna, per la sua esemplare vicenda biografica.

Figlia di un pittore affermato, Orazio Gentileschi, Artemisia viene avviata dal padre al mestiere di pittrice e nel 1610 pubblica la sua prima opera. Nel 1611 subisce atti di violenza sessuale da parte di un collega e amico del padre, Agostino Tassi, e l'anno seguente la questione è portata in tribunale. Gli atti del processo, che si concluderà con una lieve pena detentiva per l'aggressore, sono stati più volte og-

getto di studio, sia per il loro contenuto specifico, sia per le notizie che forniscono sull'ambiente artistico romano, caratterizzato da un clima di concorrenza e ambiguità in cui il caso di Artemisia diventa occasione per esprimere contese che hanno origine diversa. Dopo il processo Artemisia sposa un certo Stiatessi, anch'egli artista, ed entrambi sono documentati a Firenze dal 1614 dove i loro nomi compaiono - e la circostanza è eccezionale per una donna - nei registri dell'Accademia del Disegno. A partire dagli stessi anni comincia l'affermazione professionale di Artemisia, segnata dal precisarsi di uno stile più maturo e personale e dal crescere dei riconoscimenti e delle committenze di rilievo, che la accompagneranno più o meno costantemente nel resto della sua carriera a Roma, a Napoli e in Inghilterra.

Anche nell'ambito degli studi più tradizionali, la posizione di rilievo che Artemisia occupa tra gli artisti di ambito caravaggesco, ha impedito che la sua figura potesse venire trascurata. A questo si aggiunge che, per ragioni storiche e personali, rispetto ad altre donne che praticano la stessa professione, Artemisia è capace di elaborare uno stile assertivo in linea con le tendenze più moderne e anticonformiste.

La ripresa di interesse per questa figura si colloca dunque da un lato nel più generale processo di revisione critica del '600 italiano e dall'altro nel dibattito sulla formulazione di nuovi paradigmi interpretativi per la storia dell'arte portato avanti da circa un decennio dalle donne dei paesi di lingua aglosassone. Ma vediamo ora quale posizione hanno assunto le autrici dei libri a lei dedicati.

Pubblicata per la prima volta nel 1947, la biografia di Anna Banti è in prima istanza la storia di un dialogo instaurato a fatica tra chi scrive e il soggetto del suo narrare. Per riuscirci, l'autrice ha dovuto infrangere il silenzio che si era autoimposta quando aveva deciso di rinunciare agli studi storico-artistici per non doversi confrontare con la cultura soverchiante del suo compagno, Roberto Longhi. Le circostanze non sembrano favorire il progetto, e la prima versione del manoscritto viene distrutta da un bombardamento. Di qui la rielaborazione stentata di quanto già

scritto e l'irrompere del presente nella narrazione, che diventa un continuo alternarsi di piani temporali. E a questo punto quello che conta non è documentare ma interrogare e confrontarsi con la storia e cercare dei modi di comunicazione con il passato; pochi dati biografici e l'evidenza drammatica di alcune opere sono quanto basta per interessare un colloquio talvolta recalcitrante e talvolta confidenziale.

Molto diversa l'impostazione dell'ampio studio che ad Artemisia dedica l'americana Mary Garrard. Secondo un procedimento già assestato in altri campi ma ancora nuovo per chi si occupa di discipline storico-artistiche, l'autrice tenta con questa monografia di coniugare le acquisizioni teoriche cresciute all'interno dei *womens studies* con la metodologia propria delle indagini sul campo, che è poi la strumentazione tradizionale della storia dell'arte.

L'intento è duplice: da un lato il libro si propone come una monografia su un'artista di rilievo non ancora studiata sistematicamente, e in questo senso vuole rientrare a pieno titolo nel dibattito critico e storiografico; dall'altro vuole dimostrare la rilevanza che può assumere l'introduzione della categoria di genere nell'analisi dei fatti artistici.

L'intrecciarsi dei due piani è già evidente nel primo capitolo, che ripercorre nei dettagli la biografia e l'iter professionale di Artemisia. Particolare rilievo è attribuito alle circostanze che le hanno permesso di intraprendere la carriera di artista. In quanto figlia di un pittore Artemisia ha infatti l'opportunità non solo di imparare il mestiere dal padre, ma anche di interessare una trama autonoma di rapporti. La sua formazione inoltre coincide con un periodo di forte incremento della produzione pittorica a Roma, conseguenza del rinnovamento urbanistico promosso da Sisto V. Anche l'accortezza o la fortuna di Artemisia nel trovarsi protettori e committenti prestigiosi, come Michelangelo Buonarroti il Giovane o Cassiano dal Pozzo, sono senza dubbio fattori importanti per comprendere i modi in cui si costruisce la sua affermazione professionale. Particolare attenzione è dedicata infine alla identificazione di più o meno evidenti connessioni tra le esperienze dell'artista e

l'atteggiamento psicologico dei personaggi o la struttura compositiva delle opere; ma su questo torneremo in seguito.

Ricostruito il profilo biografico di Artemisia e identificati i fattori esterni che ne hanno facilitato l'affermazione, l'autrice tenta di ricollocare questa esperienza, apparentemente isolata, nel contesto specifico della storia culturale e sociale delle donne. Una linea di pensiero che può essere legittimamente definita femminista si sviluppa infatti in Europa almeno a partire dal sec. xv e si articola fino a dare origine alla famosa « querelle des femmes ». Sebbene non si possa parlare di un pensiero pervasivo, che interessa nel suo complesso il dibattito culturale, pare indubbio che tali tendenze appaiano più radicate in parallelo all'affermarsi nella scena politica di alcune donne, come Anna d'Austria o Maria de' Medici. In questo senso per la Garrard ripensare ad Artemisia significa anche fare i conti con una tradizione del femminismo spesso negata, che affiora nell'Europa di *ancien régime* e che è stata importante premessa per elaborazioni anche recenti della storia delle donne.

A questo punto il problema da porsi era se e a quale livello Artemisia fosse al corrente di questo dibattito e più in generale quali componenti del suo stile possano essere ascritte alla sua appartenenza di genere. Ma le ipotesi avanzate a questo riguardo rappresentano purtroppo la parte meno convincente del saggio. In sintesi la Garrard propone di riconoscere come specifico di genere due caratteristiche ricorrenti dell'opera di Artemisia. In primo luogo il fatto che molti personaggi femminili hanno atteggiamenti convenzionalmente attribuiti ad eroi maschi; un'opzione che per quanto trovi le sue matrici stilistiche in certe suggestioni michelangellesche e in qualche declinazione del realismo caravaggesco, parrebbe denunciare una consapevole volontà di superamento del ruolo attribuito alle donne. D'altra parte la diversa interpretazione data da Artemisia alle allegorie classiche e il recupero di un loro originario significato "femminista", stravolto dalla tradizione iconografica. Nella raffigurazione di Lucrezia, ad esempio, che nel secolo xviii era diventata

occasione per la produzione di immagini quasi erotiche, Artemisia parrebbe reintrodurre il significato etico ed eroico originario.

In sé l'ipotesi potrebbe anche essere legittima; quello che non convince sono i procedimenti metodologici usati per arrivare a queste conclusioni. Se infatti una corretta decodificazione del soggetto è premessa indispensabile per la comprensione delle opere, una lettura che non tenga conto delle variabili storiche e stilistiche risulta sviante; del resto, il rischio di forzature cui si presta il metodo iconografico usato in modo unilaterale è già stato ampiamente dibattuto. Quello che spiace è che questa lettura venga qui riproposta acriticamente, come unico strumento per la comprensione delle componenti soggettive e per l'identificazione di eventuali costanti di genere presenti nelle opere. Più utile sarebbe stato interrogarsi sulle capacità di elaborazione autonoma dei modelli dimostrata da Artemisia, che in quanto donna era relegata in un orizzonte culturale meno ampio di quello che potevano sperimentare gli uomini; oppure sondare l'eventualità di mediazioni o rapporti privilegiati con la committenza femminile; o ancora tentare di capire quale livello di autonomia fosse concesso ad Artemisia nella scelta dei soggetti.

In questa prospettiva, anche l'atteggiamento di alcuni recensori e il dibattito che ne è derivato (cfr. R. Spear in TLS, 2-8 giugno 1989) appaiono tautologici in quanto, appuntando le critiche sull'interpretazione iconografica dei soggetti data dalla Garrard, tendono a far uso di una analoga strumentazione metodologica. E quando anche, come propone lo stesso Spear e in un'altra sede F. Haskell (in « The New York Review of Books », n. 12, 20 luglio 1989), si mette in dubbio più complessivamente la validità di questo metodo, lo si fa senza tener conto che uno degli intenti dichiarati del libro è quello di riformulare, introducendo il concetto di genere, alcune categorie della storia dell'arte. Ed è partendo da questo punto di vista e senza prescindere da questi presupposti che sarebbe opportuno continuare a riflettere.

Maria Perosino



Pubblichiamo dal n. 0 di « Agenda, della società italiana delle storiche » la nota informativa sulla fondazione della Società e lo Statuto.

Come è nata la Società Italiana delle Storiche

Nel novembre 1986 il Centro di Documentazione delle Donne di Bologna ha organizzato un convegno dedicato all'analisi dei rapporti di potere nella storia delle donne *. Pochi mesi dopo, nella primavera 1987, un altro convegno organizzato a Modena dalla Facoltà di Economia e Commercio e dalla Commissione delle Pari Opportunità della Regione Emilia-Romagna ha tracciato un bilancio della produzione femminile italiana nei vari ambiti disciplinari, dall'antropologia all'economia, dalla psicoanalisi alle scienze sociali **.

Questi due incontri hanno costituito per tutte noi un significativo momento di affermazione, per la qualità dell'elaborazione, per la capacità di comunicare, per la tensione progettuale. Ciò ha reso visibile il tessuto di rapporti e di scambi delle esperienze di ricerca, che aveva permesso una sedimentazione di sapere comune. In quell'occasione, a Bologna e poi a Modena, alcune di noi hanno espresso il desiderio di consolidare quell'esperienza all'interno di un progetto. È emersa già allora l'esigenza di un Coordinamento nazionale tra storiche, che ci consentisse di valorizzare la nostra identità intellettuale, anziché disperdere nell'isolamento e nelle difficoltà dei percorsi indi-

* *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Rosenberg & Sellier, 1988.

** *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, 1988.

viduali di ricerca, la ricchezza dei risultati raggiunti e la fecondità dei rapporti tra donne.

I numerosi centri di elaborazione e di ricerca femminista e le due riviste di storia delle donne « Memoria » e « DWF » erano stati negli anni precedenti i luoghi di verifica e di promozione e avevano alimentato la dialettica tra il movimento femminista e le istituzioni. Questa dialettica ha stimolato l'attivazione di esperienze di didattica all'interno delle Università, sia mediante i pochi contratti di insegnamento, sia consentendo, in mancanza di insegnamenti specifici di storia delle donne, di aprire spazi di indagine e di trasmissione di sapere attraverso seminari, gruppi di lavoro, tesi di laurea.

Parte di questa attività di ricerca è confluita all'interno delle articolazioni più recenti della storia sociale, dall'assistenza alla criminalità, dalla religiosità alla famiglia, trovando spazio sulle principali riviste storiche, anche se le problematiche derivate dall'esperienza della soggettività e del genere non sempre hanno costituito categorie guida dell'analisi.

Non vogliamo soffermarci qui sulla produzione, ormai copiosa e significativa e certamente non solo italiana, che in questi anni ha visto di volta in volta polarizzarsi dibattiti e ricerche intorno a nodi teorici posti dal rapporto con il movimento delle donne da un lato, e la comunità scientifica dall'altro. Preferiamo ricordare i momenti collettivi che hanno di fatto contribuito ad imprimere alla riflessione e alle pratiche di ricerca individuali un passo più veloce, una direzione più netta. Gli incontri a Roma, a Firenze e a Bologna per discutere e costruire insieme il progetto, hanno visto dall'87 a oggi una partecipazione crescente e una forte attesa, che ci ha spinto a dare veste formale a un'aggregazione che si caratterizza oggi per uno stretto legame con il femminismo e il movimento delle donne; tale legame non vuole fermarsi al puro retroterra biografico, ma intende essere rapporto politico costante. Si caratterizza inoltre per l'assunzione della soggettività femminile come fondamento di conoscenza e di sapere.

Questa assunzione di soggettività non si esprime soltanto nella ricerca sulle donne. La nostra Società è pertanto formata da storiche donne, indipendentemente dall'oggetto della ricerca, ma a partire dalla condivisione di questa impostazione comune. Essa si rivolge non solo a ricercatrici legate o meno a istituzioni universitarie, ma anche a donne che non sono direttamente impegnate nella ricerca, ma operano professionalmente in settori altrettanto significativi, come gli archivi e le biblioteche, o la scuola.

STATUTO DELLA «SOCIETÀ ITALIANA DELLE STORICHE»

Art. 1. - È costituita a tempo indeterminato un'Associazione culturale denominata «SOCIETÀ ITALIANA DELLE STORICHE» con sede legale in Bologna.

Art. 2. - L'Associazione non ha scopo di lucro e si propone come struttura di aggregazione che consenta di valorizzare l'esperienza e la soggettività femminile e di rinnovare ricerca ed insegnamento sulla base di specifici ed adeguati criteri di rilevanza e di priorità.

Inoltre l'Associazione si propone di dare il giusto rilievo al patrimonio accumulato dalla storia delle donne e all'impegno di ricerca svolto negli ultimi anni in questa direzione.

Tra gli scopi di questa struttura si indica:

a) mettere in luce, discutere ed esaminare i problemi derivanti dall'applicazione nella ricerca di concetti e categorie non formulati dalle donne;

b) affrontare le fonti documentarie che nascono dal percorso conoscitivo delle donne, esaminando anche tematiche ignorate dal lavoro storico;

c) formulare concetti e categorie nuove, identificare simboli, sottoporre ad esame critico gli attuali strumenti di lavoro, modificare il contenuto e il metodo di trasmissione delle conoscenze tenendo conto delle esigenze sia di chi fa ricerca sia di chi insegna.

La Società Italiana delle Storiche si propone inoltre:

1) di coordinare e potenziare i vari ambiti di ricerca, di iniziative, le attività di sperimentazione didattica e di documentazione che si sviluppano ormai numerose sia nei luoghi separati delle donne (centri, riviste, librerie, ecc.) sia nelle sedi di lavoro professionale;

2) di organizzare ricerche, seminari, convegni, corsi didattici e informativi;

3) di instaurare rapporti di collaborazione con altri organismi a carattere locale, nazionale e internazionale, che siano espressioni autonome di donne che si occupano di storia e/o che operino nel campo della storia delle donne, per lo scambio di esperienze e per favorire i collegamenti fra i medesimi organismi;

4) di svolgere attività editoriale e di distribuzione di pubblicazioni periodiche, librerie, e di opere a stampa attinenti agli interessi della Società;

5) di acquisire, gestire, produrre mezzi di informazione e di comunicazione.

Art. 3. - Si prevedono due modalità di associazione alla Società:

SOCIE ORDINARIE

SOCIE CORRISPONDENTI.

Sono socie ordinarie le socie fondatrici e le donne che hanno partecipato alla nascita dell'Associazione e che vengono ammesse con la procedura di cui al successivo articolo 22.

Possono inoltre diventare socie ordinarie le donne che condividono le finalità dell'Associazione, che sottoscrivono le quote stabilite dal Consiglio Direttivo e che sono accettate dall'Assemblea Generale.

Sono socie corrispondenti le donne che aderiscono alle singole iniziative della Associazione, che sottoscrivono la quota stabilita dal Consiglio Direttivo stesso, salvo ratifica dell'Assemblea Generale.

Tutte le socie hanno diritto a partecipare alle attività dell'Associazione, ma solo le socie ordinarie possono partecipare all'Assemblea Generale.

Le socie ordinarie e le socie corrispondenti devono corrispondere il contributo sociale annuale, all'inizio di ogni esercizio, nella misura che verrà determinata dal Consiglio Direttivo; tale versamento dovrà essere rinnovato annualmente.

In caso di mancato rinnovo del versamento la socia potrà essere dichiarata decaduta.

Art. 4. - Sono organi dell'Associazione:

- a) l'Assemblea Generale delle socie ordinarie;
- b) il Consiglio direttivo;
- c) la Presidente.

Art. 5. - Possono partecipare all'Assemblea Generale tutte le socie ordinarie.

L'Assemblea si riunisce almeno due volte all'anno ed ogni qual volta il Consiglio Direttivo lo ritenga necessario o ne venga fatta richiesta al Consiglio da almeno un terzo delle socie ordinarie.

La comunicazione si effettua mediante lettera da inviarsi almeno dieci giorni prima della data stabilita per la riunione.

La comunicazione deve contenere l'ordine del giorno, la data e l'ora della prima e seconda convocazione ed il luogo della riunione che dovrà essere in Italia.

La riunione dell'Assemblea Generale è valida in prima convocazione solo se è presente la metà delle socie ordinarie ed in seconda convocazione qualunque sia il numero delle intervenute e delibera con il voto favorevole dei due terzi delle socie presenti fatta eccezione per le delibere relative allo scioglimento e liquidazione della Società per le quali occorre il voto favorevole dei tre quarti di tutte le socie ordinarie.

Sono ammesse le deleghe ad altra socia, ma ciascuna socia non può essere portatrice di più di una delega.

Art. 6. - L'Assemblea Ordinaria:

- a) delibera sulle linee programmatiche di attività dell'Associazione e sull'indennizzo generale;
- b) delibera sui progetti, programmi e iniziative sottoposti alla sua approvazione dal Consiglio Direttivo;
- c) approva il bilancio preventivo e consuntivo;
- d) nomina le componenti del Consiglio Direttivo;
- e) delibera la sostituzione delle componenti del Consiglio Direttivo che rendessero vacante la carica per dimissioni, decadenza o morte;
- f) delibera sull'ammissione di nuove socie ordinarie;
- g) approva l'eventuale regolamento interno all'Associazione predisposto dal Consiglio Direttivo;
- h) ratifica le decisioni adottate dal Consiglio sull'ammissione di nuove socie corrispondenti;
- i) delibera circa la decadenza delle socie ordinarie e delle socie corrispondenti.

Art. 7. - L'Assemblea Straordinaria:

- a) delibera su ogni questione istituzionale, normativa, o patrimoniale inerente la vita dell'Associazione;

- b) delibera le modifiche da apportare allo Statuto quando queste siano state poste pubblicamente all'ordine del giorno;
- c) delibera lo scioglimento o la liquidazione dell'Associazione.

Art. 8. - Presiede l'Assemblea Generale una delle componenti designata di volta in volta dall'Assemblea medesima e svolge le funzioni di segretaria un'altra componente designata dalla Presidente stessa.

Tali organi hanno il compito di regolare lo svolgimento dei lavori, verificare l'approvazione od il rifiuto delle mozioni, provvedere alla stesura di apposito verbale sul libro dei verbali, da conservarsi a cura del Consiglio Direttivo.

Art. 9. - Il Consiglio Direttivo è composto da undici componenti elette dall'Assemblea Generale.

Esse durano in carica due anni e sono rieleggibili una sola volta.

I verbali delle riunioni del Consiglio Direttivo sono conservati a cura del Consiglio stesso.

Le riunioni del Consiglio Direttivo sono valide solo se sono presenti almeno sette consiglieri.

L'assenza ingiustificata a tre riunioni consecutive comporta automaticamente la decadenza dal mandato.

Le delibere del Consiglio Direttivo sono prese a maggioranza semplice delle Consigliere presenti.

Art. 10. - Il Consiglio Direttivo:

- a) provvede alla gestione ordinaria e straordinaria dell'Associazione in esecuzione delle delibere dell'Assemblea Generale;
- b) propone ed elabora progetti e programmi da sottoporre all'approvazione dell'Assemblea secondo le linee programmatiche dell'Assemblea stessa;
- c) convoca l'Assemblea delle socie;
- d) discute ed elabora il bilancio preventivo e consuntivo;
- e) cura la gestione dell'Associazione provvedendo alla riscossione dei contributi, al pagamento delle obbligazioni contratte ed alla riscossione dei crediti;
- f) predispone l'eventuale regolamento interno da sottoporre all'approvazione dell'Assemblea Generale.

Art. 11. - Le componenti del Consiglio Direttivo che nel corso del mandato rendessero vacante la carica per dimissioni, decadenza o morte, vengono sostituite dall'Assemblea generale.

Tali componenti subentrate in carica vi permangono sino alla scadenza del mandato che sarebbe spettato di diritto alle consigliere sostituite.

Art. 12. - Il Consiglio Direttivo designa tra le sue componenti una Presidente, una Vice Presidente e due Tesoriere.

Art. 13. - La Presidente:

- 1) ha la legale rappresentanza dell'Associazione;
- 2) rappresenta in giudizio l'Associazione;
- 3) stipula i contratti e firma la corrispondenza dispositiva che impegni comunque l'Associazione;
- 4) risponde degli atti amministrativi compiuti in nome e per conto dell'Associazione.

Art. 14. - La Vice Presidente.

In caso di assenza od impedimento della Presidente tutte le di lei mansioni spettano alla Vice Presidente.

Il fatto stesso che la Vice Presidente agisca in nome ed in rappresentanza dell'Associazione attesta di per sé l'assenza o l'impedimento della Presidente ed esonera i terzi da ogni accertamento o responsabilità in merito.

Art. 15. - Le Tesoriere, disgiuntamente tra di loro, curano la riscossione delle entrate ed il pagamento delle spese.

La firma di una di loro deve essere apposta obbligatoriamente su ogni atto contenente un'attribuzione o diminuzione del patrimonio dell'Associazione.

Curano la tenuta del libro cassa e di tutti i documenti che specificatamente riguardano il servizio affidato a loro.

Art. 16. - Il patrimonio dell'Associazione è costituito:

- da beni immobili e mobili, di proprietà o comunque acquistati;
- dagli utili derivanti dalle attività svolte dall'Associazione;
- dall'introito delle quote sociali;
- da contributi ed erogazioni o lasciti in denaro da parte di Enti pubblici o privati;
- da redditi patrimoniali.

Il Patrimonio della Società sotto qualsiasi forma deve essere destinato esclusivamente ai fini e per gli scopi prefissati dallo Statuto.

Art. 17. - Gli esercizi sociali si chiudono al trentuno dicembre di ogni anno.

Art. 18. - La decadenza delle socie può essere dichiarata dalla Assemblea Generale in caso di mancato versamento della quota sociale o di mancata partecipazione alla gestione della Società.

Art. 19. - Le socie possono recedere in qualsiasi momento dall'Associazione con lettera raccomandata con ricevuta di ritorno indirizzata al Consiglio Direttivo a far tempo dalla data di ricevimento della lettera stessa.

Art. 20. - La domanda di adesione delle nuove socie ordinarie o delle socie corrispondenti deve essere fatta con lettera scritta indirizzata al Consiglio Direttivo.

Art. 21. - Il Consiglio Direttivo può predisporre un regolamento interno relativo alla vita dell'Associazione da sottoporre all'approvazione dell'Assemblea Generale.

Art. 22. - Per quanto non espressamente previsto dal presente statuto valgono le norme di legge in materia.

Art. 23. - Norma transitoria.

Le socie intervenute nell'atto costitutivo si costituiscono in Comitato Promotore allo scopo di ammettere come socie ordinarie le donne che hanno partecipato alla nascita dell'Associazione stessa e che ne facciano domanda scritta al Comitato stesso entro trenta giorni dalla data dell'atto costitutivo dell'Associazione e allo scopo di convocare nei trenta giorni successivi un'Assemblea generale delle socie che nominerà il Consiglio Direttivo.

Fino alla nomina del Consiglio Direttivo il Comitato Promotore provvederà alla amministrazione ordinaria dell'Associazione nominando al suo interno una Delegata che avrà la legale rappresentanza e la firma Sociale di fronte ai terzi e in giudizio.

Torino, 10 febbraio 1989.



06790

studi storici

volume trimestrale
n. 1/1989

Franco De Felice, Doppia vita e doppio stato

Il presente come storia

Luciano Trevisani, Dalla classe al territorio del terrorismo in Italia

Opinioni e dibattiti

Stefano Mancini, Antropologia rurale e modelli di insediamento dalla preistoria in età romana tra XVII e XIX secolo: la «vigna bollonera»

Giorgio Neri, Indagine sulla «miserabilizzazione» la protesta italiana della fine della dominazione fascista (1943-1957)

opere in

Gian Mario Anselmi, Le origini del socialismo nell'area subalpina

Michela Calligaris, Gramsci e il «disegno della «vita»

Luigi Ajaccio, Le forme di spiritualità in Puglia nell'esperienza di Sant'Antonio Maria e di Ercole Ferrero

Maria Grazia Palumbo, Tra preistoria e etnologia. Le culture Sannite di Palermo

note e titoli

Carlo De Dominicis, Il «vite» e il «disegno»

Luigi Ajaccio, I «vite» e i «disegni» della lingua delle parole di Puglia

studi storici

rivista trimestrale
n. 3/1989

Franco De Felice, Doppia lealtà e doppio Stato

il presente come storia

Nicola Tranfaglia, Sulle cause e sui misteri del terrorismo in Italia

opinioni e dibattiti

Giovanni Montroni, Aristocrazia fondiaria e modelli di trasferimento della ricchezza in Inghilterra tra XVII e XIX secolo: lo « strict settlement »

Giorgio Mori, Industrie senza industrializzazione. La penisola italiana dalla fine della dominazione francese all'Unità nazionale (1815-1861)

ricerche

Gian Mario Bravo, Le origini del socialismo nell'impero asburgico

Michele Ciliberto, Gramsci e il linguaggio della « vita »

Luigi Musella, La Scuola di agricoltura di Portici nell'esperienza di Manlio Rossi Doria e di Emilio Sereni

Maria Iolanda Palazzolo, Tra positivismo e attualismo. Le edizioni Sandron di Palermo

note critiche

Oscar Di Simplicio, Archivio o « fiction »?

Luigi Piccioni, I « molti mondi » della Dogana delle pecore di Foggia

NOIDONNE. IL GIORNALE DOVE LE DONNE PARLANO CHIARO.

Puoi riceverlo ogni mese a casa tua con sole 50.000 lire. Il numero del conto corrente è 60673001 intestato a Cooperativa Libera Stampa, Via Trinità dei Pellegrini 12, 00186 Roma, telefoni 06/6864562-6864387-6864465-6875469

NOI DONNE

Mensile di politica, attualità, cultura.
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.

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 Piusi

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

donne a Gerusalemme

Incontri tra italiane, palestinesi, israeliane

Vanessa Maher

il potere della complicità

conflitti e legami delle donne nordafricane

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

Donne a Gerusalemme

incontri tra italiane, palestinesi, israeliane

a cura di Giovanna Calciati, Gabriella Cappelletti, Luisa Corbetta,
Marina Fresa, Carla Ortona, Rosanna Rossato, Ermenegilda Uccelli

Un'esperienza di incontro tra donne italiane, palestinesi ed israeliane in « luoghi difficili » della politica e della guerra alla ricerca di una comunicazione che, anche nei maggiori momenti di tensione oggettiva e soggettiva, riesca ad attraversare i conflitti e superare atteggiamenti e codici tradizionali.

Un diario a mosaico frutto di un viaggio e un progetto collettivo della Casa delle donne di Torino, del Centro Documentazione donne di Bologna e delle donne dell'Associazione per la pace, nato per rispondere alla richiesta delle donne in Gerusalemme di raccontare e far sapere.

Testi di Meris Bonettini, Giovanna Calciati, Marité Calloni, Gabriella Cappelletti, Laura Cima, Giancarla Codrignani, Luisa Corbetta, Elisabetta Donini, Marina Fresa, Rosamaria Gandini, Cristina Giovanardi, Mariangela Grainer, Chiara Ingraio, Raffaella Lamberti, Angela Liberatore, Ernestina Magnano, Alessandra Mecozzi, Prudencia Molero, Luisa Morgantini, Carla Ortona, Sabina Petrucci, Rosanna Rossato, Laura Scagliotti, Franca Serafini, Ermenegilda Uccelli.

Giulia Beano

Storia di scuola

La conquista di un territorio: l'educazione prima ed durante la rivoluzione

prefazione di Alessandro Pedemonte

Il ruolo del volontariato nei paesi in via di sviluppo: l'esperienza di Giovanni Pirelli
commento politico del dr. Roberto Gualini

Fabrizio Fabris, Lalla Pasquini

Spedizionieri e sindacati

prefazione di Alessandro Pedemonte

nota introduttiva di Roberto Gualini

Curare e curati: medici, infermiere, cura e politica

raccontata di una volontaria

Piero Rollano, Maria Felice la cura di

handicap grave e media

Vanessa Maher

Il potere della complicità

conflitti e legami delle donne nordafricane

autori vari

Il libro, frutto di studi e di ricerca sul campo in Marocco, esamina i diversi aspetti di una società in trasformazione, focalizzando l'attenzione sulle donne sia come protagoniste sia come soggetti a rischio del mutamento. All'instabilità della famiglia, scossa da divorzi frequenti, si contrappone la ricchezza e l'importanza politica dell'associazionismo femminile fondato su rapporti di parentela tra donne, relazioni clientelari, di affidamento e di parentela di latte che contribuiscono a mitigare il controllo autoritario esercitato dagli uomini e dalle istituzioni maschili. Il libro è positivamente segnato dall'esperienza femminista dell'autrice - anche nella riflessione sull'antropologia - e sa restituire alle donne nordafricane il ruolo di attrici sociali, contribuendo a distruggere l'immagine corrente della donna araba velata, muta e in harem.

Due i livelli di lettura possibili: come occasione per riflettere sui nodi dell'identità femminile in culture e società diverse e come contributo alla comprensione antropologica dei paesi arabi in un momento in cui l'ondata migratoria dal Nordafrica verso l'Italia è in forte crescita.

Giulia Basano
storia di nicola

le conquiste di un bambino handicappato grave nel racconto della madre adottiva

prefazione di Alessandro Galante Garrone

il ruolo del volontariato per il superamento dell'emarginazione, di Giovanni Nervo
commento psicoanalitico di Annalisa Ferretti Levi Montalcini

Fabrizio Fabris, Luigi Pernigotti
ospedalizzazione a domicilio

presentazione di Alessandro Beretta Anguissola

nota introduttiva di Luciano Gallino

Curare a casa malati acuti e cronici: come e perché
Resoconto di una esperienza unica in Italia

Piero Rollero, Marisa Faloppa (a cura di)
handicap grave e scuola

esperienze e proposte per l'integrazione

presentazione di Aldo Zelioli

nota introduttiva di Andrea Canevaro

autori vari

eutanasia da abbandono

anziani cronici non autosufficienti: nuovi orientamenti culturali e operativi
postfazione di Giacomo Perico

interventi di: Carlo Maria Martini, Norberto Bobbio, Fabrizio Fabris, Marco Trabucchi, Domenico Casagrande, Giovanna Bitto, Pietro Rescigno, Massimo Dogliotti, Giorgio Battistacci, Paolo Cappellini, Luigi Pernigotti, Rita Lacava, Enrico Pascal, Silvia Marangoni, Carlo Trevisan

Emilia de Rienzo, Costanza Saccoccio, Mario Tortello
le due famiglie

esperienze di affidamento familiare nei racconti dei protagonisti

commento psicologico di Guido Cattabeni

nota giuridica di Giorgio Battistacci

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
26. **Questioni di etica**, Inerzie e innovazioni nei comportamenti quotidiani

interpretazioni

Renata Ago, Farsi uomini. Giovani nobili nella Roma barocca

Rita Caccamo, Amico, confidente o compagno di strada? Forme di socialità maschile

Merry E. Wiesner, Corpi separati. Le associazioni dei lavoratori nella Germania moderna

Gabriella Ripa di Meana, Eclissi di uomo

Marinella Fiume, Lo «sciaffur» rapitore. Maschi e contrattazione matrimoniale in Sicilia

16.500