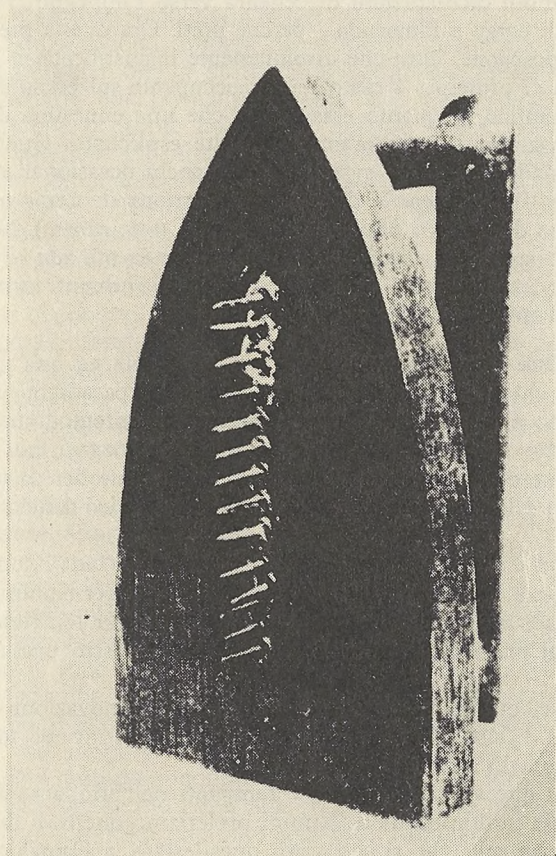


RICERCA

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Nuova serie di Azione Fucina — Fondata nel 1928

LA RICERCA DELLE DONNE: UNA SFIDA NEL TEMPO DELLA COMPLESSITÀ

All'interno gli atti del convegno nazionale di Torino



Man Ray, *Oggetto perduto* (1923-63); cm 20×8×8.
Per concessione dello Studio Marconi, Milano.

Editoriale

Le vicende politico-ecclesiali agitate durante l'estate appena trascorsa rafforzano le considerazioni svolte su queste stesse colonne qualche mese fa («RICERCA» n. 4/5 1988), ed inducono ad un approfondimento sul terreno specificamente politico. Questa esigenza nasce dalla sensazione che gli *amori* e le schermaglie maturati sotto il sole d'Agosto s'intrecciano intorno ad alcuni nodi-chiave dello sviluppo della democrazia italiana.

Dietro gli abbracci di Rimini e le bordate alla giunta di Palermo emerge, come filo conduttore, il confronto/collusione tra **due eresie alternative** (una solo apparente, una vera) rispetto alla cornice di ricomposizione neo-moderata del sistema politico italiano. Si tratta di due eresie peculiarmente politiche — anche se in entrambi i casi non sarebbero state possibili senza corrispondenti novità sul piano culturale e sociale. Quindi coloro che ne sono attori (in primo luogo quelli che le hanno drammatizzate con efficace tecnica massmediologica) non possono sottrarsi ad un giudizio *politico*, appunto. Incluso il Movimento Popolare, il quale, dal momento in cui ha palesato la sua chiara natura *politica* non può sfuggire ad un giudizio *laico*, cioè pubblico ed argomentativo, sulla giustezza delle proposte che avanza, delle strategie che pratica, sulla credibilità dei padrini e degli alleati che si sceglie — viene da dire: a destra e a manca — degli interessi economici da cui è sostenuto.

Sta precisamente qui l'eticità di una politica intesa in senso non integralistico: nessuno deve poter chiedere di essere giudicato, di ottenere consenso, in politica, per le identità che *pretende* di rappresentare, ma per quello che fa. A maggior ragione, aggiungiamo noi, se questo, alternativamente, include o evita il rischio di impropri corto-circuiti con la fede e strumentalizzazioni dell'*identità cristiana*.

(segue a p. 2)

Anno IV n. 8/9 - agosto/settembre 1988

Spedizione in abbonamento postale (gruppo II - 70%)

Va detto subito, riprendendo il filo principale del discorso, che la prima delle due è solo la spettacolarizzazione di una *finta eresia*.

A Rimini una corrente democristiana, sempre più influente ed aggressiva, ma (forse anche per questo) sempre più invisibile ed emarginata dai grandi scenari di quel partito, ha voluto siglare una intesa strategica con il maggiore alleato/competitore: il PSI. Questa intesa era stata del resto già ampiamente sperimentata in molti casi — evidentemente con risultati *fruttuosi* — nelle amministrazioni e nelle opere universitarie, anche con accordi elettorali.

Ma sul piano politico generale questo avvicinamento acquista una valenza di più ampio respiro. Oggi sembra infatti prefigurarsi una fase di crescente (anche se convulsa) stabilità in questo rapporto di alleanza necessaria-competizione tra DC e PSI che si è dimostrato *efficace* per entrambi i partner. Il Movimento Popolare ne diventa in questo modo il *trait d'union*: un fattore al tempo stesso di *perturbazione* e di rafforzamento funzionale dell'alleanza; mentre enfatizza gli elementi di competizione, rafforza i legami di governo. Significativamente, questa collocazione *all'incrocio* tra i due partiti fa' perno su temi dell'agenda politica che disegnano i tratti di un cattolicesimo *neo-costantiniano*: si richiedono garanzie particolaristiche e corporative in cambio di un consenso acritico verso gli equilibri politico-sociali generali — con evidenti rischi degenerativi per la democrazia. Il caso tipico è rappresentato proprio dalle politiche per l'istruzione: laddove da un lato si chiedono con forza spazi di libertà e si gestiscono (già ora) ingenti risorse pubbliche *in proprio*, e dall'altro dimostra un interesse poco tangibile nei confronti dell'Università e della scuola pubbliche (cioè di tutti), per quelle politiche che potrebbero riqualificare complessivamente il sistema scolastico nazionale. Ben altra lezione ci ha lasciato in eredità il prete di Barbiana!

Attraverso questo accordo strategico il Movimento Popolare vuole anche, a suo modo, rendere più *stabile* l'attuale accordo DC/PSI, e contribuire ad ingessare le possibilità di una più matura evoluzione della democrazia italiana. Va aggiunto, per altro, che questa prospettiva non fa adeguatamente i conti con le ambizioni *a sinistra* — legittime ed auspicabili, anche se decisamente *strabiche* — della strategia socialista.

A Palermo si è sviluppata una vera *eresia politica*, che non è interessante *principalmente* per la «formula» di governo che sprime quanto per la sperimentazione, potenzialmente paradigmatica, di un rapporto nuovo tra società civile e politica e, a questo livello, di nuovi rapporti tra i partiti. Questa sperimentazione certo non sarebbe stata possibile senza il retroterra sociale e culturale costruito dal lavoro intelligente e generoso, tra i tanti uomini di buona volontà, dei padri Pintacuda e Sorge. Ma la giunta Orlando-Rizzo è la sintesi coraggiosa, peculiarmente politica, autonomamente responsa-

bile di fronte ai cittadini, di quella provvidenziale *anomia* che può preoccupare molti: una comunità civile che prova a far sentire la sua voce; al suo interno un cattolicesimo democratico solidarista dalle mille nuove sfaccettature sociali che non vuole contrattare garanzie per se, che non si *ricompatta* sotto slogan e logore bandiere, ma esprime una domanda esigente di onesto e buon governo; uomini politici che si confrontano su programmi e cose da fare per la gente, che rompono quegli steccati ideologici funzionali ormai solo a dare forma e legittimità al sistema di *spartizione delle spoglie*.

Su questo *fronte* — è proprio il caso di dire — la comunità ecclesiale, con la sua peculiarità, non può recedere dal suo impegno gratuito e coraggioso, nonostante segnali politici sconcertanti possano rendere inclini ad un ripiegamento. Segnali che giungono in forme scomposte da quanti sono preoccupati di *questa anomalia*.

Il segretario del PSI ha rilasciato, come è noto, incredibili dichiarazioni di censura verso l'impegno civile di Sorge e Pintacuda... perché preti. Ora questa presa di posizione, oltre che assolutamente ingiustificata in linea di principio è tanto più preoccupante sul piano democratico in quanto essa non è che una ennesima declinazione di un teorema più volte esplicitato. Quello secondo cui il PSI avrebbe (con i pochi occasionali associati) il *monopolio* della libertà d'azione (teorema ora detto delle *mani libere* ora del *gioco a tutto campo*). Nel caso specifico si censura padre Pintacuda ma *non si fa caso*, ad esempio, al fatto che molti ed influenti sacerdoti militano nelle file di CL/MP.

Due anomalie, dunque (una apparente ed una vera), che sono anche, potenzialmente, due paradigmi intorno ai quali è possibile ripensare — contemporaneamente — il nodo del rapporto tra esperienza di fede e forme della presenza storico-politica dei cattolici da un lato, e l'evoluzione del nostro sistema politico-democratico.

Un confronto/collusione con cui devono fare i conti dunque, prendendolo sul serio, tutti i soggetti politici e quei tanti credenti impegnati che vogliono contribuire al progresso della vita collettiva nel nostro paese.

Nell'età dei media la politica e le sue innovazioni — vere o false che siano — passano anche attraverso immagini di uomini, **volti**.

Ai due volti abbronzati e rampanti nell'affollata kermesse multimediale di Rimini preferiamo quelli di due uomini miti che si son visti, quest'estate, a Camaldoli e alla scuola di formazione della «Rosa Bianca» a Brentonico. Un gesuita tanto potente da essere stato *promosso* a fare il *professore di politica*. Un professore universitario che per procurare una amministrazione e una speranza di rivalsa alla sua città ha dato *in prestito* la sua vita alla politica.

Salvatore Vassallo

Perché la politica non è tutto. Le buone ragioni del pluralismo

Una certa sensazione di disagio ci attraversa nel momento in cui, riprendendo le nostre attività dopo la pausa estiva, scopriamo ancora una volta l'enorme scarto esistente tra il profilo del lavoro che caratterizza la metodologia e lo stile fucino, e certi toni concitati del dibattito ecclesiale e politico quale sembra essere esploso negli ultimi tempi.

Senza alcuna pretesa più o meno aristocratica di chiamarci fuori, di stare compiaciuti alla finestra a guardare, non possiamo nascondere a noi stessi la difficoltà di fronte ad alcune vicende che ci paiono appartenere più al patrimonio effimero della cultura della comunicazione che ad un serio tentativo di comprendere le trasformazioni profonde che attraversano la società italiana in questa stagione.

Inutile nasconderci che, nella *koinè postmoderna*, è forse necessario partire dalle schermaglie plateali, che occupano le prime pagine dei giornali, ma è comunque bene non arrestarsi ad esse e tentare qualche riflessione di quadro.

Giancarlo Cesana ha recentemente teorizzato in un articolo su *Il Sabato* (3/9/88) quale debba essere, nell'attuale contesto italiano, un modo corretto di interpretare il rapporto tra ispirazione religiosa e scelte politiche. Questo rapporto a suo parere non può che essere aperto, sempre disponibile al dialogo (ovviamente non compromissorio) con tutti coloro che nella prassi politica convergano sui progetti (anche solo parzialmente) e non abbiano una preclusione pregiudiziale nei confronti dell'ispirazione confessionale. La conclusione (e la condizione) di questa riflessione è proprio che — anche in considerazione degli ammiccamenti che alcune aree della chiesa farebbero verso vari soggetti politici (Pci e Pri, ad esempio) — in questa materia secondo Cesana «sono liberi loro ed è giusto che siamo liberi noi. Discutiamo, ma non possiamo accettare che sia materia di disciplina o di obbedienza».

Al di là del compiacimento per l'arricchirsi e lo sfumarsi di alcune posizioni e per la significativa «torsione» che riconosce nei fatti il portato di una maturazione dei cattolici italiani, in realtà antecedente alla «tradizione» ciellina e spesso da questa persino contestata, ci pare interessante partire da qui per alcune considerazioni.

Le ragioni di convergenza tra *soggetti politici*, quale quella avvenuta a Rimini tra Ci ed esponenti del Psi, pare a noi motivata, come probabilmente deve essere, più che da ragioni teorico-ideali, da esigenze «politicamente» storico-concrete.

Sarebbe, infatti, sottovalutare l'arguzia e l'intelligenza politica della strategia socialista, ritenere che al Psi come ai molti attori politici italiani non sia ben presente il rilievo che ha, nel nostro paese, ancora oggi (malgrado laicismo e secolarizzazione!) la *variabile religiosa* nella costruzione del consenso. Né d'altra parte è difficile — di questi fatti — cogliere il significato tutto interno alla situazione della Dc, nella quale (per la sua stessa conformazione interna) gli accenti critici di qualcuno verso la gestione della segreteria non significano affatto necessariamente una abiura od un «cambio di campo». Il gioco di sponde e contro-sponde è, cioè, tutt'altro che scontato e sarebbe ingenuo dedurre conclusioni affrettate.

Ciò che colpisce è invece, la pretesa di motivare e legittimare scelte di campo, opzioni concrete di opportunità, con lo stesso percorso argomentativo con cui, fino ad ieri, si sosteneva l'unità di cattolici intorno a valori ed opzioni unificanti non negoziabili e, ci pare, ritenuti attinenti a «materia di disciplina e di obbedienza». La pretesa cioè, vagamente egemonica, di discernere assolutamente per tutti, in forza di una autoevidente garanzia dell'ispirazione, modelli politici compatibili e modelli incompatibili (giunte buone o giunte cattive, gesuiti buoni e gesuiti cattivi), di misurare il tasso di «senso religioso» o di «laicismo» presente in questo o quel soggetto politico. Ci pare insomma che si crei qui una vera e propria cesura logica nell'unità del discorso che muove dal riconoscimento di un legittimo pluralismo politico dei cattolici.

La conseguenza logica di una tale premessa è infatti quella della consapevolezza di come i conflitti, le scelte, le priorità dell'agire politico siano il risultato di convergenze o divergenze regolate attraverso la pratica di un'argomentazione razionale e libera, in cui il principio di autorità cede il passo a quello democratico. Non è banale, allora, alla luce delle premesse, affermare che la politica è e resta, anche tra cattolici, l'ambito dell'opinabile. Non è, del resto, solo con questa motivazione che MP può rispondere e giustificarsi

di fronte a quelle argomentazioni critiche, utilizzate nel passato dagli stessi ciellini e che sembrano ritorcersi adesso contro essi stessi?

Il fatto è che se si sostiene questa materia sottratta al magistero obbligante non si può pretendere poi l'affermazione di un magistero «sostitutivo e parallelo».

Pur essendo certamente segno di residuali ambiguità questo atteggiamento è però indicativo di una situazione in rapido mutamento. Non è probabilmente questa la sede per una disamina dettagliata ed accorta delle trasformazioni che sul versante ecclesiale e su quello politico attraversano questo scorcio di secolo. È però certamente da denunciare il fortissimo deficit di dibattito, soprattutto nel mondo cattolico, sul cambiamento in atto, mentre constatiamo la tendenza sempre crescente ad approntare aggiustamenti opportunistici volti più a carpire i benefici di questo stato di turbolenza che a elaborare una coscienza riflessa della situazione.

A noi, che vorremmo restare consapevoli che «la politica non è tutto» e che l'impegno di testimonianza (che ci interessa rivolgere soprattutto agli universitari) non può ridursi ai trasformismi o anche solo alle opzioni contingenti, interessa innanzi tutto sottolineare come l'interrogativo fondamentale per la comunità credente, anche in situazioni storiche fortemente dinamizzate, è e resta quello di pensare le forme della missione di annunciare Cristo all'uomo di oggi nel contesto e nelle provocazioni della sua cultura.

Detto ciò e recuperato uno scarto rispetto alla congiuntura, ci pare sarebbe interessante poter approfondire una considerazione che anche in ragione degli ultimi avvenimenti diventa viepiù evidente. Le modifiche del quadro politico, con le ridefinizioni drastiche dei rapporti di forza e l'emersione di nuovi soggetti, quali si sono verificate negli ultimi anni, tendono a reagire in maniera sempre più diretta con la situazione ecclesiale condizionando il profilo di sensibilità sociale e l'attitudine dei cattolici di fronte ai problemi del paese. È abbastanza palese ormai un processo di allargamento degli interlocutori istituzionali e politici con cui gruppi e singoli «dalla comunità ecclesiale» tendono a interagire. E d'altra parte quello che viene definito il declino della «cultura del mandato» sembra aver prodotto come portato inevitabile, una moltiplica-

zione dei tentativi di accreditamento «dal basso e dall'alto» nei confronti dei vertici e delle diramazioni periferiche della comunità ecclesiale nelle sue componenti gerarchiche e laicali.

È alquanto difficile pretendere verifiche lampanti per queste analisi del cambiamento, ed è, comunque, ancora più difficile immaginare quali modifiche nella autocoscienza ecclesiale dei cristiani che sono in Italia esso potrà determinare. Ancora una volta si rivela essenziale uno sforzo, quale è quello richiesto dalla metodologia fucina, di consapevolezza riflessa e non occasionale nella lettura delle situazioni.

Di fronte ad una così repentina accelerazione dei fenomeni il tentativo serio che ci pare debba esser fatto — avviando magari un dibattito che invece languisce — è allora quello di un affinamento dell'intelligenza del cambiamento che anticipi quanto più possibile gli scenari e si liberi dalle prospettive di corto respiro. E non serve a gran cosa, crediamo, anche rispetto ai recenti avvenimenti, citati all'inizio, imbracciare il vessillo da crociata e richiedere in modo pressante ai vertici ecclesiastici pronunciamenti «normalizzatori» nel senso di una ricostituzione d'autorità di una unità infranta. Non si tratta di ricucire strappi o di lanciare anatemi, quanto piuttosto di ripensare nel profondo il ruolo della comunità dei credenti di fronte alle sfide anche della politica. Proprio perchè consideriamo le vicende recenti come fatti attinenti alla contingenza politica e perciò sottoposti al «giudizio» della logica di tale contingenza, la risposta non può essere quella di chi vorrebbe quasi un «regolamento di conti» dentro la comunità ecclesiale che ripristini una fittizia unità. Se qualcosa, viceversa, sentiamo di poter richiedere ai nostri vescovi si tratta proprio di un sostegno pastorale per la formazione di coscienze laiche mature e l'individuazione di possibili risposte alle domande sempre più cruciali che oggi vengono poste alla «chiesa in missione».

Anche per la Fuci alcune riflessioni possono a questo proposito essere importanti.

Si tratta innanzi tutto di porre le basi per ripensare in maniera consapevole le coordinate di un agire responsabile per i laici cristiani.

L'affermazione della laicità dell'impegno politico, anche generico e non professionale, non può significare la rinuncia a quello sforzo di mediazione non opportunistica, tra l'esperienza di fede e l'impegno. Ripartire dal Magistero conciliare — che pone il primato di un'etica della responsabilità, essenziale per l'uomo oggi più che mai lasciato dal Padre «in balia del suo volere» (Sir 15,14), non rinunciare ad una formazione teologicamente e biblicamente avvertita e consapevole, risultano requisiti indispensabili per fondare l'opera di discernimento nell'agire anche politico che «consiste in un movimento continuo dell'animo che si sposta alternativamente dall'esame delle scelte da compiere alla contemplazione orante della vita di Gesù» (Calvez, *La politica e Dio*, pag. 54, ed. Paoline 1987).

In secondo luogo un riferimento laico alla politica non può ridursi alla pura rivendicazione di principio di un pluralismo più o meno formale, ma richiede l'adozione di prassi democratiche all'interno della comunità civile ed ecclesiale, che rinuncino alla rivendicazione di primazie ed accettino il confronto sulle emergenze proprie della politica considerata dal suo interno, a partire soprattutto dalle situazioni limite che interpellano la coscienza credente.

In terzo luogo poi, di fronte ai rischi di una risorgente «cultura post-ideologica dell'appartenenza», fondata sulla riproposizione della logica «amico/nemico» come strumento di identificazione, ci pare importante essere in guardia contro le facili semplificazioni sloganistiche nella costruzione del consenso e contro la tendenza ad attribuire credibilità alle opzioni in forza di forme di investitura carismatica.

Gli avvenimenti di questi mesi costituiscono anche per la nostra esperienza associativa occasione propizia per ripensare i fondamenti di un serio lavoro culturale, biblico e teologico. Promuovere una formazione responsabile e che si voglia adeguata ad uno stato di complessità, lungi dal sembrarci operazione di disimpegno e di rinuncia di fronte al cambiamento, può rivelarsi utile contrappeso per evitare di rincorrere le chimere delle identità a buon mercato che vanno per la maggiore.

Giovanni Guzzetta

6 Itinerari... di Ricerca

Etica e laicità

di Armido Rizzi

11 La ricerca delle donne: una sfida nel tempo della complessità

Atti del convegno nazionale
di Torino

☐ Relazione introduttiva della
Presidenza Nazionale

☐ La memoria e il presente
delle donne

di Maria Teresa Bellenzier

☐ L'identità tra differenza
e uguaglianza

di Chiara Saraceno

☐ Gli itinerari delle donne
nel mutamento

di Paola Gaiotti De Biase

tavola rotonda

☐ Partecipazione e nuova
cultura politica: la

differenza come risorsa

di Gloria Buffo

☐ L'economia delle differenze
sessuali: Analisi e problemi

di Renata Livraghi

☐ Gli Women's Studies e la
ricerca delle donne in

Università

di Ginevra Conti Odorisio

40 Pur mutando aspetto
l'Università della Calabria
non cambia. Com'era nei
progetti, com'è oggi.

di Giancarlo Statti

43 L'università italiana tra
dissociazioni e scorpori

di Giovanni Guzzetta

46 Recensioni

volumi di G. Alberigo,

A. Ardigò, C. Riviello

Etica e laicità

Etica e laicità sono due temi, o due motivi, che nella riflessione che conduco si associano ormai costantemente. Quello che proporrò in questo mio intervento vuole essere una specie di indice ragionato, di schema per la riflessione. La «tesi» che vorrei cercare di dimostrare è questa: etica e laicità si definiscono reciprocamente. Oggi siamo in un momento, direi biblicamente in un 'kairòs', che ci invita a rifondare l'etica e a ridefinire la laicità. Siamo in un momento di crisi dell'etica che è simultaneamente crisi della laicità, così che tutte e due ne possono solo uscire insieme o soccombere insieme.

1. Le due fondazioni tradizionali dell'etica

Per inquadrare e dare un minimo di contesto storico alla proposta riflessiva, traccio brevemente l'antefatto. Noi oggi, in questo frangente odierno di crisi della ragione e crisi della modernità, abbiamo alle spalle — in una immagine sommaria ma, credo, sostanzialmente corretta — due tipi di fondazione dell'etica.

1.1. Tra mito e rivelazione: la fondazione religiosa

Abbiamo la fondazione tradizionale nelle culture umane, e tuttora la più estesa e diffusa al di fuori dell'occidente, cioè la fondazione religiosa dell'etica. Fondazione religiosa significa che il da farsi dell'uomo, il dover essere che norma la vita dell'uomo viene basato su un certo modo di vedere l'essere e su certi testi che ne sono l'oggettivazione, per esempio sui miti.

Un mito racconta in che modo, nella notte dei tempi, il primo eroe culturale o il dio della tribù, della collettività ha compiuto una certa azione. Il modo in cui l'eroe culturale o il dio ha compiuto l'azione disegna come la linea, la 'silhouette' ideale, normativa per ogni futura azione dello stesso tipo. Ogni uomo dovrà conformarsi a quel modello, perché soltanto così quell'azione sarà dotata di senso e riuscirà. L'etica, l'ethos, il comportamento umano è allora imitazione degli dei. Ritroviamo poi questo anche in re-

ligioni non in senso stretto mitiche, come le religioni monoteistiche; anche nella religione biblica è presente il tema della imitazione di Dio. Nel Codice dell'Alleanza, l'israelita è chiamato a fare per il forestiero quello che Dio ha fatto per Israele in Egitto. L'atto liberatore di Dio diventa modello fondante del comportamento di liberazione al di dentro delle situazioni di indigenza della comunità.

Nella tradizione biblica, più ancora che il modello come tale, funziona l'imperativo della **parola**. È la Parola di Dio che indica dei modelli, ma rispetto a questi stessi modelli ha la capacità di farli evolvere. Per cui contro la fissità dei modelli di comportamento delle religioni mitiche (che presentano cambiamenti solo su tempi lunghissimi) nella Bibbia troviamo documentate e sedimentate diverse legislazioni che testimoniano la capacità evolutiva del costume e dell'ethos, che la Parola, il principio-parola ha introdotto. Si tratti di modello o di parola che comanda, abbiamo comunque un'etica fondata su un'istanza superiore, divina; abbiamo un'etica a fondazione religiosa.

Ritroviamo quest'impostazione, sia pure con profonde trasformazioni nell'impianto, nell'etica del Medioevo. Qui abbiamo un'ossatura già razionale (che sarà uno degli elementi che metteranno in crisi l'impostazione stessa), perché il comportamento è basato sulla natura dell'uomo — e in questo senso il Medioevo anticipa la modernità — però la natura dell'uomo rispecchia la «lex aeterna», che è la volontà di Dio ma è in primo luogo la natura stessa di Dio. È questo dunque il primo paradigma di fondazione dell'etica: si ha come punto di riferimento un disegno trascendente la vita e la ragione dell'uomo.

1.2. Tra natura e ragione: la fondazione «laica»

Il secondo paradigma è quello che si introduce e si instaura con la modernità, ed è appunto il paradigma laico. Che cosa significa? Significa che il riferimento normativo viene desunto esclusivamente dalla natura e dalla ragione, intesa — quest'ultima — come capacità di interpretare **autonomamente** la natura. Nella coppia natura-ragione si costituisce la base «laica» (vedremo che è proprio sulla accezione di questa parola che si istituisce poi il fuoco della nostra riflessione) dell'etica nella modernità. Sappiamo che alla base di questo cambiamento sta immediatamente il rifiuto delle guerre di religione: mentre la religione era sempre stata il principio fondante l'etica, ora invece diventa principio di esplosione del comportamento etico, principio di collisione tra confessioni diverse all'interno della stessa religione cristiana. Diventa, allora, principio di comportamenti che certo non rispecchiano un alto livello di eticità: di guerre, di violenze che vengono giustificate, legittimate, santificate proprio in nome della diversità religiosa.

Immediatamente dietro l'istanza della fondazione laica stanno le guerre di religione; credo, tuttavia, che una ragione più profonda sia stata lo sgretolarsi (e uno sgretolarsi proprio dovuto ad una ebollizione interna) del sistema di pensiero medievale che, nel suo tentativo di dare non una base ma una ossatura filosofico-razionale alla fondazione religiosa dell'etica, finisce per fare esplodere l'impianto stesso.

Allora, quando l'uomo si chiede come deve comportarsi o che cosa deve fare,

di Armido Rizzi

non guarda più al modello religioso e alla sua oggettivazione testuale, ma guarda alla natura umana con quell'occhio che sa o crede di sapere che cos'è la natura, ed è la ragione. Le figure che la ragione laica viene ad assumere nella modernità sono molto diverse, e non è davvero facile trovare elementi profondamente comuni. Tra Kant ed Hegel, per esempio; cioè fra la tradizione kantiana da cui viene la concezione del valore ultimo dell'individuo e la tradizione hegeliana da cui viene il valore della totalità dentro cui si iscrivono gli individui. C'è tuttavia qualcosa di comune anche tra Kant ed Hegel — per prendere quelli che, a mio avviso, sono i due poli estremi della modernità — che è appunto il carattere **fondante** del principio-ragione. Il principio ragione può fondare il comportamento in quanto **sa** l'essere, in quanto conosce e riesce a descrivere il perimetro dentro il quale è contenuta la realtà. Io so che cosa è giusto fare perché **so** come stanno le cose.

Nella tradizione marxista questo sapere era l'«analisi corretta» che offriva non una delle spiegazioni ma **la** spiegazione della realtà, cioè del processo storico. La prassi giusta è quella fondata sull'analisi corretta: credo sia questa la formula a noi più vicina della fondazione razionale del dover essere, dell'etica.

2. Le contraddizioni della ragione moderna. La crisi della ragione.

Oggi parliamo di **crisi della ragione**, ed è la temperie dentro la quale, credo giustamente, le nostre riflessioni debbano svolgersi.

La crisi della ragione (di cui la crisi del marxismo è stata l'ultima espressione, la più vicina) non è una moda. Al di là dei fallimenti effettivi delle due grandi figure di ragione che sembravano guidare l'occidente — la ragione borghese e la ragione marxista, al di là delle loro lacune fattuali (dalle guerre mondiali alla crisi ecologica al «socialismo reale»), c'è una crisi, per così dire, interna; esplodono cioè delle contraddizioni che erano state coperte ma che minavano dall'interno la ragione moderna. Le ricondurrei a queste due (almeno a queste due): il principio della totalizzazione e quello della fallacia naturalistica.

2.1. Il principio della totalizzazione.

Nel primo caso, il venire alla luce (e perché ci sia voluto tanto tempo, per me è sempre stato un mistero) di quella contraddizione che è nell'affermare che la storia è riconducibile a **una** causa, di cui tutte le altre sono un po' il contorno, come elementi concomitanti. La realtà storica procede secondo regole, secondo logica di necessità che ne fa una specie di sistema, per cui chi ha in mano la formula del sistema può prevederne lo sviluppo; come avveniva in maniera esemplare e senza sbavature — poiché il confronto con la realtà dei fatti del presente era debole — in Hegel e come comunque avveniva ed è avvenuto in ampia misura anche nella tradizione marxista.

Direi allora che il principio della totalizzazione è il primo elemento di non-consistenza teorica: e mi riferisco a quella legge fondamentale di ogni teoria scienti-

fica che è l'essere chiave di interpretazione della realtà, una chiave di interpretazione tale da poter essere smentita dalla realtà stessa, essere cioè fallibile. Se invece un sistema presume di essere infallibile, in maniera tale che ogni apparente smentita viene in realtà recuperata all'interno del sistema stesso, allora è così perfetto che non serve più a nulla. All'improvviso, dicevo, ci si è accorti di questo: di come per esempio il marxismo, che pretendeva di essere l'hegelismo messo sui piedi, quanto più era sistematico e forte tanto meno serviva a spiegare la realtà. La crisi del principio di totalizzazione è allora la prima rottura interna alla modernità stessa.

2.2. La «fallacia naturalistica».

L'altro principio (che mi sembra denunciato tra le righe di molte analisi della modernità) è quello della cosiddetta «fallacia naturalistica», il credere cioè di poter derivare il dover essere da un'analisi dell'essere: «le cose stanno così, dunque devi».

Era già stato Hume a dire che da **le cose stanno così** non può mai venire fuori un **devi**. Si poteva ancora trarre un **devi** quando **le cose stanno così** indicava un disegno trascendente, un disegno divino. Ma ora, se **le cose stanno così**, la ragione ne prende atto: come da questo indicativo della realtà trarre l'imperativo del comportamento?

2.3. Ragione / Rivelazione.

Aggiungerei anche una riflessione critica ulteriore e cioè che la ragione laica come noi l'abbiamo conosciuta (e prendiamo pure come sue grandi figure storicamente efficaci, fino a un certo punto, la ragione liberale e quella marxista) è stata ampiamente re-attiva, nel senso nietzschiano del termine, nei confronti della rivelazione.

La cosa è molto chiara a proposito del termine *laico*. Noi continuiamo fondamentalmente a pensare tale chi non è dentro una fede o chi non è dentro una ideologia. (I «partiti laici» sono quelli che non sono dentro l'ideologia cattolica, marxista o altro). Questa definizione molto semplice, questa auto-definizione è evidentemente re-attiva perché si definisce, come negazione di qualcosa che sarebbe il positivo da escludere.

Ma la ragione, anche depurata da questa opposizione immediata, anche definita in positivo — nei vari modi in cui si è definita nella storia della modernità — ha sempre avuto molto presente, o come elemento da cui prendere le distanze o come

Presentiamo in questo numero il testo di una relazione che Armido Rizzi ci ha offerto durante i lavori della seconda settimana di Camaldoli dello scorso anno.

I temi oggetto di quella riflessione — etica e laicità — spesso al centro dei nostri lavori, vengono affrontati in una prospettiva nuova, anche problematica, ma al tempo stesso suggestiva per gli sviluppi cui può portare. È la ragione per cui ci è sembrato utile proporre un contributo che, tra l'altro, può essere un fecondo elemento di integrazione nel cammino che stiamo percorrendo verso il 49° Congresso.

Il testo è tratto dalla registrazione e quindi, benché rivisto, in alcuni passaggi risente inevitabilmente del tono «parlatto» ().*

(*) a cura di Tanino Crociata

elemento di cui catturare la positività, la rivelazione; soprattutto la rivelazione biblica e cristiana. Ecco, la ragione è stata ampiamente segnata da questa ansia, da questo compito necessario, da questa specie di dignità da raggiungere: prendere il posto e svolgere tutte quelle funzioni che prima aveva svolto la rivelazione, la tradizione cristiana; naturalmente, inverandola e quindi sostituendo a quelle ingenue interpretazioni (il mito, la creazione, dio) formule e figure razionali. Ma il compito, il ruolo che la ragione si dava era pur sempre lo stesso che si era dato la rivelazione, nel caso nostro quello di **fondare** l'etica; fondare cioè gli imperativi individuali ma soprattutto i grandi imperativi sociali della autocostruzione dell'uomo dentro una società in cammino verso un orizzonte di giustizia e di felicità piena.

La crisi della ragione mette appunto allo scoperto la insostenibilità anche di questa pretesa, mostra cioè quanto poco laica sia stata la pretesa di assumere il ruolo fondativo e onnicomprensivo del mito, della parola di Dio, insomma della rivelazione.

Per cui una ragione veramente laica oggi è una ragione che non pretende più nessun ruolo fondativo. È la ragione che non dice più quello che dobbiamo fare, ma che semplicemente organizza i dati e dice come muoversi dentro il mondo dei dati per riuscire a certe condizioni. È la ragione che detta le regole del gioco e amministra le convenzioni sociali.

Qualcuno dice che è una secolarizzazione dentro la secolarizzazione. La prima secolarizzazione ha portata dalla fede alla ragione, la seconda secolarizzazione porta alla rinuncia, da parte della ragione, ad avere la stessa funzione che aveva prima la fede. E a diventare, allora, ragione non più fondante, non più normativa, non più capace di dettare il dover-essere, non più eticamente carica, ma semplicemente — come già s'è detto — ragione di amministrazione del mondo dei dati; nel caso nostro, dei dati sociali.

3. Il post-moderno come 'kairòs'.

È qui che, mi pare, si disegna quello che biblicamente possiamo chiamare il 'kairòs', se volete il post-moderno come 'kairòs' cioè come situazione la più adatta, la più idonea, come tempo giusto, opportuno (tempo di grazia, per chi ci crede) per ripensare l'etica e simultaneamente ripensare la laicità.

Per cui, quando parliamo di laicità non possiamo dare per scontato di sapere cos'è e allora, più o meno accademicamente, chiedersi quali siano, ad esempio, i rapporti tra fede e laicità. Dove, suppo-

sto di sapere cos'è la fede, supposto di sapere cos'è la laicità, si vogliono determinarne, appunto, i rapporti. Bisogna invece ridefinire i due termini in gioco. In qualche modo siamo abituati a ripensare la fede, ora bisogna anche ripensare la laicità.

3.1. Il «dover essere» come esperienza originaria. La dimensione auto-fondativa dell'etica.

Allora, butterei lì la «tesi», ed è questa: che l'etica, il dover essere non sono fondati in senso proprio né sulla ragione né sulla rivelazione, che l'etica è *auto-fondativa*, che il dover essere è un'esperienza *originaria*, non riducibile ad altre, e che quindi non ha bisogno di avere alle spalle qualche altra cosa (sia essa una fede / una rivelazione da una parte, o dall'altra una ragione / un sistema di pensiero) per giustificare se stessa. L'esperienza dell'imperativo, della normatività, l'esperienza del bene è dunque un'esperienza **originaria** che non ha bisogno di avere alle spalle dei presupposti tali, con i quali essa esperienza starebbe ('stare' nel senso latino: stare in piedi, reggere) e senza i quali cadrebbe.

È quell'esperienza che vuole indicare la cosa più semplice di questo mondo, la più bistrattata, di fatto anche la più ambigua, ma malgrado questo la più irriducibile fino ad oggi (non so cosa sarà l'umanità di domani): l'esperienza di quella che chiamiamo la **voce della coscienza**. Si potrebbe anche dire soltanto 'coscienza', ma purtroppo il latino scolastico e poi tutte le lingue neolatine usano una sola parola per dire coscienza nella accezione generale di 'consapevolezza' il cui contrario è l'«in-conscio» e quella coscienza nella accezione qualificata il cui contrario è 'in-consciente', 'senza coscienza'.

Qui l'unica lingua che ci potrebbe aiutare — se non altro per dire che sono due cose ben diverse per cui il confonderle non è un dato universale ma legato a un fatto linguistico, semantico — è il tedesco che distingue tra **Bewusstsein** (coscienza

come consapevolezza) e **Gewissen** (coscienza etica).

La **voce della coscienza** che potremmo anche chiamare il «senso della giustizia», «del bene e del male», non è fondata né sulla rivelazione né sulla ragione. Ciò vuol dire che dobbiamo prendere con molta serietà quella che oggi è d'altronde un'esperienza abbastanza diffusa: di chi per esempio in certe situazioni «sa» che cosa deve fare; ma, se richiesto, non sa spiegarne il «perché». Non crede in Dio, della ragione non sa molto... sa soltanto che è **giusto fare così**, indipendentemente dalla possibilità o meno che ha di dire «perché me lo comanda Dio», «perché la ragione, la storia...».

È **giusto fare così** è un'esperienza, vale a dire un tipo di conoscenza la cui validità non è legata ad una conoscenza anteriore dalla quale questa venga dedotta; o, riformulata in positivo, un tipo di conoscenza che è presa diretta del suo oggetto. Sono dunque conoscenze legate al soggetto nella sua irripetibile singolarità; ma al tempo stesso sono sedimentate nel linguaggio più universale: nelle idee (o simboli fondamentali) di bene e di male, di giusto e ingiusto, di dignità e di offesa, di colpa e di pena, di rimorso e di pentimento...

Questi fenomeni o tipi di fenomeno, che sono diverse figure della coscienza — non della ragione ma appunto della coscienza come dato esperienziale — che si accendono da sé nella coscienza, sono auto-fondati. Cioè si presentano, si impongono da sé. Quando dico: «non so perché ma è **giusto così**» io sto affermando che quell'è **giusto così** mi si impone indipendentemente dalle ragioni e dalle fondazioni che riesco a trovare. Quando dico: «capisco di avere sbagliato, di potere ricominciare da capo...» e lo dico non perché mi riferisco a Gesù Cristo, alla Storia o a qualsiasi altra maiuscola ma perché da dentro di questo stesso fenomeno m'arriva un qualcosa che mi dice «spera», e me lo dice in maniera tale che ha dentro di sé la validazione della propria proposta, attesa, esigenza; quando ho tutto questo, io ho un fenomeno per capire il quale non mi rende certamente idoneo il modo abituale della teologia di elaborare la fede, né d'altra parte il modo abituale della ragione di elaborare l'etica: ho un fenomeno che allora chiamerò **autofondativo**.

L'esperienza della coscienza è un fenomeno autofondativo: cioè un fenomeno che non può fondarsi su altro — né fede né ragione — ma anche che **non ha bisogno** di fondarsi su altro per riceverne convalida, perché ha dentro di sé la propria autorità.

4. Derivazioni possibili da uno stesso nucleo fenomenologico.

Da questo nucleo fenomenologico della riflessione che propongono derivano (non nel senso che ne vengono dedotte, ma nel senso che si dispiegano quasi come raggi, da questo fuoco centrale) alcune considerazioni ulteriori.

4.1. Interpretazioni ermeneutiche dell'evento coscienza.

Primo. Se non possiamo parlare di rivelazione da una parte e di ragione dall'altra come fondazione dell'evento della coscienza, del giusto, del bene, possiamo però parlarne come **interpretazioni ermeneutiche** di questo evento.

Allora noi possiamo avere un'ermeneutica religiosa dell'evento coscienza, la quale dirà che la coscienza è la voce di Dio, la prima parola di Dio o il nucleo rivelativo dove si sperimenta la signoria di Dio. Oppure un altro tipo di ermeneutica potrà dire che la coscienza è l'espressione più profonda della natura umana, come per Heidegger — il primo, quello di «Essere e tempo» — la coscienza è quel 'Dasein' autentico che al di là di tutte le manifestazioni — del **si dice, si fa**, dell'opinione — ci chiama; oppure ancora è il Futuro che ci chiama, non il futuro semplicemente cronologico né il futuro di un progresso qualunque ma il futuro assoluto; o ancora: l'Uomo, la Storia... Ma queste non sono più fondazioni, sono interpretazioni.

Allora è essenziale, assolutamente essenziale — diversamente la nostra sarà sempre una laicità meramente tattica — capire la differenza tra fondazione e interpretazione.

Nel caso in cui due divergano nell'interpretare, dicendo il primo che la coscienza è parola di Dio o spingendosi addirittura a dire che è lo Spirito del Signore risorto, e dicendo invece l'altro che è il 'Dasein' che mi chiama dal profondo, ecc. la divergenza non porterà nessuno dei due a negare il nucleo di verità della coscienza dell'altro. Ben diversamente se si trattasse di due fondazioni. Infatti la fondazione è necessaria all'evento stesso della coscienza o quanto meno alla sua validità, mentre invece l'interpretazione è un disegnare attorno a quell'evento — che resta comunque autofondato e fondante il mio comportamento — le varie possibili tematizzazioni. Queste sono una prima derivazione, se vogliamo, un commento, un contrappunto fenomenologico al nucleo 'voce della coscienza'.

4.2. Laicità extraterritoriale ed extraideologica.

Secondo. Una seconda considerazione è il diverso senso di laicità. Chiamerei laicità la condizione **extraterritoriale** della voce della coscienza rispetto alla confessione religiosa, da una parte, e alla religione dall'altra. Qui abbiamo una laicità che non è evidentemente la confessione religiosa ma che non è neanche quell'altra cosa (che è sempre, ripeto, almeno implicitamente reattiva rispetto alla confessione religiosa) che chiamiamo ragione.

Qui abbiamo invece una laicità che è il fondamento o il nucleo originario da cui si dispiega da un lato la confessione e dall'altro la ragione; quel nucleo originario rivelativo dell'essere, rivelativo del fondo dell'uomo, o del mistero della realtà. Rivelazione e ragione non sono più tra di loro come fede e laicità ma sono già come due configurazioni di questa radicale laicità.

Perché chiamarla laicità? Laicità perché viene da 'laos' che è il popolo; qui noi abbiamo la laicità non più intesa come natura, essenza o ragione umana ma come **condizione umana effettiva**, cioè di una comunità umana dove è **presente** l'evento coscienza, il senso della giustizia, il senso del bene. Il punto centrale non è, allora, assegnare alla coscienza un territorio (di rivelazione o di ragione), situarla o vedere dove si aggrappa, ma è invece cogliere nel territorio suo proprio — che precede la rivelazione e la ragione, e per questo parlavo di extraterritorialità — questa coscienza che parla, che grida, che chiama. E che è la originaria laicità, è la condizione di **eticità** che ci accomuna tutti come esseri umani. Ma essa si attesta come un fatto, **non la deduco da nulla**. Dico che di fatto la storia umana è stata ed è ancora attraversata, percorsa, agitata da questo fenomeno, da questa voce che dice: **è giusto così, questo non posso farlo, questo devo farlo**. Allora è un evento a cui non do nessuna base ma che riconosco come ospite, sempre

presente e mai catturabile, della storia umana, ospite del 'laos' umano. Per questo mi sembra giusto chiamarla anche laicità extraideologica.

4.3. L'etico come spazio dialogico originario tra le ragioni e le religioni.

Terzo. Terzo elemento ulteriore, è che attorno a questo fuoco nessuno può più dire «io ne possiedo la ragione ultima», ma tutti possono dirne «io ne sono una possibile interpretazione». Questo possono dirlo i laici, nel senso usuale del termine, o possono dirlo i religiosi; ma già dicendo i laici e i religiosi noi non contrapponiamo più ragione e rivelazione ma **le ragioni e le rivelazioni**.

Attorno all'etico mi pare ci sia lo spazio del dialogo originario tra le ragioni (che sono sia le grandi ragioni — le ideologie — sia le piccole ragioni di persone anche semplici che elaborano, in base alla loro esperienza, un'interpretazione del mondo), tra le ragioni — dicevo — grandi o piccole, pubbliche o private, e le rivelazioni, le religioni. Se volete, allora, da una parte l'occidente e dall'altra tutto ciò che è fuori l'occidente: l'universale saggezza dell'oriente e le saggezze locali di ogni altro popolo e cultura.

Tutte queste ragioni e queste religioni sono chiamate a dialogare, perché non sono che una variegata interpretazione del fatto coscienza, dove ognuno ha visto qualcosa che altri non hanno visto, dove è quasi inevitabile che vedendo qualcosa (e magari qualcosa di essenziale e di irrinunciabile) si metta però in ombra qualche altra cosa. Dove per esempio, è quasi inevitabile che, mettendo al centro l'uomo — ed io credo che un cristiano debba mettere al centro l'uomo — si dimentichi a un certo punto la natura: allora ben vengano le religioni naturalistiche, anche se dobbiamo guardarci dal prenderle come paradigma fondante.

Un altro aspetto è il *dialogo tra filosofia e teologia*; quel dialogo per cui un discorso etico che si rifà al testo biblico non è un discorso per soli credenti. Il credente assume il testo biblico come normativo. Ma si può benissimo anche assumere il testo biblico come qualunque altro mito; direbbe Ricoeur: come un dono di senso da cui lasciarsi istruire. Un dono di senso a cui la coscienza laica non dice «tu sei religioso e quindi non mi interessi», ma a cui riconosce di essere un'interpretazione dell'evento coscienza, e un'interpretazione che ha trovato parole che poi la tradizione razionale non ha più trovato. Ecco allora il vero dialogo: non quello tattico per portare l'altro a convincersi della ra-

gione che ho io, ma quello che nasce dalla consapevolezza che l'evento coscienza, si esprime attraverso la voce di tutti, e in cui ognuno può essermi maestro in sapienza etica.

4.4. Discernimento e sguardo sapienziale come unico metodo.

Infine, si intende che, pure nelle determinazioni necessarie che la coscienza deve darsi per dire «questo è doveroso», non si può creare una scienza della coscienza nella accezione stretta del termine. Se la fonte è un'esperienza e non un sistema né una rivelazione (nel senso di una tradizione testuale), se la fonte è quella luce chiaroscurale che viene dalla coscienza, allora non si corregerà lo scuro accendendo fuochi fatui perché diventi più chiaro. Bando dunque ai fondamentalismi: al fondamentalismo religioso («è scritto così...») come al fondamentalismo razionalista o al neo-fondamentalismo naturalista che dalle strutture del 'bios' pretende di trarre le regole del comportamento (e allora gli etologi diventano i maestri di etica). Via tutto questo: c'è solo il dialogo tra soggetti individuali e collettivi, dove tutti e ognuno di essi attingono all'ascolto e al discernimento.

Il discernimento o lo sguardo sapienziale ha la prima e ultima parola in campo etico. Il discorso della ragione non può che avere funzione mediatrice: indispensabile ma non fondante.

5. Obiezioni possibili. Una verifica.

Una riserva essenziale potrebbe derivare da una impostazione che iscrive già la coscienza dentro quello che è l'Io, cioè la fonda sulla ragione. Ma una coscienza che è una parte dell'Io (e quindi *autonomia*) è una delle figure del moderno, certo la più alta e quindi la più vicina a quella che io cerco di dire, ma pur sempre una figura dell'Io.

Ma quando parlo di **extraterritorialità**, quando parlo di crisi della ragione come 'kairos' per ripensare la coscienza come qualcosa che non è rivelazione ma non è neanche ragione, lo dico proprio in riferimento a questa possibile lettura per cui la coscienza è un momento dell'Io. Assolutamente no. La coscienza **non** è un momento dell'Io. Perché allora, l'Io

viene visto come una specie di struttura che determina a priori uno spazio dentro il quale c'è anche la coscienza. Ma questa è già una lettura della coscienza dentro un quadro teoretico che sostituisce a Dio che parla all'uomo, l'Io che parla a se stesso. Ma è proprio a questo che io dico di no. Questo è il moderno, l'aver tracciato una ragione che è in qualche modo lo spazio del conoscibile, così che in questo spazio deve starci tutto, compresa la coscienza. Quello che io cerco di dire è proprio che la coscienza è extraterritoriale rispetto all'Io, rispetto alla struttura dell'Io razionale.

Il mio vorrebbe essere un appello a guardare la coscienza non come un organo, cioè un qualcosa di sostantivo, ma come evento. Una voce. Il termine 'voce' mi pare molto bello perché anche la voce è un evento: la voce non è la bocca. Non è una parte dell'uomo, non è un momento interno a una struttura antropologica; è questo qualche cosa di cui possiamo dire «è dentro di me», così come possiamo benissimo dire «è quant'altri mai fuori di me». Proprio perché è ciò che mi inchioda, se consento, a fare liberamente una cosa piuttosto che un'altra, al di là di tutto quello che è il mio ordine di interessi, di ragioni, di progetti.

Se si vuol definire l'Io come struttura, a me pare che si debba guardare nell'Io a quella sorgente ultima che è l'autoprogettualità. La coscienza non è parte di questa, perché la coscienza non è né pro né contro i miei progetti. La coscienza trascende tutto l'ordine della mia autoprogettualità, collocandola sotto il segno del **è giusto così**.

Il samaritano che passa e va, e ha il suo progetto di vita e la sua strada (come anche il prete e il levita), si ferma quando si imbatte nel povero diavolo. Da dove gli viene l'appello che lo ferma? Noi possiamo benissimo dire che gli viene dal povero diavolo o che gli viene dalla coscienza; sono due figurazioni: il 'dentro' e il 'fuori'; due modi di situare l'evento etico. Detto nei termini di Tommaso d'Aquino, io sarei del tutto d'accordo in quell'approccio fenomenologico che è il 'lumen insitum', la luce interiore. Non sono invece d'accordo quando si dice che, se a livello conscio il credente e il non credente lo interpretano in modi diversi, a livello inconscio tutti sanno che è Dio. Ma se è inconscio, come fanno a sapere che è

Dio? E ancora: in queste parole non rispunta fuori il *sistema* (in questo caso quello tomista)?

Un approccio rigorosamente fenomenologico è allora quello che, prima di parlare di conscio / inconscio, si avverte come di fronte ad un evento che chiama ad agire secondo giustizia, costasse anche la vita, dunque ad un evento che trascende tutto quanto è in me e tutti i miei progetti di vita, ed anche quelli di morte. Perché quando io voglio vivere mi chiede forse qualcosa che mi costa la morte; ma quando volessi darmi la morte, mi dice che non posso farlo, non posso suicidarmi.

Allora quello che io dico è questo: questo evento, prendiamolo così com'è, ci porterà a Dio, io ne sono convinto. (Certo, perché io poi dò della coscienza una interpretazione da credente e da teologo e dico che la coscienza è la voce di Dio. Anzi la coscienza è la prima radicale manifestazione di Dio, senza la quale tutta la rivelazione sarebbe una grande esibizione di potenza ma senza avere il suo nucleo di significato, la signoria di Dio è la signoria della sua parola non della sua 'strapotenza').

Allora, ripeto, certo che per me la coscienza è la voce di Dio; ma che io sappia questo non è **fondante** cioè non è il sapere necessario per cogliere il valore assoluto di quella voce.

Se ho capito che... **è giusto**, non ho bisogno d'altro per agire. L'idea fondamentale è quindi questa: che la coscienza è la manifestazione prima della trascendenza, **ma non** di una trascendenza **di cui so già che è Dio**, un Dio già noto (Essere perfettissimo, Creatore ecc.).

Se riconosciamo che la percezione di quel 'lumen' interno è sufficiente a motivare il nostro agire al punto tale da chiederci la vita o la morte, allora siamo — e sappiamo di essere — in presenza della realtà assoluta. Ma di un assoluto che si rivela tale nell'atto di appellarmi... Mi è stato fatto osservare — naturalmente — che in questo modo la coscienza è abbandonata a se stessa. Qui io ho dato l'elemento minimo - minimo; ma poi ho subito detto che la coscienza **dialoga**. E il dialogo inizierà dalla tradizione dentro la quale ci si riconosce. Per me, dentro la tradizione biblica e dentro la comunità dei credenti.

Armando Rizzi

LA RICERCA DELLE DONNE: UNA SFIDA NEL TEMPO DELLA COMPLESSITÀ

In questo fascicolo di RICERCA pubblichiamo gli atti del Convegno Nazionale di Torino. Ricordiamo brevemente come erano strutturati i lavori.

Dopo l'introduzione della presidenza nazionale, M.T. Bellenzier ha tracciato una panoramica sull'emergere della questione femminile nell'età moderna, soprattutto in riferimento alla storia del femminismo dell'ultimo ventennio.

Nel momento successivo sono intervenute Chiara Saraceno e Paola Gaiotti affrontando da due diverse angolature il problema riassumibile nella cifra «uguaglianza/differenza», due termini sempre in tensione, sia per quanto riguarda la riflessione sull'identità, sia per quello che a livello culturale — con il dibattito sul «pensiero della differenza» —, costituisce la questione di fondo a partire dalla quale è pos-

sibile comprendere gli itinerari delle donne nel nostro contesto storico.

Il Convegno si è chiuso con una riflessione a più voci che aveva l'intento di evidenziare, all'interno di tre ambiti di particolare interesse come la politica (G. Buffo), il mondo del lavoro (R. Livraghi) e l'università (G.C. Odorisio), le sfide che provengono dalla ricerca delle donne e le provocazioni cariche di novità che derivano da una partecipazione non rinunciataria alla gestione della «cosa pubblica».

Con questo materiale di studio pensiamo di fornire un primo contributo all'approfondimento del tema in questione, che volutamente è, in questa fase, affrontato dai soli punti di vista storico-sociologico e culturale.

Questo fascicolo di RICERCA viene pubblicato con il contributo dell'Assessorato alla Gioventù del comune di Torino.

*Atti del Convegno Nazionale
Torino, 12/13 Maggio 1988*

Relazione introduttiva della Presidenza Nazionale

1. PREMESSA

a) Il senso del convegno nel lavoro della Federazione

Apriamo questo convegno di primavera con la consapevolezza di essere impegnati in una riflessione inedita per la nostra federazione che solo da alcuni mesi è coinvolta pienamente in un cammino di approfondimento sul tema «questione femminile».

L'impegno che si è assunto la Commissione nazionale di studio ci sembrava che non potesse più rimanere circoscritto a poche persone, ma dovesse entrare a far parte del patrimonio culturale fucino e quindi uscire dalla cerchia di chi per interesse, passione e coinvolgimento personale si occupa di queste cose, per provocare un po' tutti a continuare insieme e con strumenti di indagine più adeguati a portare avanti il discorso iniziato.

Fare un convegno su questo significa evitare una condizione di marginalità o ghettizzazione, per permettersi un confronto a tutto campo con diverse competenze ed impostazioni culturali. L'itinerario intrapreso si inserisce così a pieno titolo nel lavoro culturale di questi anni, ed in questo contesto vuole essere un elemento di novità, di arricchimento, di integrazione del già detto. Ma non solo. Ci sembra di poter dire che misurarsi con le sfide che la questione femminile pone, è anche un problema di onestà intellettuale, di riconoscimento da parte di tutti del carattere ineludibile di questa chiave di lettura. Ci sentiamo interrogati dunque, anche come universitari, a raccogliere le provocazioni culturali che vengono dalla ricerca delle donne e che investono anche in Università le diverse discipline in cui quotidianamente siamo impegnati.

È infatti il carattere di interdisciplinarietà delle questioni che provengono dal vissuto storico delle donne, che soprattutto rende significativo ed attuale un inserimento a pieno titolo del tema e una sua assunzione nel lavoro della federazione.

b) Da Firenze a Torino: un inizio che è un continuo

In particolare il convegno si inserisce all'interno di un lavoro culturale che in questi anni, ed anche recentemente al convegno di Pisa, ci ha visti costantemente intenti a mettere a fuoco le due facce del processo di modernizzazione: la secolarizzazione e la complessità sociale.

Uno degli esiti della secolarizzazione più legato anche al tipo di riflessione che qui andiamo facendo, è quello di rompere il carattere di univocità o unidirezionalità dei processi di formazione delle identità personali. Infatti l'altra faccia della modernità strettamente legata al concetto di secolarizzazione, e cioè la complessità sociale, sottolinea l'esperienza dell'individuo che sempre più «si trova ad essere straniero in patria, costretto come è a riorientare la sua identità fra incoerenze, scelte parziali, contraddizioni» (1). È per questo che è facilmente riscontrabile, una crescita di attenzione e di riflessione intorno alla propria soggettività, di interrogazione a volte anche angosciata su se stessi e sul proprio destino. «L'identità sorge come problema quando l'ambiente sociale in cui l'individuo si muove, diventa differenziato ed incerto, quando si postula cioè una dilatazione del campo di scelte possibili» (2).

Già a Firenze, nell'evidenziare la pluralità, il moltiplicarsi delle possibilità e delle occasioni di scelta nei processi di formazione dei percorsi di vita, ci eravamo imbattuti forse anche involontariamente nell'intreccio fra questo tipo di riflessioni e la questione femminile. Il dissolversi di modelli univoci di riferimento, l'esperienza della diversità, il «vivere una condizione priva di referenti» (3), sono le caratteristiche della condizione esistenziale delle donne in questo tempo del mutamento. Per questo, senza nulla togliere alla peculiarità della riflessione sull'identità femminile (che è finalmente un dirsi, una ricerca personale e non una risposta data da altri), vorremmo anche che que-

sta fosse assunta come categoria interpretativa dell'esperienza umana di questo tempo.

Dicevamo a Verona che «i caratteri tipici della condizione giovanile, esemplificati nella figura del viaggiatore della strada, cessano progressivamente di essere legati ad una particolare fascia d'età per diventare la condizione tipica nel tempo post-moderno» (4). La domanda che vogliamo porci insieme, in questo momento, è se i caratteri tipici della condizione femminile, caratterizzati dalla tensione di una «doppia presenza», da un vissuto da sempre segnato da rapporti di relazionalità, di attenzione agli affetti, ai sentimenti, dal rapporto con le generazioni, potrà nella libertà caratterizzare l'esperienza umana nel futuro. La domanda che ancora ci poniamo, e che non può trovare risposta in questa sede, è se saremo capaci di parlare un nuovo linguaggio su Dio, per non rendere ancora più lacerante la cesura fra vita di Fede e i comportamenti, gli stili di vita, la coscienza delle persone. Ci domandiamo quale sarà il modo in cui la Chiesa starà in compagnia degli uomini e soprattutto delle donne di questo tempo.

All'interno del processo di secolarizzazione i movimenti femministi sono stati uno dei luoghi di maggior tensione del rapporto tra Chiesa e mondo, fra fede e storia, in cui si sono vissute tutte le conflittualità e le lacerazioni di quella cesura. Quindi nel cercare di comprendere ciò che emerge in questo momento dall'universo femminile intendiamo anche provocare la comunità cristiana a dare delle risposte, a ripensare ai ritardi, ai peccati e alle incomprensioni che hanno reso il Dio trinitario cristiano un Dio maschile, il Cristo sofferente della croce distante dalle donne. Già il Concilio con l'intuizione giovannea della questione femminile come segno dei tempi, aveva aperto la strada per un ripensarsi delle donne nella comunità cristiana. Lo sviluppo della teologia del laicato in questi anni, ha richiamato l'attenzione su una ecclesiologia di comunione in cui ogni credente è chia-

mato ad assumersi la responsabilità della missione e dell'evangelizzazione della Chiesa, ed in cui la Chiesa sia capace di assumere l'esperienza e la vita di ogni cristiano. Non è questo il momento in cui vogliamo affrontare il nodo del rapporto donne e teologia, per cui ci limitiamo a denunciare solo alcune questioni come la necessità della rilettura dei testi biblici, l'approfondimento della teologia dei ministeri, il modo di riformulare l'annuncio e il linguaggio per dire Dio in senso trinitario. Una maturazione nel senso auspicato, non potrà avvenire però, se a monte non ci sarà la capacità di leggere con le categorie culturali e sociologiche di questo tempo la dimensione e la portata storica che il problema ha assunto. Da qui anche la scelta del taglio del convegno: rispetto ad esso la riflessione teologica sarà «atto secondo».

1. NOTE SUL FEMMINISMO DEGLI ULTIMI VENTI ANNI

In questi ultimi anni, a differenza forse dell'inizio degli anni '80, c'è senz'altro da rilevare la vivacità dell'universo femminile, molto meno visibile nelle grandi mobilitazioni di piazza, ma impegnato in tanti gruppi o centri di promozione della donna, nelle diverse realtà sociali, associative o politiche, ad elaborare un proprio patrimonio culturale da far valere in diversi contesti o ambienti di partecipazione. Nello stesso tempo però, permangono elementi di contraddizione e di ambiguità. Da una parte un'accettazione formale dell'ingresso delle donne negli spazi pubblici o nelle attività lavorative, che non ha portato ad un ripensamento se non minimo, delle strutture sociali e delle istituzioni, che ancora rispondono prevalentemente alle esigenze legate al vissuto e all'esperienza maschile; il vissuto storico delle donne insomma, non è stato assunto in tutta la sua carica dirompente, come paradigma attraverso il quale poter reimpostare dalla divisione sessuale dei ruoli ad un allargamento della partecipazione della gestione della cosa pubblica, un modo di vivere la propria «cittadinanza» senza essere continuamente posti di fronte ad un aut-aut. Dall'altra è facile riscontrare nelle nuove generazioni di donne nostre coetanee, una perdita di memoria storica sul significato dei movimenti di liberazione femminili e un certo ottimismo, a nostro avviso ingenuo, per la possibilità di poter conciliare senza conflitto e fatica, scelte esistenziali personali con l'aspirazione egualitaria all'ingresso nel mondo produttivo, o all'assunzione di ruoli e responsabilità pubbliche. Anche per questo, far memoria diventa impor-

tante. E importante ad esempio, che qualsiasi discorso sulle donne oggi, parta dalla consapevolezza che la presa di coscienza del disagio delle donne vissuto soprattutto in questi ultimi tre secoli di storia, è prima di ogni altra cosa conseguenza di mutamenti storici oggettivi, strettamente legati alla rivoluzione industriale, all'emergere di una cultura democratica ed egualitaria, da cui le donne paradossalmente si sentivano escluse in nome di una pretesa «diversità» o «specificità» che giustificava il loro rimanere relegate ad occuparsi della sola sfera privata, dell'esperienza del quotidiano. Senza voler qui ripercorrere le tappe attraverso le quali le donne hanno ripensato il proprio essere nella storia, vogliamo richiamare alcune caratteristiche del movimento femminista di questi anni, per meglio capire il presente.

C'è un neofemminismo in Italia, che si sviluppa contestualmente ai movimenti giovanili del '68, del quale si può parlare come di una «ricerca etica», come denuncia di modelli di oppressione, di disuguaglianza, come ricerca di «nuovi modelli di rapporti interpersonali» (5).

Alla lucidità con cui venivano individuati i motivi che avevano perpetuato l'esclusione delle donne dalla storia, non corrispondeva però una progettualità politica capace di porsi come interlocutore propositivo nel mondo politico.

La perdita di vivacità del movimento femminista degli anni Settanta insieme al permanere di un disagio non assunto e quindi non risolto, è il dato da cui prende le mosse il ripensamento caratteristico della proposta di una seconda fase del femminismo, strettamente legato al nome di Betty Friedan, una delle figure più significative della rivolta delle donne in America negli anni Sessanta. La denuncia della sterilità delle pure e semplici rivendicazioni emancipazioniste, o dell'esperienza del separatismo, incapaci di comprendere le inquietudini che ormai accompagnavano anche l'universo maschile, faceva dire alla Friedan, alla fine di un decennio di lotte, che «la seconda fase non sarà condotta dalle sole donne, come ricerca separata della dignità perso-

nale e dell'uguaglianza con gli uomini. Nella seconda fase, si dovrà affrontare in modo nuovo la famiglia, e gli affetti e il lavoro. La seconda fase può anche non essere più un movimento delle donne. La punta più avanzata, può essere costituita da uomini. La seconda fase deve andare oltre la battaglia per un uguale potere all'interno delle istituzioni. La seconda fase muterà la struttura delle istituzioni e trasformerà la natura del potere stesso. Forse la seconda fase è già in atto, fuori o anche a prescindere da ciò che abbiamo considerato la nostra battaglia (6).

La proposta della seconda fase viene, forse ingiustamente, accolta in Italia con molta diffidenza. Probabilmente perché nell'indicare nella famiglia la nuova frontiera del femminismo, si evoca la paura di un ritorno di antichi miti o stereotipi così a lungo combattuti.

Ma «l'utopia della ricomposizione» che in fondo caratterizzava la proposta della «seconda fase», era contro ogni tentativo di conservazione o di restaurazione, proposta di un dibattito alto.

Il senso più moderno di eguaglianza e cioè quello di eguaglianza nelle differenze, si realizza ancor prima che nella ricerca di ciò che definisce la propria diversità, nella difficile ricostruzione di ciò che costituisce la «vocazione» unitaria dell'essere umano.

Ma questo è già il dibattito dei nostri giorni sintetizzabile forse nelle due espressioni del pensiero della differenza e del pensiero dell'uguaglianza. Senza voler dare alla nostra riflessione il carattere di una risposta vorremmo entrare in questo attuale e vivace dibattito, semplicemente evidenziando alcuni vizi di fondo che sottostanno ad una considerazione della differenza in senso non storicamente e culturalmente determinato. Vorremmo evitare insomma che nel parlare di identità e differenza riproduciamo in chi ci ascolta l'idea di una pretesa «totalizzante» di queste categorie, rischiando magari di riprodurre il corto-circuito fra identità sessuale e un certo tipo di ruoli o un modo monolitico di essere maschi e femmine.

C'è infatti associato al pensiero della differenza, il ricordo amaro di una esclusione che si autoadempie di una separazione scelta. Introduciamo con queste premesse una riflessione sull'identità e differenza.

2. IDENTITÀ E DIFFERENZA

a) identità e complessità

Nel tempo della secolarizzazione la progressiva rottura dei modelli di identità precostituiti ed univoci, centri unificanti

dell'esperienza personale, provoca il disrompente emergere del «soggetto donna».

La formazione di identità fisse ed immutabili non può più porsi come esaustiva della soggettività: ormai questa può esprimersi solo come autocoscienza riflessiva della pluralità. Nasce un diritto all'identità non come data, ma come stadio da raggiungere in un orizzonte dialogico e comunicativo. L'identità diviene oggetto di scelta.

È proprio questo contesto di frammentazione e di complessità, causa di crisi per l'identità «forte» maschile, che è particolarmente fecondo per la donna, perché questa è la sua condizione esistenziale da sempre. «Ma perché questo possa veramente realizzarsi occorre che la donna, ergendosi sopra il proprio disagio, riesca a dire il proprio senso, a ricercare gli elementi di una specifica identità, sicuramente non totalizzante ma all'interno di una cultura che assuma in sé il pensiero della differenza sessuale come coscienza dell'esistenza di universi sessuati differenziati, a livello etico-culturale e non meramente sociologico» (7).

b) identità e differenza sessuale.

L'esistenza della persona sessuata, maschile e femminile, comporta l'accettazione a muoversi in un contesto di alterità, e l'identità si caratterizza prioritariamente nel riconoscimento di questa alterità: «Dio disse, facciamo l'uomo (adam) a nostra immagine, a nostra somiglianza (...). Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» (Genesi, 1).

Adam è il termine ebraico generico che indica l'umanità, il genere umano, creato da Dio a sua immagine. Ma l'umanità è divisa, sessuata e quindi duplice (li creò), antinomica. Quest'immagine originariamente unitaria (adam) è spezzata nell'identità sessuale, e solo col riconoscimento dell'alterità e con la relazione può tornare ad essere ad immagine di Dio, di un Dio altro e non costruito su misura della nostra autocontemplazione. «Solo di fronte alla donna, l'uomo scopre la propria identità di maschio. (...) Come a dire che il maschio si identifica come tale solo di fronte alla femmina e viceversa» (8).

L'alterità quindi implica un percorso di ricerca di identità che non può risolversi in un altro stereotipo — la riconduzione della donna ad un nuovo modello rigido stavolta stabilito dalle donne. Proprio il vissuto insegna che nonostante la pluralità di percorsi, lavori, scelte, le donne sono comunque unite nel sentirsi diverse

dai modelli imposti e di solito accettati. «Il movimento delle donne è stato insieme un tentativo di costruire un'unità, una solidarietà nonostante queste differenze nel riconoscimento di una comune appartenenza di genere oppresso, ed un potente elemento di presa di coscienza delle differenze stesse: anche come loro elaborazione attiva, in positivo» (9).

Così, come dicevamo nelle tesi del congresso di Verona, l'identità si esprime «nell'antinomia uomo-donna, non riducibile né a complementarità né a sintesi unificanti, ma è espressione e garanzia della continuità e spesso contraddittoria relazionalità dinamica tra le diverse soggettività, che ha sempre segnato, anche se in maniera mai pienamente consapevole, il cammino della storia umana. (...) La nuova sfida, che è anche etica, rappresentata dalla coscienza femminile, può essere affrontata a partire dalla rivalutazione della «differenza» come arricchimento e potenzialità per l'intero esistere sociale, non come pericolo da esorcizzare» (10).

La differenza sessuale diventa dunque il metodo di approccio alla realtà, l'itinerario di una autocoscienza critica che andando oltre al momento della coscienza di sé (mai fisso ed immutabile) si inserisce nella storia, con la propria capacità progettuale. Questa differenza non è però un dato originario, ontologicamente fondato ed incommunicabile, che segna la netta e rigida separazione tra i due sessi (con il rischio di un intransigente e perverso ritorno al sistema «duale»), ma è un itinerario storico, individuale e collettivo, che porta ad un costituirsi dell'identità individuale complesso e poliseno, derivante dall'intrecciarsi di diversi processi. «Il soggetto donna, in questo contesto, non può porsi come soggetto "forte", ma accogliere tutti gli elementi di decostruzione-ricostruzione del soggetto come entità complessa multistrata e determinata» (11). È imprescindibile l'incontro maschile-femminile, perché è l'unico modo con cui la ricerca di soggettività (autocontemplazione narcisistica di sé o della propria simile) diventa poi cammino di costruzione di un'identità sessuale.

c) differenza sessuale e divisione sessuale dei ruoli

Rientra quindi in gioco la categoria della «differenza sessuale», categoria che ha vissuto — e vive — valutazioni fortemente divergenti, passando da una demonizzazione feroce ad una esaltazione integralistica e che richiede, invece, per essere accolta nella sua più piena positività e per ricevere la dovuta valorizzazione, alcuni chiarimenti.

Non possiamo non riferirci alla storia, al vissuto e alla memoria delle donne. Il maschio primitivo della specie umana è colpito dal potere, temibile e sacrale, della donna di riprodurre la sua stessa specie: nella divisione sessuale dei ruoli alla donna spettano le attività di cura e di relazione tra i membri della famiglia, le attività di servizio, insomma tutto quell'insieme di funzioni che costituiscono la sfera della «riproduzione». All'uomo spetta quello ritenuto creatore di beni e di ricchezze, quello che attiene alla gestione dello stato, alla politica, alla cultura, al potere: quello «produttivo».

Da ciò, nei secoli, è ovviamente derivato che la trasmissione del sapere, la gestione del potere economico, la strutturazione del sistema politico, i tempi di lavoro sono stati sempre e comunque gestiti dal maschio, e la costruzione dell'universo simbolico ricollegabile a tutte queste sfere ha comunque la struttura del soggetto sessuato maschile.

L'immagine che il sesso dominante ha dato della donna è stata quindi sempre funzionale a questo tipo di sistema, e la percezione che le donne stesse hanno avuto della propria identità è sempre stata ricollegata esclusivamente al tipo di ruolo da esse assunto (moglie, madre, figlia). Quindi l'ambiguo e pericoloso riconoscimento, da parte dell'uomo, di una certa differenza femminile ha comportato una lettura di questa strumentale, ancorata a schemi naturalistici, iscritti perciò in una dimensione fisiologica fissa, immutabile, immodificabile, che poi ovviamente rispondeva alla strutturazione del reale che da secoli si era venuta elaborando. Gli uomini perciò non hanno ignorato la differenza, tutt'altro, hanno nei secoli definito il femminile attribuendo a questo tutte le categorie non omogenee al maschile, ritenendosi poi titolari della parte positiva di tutta una serie interminabile di binomi (natura-cultura, cielo-terra, anima-corpo, sentimenti-ragione e via di seguito). Ancora più pericoloso può apparire la riconduzione della differenza ad uno

schema esclusivamente e riduttivamente culturale, per cui, evitando qualsiasi approfondimento sul propium dell'identità femminile, si auspica la sua scomparsa attraverso il semplice inserimento delle donne nel mondo maschile, non ponendo minimamente in crisi la sua struttura e le sue modalità di gestione.

La ribellione delle donne negli anni '60-'70 si iscrive in questo tipo di visione del mondo, e si snoda nella difficile ricerca di un equilibrio tra itinerari di emancipazione e di liberazione. Da un la-

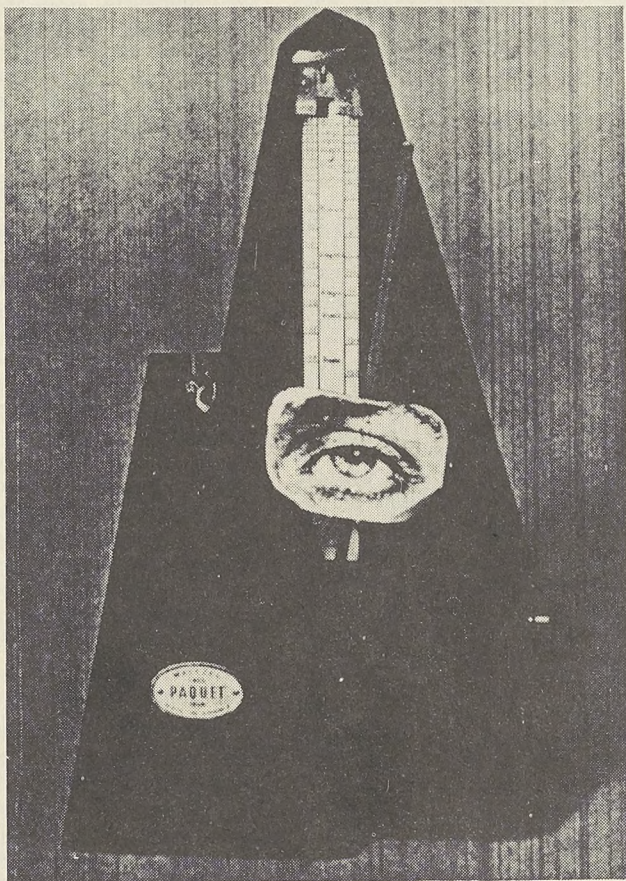
to ciò che risulta proprietario abbattere è la divisione sessuale del lavoro, la rigida sessualizzazione dei ruoli, la riduzione dell'identità femminile a ciò che l'immaginario e il potere maschile aveva decretato che fosse: la moglie e la madre. Nel cammino emancipativo si rifiuta ogni riferimento alla differenza sessuale, alla specificità femminile, causa prima dell'oppressione plurisecolare, rivendicando l'uguaglianza e la partecipazione al sistema esistente senza preclusioni dovute a presunte diversità.

Da questo, in concreto, il rischio del passivo inserimento in una realtà non propria con l'omologazione a criteri di scelta costituiti su tutt'altri modelli di riferimento.

Dall'altro lato la ribellione si esprime con un netto distacco, con la sensazione e la consapevolezza di non poter essere se stesse continuando a vivere in luoghi «misti», in un «produttivo» di cui ormai si è svelata la marcata sessualità a scapito della pretesa universalità. Emerge quindi nelle donne la volontà dell'estraneità, la decisione di non far parte di quelle strutture o di quegli ambiti che con la sola partecipazione negano la possibilità di affermare la propria diversità. Da questo disagio e da questa frustrazione nasce il desiderio di rompere il cerchio della neutralità ritrovando il linguaggio, la storia, l'identità, il pensare delle donne, da sole, separandosi da tutti quei contesti in cui, volente o nolente, la neutralità l'uguaglianza in realtà non sono altro che manifestazioni dell'onnipresente «maschio prevaricatore». Attraverso questa scelta rigida, talvolta rinunciataria, sicuramente di chiusura e di scarsa incidenza sulla realtà, si hanno esperienze di incomunicabilità con l'uomo, che permettono una elaborazione su di se e sulla propria soggettività.

Tutte le strade percorse in questi anni permettono comunque oggi alle donne di tematizzare, valorizzare ed uscire allo scoperto con un significato profondamente diverso della «differenza sessuale».

Ed è proprio il cammino di questi anni che rende palese che, se un'elaborazione consapevole delle donne permette la rivalutazione della differenza, la divisione sessuale dei ruoli non fa altro che perpetuare la vecchia visione, quella funzionale al sistema costituito dal soggetto sessuato maschile. Il riappropriarsi della propria memoria, della propria identità, delle diverse esperienze di ciascuna permette un approccio più sereno, equilibrato e fecondo a tematiche prima evitate, e garantisce la possibilità di una efficace coniugazione tra uguaglianza e differenza. Ecco quindi che anche le posizioni femministe sostenitrici della differenza propugnano comunque la liberazione dai ruoli, non con il mero inserimento, ma con una loro completa ridefinizione, attraverso politiche di uguaglianza che permettano alla donna di esprimere la propria soggettività autonoma e libera, inserendo la differenza sessuale come momento di conflitto e di contraddizione. Solo con la liberazione della rigidità e dalla costrizione del ruolo si riuscirà efficacemente a dare concreta rilevanza alla poliedricità dell'identità femminile.



Man Ray (Philadelphia, 1890), *Cadeau* (1921-63); ferro, cm 16x10. Chicago, coll. Morton G. Neumann.

d) *l'identità e la memoria delle donne*

Quindi una ricerca di identità che non può rinunciare ad essere condotta con lo strumento della memoria critica, valorizzando le diversità e le peculiarità attraverso un serio confronto con il proprio tempo, e riscoprendo quelle costanti della storia delle donne che permettono una ricca e proficua comunicazione.

È proprio il ritornare alla memoria delle donne che permette, oltre allo svelare la costruzione dei ruoli, il riappropriarsi, nel confronto con la storia, di quelle costanti del vissuto femminile e dell'elaborazione delle donne, che pur costrette sono esistite, permeando di sé l'esistente.

Il vivere fino in fondo la complessità e l'alterità, accettando la sfida del conflitto con l'altro, è l'unica possibilità perché l'essere donna diventi non il riconoscimento di un apriori biologico, ma il proporsi di un nuovo necessario interrogativo politico e conoscitivo.

L'impossibilità di definire rigidamente che cos'è una donna, la diversità dei percorsi e delle esperienze femminili, la loro pretesa di non essere universali e totalizzanti, il confronto con la memoria, comporta l'assunzione delle nuove categorie del vissuto, della coscienza del limite e della responsabilità come portato specifico delle donne di questo tempo, e le pone come forza capace di proporre domande nuove e di lavorare per riforme profonde del sistema. Attraverso questi principi si incrina un falso pluralismo, ripristinando un sistema di valori vincolato strettamente alla responsabilità di ciascuno, e si accetta laica mente la sfida della secolarizzazione. «Nella responsabilità verso se stesse e verso le altre si costruisce il soggetto femminile nella sua libertà: è un principio asimmetrico rispetto ai processi di destrutturazione dei soggetti, dei valori, del pensiero» (12).

3. LE DONNE E IL PAESE

a) *valutazioni generali*

La necessità e la consapevolezza di far agire la differenza sessuale con tutte le sue reali potenzialità trasformatrici, comporta un nuovo rapporto che le donne hanno con la politica e con tutti quegli ambiti tradizionalmente ricondotti al «produttivo».

L'inserimento e la partecipazione delle donne, in quanto donne con tutto il bagaglio di difficoltà, con la ricchezza di dare rilevanza alla differenza, in politica in Università, nel lavoro è una grossa novità ed è la possibilità del nostro tempo.

Perché «nei rapporti sociali complessivi

e nella cultura che li riflette e li interpreta prevale il processo di normalizzazione modernizzante: un aggiornamento dei rapporti tra i generi (maschile e femminile) e dei loro contenuti che tuttavia lascia intatti i meccanismi della loro riproduzione, la stratificazione sessuale come neppure tanto implicito ordinatore sociale» (13).

La funzione delle donne deve essere il «rendere ingombrante» questa differenza immettendo in questi settori il disagio femminile, capace di scardinare l'esistente svelandone e contestandone la parzialità, costringendolo a tener conto della differenza.

b) *la politica*

In politica questo significa l'accettazione di una sfida, evitando che la partecipazione delle donne di fatto sia ridotta esclusivamente all'eccezione formale all'assenza di mutamento sostanziale. Questo si realizza anche occupando posizioni di responsabilità, accettando la compromissione col «potere», elaborando quindi un'immagine di donna nuova rispetto a quella comunemente offerta; ma si attua soprattutto attraverso un esercizio del potere solidale e collettivo, accogliendo la sfida di una gestione diversa rispetto a quella affermata per rispondere alle esigenze del soggetto maschile.

In questo difficile cammino un rischio può essere il relegarsi a tentare di risolvere esclusivamente questioni vitali, spesso ignorate o affrontate con superficialità e incompetenza, a cui la divisione sessuale dei ruoli rende di fatto le donne più attente e capaci: interventi sulla maternità, la sessualità, la violenza sessuale, i bambini, la scuola.... Questi sono ambiti di fondamentale importanza, come lo è attuare serie politiche di reale e sostanziale uguaglianza che permettano il superamento della divisione sessuale dei ruoli. Ma questo rischia di essere riduttivo nei confronti della potenza trasformatrice che l'esperienza delle donne può avere nei confronti di tutto il sistema, impossibilitando il cammino di elaborazione di una nuova cultura politica.

Nel momento in cui emerge con forza il problema dell'allargamento della cittadinanza, di un'estensione delle basi del governo democratico, attraverso anche un mutamento delle forme e dei modi della rappresentanza politica, è impossibile ignorare la domanda di partecipazione delle donne. Lo sblocco del sistema politico in Italia, passerà anche attraverso la capacità di dare una rappresentanza agli esclusi, di dar voce a quei bisogni e a quelle preferenze che finora non l'hanno avuta. Le donne possono essere la risorsa

necessaria alle istituzioni e alle organizzazioni politiche, ormai incapaci di farsi carico di ciò che emerge come domanda dal tessuto sociale. Insieme al problema della rappresentanza di cui sarebbe interessante vedere anche l'aspetto del potere, si pone con forza la questione della crisi del Welfare State. «C'è un emergere delle questioni della vita quotidiana. Sono divenute visibili, espresse da voci che richiedono di essere ascoltate, le reti di rapporti e le strategie private che costituiscono lo sfondo, le precondizioni, la base del contratto sociale e che sono indispensabili al funzionamento della sfera pubblica» (14). Le condizioni che avevano sostenuto lo stato sociale in Italia, stanno ad esempio probabilmente venendo meno. Al primo posto stanno per questo i mutamenti della famiglia, non più in grado di controllare ed assicurare da sola quella rete dei «servizi di cura» che in precedenza l'aveva caratterizzata. Così, paradossalmente, mentre il Welfare State è in crisi, aumenta la pressione per servizi più numerosi e più efficienti, la domanda per bisogno di assistenza.

La sfida reale è quindi creare una nuova cultura politica, un modo nuovo di gestirla, nuovi contenuti e valori in base ai quali attuare le scelte partendo da quello che il vissuto e l'estraneazione da questi ambiti, hanno insegnato alle donne.

«Non avrebbe senso né futuro un'affermazione di responsabilità politica fra donne che si facesse carico solo del proprio disagio, del proprio destino, della propria identità. La determinazione a divenire protagonista piena della storia, con tutto il proprio carico di memoria, di sogni di fedeltà, si decide sulla capacità di ricomporre la storia intera, di assumerla tutta. Solo in questo senso infatti la differenza delle donne, anche in politica, può costituire una risorsa». (15).

c) *il mondo del lavoro*

Parlare di un andar oltre alla parità, per quanto riguarda l'occupazione ed il lavoro delle donne, potrebbe sembrare dare per scontato che la parità è ormai in questo campo un dato acquisito. Ma non è così, basta vedere le statistiche sulla disoccupazione femminile, le difficoltà del rientro al lavoro dopo l'esaurimento della fase di più alte responsabilità familiari, la disparità nei salari di fatto, le minori possibilità di riqualificazione professionale, la concentrazione delle donne in lavori meno qualificanti.... Ma la impossibilità delle norme che vietano la discriminazione per ragioni di sesso, di incidere positivamente su questo ci porta a due considerazioni. Da una parte a guardare con favore ad alcuni strumenti introdotti anche

in Italia per garantire pari opportunità nel lavoro, come il Comitato nazionale per la parità, i consiglieri della parità, le azioni positive. Dall'altra a considerare il nesso esistente tra ingresso delle donne nel mondo produttivo e cambiamento della cultura del lavoro, senza il quale forse non si potrà mai parlare di uguali opportunità: andar oltre significa questo.

È ormai riflessione comune che le trasformazioni tecnologiche stanno portando al mutamento della concezione stessa del lavoro: la tendenza alla riduzione e alla flessibilizzazione degli orari, una crescente mobilità lavorativa, per cui sono sempre più frequenti periodi di alternanza del tempo di attività con tempi di sosta utilizzati per la riqualificazione o formazione, o per dedicarsi ai cosiddetti «tempi di cura». In questo senso, le politiche occupazionali sono interdipendenti con le politiche dei servizi: il welfare scandinavo ad esempio si sta approssimando ad una situazione in cui i confini fra lavoro, famiglia, formazione e welfare si confondono sempre di più. L'incertezza e la flessibilità lavorativa, rende per tutti più problematica una immediata identificazione con la propria attività produttiva, così che essa va perdendo sempre più quei caratteri totalizzanti che un tempo aveva. Del resto, per le donne il problema si pone con molta minore conflittualità: «Le donne non sono mai state riconosciute per il lavoro che hanno svolto, ed esse stesse non si sono rappresentate quasi mai attraverso di esso; hanno sempre nei fatti relativizzato l'esperienza lavorativa rispetto alla completezza dell'esistenza» (16). Proprio questa può essere una risorsa per il futuro. Nel momento in cui si fa più forte una domanda di qualità della vita, quando come adesso si ridefiniscono i confini fra pubblico e privato, fra divisione dei ruoli, fra i vari tempi dell'esistenza non più ordinati deterministicamente, la soggettività femminile, meno coinvolta nella crisi attuale e più preparata a raccogliere le sfide, può porsi come modello per ripensare dalle nuove culture del lavoro, alle ristrutturazioni aziendali, dalle politiche occupazionali e dall'azione dei sindacati, all'organizzazione del lavoro, la dimensione creativa e produttiva degli uomini e delle donne di questo tempo.

d) l'università e il lavoro culturale delle donne

La rilevanza dei percorsi formativi delle donne nella prospettiva di un loro inserimento nei luoghi chiave della società, fa guardare con interesse alla crescita della presenza femminile in università. C'è stato in questi anni un aumento sensibile

soprattutto a livello di presenza studentesca e di conseguimento della laurea, e in questo senso si è avuto una forte attenuazione del divario fra maschi e femminile. Diversa è ancora la situazione, invece fra il personale docente, fra cui la presenza femminile ha conosciuto una certa crescita, ma in maniera sempre molto sproporzionata rispetto all'espansione del corpo studentesco di entrambi i sessi. Sarebbe interessante inoltre vedere il rapporto tra la presenza femminile in alcuni indirizzi di studio rispetto ad altri o la consistenza di questa presenza nelle fasce docenti superiori rispetto a quelle di maggior precariato.

Per quanto riguarda la ricerca culturale, un elemento di novità emergente con interesse anche in Italia è rappresentato dagli Women's studies, che negli Stati Uniti sono ormai da molti anni entrati a far parte dei curricula universitari. Essi tendono a riportare all'interno delle varie discipline accademiche, le donne come soggetto di studio da valorizzare nella realtà vissuta nel passato ma anche nel presente. Uno degli aspetti più interessanti di questo tipo di studi, è una riscoperta della storia della cultura, come storia segnata al maschile, e attraverso di essa far riemergere con una nuova indagine storiografica la rilevanza dell'esperienza delle donne «l'assenza della donna dalla storia tradizionale, comporta lo studio dello spazio e del luogo in cui la donna era confinata e dà luogo alla storia antropologica e culturale della donna, alla storia del quotidiano, dei significati simbolici della sua vita e del suo rapporto con la natura e la società» (17). Questo permette di rivalutare il modo in cui la donna ha dato il proprio contributo nella storia, sfatando un po' il mito di un'assenza pura e semplice e quindi ripensando ai canoni di interpretazione della storia tradizionale. Una rivisitazione della storia delle donne, non esaurisce comunque il campo di ricerca degli women's studies. Essi infatti spaziano attraverso varie discipline: dagli studi sulle modalità di percezione e di apprendimento, alle indagini di sociologia, antropologia, filosofia, politica. Su questo la mole di ricerca prodotta inizia ad essere veramente notevole. Per cui all'interno della stessa istituzione universitaria si pone la prospettiva di un inserimento istituzionale degli women's studies nei curricula di studio. Nella giungla di cattedre e insegnamenti solo nominalmente diversi fra loro, gli studi delle donne potrebbero essere in fondo uno dei pochi elementi di novità del momento. Comunque sono una realtà con cui ogni seria ricerca culturale non può evitare di confrontarsi, e in questo senso la sfida vale anche per noi.

CONCLUSIONI

Chiudendo queste brevi e incomplete note di riflessione, ci rendiamo conto della loro inadeguatezza a comprendere la complessità dei termini in cui oggi la questione si pone.

Rimangono alcune questioni aperte, alcuni margini di ambiguità e problematicità che potremo solo colmare a partire da questo convegno e dal dibattito che esso saprà avviare.

NOTE

1) cfr. il saggio di R. Cipriani in AA.VV., «Complessità sociale e identità», F. ANGELI, 1983.

2) cfr. il saggio di L. Sciolla in «Complessità...», cit.

3) cfr. W. Preti, in «Progetto donna», anno n. 1, n. 1 marzo-aprile '82.

4) cfr. Tesi del 48° Congresso Nazionale della FUCI, in RICERCA anno II, n. 10/11 1986, p. 5. Può essere interessante consultare a proposito anche gli atti del 47° Congresso Nazionale: «Memoria e mutamento: la ricerca di identità nella società complessa». In particolare l'intervento di Chiara Saraceno, ATTI in RICERCA, n. 1/1985, pp. 30-34.

5) cfr. l'intervento di W. Preti al primo convegno di Progetto Donna «Femminismo italiano: seconda fase?», in Progetto Donna n. 5/1983.

6) cfr. Betty Friedan, «La seconda fase», Ed. di Comunità, 1982.

7) cfr. L'articolo di Silvia Paoli, in RICERCA, anno II, n. 6/1986.

8) cfr. Adriana Zarri, in «Donne alla riscoperta della Bibbia», QUERINIANA '88.

9) cfr. Chiara Saraceno, «Pluralità e mutamento», Franco Angeli, 1987.

10) cfr. Tesi del 48° Congresso Nazionale, in RICERCA anno II, n. 10/11.1986.

11) cfr. Claudia Mancina, in RETI anno I, n. I.

12) cfr. Relazione di Livia Turco al Forum delle donne comuniste, aprile '88.

13) cfr. «Pluralità...», cit.

14) cfr. il saggio di H. Nowotny, in AA.VV. (a cura di Laura Balbo), Time to care, Franco Angeli, 1988.

15) cfr. il saggio di Paola Gaiotti, in AA.VV., «Il genere della rappresentanza», Ed. Riuniti, 1988.

16) cfr. Particolarmente di Marcella Chiesi, in IL PROGETTO n. 29.

17) cfr. Il saggio di C.C. Odorisio, in «Storia delle donne: una scienza possibile?», Edizioni Felina libri, 1986.

La memoria e il presente delle donne

Ogni volta che una donna, o un gruppo di donne, ha elevato voci di denuncia e di rivendicazione, ciò è sempre stato accompagnato da una qualche considerazione della storia. Tali voci infatti non muovevano né muovono soltanto da situazioni negative individuali, ma prendono forza appunto dal riferimento a ben più vaste dimensioni spazio-temporali del problema. La durata nel tempo di ingiustizie, sfruttamento e discriminazioni costituisce infatti argomento efficace e irrefutabile. Come pure nel tempo passato si possono cercare figure, esperienze e capacità femminili tali da costituire validi riferimenti per proposte innovative e rivendicazioni operative.

Ogni forma di discorso femminista, anche di quello «avant la lettre», è quindi strettamente legato a uno sguardo storico, che non si limita a semplice esposizione di dati e vicende, ma diventa immediatamente giudizio. Così il neofemminismo degli anni '70 si è subito manifestato anche come interpretazione della storia delle donne, usando come chiave di lettura quella dell'oppressione e dello sfruttamento ad opera della società e della cultura maschiliste. In quegli anni si è parlato molto di «sconfitta storica» delle donne, più di una volta riferita alla fine di una ipotetica fase di matriarcato che avrebbe preceduto l'avvento del sistema patriarcale.

Ritrovava così attualità la tesi di Bachofen, uno studioso tedesco che nel 1861, con il suo *Mutterrecht*, aveva tracciato un quadro di una società matriarcale attingendo le prove alla mitologia e alla letteratura classica. Tale ipotesi veniva dalle femministe riletta nell'ottica dell'analisi marxista, per cui il passaggio al patriarcato era attribuito a un fattore economico, e cioè al passaggio dalla caccia alla pastorizia con la conseguente necessità di assicurare l'eredità di un bene

mobile qual'erano gli armenti. La discendenza matrilineare, legata al radicamento al suolo di residenza familiare, veniva così sostituita da quella patrilineare, e il rapporto dell'uomo con la donna veniva limitato nell'ambito di un'istituzione che garantisse la legittimità dei figli.

Le sostenitrici di una simile interpretazione non si preoccupavano tanto della sua fondatezza scientifica. Come dice la Reed («*Sesso contro sesso o classe contro classe?*», Roma, Savelli, 1973), l'ipotesi di un matriarcato originario è importante soprattutto come scelta di metodo, come argomento per impedire di considerare dato ineluttabile, perenne e naturale la famiglia monogamica.

Se una simile lettura appare facilmente criticabile, chiari appaiono anche i limiti della storia «ufficiale» quando si tratti di collocare la condizione femminile in un quadro storico. Infatti in tale ottica si possono cogliere solo alcune sporadiche apparizioni femminili, manifestazioni eccezionali e anomale in quanto donne, ma in genere del tutto inglobate — quanto a linee di condotta e ragioni dell'agire — nella logica prevalente di tale storia. Tutt'al più la loro «femminilità» viene fatta rilevare in qualche estrosità o debolezza di comportamento, spesso riferibili alla sfera dei sentimenti e della sessualità.

Esiste, è vero, anche la storiografia della «donna illustre», genere letterario pra-

ticato da Plutarco e Boccaccio fino ai repertori ottocenteschi, raccolte di biografie di donne note soprattutto in campo letterario ma anche per i motivi più vari.

Quando viene adottato l'ordine alfabetico, si susseguono così regine, sante, letterate, storiche, scienziate e via dicendo. Molto spesso tali repertori hanno un'impostazione polemica, volti come sono a dimostrare che anche le donne hanno contribuito al progresso delle scienze e delle arti. Si tratta tuttavia di una storiografia fondamentalmente ambigua, in quanto (come osserva la Conti Odorisio in «*Donna e società nel '600*», Roma, Bulzoni, 1979 p. 29) «si sceglie un criterio per parlare della donna, quello della sua celebrità, che è, in fondo, la negazione delle più profonde convinzioni culturali della società e dello storico stesso (gli AA infatti sono quasi sempre uomini). Si fa una storia di donne illustri, sottolineando che il pregio maggiore per una donna è quello di non essersi illustrata. Si plaude all'apprendimento delle scienze, ma si sottolinea che l'apprendimento delle scienze per una donna importa ben poco e che essa vale molto più per quanto sa «naturalmente». Appariva incongruo del resto applicare le categorie della storia alla donna considerata come «natura», realtà storica, tutt'al più ciclica, ma proprio perciò attingente all'eterno ritorno, non a un processo proiettato in avanti.

di Maria Teresa Bellenzier, publicista, autrice di numerosi saggi sulla questione femminile

Anche quando l'etnografia e l'antropologia culturale hanno messo in luce il valore della cultura materiale, delle relazioni di individui e gruppi sociali nella formazione del costume e della sua legittimazione socio-politica, processo in cui emerge la centralità della donna, nelle interpretazioni prevalenti (v. Levi Strauss) artefice della formazione della cultura resta pur sempre l'uomo, mentre la donna risulta oggetto: merce di scambio, occasione di precise norme giuridiche quali il divieto di incesto, e così via.

Se queste sono le forme e gli sbocchi della considerazione della donna da parte del modo tradizionale del fare storia, si capisce come solo quando si affermano formule quale quella della De Beauvoir «donne non si nasce si diventa», si pongono le premesse per guardare in modo diverso alla donna, e vederla protagonista, a suo modo, della storia. Incrinando e negando l'identificazione donna-natura, fondata sull'identità nel tempo e nello spazio del suo ruolo fondamentale, quello procreativo, si comincia a capire che nel tempo e nello spazio è pur sempre mutato il modo soggettivo di vivere quel ruolo, come ogni altro ruolo, come ogni altra esperienza vitale.

Per fare la storia della donna ci si rende allora conto che occorre fare la storia di aspetti fondamentali della vita umana: il nascere e il morire, il matrimonio e i rapporti familiari, la concezione dell'amore (di coppia, materno, filiare, sororale), le forme e il significato del lavoro, la salute e le cure fisiche, l'educazione, la considerazione della corporeità; e in ambito cristiano: la spiritualità, la missionarietà, il servizio della carità, tutta la prassi pastorale.

E se oggi questo significa di fatto condurre indagini monografiche su questo o quell'aspetto, ci si rende sempre più conto che la meta dev'essere quella di una storia più compiuta e completa, che non si limiti a considerare le figure emergenti in base ai risultati quantitativi del loro agire (guerre vinte, leggi scritte, opere prodotte, ricchezze accumulate), ma che

metta parimenti in luce l'importanza del mondo affettivo, del clima etico e spirituale in cui ogni essere umano si forma, esprimendo poi in tutta la sua vita e la sua opera quanto di positivo o di negativo quella formazione ha in lui prodotto.

È più giusto allora, come fa il titolo di questa relazione, parlare non tanto di fare storia, ma di *far memoria*. Il che per le donne significa — come si esprime Adriana Valerio in un saggio sulla «Donna soggetto inquieto nella tradizione cristiana» (sta in AAVV, *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Ed. Dehoniane Napoli, 1988 p. 135) — «riconoscersi in una comune esperienza dando nuovo spessore al proprio esistere storico: ritrovare nel passato coloro che ci hanno preceduto, mettendo in luce le loro vite, spesso nascoste o negate, e rifiutare così l'oblio nel quale l'esistenza femminile è stata spesso mantenuta. Memoria non solo come racconto di un *ritrovamento*, ma anche fondamento per aprirsi al futuro, per esistere libere dagli stereotipi, per inventare percorsi alternativi: siamo infatti non debitrice di un passato, oltretutto luogo non di perennità ma di contraddizioni, ma soprattutto responsabili del futuro che andiamo a costruire».

Un far memoria dunque molto più corposo — se così si può dire — più coinvolgente, fors'anche meno «obiettivo», nella misura in cui si identifica l'obiettività con il distacco e la contrapposizione tra un soggetto che indaga e un oggetto che subisce l'indagine come realtà inerte e inespressiva.

Far memoria si manifesta del resto come una categoria ben propria delle donne, così spesso nel tempo protagoniste del raccontare, del conservare ricordi, del tessere e ritessere la trama dei rapporti fra generazioni. Per i cristiani è qui quasi d'obbligo il riferimento al «memoriale», con la sua capacità misteriosa di rendere presente ciò (e Colui) di cui si fa memoria, sia perché il riferimento è a qualcosa e Qualcuno che ha radici e frutti metastorici, sia perché a Lui ci si rapporta non solo con l'intelletto e la razionalità ma con tutto il proprio essere.

Non a caso del resto il neofemminismo inizia con la pratica dell'*autocoscienza*, in cui cioè la storia personale di ogni donna diventa materia di esposizione, dibattito, costruzione di nuova identità, accesso poi a più ampie e profonde trasformazioni. Il far memoria acquista così una valenza etica, doverosa, anche perché la presenza delle donne nella storia ha sempre avuto un andamento alterno, con periodi di visibilità e altri di nascondimento. Alternanza determinata peraltro soprattutto dalla «ragion di stato». Si pensi alle considerazioni della Mafai nel suo ultimo libro *«Pane nero»*, dove ricorda quanto durante l'ultima guerra fosse rilevante la presenza femminile attiva nell'industria, nei servizi pubblici, e non ultima nella lotta di liberazione; e quanto velocemente nel dopoguerra tale presenza sia stata ridimensionata o cancellata.

Andamento alterno appare avere anche la consapevolezza che le donne hanno della loro condizione, a volte per cause da loro indipendenti, quale il ventennio fascista che in Italia ha fatto tacere il femminismo di inizio secolo.

Anche negli ultimi vent'anni possiamo del resto individuare questo fenomeno: alla fine degli anni '60 e primi anni '70 esplode il neofemminismo: il movimento delle donne fa notizia, diventa sempre più spesso fatto di cronaca; nascono una serie di testate, con più o meno frequente periodicità, che trattano il problema della donna; nelle librerie interi scaffali sono occupati dalla pubblicistica sull'argomento. E ciò anche indipendentemente dall'impatto politico della battaglia referendaria delle femministe a favore del mantenimento del divorzio e di quella per ottenere la legge sull'interruzione della gravidanza.

Poi il movimento delle donne declina, il neofemminismo sembra aver perso voce, si parla spesso (magari con sollievo o compiacimento) della sua morte. Lo stesso referendum sulla legge 194 non vede ripetersi la mobilitazione e il protagonismo femminista della precedenti occasioni.

È il momento del cosiddetto «riflusso», del «ritorno a casa» della donna (dal titolo di un libro di Christiane Collange, nota femminista francese). Ma nel 1983 un testo della Libreria delle donne di Milano, facendo il punto della situazione (v. n. di *Sottosopra*, dal titolo *«Più donne che uomini»*), constatava l'approdo delle donne ad un *disagio* sostanziale, dovuto al fatto di aver sperimentato lo *scacco* del loro desiderio di esistenza sociale, o meglio della loro *voglia di vincere*. Da allora si è riaperto un certo dibattito culturale, che attualmente è soprattutto vivace attorno

al tema della *differenza sessuale* (che sarà oggetto degli interventi pomeridiani di questo convegno). Anche il problema della violenza sessuale e del progetto di legge relativo fornisce occasione di incontri, manifestazioni e confronti.

E anche il mondo cattolico, nel quale si parla volentieri di «seconda» e «terza» fase del femminismo, si va ultimamente dimostrando più attento e sensibile al tema della donna. L'anno mariano in molti casi ha offerto lo spunto per una riflessione sul rapporto donna-Maria; e pur se la cosa presta il fianco a non poche riserve, è sempre un segno che va colto e fatto maturare.

Queste fasi alterne di grande interesse e attualità del tema, e poi di dimenticanza, non possono sbrigativamente ridurlo a fenomeno ora di moda ora non più. Un simile percorso certo non facilita la trasmissione fedele e completa di quanto via via in questi anni si è espresso, poichè dato il rapidissimo ricambio generazionale vi sono intere fasce di età giovanile che appaiono disinformate e/o disinteressate al discorso, fino a ignorare o negare che l'essere donna presenti ancora oggi lati problematici e difficili.

Senza memoria storica, in altri termini, si rischia di non saper leggere il presente e forse di non ritenere necessario progettare il futuro.

Guardando al passato si trova anzitutto la conferma di una considerazione della donna in evidente funzione delle esigenze della società del momento. La stessa (universale) sottomissione femminile viene definita in modo diverso a seconda delle necessità del costume e della vita sociale. Tipica la definizione di Demostene relativa alla situazione ateniese: «Le amanti per il piacere, le concubine perchè servano quotidianamente le nostre persone, le mogli perchè procreino figli legittimi e ci guardino fedelmente la casa».

Con il Cristianesimo si introduce un elemento di conflittualità in questo quadro, in quanto la proclamazione della pari dignità di uomo e donna quali creature di Dio, entrambi riscattati dall'opera redentrice di Cristo ed a Lui incorporati con il battesimo, difficilmente poteva essere del tutto trascurata o svisata in una prassi culturale e sociale peraltro gravemente sfavorevole alla donna.

Subito dopo il periodo apostolico si ha una riduzione dell'attività pastorale affidata alle donne, sia per il progressivo affermarsi dell'istituzione inevitabilmente strutturata sul modello patriarcale della società del tempo, sia per reazione alla frequente presenza di donne nelle sette ereticali con mansioni direttive o addirittura sacerdotali.

E peraltro è in ambito cristiano che troviamo un'esperienza fondamentale contestatrice dell'universale identificazione della donna con i ruoli familiari, e cioè il monachesimo: spazio aperto alla presenza femminile, testimonianza della convinzione diffusa nella Chiesa che anche la donna è o può essere portatrice di carismi, capace di religiosità e quindi in grado di collaborare alla costruzione del Regno di Dio. Il che non ha messo ovviamente il monachesimo femminile del tutto al riparo da travisamenti e strumentalizzazioni.

E tuttavia periodicamente, dal medioevo in poi, saranno proprio questi germi di sostanziale eguaglianza fra uomo e donna a suscitare i vari episodi di contestazione femminile, fino al femminismo vero e proprio.

Così la medievale Christine de Pisan e la più famosa Eloisa, le secentesche veneziane Marinelli, Tarabotti e Moderata Fonte, le «preziose» francesi che aprirono i loro salotti a chiunque abbia ingegno, rivendicano a parole e con i fatti il diritto della donna all'istruzione e alla cultura. Il che in più di un caso alimentava poi un dibattito sulla natura femminile e sulle sue capacità e peculiarità: così avveniva nel Medioevo, nel Rinascimento, nel '600, quando particolarmente vivo era il problema dell'educazione femminile, e poi ancora con l'Illuminismo e con Rousseau, al quale soprattutto si ispirarono i rivoluzionari francesi; il che spiega gli esiti tutt'altro che femministi di tale rivoluzione (v. Codice Napoleonico molto più maschilista di quello prerivoluzionario).

Tuttavia tutte le contestazioni e i dibattiti che precedono la rivoluzione francese non potevano far sorgere movimenti femministi di dimensioni e portata rilevante, poichè non vi erano prospettive consistenti e generalizzate di liberazione politica.

E molti altri fattori, di diversa natura, dovevano contribuire a far uscire il problema donna dai limiti di un saltuario interesse culturale o da quelli della denuncia e rivendicazione di una o poche donne.

Ne ricordiamo alcuni, senza pretesa di organicità e di completezza.

Ci son voluti dunque i milioni di donne che dalle campagne approdavano agli opifici della prima rivoluzione industriale, con orari di lavoro massacranti, alloggi precari, abbandono forzato dei figli, soggette alle prepotenze di ogni sorta dei loro padroni. E soprattutto con il loro profondo sradicamento culturale, che solo dopo molto tempo e molte generazioni femminili inurbate potrà venir mitigato.

Ma c'è voluta anche l'inquietudine delle donne borghesi, da tempo rivendicanti un accesso alla cultura concesso col contagocce, ai diritti civili e personali che i codici in vigore nell'800 conculcavano più che in passato. C'è voluta una crescente speranza di vita, resa possibile dai progressi della medicina e dalla diffusione delle norme igieniche, ma anche l'affermarsi della concezione romantica dell'amore, che mutava l'atteggiamento verso il matrimonio, non solo più visto dalla donna come sistemazione, destino ineluttabile o decisione altrui da accettare, bensì come scelta dettata dal sentimento. È stata poi necessaria la conquista dei diritti civili (suffragio elettorale e parità via via crescente in ogni campo), ma anche l'esperienza di una possibile indipendenza economica grazie all'inserimento nel mondo produttivo.

C'è voluta una crescente scolarizzazione del mondo femminile; ma anche la constatazione che non basta una presenza numerica rilevante (qual è quella nel corpo docente, almeno fino alle scuole secondarie) per garantire una adeguata consapevolezza delle dimensioni e delle implicazioni della questione femminile. È poi cresciuta via via la capacità della donna di analizzare e denunciare i limiti degli stereotipi culturali che la riguardano, nonchè le stesse risultanze delle scienze umane quando esse (come nel caso della psicanalisi specie freudiana), ribadivano tali stereotipi o ne costruivano di nuovi.

Ma è anche cresciuta l'esposizione ai condizionamenti delle comunicazioni sociali, donde il diffondersi di mode, conformismi, acquisizioni non sufficientemente mediate dalla coscienza critica delle donne. Così come sono cresciute la rapidità e le dimensioni dei mutamenti socio-culturali, che rendono molto ardua, e quindi molto spesso carente, un'assimilazione in profondità; per cui atteggiamenti e condotte esteriormente «moderni» possono convivere con codici e valori più profondamente strutturati e quindi non toccati dal mutamento della modernità. Quando poi non siano anche le strutture e le concrete opportunità socio-

economiche a risultare inadeguate e superpassate dalle mutate disposizioni ed esigenze femminili. L'elencazione vuol dire il senso della complessità dei temi che si intrecciano, e che dovrebbero far cogliere a tutti le dimensioni ormai più settoriali della questione (proposito messo giustamente a tema del presente convegno). Questa complessità solo oggi è possibile considerare e affrontarla, cosa che l'impostazione emancipazionistica del primo femminismo non ha saputo o potuto fare appieno, combattuto com'era fra aspirazione *massimaliste* (gli obiettivi femminili raggiungibili solo dopo e attraverso un cambiamento globale della società) e strategie *minimaliste* (puntare ad obiettivi più limitati ma più a portata di mano).

Forse anche questa duplice anima del femminismo può spiegare il suo andamento alterno: l'atteggiamento massimalista infatti può portare allo scoraggiamento, di fronte alla gravità del compito; il secondo può arrivare alla chiusura e alla fazziosità, e per la sua più limitata portata può essere più facilmente riassunto e strumentalizzato dal sistema. Negli Usa ad esempio il femminismo che, nasce come sfida complessiva alla società patriarcale, vede nel giro di tre generazioni ridursi la lotta al problema del voto e delle riforme legislative, e anche in questi ambiti viene spesso messo in subordine rispetto alle lotte per i diritti civili dei negri. (E in Europa, nell'ambito marxista, in subordine alle lotte operaie, in quanto il pronosticato trionfo del proletariato avrebbe automaticamente risolto anche i problemi della donna).

Tutto il filone emancipazionistico si presenta dunque come parziale: ma è del resto ingiusto giudicarne i limiti quando quelle lotte e quelle rivendicazioni dovevano fare i conti con resistenze e situazioni di tale pesantezza che non tolleravano il «lusso» di aspirazioni massimaliste. È stato quindi inevitabile che si puntasse ad ottenere concessioni giuridiche, norme legislative, abolizione di divieti e di vincoli: il risultato è oggi una condizione femminile di parità totale (almeno formalmente).

Su questo in massima parte raggiunto obiettivo comincia dunque il «presente» delle donne, quello che non a caso, si manifesta nel momento più intenzionalmente innovativo, di questa seconda metà del secolo, e cioè il '68. E comincia nell'ambito femminile in fondo più privilegiato, (università, quindi gioventù, intellettualità, borghesia) attorno all'intuizione, sempre più chiara andando avanti, della parzialità e della insufficienza delle mete raggiunte se queste lasciavano intatte la mentalità e l'impostazione della relazione fra i sessi (la donna «Angelo del ciclostile», «compagna del leader», ecc.).

Per questa prima fase del neofemminismo si può ben accettare la definizione di Alberoni secondo cui si è trattato «nel profondo di una ricerca etica». Il movimento delle donne si è speso infatti nella denuncia di modelli di oppressione autoritaria, nelle istanze di parità a tutti i livelli, nell'aspirazione ad un nuovo ordine di rapporti» interpersonali. Si può dire persino (come fa Vilma Preti nella sua relazione al primo convegno di Progetto Donna «Femminismo italiano: seconda fase», in P.D. n. 5/1983), che proprio questa esigenza etica ha rappresentato il suo limite. «È stata la sua impaziente intransigenza infatti che ha semplificato la ricerca teorica e l'ha ridotta a declamazione ideologica, ha chiuso la testimonianza in una illusoria autosufficienza, ha trascurato la trascrizione politica della cultura che si veniva producendo. Il pathos dell'esperienza esistenziale e della volontà di nuova identità si è così sbriciolato in una autoanalisi di gruppo, in alternanza di rifiuto e di riappropriazione della maternità, in tentativi di cultura del corpo con facile scivolamento, in consumo di sesso. Si sono così imposte le soluzioni violente: la contraccezione e l'aborto contro il self-help e la responsabilizzazione, la pubblicizzazione scandalistica dei media contro la coscientizzazione, il permissivismo contro la liberazione». Ciò nonostante i temi qualificanti del discorso femminista hanno assunto rilevanza ben al di là del movimento delle donne, della saggistica e dei periodici che li vincolavano. Sono i temi del personale-politico, il valore della soggettività, la rivalutazione della corporeità e della sessualità fuori dell'ottica strumentale propria della cultura patriarcale, l'espressività degli affetti e quindi il valore dei sentimenti, il valore della differenza, la ricerca della qualità della vita, la solidarietà come valore di relazione, l'ipotesi di una «razionalità nuova» che superi le antinomie ricorrenti di soggetto-oggetto, natura-cultura, produzione-riproduzione ecc. Appare arduo individuare esattamente in che misura sia-

no causa o effetto (oppure causa ed effetto al tempo stesso) dell'attuale clima socio-culturale che questi temi esprimono e privilegia.

Nel frattempo si poteva individuare una nuova fase del femminismo, che dal libro della Betty Friedan dal 1981, può indicarsi come «seconda fase». Questa può vedersi come una ipotesi strategica e culturale nuova, che rilancia la questione femminile dal livello ormai conquistato di parità giuridica in ogni campo e di liberalizzazione del costume fino alla banalizzazione del tabù di ieri (v. sesso) verso nuove frontiere, così sintetizzate nell'editoriale del n. 1/84 di Progetto Donna: «la famiglia comunità e spazio di personalizzazione autonoma e libera, una nuova società capace di affrontare momenti dialettici e competitivi e di organizzarsi modernamente; la politica quale traduzione progettuale delle grandi spinte etiche dei movimenti e trascrizione socializzata di un più ampio spazio per il femminile nel costume quotidiano; la pace, come cultura della vita, che può dare frutti solo se innestata sulla solidarietà allargata e attiva attorno alla centralità della persona e non solo su una generica tolleranza individualistica della diversità». (p.5)

Si tratta di considerazioni espresse nell'ambito delle donne credenti, ma sulle quali si può riscontrare un'ampia concordanza anche in campo laico. Si pensi alla Carta itinerante delle donne comuniste (di cui sentirete parlare domani).

Il fatto è che oggi anche le donne, e quindi un discorso progettuale che le riguardi e che sia da loro espresso, deve rapportarsi all'attuale società connotata da complessità e frammentarietà al tempo stesso, dall'emergenza di bisogni che — accanto a quelli più rozzi e superficiali — si pongono anche come segnali di ricerca di rapporti interpersonali più pieni e soddisfacenti, di nuove forme di sicurezza e di stabilità fuori dai rischi del fissismo e dell'autoritarismo, di aspirazioni che non si ha più il pudore di indicare come ricerca di felicità (qualità della vita, o come altro la si voglia chiamare).

Permettetemi un'ultima citazione da una relazione del convegno che Progetto Donna ha appunto dedicato alla «felicità come domanda politica»: «La richiesta di coniugare l'attività politica per la realizzazione della felicità dei singoli è oggi provocazione a coloro che hanno sempre negato la possibilità della crescita individuale in nome di un realismo alienante e ipocrita... Chiedere alla politica la felicità è legittimo nella misura in cui la si consideri non come una dimensione di dipendenza o di conflittualità rivendicativa, ma come un rapporto di solidarietà ampia e

di coinvolgimento profondo in cui costruire condizioni e strumenti di soddisfazione delle proprie stesse domande». (P.D. n. 5/83, p. 27).

E questo senza illusorie speranze di giungere a situazioni idilliache. Una certa dose di conflittualità — e quindi di fatica necessaria ogni volta per individuare e porre in atto la scelta migliore — sarà inevitabile, e forse anche auspicabile, in quanto elemento capace di tener desta attenzione critica e capacità innovativa.

Conflittualità nel ruolo domestico, tuttora delegato prevalentemente alla donna, che peraltro sempre più spesso deve e vuole conciliarlo con il suo ruolo professionale. Conflittualità di fronte ad ogni identità preconfezionata, da quella della maternità a quella che la considera portata ad «aver cura di». Conflittualità di fronte ai persistenti segnali di una considerazione sociale riduttiva o pregiudizievole, specie per gli esiti anche criminosi che può avere (v. fenomeno della violenza sessuale).

È conflittualità anche nel campo dell'elaborazione culturale, dove si tratta di scommettere sulla capacità delle donne di trovare «le parole per dirsi», e quindi per impostare in termini nuovi le relazioni con il mondo maschile del pensare, del fare scienza e storia, del far politica, del gestire l'economia e le strutture sociali.

In questa ottica si sente oggi parlare del «femminile come riserva» (è di nuovo un tema del vostro convegno). Vi è in tale espressione certo il rischio di luoghi comuni esortativi, e infatti molto critico in proposito è il testo della Libreria delle donne di Milano «Non credere di avere dei diritti», in quanto si potrebbe in tal modo ancora una volta chiedere alla donna di operare per il bene comune, in sostanza per gli altri, come tradizionalmente ha sempre fatto. Ma nel guardare alla donna come a risorsa, vi può anche essere l'intenzione e la capacità di individuare nel vissuto e nell'esperienza delle donne quegli aspetti che possono risultare particolarmente validi per affrontare i problemi dell'oggi. Così la pluralità dell'esperienza e dei mondi di significato propri delle donne, in rapporto con realtà continuamente diverse nel tempo e nello spazio (famiglia, lavoro, amicizie, figli che crescono, scuola, mondo del consumo ecc.). Così la cosiddetta *doppia presenza*, ossia la diffusa esperienza delle donne di una contemporanea attività e responsabilità familiare e lavorativa: il che rappresenta il nodo spesso lacerante della vita di tante donne, ma che può diventare elemento positivo nella misura in cui impedisce una totale e appiattente identificazione in un ruolo o nell'altro, offrendo al

contrario uno stimolo a costruirsi anche uno spazio per sé.

Occorre il coraggio di rivisitare con apertura mentale e spirito critico l'ambito dei cosiddetti «Valori femminili». Forse si scoprirà che non sono poi tutti da buttar via solo perchè nei secoli sono stati prevalentemente descritti e codificati dalla cultura maschile. Forse ci si renderà conto che in nome della conquistata libertà non è lecito neanche alle donne arroccarsi in proclamazioni assolutistiche, che rifiutano ogni rimessa in discussione di questioni pur gravi e drammatiche (tipico il caso delle attuali polemiche sulla legge 194: la libertà delle donne di interrompere la gravidanza appare l'unico valore in gioco).

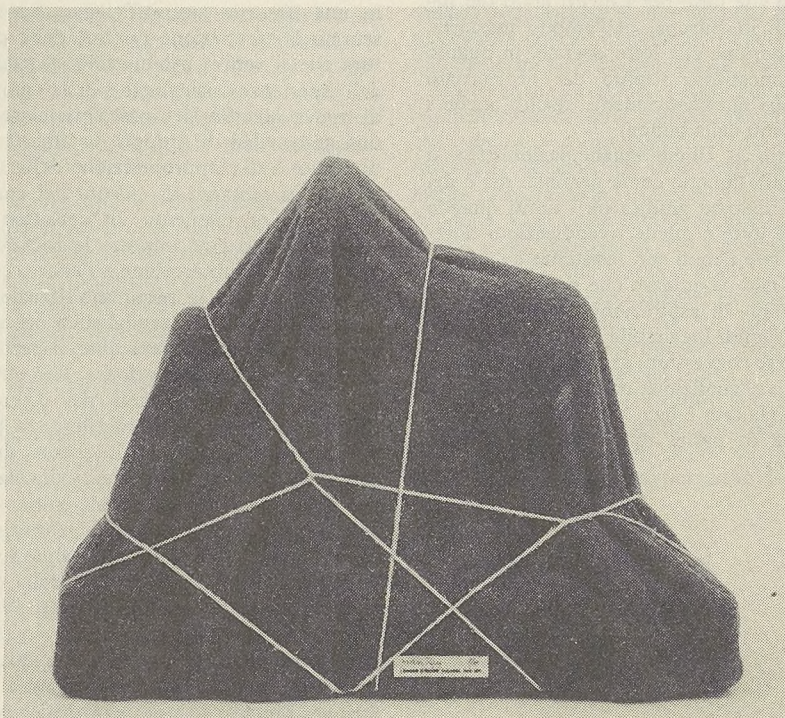
Proprio la «memoria» delle donne ci ricorda quanto costi la sicurezza della ragione, del potere esercitato, del non-confronto, del non-dubbio, poichè le donne hanno vissuto sulla loro pelle la negatività di tali posizioni. Peggio, ne sono state troppo spesso contagiate, divenendo — come non di rado accade anche oggi — le più accese sostenitrici di teorie e prassi a loro dannose.

Oggi alle donne può essere riservato il compito storico di costituire una sorta di

coscienza critica dell'umanità; nel senso di non lasciarsi conquistare dal fascino di formule nuove acquisite però una volta per tutte, fossero anche frutto dell'elaborazione femminile. Non basta certo porre il segno più dove prima c'era il segno meno, proclamando valore ciò che era considerato un non valore (la nostra «irrazionalità», la non competitività, il nostro pragmatismo, la nostra emotività e capacità di sentimento, ecc.). Ma è anche vero che solo in una acquisita consapevolezza del proprio valore si può operare positivamente, soprattutto se a tale consapevolezza si accompagna quella virtù così «tipicamente femminile», ma in realtà poderosamente umana, che è l'umanità.

Mi rendo conto che può suonare provocatorio chiudere un panorama della questione femminile con un termine così facilmente equivocabile, ma che rinvia invece al dovere fondamentale per tutti — specie oggi — di capire e accettare i limiti del nostro vivere e operare, proprio per non arrendersi fatalisticamente ad un futuro minaccioso ma per continuare instancabilmente ad assumersi le proprie responsabilità.

Maria Teresa Bellenzier



Man Ray, *L'Enigme d'Isidore Ducasse* (1920-1971).

L'identità tra differenza e uguaglianza

1. PREMESSA

A me è stato chiesto di parlare di come si siano sviluppati, sia il percorso soggettivo e collettivo, che la riflessione delle donne entro quelli che definirei due poli in tensione: l'uguaglianza e la differenza.

Per iniziare a parlarne devo fare una premessa teorica, che introdurrò con le parole di una scrittrice che io amo molto e di cui ho trovato, mentre riflettevo su queste cose, un pezzo sicuramente più illuminante e bello di qualunque cosa io sia mai riuscita a scrivere. L'autrice è Nadine Gordimer, una scrittrice sudafricana, e il pezzo si trova in «Occasioni d'amore» (Feltrinelli). Dice: «Quello che vedono gli altri è qualcosa che poi si riprende, si indurisce, si fissa e viene accettato. Ma, e se invece si volesse cambiare? Come si può cambiare, quando gli altri ti guardano curiosi e fanno commenti? E se non si cambia, allora, si arriva al punto che, ecco, non c'è più verità. Non ti pare? Come una danza che esprimesse una volta qualche cosa di grande, il cui significato i danzatori hanno però dimenticato».

Mi sembra che questo pezzo esprima bene il problema dell'identità soggettiva, non solo femminile, che è in tensione tra l'uguaglianza (come continuità con se stessi) e la differenza (anche come differenza da se stessi).

I problemi dell'uguaglianza e della differenza, sono dentro al problema dell'identità, non tanto come contrapposti, ma come due poli in tensione, quasi come concetti limite, sempre spostabili anche nel loro equilibrio reciproco.

L'identità, sia a livello individuale che a livello collettivo, si pone sempre contemporaneamente come differenza dagli altri (io sono io perchè sono diverso da...) e come uguaglianza rispetto a (io sono io perchè appartengo a...). L'identità è sempre dentro questa polarità. Ma differenza ed uguaglianza, rispetto al problema dell'identità, si pongono anche come esperienza di cambiamento di sé nel tempo e quindi io sono io, ma sono anche diverso da me, ed insieme ho esperienza di continuità di me stessa, di uguaglianza con me stessa nel tempo. Posso dire che io sono io anche quando cambio, perchè sono sempre uguale a me. Questo problema dell'uguaglianza e della differenza, si formula sia verso l'esterno (io sono insieme diverso, ma anche uguale a quelli con cui appartengo), sia rispetto all'esperienza interna (io sono io perchè continuo nel tempo, ma contemporaneamente ho esperienza di me che cambio nel tempo).

L'esperienza femminile è in qualche modo paradigmatica di questa tensione a due livelli. Inoltre, forse le donne hanno riflettuto di più su questo termine, quindi possiamo dirla di più rispetto all'esper-

ienza femminile, ma sarebbe importante cominciare a capire quanto ciò valga, seppure in forme diverse, anche per gli uomini. Le donne hanno per definizione la responsabilità, o meglio l'hanno avuta assegnata nella storia, proprio della cura della permanenza di rapporti che cambiano. Se voi pensate alla figura della donna nella famiglia, essa è garanzia della continuità, della famiglia che continua nel tempo ed è sempre la stessa e di persone che sono sempre le stesse, ma nel mutamento, perchè non c'è nulla di più modificabile della vicenda familiare. Quindi si tratta di garantire la continuità nella memoria e nell'elaborazione del cambiamento, stabilire i confini del noi, ma di un noi che continua a differenziarsi al suo interno, oltre che al suo esterno.

Questo è il primo livello per cui l'esperienza femminile è paradigmatica della tensione tra uguaglianza e differenza. Ne discende anche un modello di identità relazionale, che deve tener conto contemporaneamente del cambiamento e della permanenza del sé, ma anche degli altri.

Il secondo livello per cui si può parlare di paradiematicità dell'esperienza femminile ha a che fare con la storia più recente. Le generazioni femminili che si sono avvicinate sulla scena sociale dell'occidente, anche in Italia dal dopoguerra ad oggi, hanno sperimentato, sia come vicenda collettiva che individuale, questo costituirsi dell'identità in tensione fra il valore dell'uguaglianza ed il valore della differenza: come valori esplicitati, rivendicati, desiderati. Tutta la storia non solo del movimento femminista, ma anche dei movimenti politici degli anni sessanta e settanta, quindi anche la stessa vicenda delle modifiche che hanno investito la condizione femminile, è stata in tensione fra una rivendicazione di uguaglianza, o un avvicinamento all'uguaglianza (in questo caso gli uomini) e una rivendicazione

di Chiara Saraceno (), docente di «Sociologia della Famiglia», Università di Trento*

(*) trascrizione dal registratore rivista dall'autrice

o anche una imposizione di diversità, di differenza. Anche a livello di definizione sociale questi due poli continuano a stare in tensione.

La consapevolezza di questa tensione emerge continuamente: ad esempio nel dibattito tra emancipazione e liberazione si rivendica non solo il desiderio di essere trattate come uguali (come cittadine, lavoratrici, ecc.) ma il proprio diritto ad essere riconosciute come portatrici di valori e di senso diversi da quelli comunemente riconosciuti per via maschile, fino agli ultimi dibattiti sul cosiddetto «pensiero della differenza sessuale».

Va detto a questo punto che il concetto di identità è un concetto che ha un suo senso molto specifico dentro il discorso psicologico, di psicologia clinica; già gli psicologi sociali hanno difficoltà con questo concetto e quando lo usano i sociologi non si sa più bene esattamente di che cosa parlino, a meno che non aggiungano altre connotazioni sociali più o meno tipizzate. Dato che usano tutti la stessa parola, il rischio è che poi facciano delle contaminazioni indebite.

2. Lo «scongelo» dell'identità femminile: un processo storico

Personalmente faccio fatica ad usare la parola ed il concetto di identità anche perché la vicenda delle donne di questi anni è invece una vicenda che Habermas definirebbe di «scongelo» dell'identità. Quello che è successo alle generazioni di donne ancora oggi presenti sulla scena sociale, è stato, non tanto la deviazione ed il rifiuto di un modello dato come naturale, come ovvio, ma il trovarsi di fronte a condizioni, addirittura a produrre le stesse condizioni, perché questa identità si scongelasse. Habermas parla di questo proprio a proposito della condizione della modernità: modernità, al contrario di quelli che la considerano frantumazione e perdita, è per lui una conquista, in quanto individui e collettivi hanno risorse sufficienti, anche se non totali, per prendere le distanze dai modelli, per metterli in discussione e per poterli a loro volta elaborare, quindi modificare. Le identità che vengono consegnate cristallizzate, in realtà sono costruite interattivamente.

Quello che è successo — per motivi diversi che qui posso solo accennare — in questi anni è un processo per cui si sono create le premesse perché le rappresentazioni sociali della donna, della normalità femminile così come veniva data per scontata e normale, veniva messa in discussione. Sarebbe ovvio dire che questo

è merito del movimento delle donne; ma non è solo questo, anche perché il movimento delle donne a sua volta è stato reso possibile da alcuni cambiamenti che sono avvenuti nella società.

Dal dopoguerra ad oggi molte delle condizioni materiali in cui si definiva l'essere donna hanno subito profonde trasformazioni; a partire dalla banalità della vita quotidiana che ha subito un profondo mutamento. Ricordo nella mia infanzia l'arrivo della lavatrice, del frigorifero, dei supermercati. Il frigorifero, la lavatrice, sono rilevanti rispetto al fare materiale delle donne, rispetto alla definizione delle loro competenze, all'organizzare il lavoro e la vita quotidiana. Io ho imparato ad usare la lavatrice assieme a mia madre; le mie figlie non pensano neppure che esista un modo di lavare che non la contempli, perché per loro essa fa parte delle cose naturali e non concepirebbero di spendere tanto tempo per fare le cose che normalmente occupavano le donne degli anni '40.

Lo sviluppo dei consumi, in particolare dei consumi privati, dei consumi familiari, ha profondamente modificato il modo di vivere i confini tra pubblico e privato, ha soprattutto modificato il modo di vivere e di comportarsi delle donne, di definire le loro competenze e responsabilità. Anche la diffusione di massa della scuola è stata importante per l'esperienza femminile, ridefinendo contemporaneamente l'essere madre e l'essere figlia / persona in crescita. In sintesi, a partire dal dopoguerra sono intervenuti una serie di fenomeni che hanno inciso sulla esperienza femminile in modo altrettanto importante dell'accesso al diritto di voto. Anzi direi che a livello dell'immagine di sé e delle strategie di vita, nel bene e nel male, hanno avuto più incidenza queste cose che l'accesso al voto.

Hanno avuto molta importanza anche altri grossi mutamenti, in particolare quelli che riguardano quella dimensione fondamentale della vita femminile che è la fecondità. Si parla molto del declino della fecondità, ma si parla pochissimo di che cosa significhi questo per l'identità femminile. Il declino della fecondità in Italia, che è iniziato molto tardi, risale comunque all'inizio del secolo, quindi non è una cosa di questi giorni, anche se è sui giornali in questi giorni. La dimensione quantitativa è tuttavia diventata dimensione qualitativa nelle generazioni più giovani, in quelle che sono diventate adulte negli anni '60. Non si tratta più di fare quattro piuttosto che cinque figli, ma di farne uno piuttosto che due. I demografi lamentano che ormai non siamo più a livello di sostituibilità, e questo è

un problema sociale. Ma pensate a che cosa vuol dire dal punto di vista dell'esperienza femminile.

La cosa interessante è che hanno diminuito la fecondità proprio le donne che sono nate e cresciute nell'epoca di massima mistica della fecondità, cioè dal '50 agli anni '60; questo è il momento in cui forse in Italia si è avuta la quota più alta di casalinghe. Proprio queste hanno diminuito la fecondità, non certo perché volevano andare a lavorare, ma perché volevano avere una vita migliore per sé ed i loro figli, quando le nuove risorse disponibili indicavano la possibilità di una vita migliore. Il risultato è che hanno dato una struttura alle proprie biografie molto diversa da quella delle loro madri. Ci sono donne che hanno deciso, per motivi diversi, di fare pochi figli, negli anni '60, e si sono trovate nel mezzo della loro vita ad interrogarsi su che cosa significava essere donna, se non coincideva con l'essere una madre a tempo pieno. Per quanto uno possa condividere l'ideologia della maternità, quando i figli sono grandi è un po' difficile che riesca a vivere solo di quello. Non a caso alla fine degli anni '60 e all'inizio degli anni '70 c'è stato il boom del ritorno delle donne sul mercato del lavoro. Il primo grande aumento dell'occupazione femminile infatti, appunto negli anni '60, non è stato dovuto alla nuova offerta di lavoro giovanile femminile come succede oggi, ma a queste donne qui, che in qualche modo hanno dovuto fare i conti con le conseguenze non previste di loro scelte di vita (avere meno figli), motivate a volte da ragioni di ordine familiare. Si ha quindi una punteggiatura diversa del tempo femminile, cui si aggiunge nelle fasce più giovani, una punteggiatura diversa dovuta alla scolarità di massa. Le ragazze hanno iniziato ad andare di più a scuola e a rimanere più a lungo.

Le generazioni divenute adulte a metà degli anni '70, devono fare i conti con questi nuovi fenomeni, per i quali è difficile rifarsi ad una tradizione. È una novità di comportamento che richiede una novità di definizione, di elaborazione, di spiegazione a se stesse, di progettazione. In questo senso ho parlato di scongelamento dell'identità. Ci sono state condizioni materiali non tutte volute, non tutte previste, per cui un'identità sociale fem-

minile, che veniva consegnata alle donne come naturale, in realtà era oggetto visibile di ridefinizione, costruzione. Ad esempio, l'immagine della donna come innanzitutto madre non ha più di cent'anni. E per la maggior parte delle donne italiane, cioè appartenenti ad una società prevalentemente rurale fino agli anni '40, non aveva più di venti o trenta anni. Questo modello molto recente si è cristallizzato e diffuso a livello di massa (anni '50 e '60) come apparentemente naturale, proprio nel periodo in cui stavano iniziando a modificarsi le condizioni che lo avevano reso possibile.

Il movimento delle donne nasce anche per questo, da questo scarto tra ciò che è dato come naturale e invece non appare più naturale al punto da dover essere prescritto, insegnato, imposto per legge, rendendone più visibile l'«innaturalità».

Il movimento delle donne diventa poi a sua volta una risorsa, rispetto a questo scongelamento dell'identità.

Ho avuto modo di scrivere che il «noi» delle donne, potersi definire come «noi», è stato una delle condizioni per potersi definire come diverse, prima dal modello femminile imposto, poi anche le une dalle altre. È stata una delle conseguenze paradossali del movimento delle donne, che è nato su un'affermazione forte di riconoscimento di uguaglianza (siamo tutte uguali perché tutte oppresse). Questo riconoscimento, che poteva apparire astratto e/o violento a livello soggettivo (ed è stato anche talvolta violento), dentro la forzatura necessaria nella creazione dei movimenti, ha consentito ulteriormente lo scongelamento, qual doppio differenziarsi. Noi non siamo, non vogliamo essere come gli altri ci vogliono descrivere o imporre di essere, ma noi siamo anche diverse le une dalle altre. Proprio perché ci si riconosceva non come separate le une dalle altre è stato possibile anche coglierle come diverse. Direi che questo secondo passaggio è stato più complicato del primo, anche più doloroso, però è stato forse una delle conquiste più grosse del movimento delle donne: da qui la possibilità di liberare capacità progettuali, possibilità di scelta, modi della lettura della realtà diversi, per cui non tutte utilizzavano le stesse risorse, leggevano allo stesso modo la realtà. Ma questo di per sé è una conquista, un rischio anche. Libera-

re, scongelare l'identità vuol dire assumere anche il rischio di una scelta parziale, il rischio di provare. Questa secondo me è stata una grossa conquista, che pur nella sua fragilità è uno dei dati di contesto con cui sia la mia generazione che la vostra si trovano a fare i conti. Questa conquista è insieme una risorsa e forse qualcosa che sgomenta un po': questo fatto che è possibile essere una donna senza aderire ad un modello di donna, se mi consentite il gioco di parole.

Se dovessi riassumere questo punto direi che l'uguaglianza è stata insieme una risorsa simbolica delle donne ed un simbolo di tensione possibile: l'uguaglianza di possibilità, di comportamento, di valori è un modo di affermarsi, ma anche un rischio di omologazione con gli uomini e anche un rischio di omologazione fra donne. A questo proposito, mentre la dicotomia emancipazione/liberazione ha espresso bene la tensione fra la rivendicazione di uguaglianza e il rifiuto dell'omologazione agli uomini, credo che non abbiamo una dicotomia abbastanza forte, abbastanza chiara che esprima questa tensione anche all'interno della appartenenza femminile. Infatti, a mio parere almeno, il dibattito attuale sulla differenza sessuale è dentro, anzi riafferma un'immagine ontologica di unità, identità sostanziale fra donne come fondamento primo della loro esistenza. La differenza così proclamata è la differenza dall'uomo che evoca l'uguaglianza all'interno o per lo meno l'irrilevanza delle differenze. L'essere donna si fonderebbe così sulla differenza originaria.

3. Il recupero della storicità

Il secondo punto su cui volevo riflettere è una conseguenza di questo scongelamento dell'identità, della pluralizzazione dei modelli, dell'assunzione di rischi e forse anche dell'emergenza delle disuguaglianze. Perché di fronte ai rischi, non tutti siamo uguali, mentre di fronte al destino sì. Quando si esce dal destino anche la disuguaglianza diventa una responsabilità delle donne e non soltanto degli uomini. Dallo scongelamento dell'identità, nasce quello che io chiamo il «recupero della storicità». Lo scongelare la realtà significa restituirci tutte intere alla nostra storicità.

Mi piacerebbe fare questo discorso al maschile; credo che sarebbe anche ora che gli uomini affrontassero questi temi. Mi stupisco sempre che gli uomini non parlino di sé — non parlo delle generazioni più giovani, ma degli uomini della mia età — che riflettono molto poco sulle trasformazioni della esperienza e identità sociali maschili. Se e in che misura le tra-

sformazioni della esperienza femminile e dei modi di definirsi come donne, coinvolgano lo scongelamento dell'identità maschile, non è affatto chiaro e riflettuto. Quindi anche l'interrogativo su che cosa sia essere un uomo, che cosa sia trasmettere un'identità maschile viene riflettuto pochissimo.

Una recente ricerca dal titolo molto bello («Il tempo dei giovani» — Il mulino), essendo una ricerca post-femminista, tematizza esplicitamente che i propri soggetti sono giovani maschi, ma solo in quanto esplicita la scelta teorica e metodologica di non intervistare anche le ragazze, in quanto le trasformazioni della esperienza femminile richiederebbero una tematizzazione ad hoc. Il fatto che i soggetti siano maschi non è più stato messo al centro della ricerca e della analisi. Lì si interroga sulla loro percezione del tempo, sui loro progetti, ma è come se non fossero maschi. Il fatto che siano maschi, che si progettino come maschi rispetto ad uno o più modelli di normalità maschile, non è tematizzato. Viceversa, se la ricerca fosse stata sulle giovani donne, si sarebbe molto tematizzato il fatto che si trattava appunto di donne. A mio parere, questo uso del neutro maschile ha fatto un brutto scherzo concettuale. Sto quindi facendo, in questa sede, un discorso al femminile, ma credo occorra un discorso speculare e parallelo al maschile, perché, contrariamente ai miei colleghi quando fanno i ricercatori, sono fortemente convinta che anche gli uomini hanno problemi di identità rispetto al loro essere maschi, anche come conseguenza delle trasformazioni delle donne. Non ci riflettono in modo sistematico, esplicito, non fanno della appartenenza sessuale maschile così come è socialmente costituita, una questione da indagare, teoricamente problematica. Il sesso è rilevante per le donne, sembra che non lo sia per gli uomini, forse perché quello maschile è il sesso dominante e quindi si pone tendenzialmente come l'universale. È questo allora il limite del pensiero della differenza sessuale: indica solo una differenza senza interrogare l'altra. Non mi interessa interrogarmi sulla mia differenza e basta, se l'altra continua ad essere universale: o se all'universale maschile contrappongo un altrettanto ontologicamente fondato universale femminile, che non lascia spazio alla ricca parzialità delle differenze, che non chiedono di essere ricomposte in qualche sunto o unità superiore.

Per tanto tempo, le donne sono state considerate fuori dalla storia; ora, non c'è soggetto più storico delle donne, non solo adesso, ma anche nel passato. Se pensiamo alla vita quotidiana, la storicità si

esprime molto di più nella condizione femminile. Le generazioni oggi adulte sono paradigmatiche di questa forte storicità delle donne, proprio perchè hanno vissuto direttamente il cambiamento della loro cosiddetta «natura», compreso il cambiamento della dimensione più naturale: la fecondità.

Da questo punto di vista, anzi possiamo osservare che i discorsi che più avevano a che fare con il corpo, con una dimensione apparentemente naturale, sono quelli che più sono stati oggetto di trasformazioni negli ultimi decenni, sia dal punto di vista delle trasformazioni nelle esperienze e nei comportamenti, sia dal punto di vista del sistema di norme a cui erano e sono sottoposti. Da un'analisi su che cosa è successo in Italia nel '900, ad esempio, si può vedere come grandissima parte della legislazione penale e civile abbia a che fare con la normazione della sessualità. Dall'aborto al divorzio è una continua normazione di quella che è la vita «naturale», soprattutto delle donne: questo sia a livello giuridico, sia, più spesso, a livello culturale.

L'immissione nella storicità vuol dire individuare il genere come una delle strutture fondamentali della società. La parola genere è presa pari pari dalla letteratura anglo-americana (si veda il saggio di J. Scott: «*Gender as a useful category in historical analysis*», in «*American Historical Review*», 1986.); nella letteratura italiana suona male, però non abbiamo un termine equivalente. Nella letteratura anglo-americana il genere viene utilizzato per contrapporlo al sesso, nel senso che il genere è il modo in cui l'appartenenza al sesso viene socialmente costruita, nel suo significato e conseguenze sociali.

Non è solo il genere a venir socialmente costruito ovviamente. Tutta l'esperienza umana è un prodotto sociale. Solo che noi normalmente non pensiamo che il sesso e l'appartenenza al sesso (che sembra così naturale, il naturale irriducibile si potrebbe dire), sia socialmente costruita e che addirittura sia una delle strutture dell'organizzazione sociale e dell'organizzazione simbolica in tutte le società. La distinzione di sesso, l'essere al mondo come corpi sessuati, viene assunta come modo di semplificazione della realtà, di organizzazione della realtà a livello materiale, perchè ognuno abbia compiti diversi nella distribuzione del lavoro, e a livello simbolico.

Immettersi nella storicità significa scoprire quali sono le strutture di genere a livello materiale e simbolico (le due cose vanno di pari passo), che hanno organizzato le diverse società nel passato e le organizzano oggi. E scoprire che l'identità

di genere cosiddetta naturale non è naturale, significa scoprirla come costruita, perciò modificata e modificabile nel tempo.

Quando uno ci pensa, lo capisce che il genere è una costruzione sociale. Tuttavia non è un fenomeno così evidente, solo in certe epoche appare visibile: nel momento in cui sta cambiando la definizione sociale di genere. Gli ultimi decenni sono stati proprio periodi in cui l'ovvietà, la cosiddetta naturalezza, si sono dimostrate una costruzione sociale imposta, un rapporto di potere materiale e simbolico tra i sessi squilibrati. In questo periodo di scongelamento, è stato possibile vedere come le donne potessero essere loro stesse agenti nella costruzione del genere e non puramente recipienti. Anche nel passato hanno contribuito a questa costruzione, ma sicuramente oggi con maggiori risorse, che garantiscono una maggiore presenza della soggettività femminile. Questo ci consente di capire come mai il femminismo abbia forti periodi di visibilità e viceversa periodi di latenza, in cui sembra sparire. Ci sono momenti in cui emergono, divengono visibili possibilità di scongelamento, di transizione, in cui un movimento si pone come «interrogatore sociale» e ci sono momenti di stabilizzazione. Anni fa, mi sono trovata a dire, anche un po' autocriticamente, che alcune di noi, forse il movimento nel suo complesso, sembravano diventate promotrici di un nuovo modello di genere: il modello della doppia presenza, in cui tutte le donne allegramente dovevano tenere insieme lavoro e famiglia, impegni pubblici ed impegni privati, senza un conflitto al mondo, in perfetta armonia. Ci sono dei rischi di nuova prescrizione di un modello di genere, sia dall'interno, che dall'esterno. Una giornalista di una rivista femminile, tempo fa mi ha chiesto: «Lei dovrebbe spiegarmi perchè le donne emancipate, con un lavoro, istruite e agiate, hanno tanti figli». Invece di rispondere alla domanda ho passato tutto il tempo dell'intervista a cercare di spiegare a questa persona che evidentemente era cambiato il modello di normalità; per cui oggi una donna che ha quattro figli, soprattutto se non è ignorante ed è agiata, sembra anormale.

Ritorniamo così a quella tensione fra differenza ed uguaglianza che riguarda i rapporti fra donne non solo con risorse, modelli culturali, valori diversi, ma di età diverse. Le donne sono state attive in questo processo di trasformazione, non lo hanno solo subito, vi hanno lasciato un segno in questi anni: anche un segno interpretativo, non solo comportamentale: un segno interpretativo non autonomo,

non netto, in stretta connessione con il modo in cui è stato ridefinito dalla società, come sempre succede, ma c'è un segno interpretativo. Non è vero che il femminismo se n'è andato senza lasciare traccia. Le nuove generazioni devono fare i conti non solo con le risorse e anche i rischi messi in moto da questo scongelamento e da questa modifica dei modelli di genere, ma anche con queste interpretazioni, con queste definizioni della realtà, che noi abbiamo dato a partire dalla nostra tipologia. Rovescerei il lamento consueto perchè le giovani non sono più femministe, perchè non sentono più questi problemi, chiedendomi a partire da quale esperienza della loro storicità, possono formulare oggi il problema non solo e tanto dell'oppressione, della disuguaglianza, della differenza, ma dell'essere donne qui e ora e anche in rapporto con donne di generazioni diverse, che non solo stanno attraversando ora fasi diverse della vita, ma che hanno attraversato grossi mutamenti in fasi diverse della loro vita.

In un lavoro che si trova nel volume «*Pluralità e mutamento*» (Franco Angeli, 1987), ho preso in considerazione tre gruppi di donne di età diversa (quelle sopra ai 50 anni, quelle tra i 40 e i 50 e quelle attorno ai 20) e ho guardato alle condizioni della loro giovinezza. Quelle sopra i 50 sono nate in un periodo in cui essere donna era assegnato come fatto naturale. Quelle soprattutto vicine ai 40 sono diventate adulte in un momento in cui essere donna era diventato problematico, l'identità sessuale era il problema nella società, erano gli anni del femminismo. L'appartenenza non era così ovvia, anzi era molto spesso materia del contendere e del misurarsi. Oggi non è più così: non so se sia perchè l'uguaglianza con gli uomini si è realizzata (ne dubito), certo il contesto anche dei rapporti tra i sessi, è mutato. La mia generazione è andata per prima in scuole miste al liceo. Abbiamo dovuto imparare a stare nei medesimi luoghi dei maschi. Le mie figlie sedicenni non si pongono assolutamente il problema rispetto al fatto che stanno negli stessi luoghi, fanno le stesse cose e talvolta si vestono allo stesso modo dei maschi. Ogni tanto c'è lo scarto, hanno l'intuizione non solo della differenza, ma anche della disuguaglianza, comprese le paure diverse. Però in modo diverso da come lo abbiamo sperimentato noi. Allora non si può pensare di trasmettere pari pari modi di pensare e modi di riflettere. Il problema è costruire una continuità di riflessione e di discorso che parta dalla differenza e dalle differenze.

Chiara Saraceno

Gli itinerari delle donne nel mutamento

Non è solo cortesia d'obbligo esordire dicendo l'apprezzamento per l'iniziativa della Fuci. Pare a me che essa possa essere assunta a indicare — o almeno questo è l'augurio — una fase nuova, ormai matura, della riflessione femminile e femminista. Assumendo fino in fondo la provocazione culturale e sociologica di quella che è stata chiamata la rivoluzione più lunga, farne, finalmente, come è, una questione non solo delle donne, una questione anche maschile, non nel senso di perpetuare la pretesa maschile classica di dire alle donne cosa sono, non per cortese compiacimento, o per preoccupata difesa, ma per la consapevolezza della rifondazione dell'uomo che vi è implicita, delle sfide che vi emergono anche ad una identità maschile, chiamata ad andar oltre il turbamento legato al venir meno del suo primato, della sua universalità e centralità, per riscoprirsi positivamente anche essa liberata insieme alla identità femminile.

In un tale approccio, volto ad attenuare il dato inevitabilmente traumatico e conflittuale dell'emergere del nuovo soggetto femminile, per privilegiare anche nel conflitto una dialogica e reciproca carità, si tratta anche di ritrovare le capacità di iniziativa della coscienza credente, troppo a lungo incerta, silenziosa o interiormente divisa su questo terreno.

Avete accolto nei titoli di queste relazioni la parola chiave, che caratterizza, con un tasso di problematicità e ambiguità ancora irrisolto, l'attuale momento della ricerca delle donne: la parola è «differenza».

Ripercorrere il significato e le ragioni dell'emergere di questo termine può essere fecondo come prima introduzione a tre approcci al tema, tutti essenziali in una associazione come la Fuci: 1) la ricerca culturale e teorica, l'insieme di stimoli che, nella stessa Università, l'attenzione alla questione donna comporta per una riflessione più adeguata sull'uomo e sul suo destino; 2) la rilevanza politica che in piena crisi della democrazia, (crisi di rappresentanza, di efficienza, di etica) può nascere dall'ingresso della metà esclusa; 3) la necessità di rovesciare il segno negativo con cui è stata vissuta la secolarizzazione, proprio a partire dall'emergenza femminista, riscoprendo intorno alla questione donna, il rapporto insieme positivo e critico fra Chiesa e mondo moderno.

1. Per quanto banale sia, sgombriamo subito il campo da un possibile equivoco. L'emergere della parola differenza non ha nulla a che fare con le illusioni di un possibile ritorno tradizionalistico, con un ipotetico «ve l'avevamo detto». L'emergere della differenza non si colloca

nell'orizzonte di un ritorno indietro, di un rinnegamento del nuovo, ma in un ulteriore scavare, arare, sconvolgere il terreno del dibattito.

Recentemente Maria Luisa Boccia (1) ha correttamente analizzato questo emergere, le ragioni del suo successo, come «solo modo di rendere la soggettività progressivamente autonoma dalla femminilità», cioè «da una forma di identità in cui è iscritta la dipendenza». La femminilità viene qui intesa come definizione tradizionale, espressa e teorizzata da una cultura a dominanza maschile, che l'ha considerata come altro da sé, mistero e problema, come separandola dall'umano tout court; è fra questa «femminilità» e la percezione di sé delle donne che si è prodotta una distanza. Il tema della differenza si colloca dunque entro la necessità di liberare una tale riflessione su di sé dalla dipendenza culturale da un soggetto maschile che l'ha pensata come determinazione naturale.

L'interrogativo, sempre sintetizzando liberamente la Boccia, («Se non è infatti ovvio che essere donna è esser «femminile», cosa sono io donna, cosa è l'esser donna?») diviene nell'epoca moderna «questione sociale», e la distanza dalla femminilità si presenta infatti nella forma di una alienazione sociale, di un malessere e di una sofferenza femminile crescenti.

Il dato essenziale di una tale alienazione — ed è un particolare su cui torneremo — è il fatto che nel suo interrogarsi moderno, la donna è chiamata a misurarsi sul concetto dell'individuo costruito, (in una continuità col pensiero classico che in questa sede non può restare taciuta) nel contesto del razionalismo e del giustnaturalismo moderni — l'individuo libero, indipendente, sovrano —, a lottare per essere riconosciuta individuo tra gli

di Paola Gaiotti De Biase, già Parlamentare Europea, Presidente della Lega Democratica. Pubblicista, è autrice di numerosi saggi sulla questione femminile e sul femminismo cattolico.

individui, entro un paradigma che esprime, riflette, e sostanzialmente codifica l'esperienza del maschio borghese proprietario, padrone di sé, svincolato da norme trascendenti, dominatore del suo territorio, del suo habitat, naturale e sociale, da cui ricava vita e sopravvivenza. Questo paradigma esprime efficacemente la contraddizione fra l'essere sesso femminile e la pretesa di essere soggetto sociale pienamente «uguale». E ciò non è vero solo sul terreno pratico; è stato scritto che ciò di cui una donna soffre è di essere messa al mondo senza una collocazione simbolica, in realtà senza una collocazione simbolica «sua», in cui possa riconoscersi, che non le sia imposta.

Questo è lo sfondo della critica femminista alla «emancipazione», intesa come ricerca di eguaglianza pensata come conciliazione dell'identità femminile con «questa strana e indefinita identità» proposta dall'individualismo maschile. Di qui il disagio che, come si è detto, spazia dalla realtà sociale concreta, con la verifica della perenne secondarietà della donna, una volta che questo sia il paradigma della affermazione, della competizione, della realizzazione di sé, (insomma da fatti che nessuna «parità di opportunità può totalmente rimuovere») ma tocca al fondo l'universo materiale e simbolico della sessualità, come «zona di forte resistenza all'indifferenziazione». Nota giustamente, ancora Maria Luisa Boccia, proprio pensando ai risvolti psicologici della relazione di coppia, che «se al contrario le donne perseguissero un progetto di progressiva indifferenziazione, di definitiva confusione fra i sessi, la femminilità, cioè il ripiegamento sugli stereotipi, resterebbe per loro una potente attrazione».

Ho voluto dire con parole non mie le ragioni della fortuna di questa sorta di «dichiarazione di differenza». Credo che valga ulteriormente la pena di indagare le vicende che spiegano l'emergere di questa fase femminista.

1.1 Non v'è dubbio che il pensiero della differenza, al di là della sua recente strutturazione teorica, affonda le sue radici in quella che negli anni settanta si chiamò la ricerca dello specifico, attraverso le pratiche della autocoscienza e del separatismo femminista.⁽²⁾ Oggi possiamo riconoscere che tali pratiche esprimevano già, non solo, consciamente, il disagio dell'emancipazione in quanto omologazione al modello maschile, ma una esigenza non arbitraria di far in sé il silenzio alle parole maschili, di riconquistare una autonomia di riflessione e di discorso che la storia millenaria ha tolto alle donne. Non me la sento di rinnegare tutte le

critiche che espressi allora sui costi gravi di troppo disinvolute pratiche di autocoscienza, sulle radici negative delle scelte separatiste (paura, dipendenza, insicurezza) che il separatista ha inevitabilmente rappresentato alcuni rischi che può essere utile ricordare alle nuove generazioni:

- il recupero acritico e sterile di alcuni contenuti classici del «femminile», come effetto, ad esempio del rifiuto globale della cultura formalizzata storicamente in quanto cultura maschile, esasperando l'immagine della donna come opposto della ragione, quasi estranea alla tradizione culturale comune, legata solo al suo vissuto, alla sua immediatezza;

- una ricerca tutta vincolata alla pratica femminista, come l'unica in grado di maturare coscienza, indebolisce o ignora il rapporto con le altre donne;

- l'intreccio esasperato fra corpo e psiche, fra materialità e affettività persegue una ricerca di identità slegata dal rapporto con l'altro, narcisisticamente;

- resta debole o evasa l'analisi del rapporto con l'uomo e ciò che ne deriva quanto a socialità e affettività femminile;

- radice politica dell'esperienza femminista e rifiuto contemporaneo della politica come cosa maschile, che si esprimono nella scelta della rivoluzione dei comportamenti come forma del proprio essere politici, finiscono col ridurre la fondazione della nuova polis all'autenticità dell'essere sé e alla qualità delle relazioni personali.

Si deve anche riconoscere che tuttavia dietro quelle pratiche c'era un istintivo realismo femminile, una necessità che è arbitrario respingere in toto e che si è rivelata per certi aspetti anche feconda.

1.2. Un passaggio essenziale della riflessione sulla differenza sulla quale occorre indagare di più o che dobbiamo qui appena accennare è legato alla dialettica, aborto, maternità, autodeterminazione. L'aborto ha costituito negli anni settanta a livello mondiale più che una rivendicazione, una sorta di identificazione simbolica del nuovo femminista; di fatto l'interpretazione di quel simbolo ha diviso i gruppi femministi e non poteva non essere così, data la radicale contraddizione che in esso si esprime, e altrove ho analizzato. (3) L'identificazione fra autodeterminazione e aborto estendeva il principio incontestabile di autonomia personale oltre il fatto già compiuto, già determinato, del concepimento, per di più nel segno di un dominio violento, di una violenza sul proprio corpo, con ciò minandone la logica; e in più smentiva l'ipotesi minimalista (per certi aspetti comprensibile e lecita) di una legislazione finalizza-

ta alla lotta alla clandestinità e faceva dell'aborto un diritto di libertà, un mezzo compatibile di limitazione delle nascite. Ma soprattutto attraverso l'aborto — e cioè nella aspirazione a vivere la propria sessualità ripetendo il modello della irresponsabilità maschile — si esprime il punto massimo di omologazione al paradigma dell'individuo indipendente e sovrano, il massimo tentativo di imitazione della condizione maschile.

La vittoria dell'aborto apriva difatti, entro i gruppi femministi, una riflessione, fra etica, psicologia, politica sulla maternità e sulle sue condizioni, sul suo significato e i suoi paradigmi culturali, che ha semmai solo il torto di essere rimasta ignota alla grande stampa e alle polemiche pubbliche. Dietro la riscoperta, negli anni settanta, che «mamma è bello» (forse segnata da un eccesso di emozionalità soggettiva) appariva sempre più chiaro quanto fosse difficile una risposta allo specifico che rimuovesse la esperienza materna della donna, pur rifiutando giustamente lo stereotipo, la gabbia, la fissazione nel ruolo della tradizione. Come nota, anche attraverso una citazione di Ida Dominjanni, Anna Rossi Doria nella introduzione a «La ricerca delle donne» (4) il confronto su questa questione, e nei suoi termini più radicali, è il vero non detto che divide e divarica oggi il nodo del significato sul pensiero della differenza. La maternità pone il problema del rapporto con la specie, col figlio, col partner oltre il conflitto, pone la questione di fondo dell'essere donne, come donne, nella relazione. Tale questione infatti non è sciolta ma semmai rifiutata e rimossa riducendola entro la categoria della «relazione fra donne», come è proposto da «La libreria delle donne», (5) nel quadro del più radicale separatismo femminile, ove il «pensiero della differenza» cela una sorta di lesbismo filosofico. Tanto meno risolvendola e sublimandola arbitrariamente in un rapporto tutto intellettuale fra madre e figlia, spirituale, inteso come rapporto gerarchico di genealogia ideale, un generare nello spirito, nella pratica dell'affidamento, che fonda la disuguaglianza fra donne. Su questo tema, sull'intreccio fra maternità, sessualità, autodeterminazione, contributi importanti sono venuti, entro la cultura di sinistra, recentemente da Maria Luisa Boccia e Grazia Zuffa, da Claudia Mancina, da Silvia Vegetti Finzi.

1.3. Il terzo elemento da valutare è il processo di femminilizzazione della società, cioè il progressivo affermarsi, in campi più diversi, di una presenza femminile, con una conferma orgogliosa e

convinta, non solo delle capacità, della resistenza, ma delle risorse in più, della forza che viene dalla ricchezza e complessità della propria esperienza. Su questo punto Chiara Saraceno e le ricerche del GRIFF, (6) valorizzando le esperienze di quella che si è chiamata la «doppia presenza femminile», la seconda spola che le donne pur faticosamente compiono fra due mondi, fra il pubblico e il privato, hanno connotato in termini assai concreti, insieme ai costi («una donna buonissima e sempre stanca») di una tale condizione, quel senso del nuovo orgoglio femminile che è componente esplicita del pensiero della differenza.

In questo quadro emerge anche il carattere esemplare e anticipatore dell'esperienza e della cultura del lavoro femminile come segnale del mutamento delle culture sul lavoro.

1.4. Ma il terreno ultimo che consente a queste diverse dinamiche di incrociarsi e sistemarsi è legato alla diffusione dei Women's studies, o, come preferiamo dire in Italia, «la ricerca delle donne». (7).

L'intreccio variamente vissuto delle dinamiche sociali portava negli anni Ottanta ad alcuni tentativi di ridefinizione degli obiettivi femminili, che in varie forme si collocavano perifericamente rispetto all'asse femminista. Ricorderò, in area cattolica, la riflessione su «La seconda fase», che partendo da un noto libro di Bettu Friedan, intendeva ricomporre la domanda di parità e il valore famiglia (8); nell'area delle professioni e sulla scia della nuova cultura politica vincente, in particolare socialista si collocava il movimento cosiddetto delle «Le donne in carriera». Va registrato tuttavia che nessuno di essi riesce ancora ad incrociare in modo efficace e visibile quell'interrogativo sull'identità che la condizione femminile esprime.

I Women's studies, che hanno avuto, come è noto, origine e sviluppo soprattutto in America, con seminari, corsi universitari, istituzioni di cattedre, a carattere multidisciplinare, hanno espresso il bisogno delle donne di essere portatrici di nuove conoscenze, di dare visibilità e comunicabilità alla riconquista della parola e della riflessione autonoma su di sé, non solo libera dalla prevaricante mediazione maschile (l'unica autorizzata finora a dire e definire la donna), ma anche finalizzata a riequilibrare le false universalità di una riflessione sull'umano che è stata una riflessione di fatto misurata sulla sola esperienza maschile.

Questa riflessione costituisce ormai il frutto più maturo e significativo, che conclude, e in certo modo supera, la fase

che è stata definita del neo-femminismo, la fase clamorosa, urlata, rabbiosa degli anni settanta, una fase che ci ha visto sì interessate e in qualche modo coinvolte, ma anche perplesse di fronte alla unilateralità delle proposte, alla esasperazione del conflitto, agli scarti emotivi. In questa fase la radicalità del rifiuto femminista, che si è espresso con il rifiuto della prospettiva emancipazionista intesa come tentativo subalterno delle donne di omologazione al modello maschile moderno, con le prassi della autocoscienza e del separatismo, in cui ancora la rivendicazione della specificità femminile sembrava ritagliarsi attraverso una nicchia di incomunicabilità, si fa volontà forte e cosciente di sé di affermarsi nella pienezza dell'esercizio della propria ragione.

Alle donne, che si sapevano prive di referenti, e nell'impossibilità di utilizzare né i referenti classici sul ruolo femminile, né la loro pura cancellazione, non poteva nemmeno più bastare un rifiuto di essi. La ricerca di identità è divenuta dunque lo sbocco più suggestivo del radicalismo femminista, che si è così tradotta da massimalismo verbale in un rigore esigente, spesso fin troppo sofisticato, guadagnando in profondità e finezza psicologica ciò che ha perso in immediatezza, anche quando sia ancora non conclusa la sua fondazione metodologica.

Questa riflessione ha ormai coinvolto quasi tutte le aree scientifiche, dalla storia alla sociologia, alla psicologia e psicanalisi, dalla antropologia alla storia della letteratura a quella dell'arte, alla filosofia come ricerca del soggetto donna, e ora anche al più complesso e ambizioso traguardo della storia della scienza e dell'epistemologia scientifica cercando le tracce, più ricche e caratterizzanti di quanto non si sia mai pensato, del contributo femminile.

Certamente all'origine vi è un dato sociologico, la accresciuta presenza femminile nella Università. Esso però va letto insieme ad un altro fenomeno; il contrasto fra l'interiorizzazione della domanda della propria identità in tante donne «acculturate» e il carattere sempre più formalizzato, «freddo», separato, autoreferente, (dove autoreferente rimanda alle logiche corporative dei concorsi o del prestigio scientifico) di tanta parte della ricerca.

Insomma la «ricerca delle donne», va valutata anche in un quadro più ampio, all'interno di una crisi culturale, di statuti disciplinari chiusi e specialistici, come forma di una rimotivazione alta dell'impresa culturale. Va insomma valutata come spia di una sfida di fondo che non ha difficoltà a esprimere con le parole di

un'autrice da cui molto mi divide, Luce Irigaray, «la differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale probabilmente, è quella del nostro tempo». (9)

1.4.1. Una deformazione professionale ed una opzione metodologica di lungo periodo mi fanno privilegiare la storia come luogo di una tale ricerca. L'intreccio fra dati materiali e cultura, fra i diversi passati e i diversi presenti in cui il modo di essere delle donne si rivela nello spazio stretto fra condizionamenti e espressione di sé, impedisce che la ricerca dell'identità femminile assuma i caratteri pericolosi di una gabbia ontologica, ne riconosce la componente delle variabili storiche, il che non significa casuali, i dinamismi e le continuità.

La storia delle donne ha ormai superato la doppia tentazione riduttiva della storia della emancipazione (una storia attenta solo alle lotte esplicite condotte dalle donne entro la storia politica) e della storia dell'oppressione (che appiattisce nella categoria dell'assenza, del negativo tutto il vissuto femminile, negando il valore stesso della storia).

Sempre più la ricerca punta alla dialettica fra presenza e ruolo storico effettivamente svolto (continuità della specie, presidio affettivo e emotivo, economia informale del piccolo gruppo, trasmissione di tecniche e culture) e debolezza contrattuale, assenza dalle decisioni, povertà di poteri formali; fra insomma storia sociale e politica, con una particolare attenzione recente a ricercare in un tale intreccio i segnali di una consapevolezza esplicita sul rapporto fra rivendicazione di uguaglianza e consapevolezza della differenza, di una tensione fra ciò che si vuole guadagnare e ciò che non si vuol perdere. Una ricerca affascinante che mostri sempre di più l'ampiezza del continente dei fatti rimossi dalla storiografia ufficiale come non rilevanti; si tratti della storia dell'economia, come di quella del costume, del pensiero politico o della pietà e del sentimento religioso, come della sto-

ria della maternità o dei rapporti fra le generazioni. La tendenza a rimetterli in luce, è portata oggi a superare i limiti di una storia solo sociale, secondo il modello storiografico francese; e l'esigenza di collegare il vissuto delle donne e i caratteri e la natura dalle strutture politiche, ha fatto parlare di «un potere della parte oscura», come dato sintetico di questa storia.

1.4.2. Questa stessa deformazione mi porta a ricondurre in una logica piuttosto storica il capitolo più nuovo, almeno in Italia, di tale ricerca, dovuto alla determinazione di scienziate che hanno il merito di non essere rimaste appagate della rimozione cortese, dell'accantonamento tacito, che si è avuto negli anni più recenti, della classica e antica presunzione di estraneità fra donna e scienza, ma hanno inteso affrontarlo (10). Qui l'interrogativo sulla identità o differenza femminile si fa più teoricamente eversivo rispetto alla definizione tradizionale della femminilità, sia rivisitando storicamente il rapporto donne-scienza, sia ridiscutendo la rigidità di un razionalismo scientifico, antifemminile tanto di fronte al soggetto donna ricercatrice, quanto di fronte alla donna come oggetto di ricerca scientifica.

L'esigenza di contestare la validità di un tale consolidato pregiudizio, identificato con la oggettività scientifica, ha portato le donne ad assumere le posizioni più vicine alla critica della scienza, sottolineandone la non neutralità, la funzione strumentale più che assertiva. Anche qui, si può dire che, come le storiche hanno utilizzato categorie già consolidate alla storia del quotidiano, del lungo periodo, dei sentimenti, le scienziate si sono per ora inserite in una riflessione che ha già una sua vicenda. Ma resta da dire che l'aver messo in evidenza il nascosto del contributo femminile alla ricerca, finora rimosso dalla storia della scienza ufficiali, ha favorito una critica ulteriore storico-epistemologica alla scienza moderna, segnata da un prometeismo e da un dominio, estraneo alle motivazioni femminili; ne è nata la domanda di un rovesciamento del rapporto fra etica e scienza, fra re-

sponsabilità e ricerca, con un dibattito ancora tutto aperto, particolarmente stimolato dalle nuove tecnologie, che ha preso il nome di «coscienza del limite». Ciò che mi è sembrato più interessante di questa riflessione è la rimessa in discussione delle ragioni stesse della impresa scientifica, ancora troppo caratterizzata, sulla linea dell'ottimismo scienziato, dall'attesa di «rassicurazione».

1.5. È impossibile negare tuttavia che il nodo dell'attuale dibattito sulla «differenza» sia di fatto condizionato dagli ultimi contributi che sono venuti, sul terreno di una riflessione filosofica, che è partita dalla linguistica, cioè dalla struttura falsamente neutro-maschile del discorso, e quindi anche del discorso filosofico.

Dirò poi le mie riserve su questo filone della riflessione femminile, che peraltro non può qui essere analizzata in dettaglio in tutte le sue contraddizioni.

Ma si deve riconoscere in partenza che la sostanza della critica volta alla storia del pensiero occidentale, da Aristotele, a Tommaso, a Cartesio, a Locke, a Hegel, fino alla psicanalisi, centrata fondamentalmente sulla identificazione del soggetto maschile come soggetto universale neutro della filosofia, grazie al continuo scarto fra uomo nella sua accezione concreta, maschile e uomo nella sua accezione universale asessuata, è difficile contestabile. In epoca moderna, a partire da una eredità classica convenzionale consolidata e indiscussa, Rousseau fonderà il concetto di cittadino sulla piena autonomia di Emilio, garantito nella sua sovranità dalla dipendenza dell'essere femminile; Hegel identificherà il femminile con l'immediatezza e il maschile con il superamento di essa, cioè con lo spirito che si realizza; insomma quando la filosofia nomina la donna è per la presunzione di escluderla dall'umano razionale.

Di qui il carattere rivoluzionario dell'accesso delle donne alla filosofia, del porsi come soggetto interrogante anziché come oggetto del pensiero. Scrive ancora Irigaray: «Il femminile può porre delle questioni la cui fecondità è ancora inaudita, purché gli si lasci la parola e lo si ascolti». E rimanda ai due errori etici paralleli di Hegel: «La sottomissione delle donne al destino senza accesso allo spirito alla coscienza di sé per sé; la chiusura dell'uomo in una coscienza di sé e per sé che non lascia più posto agli dei e il cui discorso si domanda dove sia il proprio senso».

Tale critica storica, tale formulazione del problema (pure segnata talora da qualche vizio idealistico un po' alla del Noce, che risolve tutto il conflitto nella

assolutizzazione del discorso filosofico, senza riandare alle sue ragioni materiali) non è contestabile. Le ragioni della sua suggestione fra le femministe sono evidenti perché connesse con quella esigenza di darsi autorevolezza da sé come differenti, senza attendere la concessione di un riconoscimento basato sulla omologazione all'universo maschile. Assai più articolato deve essere però il giudizio sul primo formularsi di un tale pensiero, al di là della stessa vaghezza dei suoi approdi e della difficoltà strutturale di procedere oltre la critica, in direzione di una pericolosa definizione filosofica della stessa differenza.

Il limite di fondo è in una sorta di fondamentalismo della stessa differenza, nel senso letterale, in quanto concepita come fondazione dell'essere e divenire soggetto, «un differire originario che non ammette a monte alcuna categoria superiore». L'ordine dei due, che si sostituisce all'ordine dell'uno, resta non il fondamento di una struttura dialogica dell'essere umano, quanto una sorta di consacrazione dicotomica parallela di due soggetti, il soggetto femminile e il soggetto maschile, segnati da uno stesso delirio di onnipotenza.

Il limite estremo è che la differenza viene ad essere considerata come termine alternativo e conflittuale rispetto all'uguaglianza e alla comunanza, alla coscienza di appartenere alla stessa specie, alla consapevolezza di essere tutti e ognuno un po' maschi e un po' femmine.

Adriana Cavarero, (11) che in Italia è la capofila di questa riflessione, insiste sulla identificazione fra uguaglianza moderna e «serialità», uniformità dell'individuo atomizzato, e perciò sull'impossibilità di iscriverne la differenza femminile entro la storia politica e istituzionale della uguaglianza come valore, una posizione singolarmente vicina a quella di tutti i grandi teorici reazionari. In realtà la storia dell'uguaglianza moderna non è solo la storia della sua ideologia. La forza concreta della idee di uguaglianza, nata nel mondo moderno dalla libertà di coscienza, dall'aspirazione alla felicità e al governo di sé, sta nell'idea della unicità, della irripetibilità, singolarità di ogni essere umano, confermata dal suo rapporto con l'Assoluto. Semmai la «serialità» è riservata proprio ai gruppi esclusi, alle donne, ai negri, ai servi, lasciati fuori dal diritto uguale perché incapaci di salire alla libertà della coscienza, in qualche modo al diritto ad essere differenti, secondo il vecchio circolo vizioso di origine aristotelica, fra autonomia materiale e libertà interiore. Nello stesso collettivo marxista almeno sullo sfondo utopico l'uguaglianza

za si motiva come creazione di un uomo nuovo, come bisogno umano ricco.

Per esprimere la sua massima fecondità il pensiero della differenza — come ho già scritto e non posso richiamare qui in dettaglio (12) —, deve essere coniugato insieme al pensiero della uguaglianza. Esso sarà fecondo nel dare autorevolezza e identità all'essere umano donna se saprà proporre anche il soggetto femminile, come è finora avvenuto solo per il maschile, come simbolo dell'umano, ritrovandovi esaltati caratteri propri dell'intera condizione umana, nella interdipendenza che lo caratterizza fisicamente e socialmente, nella coscienza etica del limite che su quella interdipendenza si è costituita.

Certo in tal modo l'utilizzabilità immediata del pensiero della differenza entro il conflitto fra i sessi appare insieme più impegnativa e complessa. In un recente dibattito Cavarero ha confrontato, contro una sorta di tentazione di fuga che verrebbe della analisi sulla complessità, la semplicità del pensiero sulla differenza, riportandolo alle semplificazioni storicamente feconde del contratto sociale lockiano o della lotta di classe in Marx. Ha cioè confermato il carattere «ideologico», e in questo totalizzante, del suo approccio filosofico. Ma allora anche la «differenza» può essere, se brandita come un randello, gabbia oltre che bandiera.

Altro è utilizzare la «differenza sessuale» come prisma illuminante di processi storici e sociali complessi, (come in un recente saggio sui diritti di cittadinanza fa egregiamente Chiara Saraceno) (13), altro è chiudere la donna e l'uomo in un loro ontologico e insormontabile differire.

Sottolineare le ragioni di perplessità non significa dire che una tale riflessione non vada lasciata aperta; del resto sebbene si moltiplichino, nell'universo femminista le riserve sulla formulazione filosofica, soprattutto a partire della tenuta del concetto di uguaglianza, non v'è dubbio che il riferimento ad esso è ormai generalizzato, e si iscrive nella storia del femminismo italiano.

Non si può non ricordare qui un'altra area di certo non trascurabile di ricerca delle donne, quella della teologia femminista. Aldilà del fastidio che l'espressione provoca in ambiente ecclesiale, la validità di una certa ricerca volta a riesprimere il messaggio liberandolo dal contesto maschile e patriarcale, è di fatto incontestabile, quale che sia il tono che assume la denuncia del patriarcalismo. Semmai va notato che la ricerca che fa riemergere il femminile nella Chiesa sconta, in Italia almeno, una sorta di steccato, di separazione di culture, fra l'approccio tutto in-

traecclesiale delle facoltà teologiche e gli studi universitari, in cui sono rare le imprese femminili di donne credenti.

2. Il luogo dove il riferimento al pensiero della differenza ha avuto più spazio e successo è il luogo della politica: qui, in particolare nell'area comunista, il «pensiero della differenza» è stato lo strumento concettuale di una ritrovata egemonia sulla galassia femminista e, con la Carta delle donne, la piattaforma politica di un'azione di forza che ha consentito il risultato elettorale, storico in Europa, del terzo di elette in parlamento.

Fra i dati più significativi dell'evoluzione della riflessione femminista c'è infatti — non possiamo non notarlo noi che l'abbiamo anticipato in anni non sospetti — la consapevolezza del carattere centrale che assume nella questione femminile l'esclusione delle donne dalla politica. Qui l'evoluzione della condizione femminile ci ha dato ragione: è stata ridimensionata, o si è liberata delle sue componenti più ideologiche, la tesi dell'emancipazione del sesso femminile legata all'ingresso nella produzione: è emersa chiaramente la natura complessa e ambigua, contro ogni tentazione di banalizzazione, della liberazione sessuale. È ormai largamente accettata la tesi che il confinamento delle donne nel privato, come incompetenza sul pubblico, che la stessa separazione dell'esistenza umana in due aree non comunicanti, che è alla base della esclusione delle donne, esprime la sostanza di fondo della sconfitta storica della donna, la sua subalternità, meglio e più della sua condizione nel mercato del lavoro moderno e con più precisione che la sua condizione di partner sessuale debole.

Tuttavia, aldilà del conflitto politico e dei suoi risultati (che, come si sa e si diceva sono rimasti interni solo al PCI) la discussione è aperta sulla fondazione teorica e sul valore politico di tale rivendicazione.

Qual è la natura del vulnus inferto alla democrazia rappresentativa da prassi consolidate che escludono di fatto, o includono con percentuali fortemente squilibrate, le donne? E lecito considerare le donne un gruppo omogeneo, unificarle come un tutto coerente ai fini della analisi politica e, nel caso, da quale punto di vista? La riflessione femminista è unanime nel sottolineare, contro tutte le tentazioni unitarie e massimalistiche delle ideologie operaie, le «differenze» che attraversano il mondo femminile, l'impossibilità di rappresentarlo sotto una unica etichetta unificante, sotto la forma del gruppo sociale, o peggio della lobby, del gruppo di interessi. C'è anche, tuttavia, al fondo di

questo rifiuto che ha oggettive e non contestabili ragioni, il timore, piuttosto ideologico e che non condivido, che l'identificazione delle donne come corporazione o come gruppo sociale femminile, ricompattandolo intorno ad una domanda politica o ad atteggiamenti politici di tipo tradizionalista.

Si è sviluppato così il dibattito sulla rappresentanza di sesso (14) o, meglio, di genere (intendendo il genere come il modo di essere storico sociale del sesso, ormai culturalmente connotato), un dibattito tutt'altro che risolto e non privo di ambiguità, per la estrema difficoltà di individuare con chiarezza i contenuti da rappresentare che vadano oltre i temi del gruppo di interesse (il lavoro, la violenza sessuale, la tutela della maternità) e non si risolvano nella pura rivendicazione ad «esserci».

In realtà una tale esigenza di «essere» nei luoghi delle decisioni e di esserci in modo visibile è tutt'altro che marginale nella rivendicazione femminista e assume una valenza storica non trascurabile. In un recente seminario questa esigenza si è espressa proponendo la destinazione fra rappresentanza e rappresentazione, dove il valore simbolico della presenza femminile viene confinato nella rappresentazione, mettendo l'accento sulle ragioni soggettive, sul piacere di cogliere in una donna competenza, autorevolezza, valorizzazione, in questo senso il valore di una presenza politica sessuata apparirebbe più legato ad una concezione simbolica della politica, rischiando dunque di privilegiare il gesto, lo spettacolo e di sottovalutare il governo reale delle cose.

Fermo restando il valore della visibilità delle donne, e pur accogliendo le suggestioni della rappresentanza di genere, sono personalmente convinta che l'ipotesi politica su cui le donne devono puntare non può non restare legata al dato che rende politicamente configurabile il sesso femminile come portatore di una domanda politica definibile e specifica, carica di una sua valenza e comunicabilità generale all'interno della crisi politica del nostro tempo, pur se articolata in una pluralità differenziata di possibili espressioni e di-

rezioni politiche.

Per dirla sinteticamente la sfida che la questione della rappresentanza femminile pone va affrontata e analizzata intanto all'interno degli interrogativi più generali sulla crisi della democrazia rappresentativa oggi, sui rapporti fra autogoverno della società e sovranità politica. Della stessa sovranità politica, della sua caduta — verso il basso in ragione della complessità sociale, verso l'alto in ragione della crescente concentrazione dei poteri — le donne, il cui potere sociale di fatto non è mai divenuto potere di diritto, riconosciuta competenza giuridica possono contribuire a ridefinire il significato. Più in concreto la questione della rappresentanza femminile contribuisce a porre al centro dell'attenzione la questione della selezione della dirigenza politica e delle sue regole, del ruolo dei partiti, passati da organi della partecipazione popolare a strumenti della formazione di oligarchie, e quella, non meno rilevante di uno statuto politico che distingua la «rappresentanza» di interessi forti, dotati di accessi privilegiati alle sedi decisionali, in grado in somma di scavalcare quelle rappresentative, dalla rappresentanza in senso proprio come luogo di confronto e di formazione trasparente degli orientamenti politici generali, per quanto «di parte» essi possano comunque sempre essere.

Ma aldilà delle questioni di «forma» della democrazia, non si può dimenticare che la domanda politica delle donne coincide con alcuni dei più nuovi problemi della agenda politica moderna. Non possiamo che accennarli brevemente.

Il mutamento strutturale del mercato del lavoro, che con l'ingresso massiccio e non reversibile delle donne ha sconvolto le antiche distinzioni fra economia formale e economia informale, fra produzione per il mercato, calcolabile attraverso il dato statistico, espressa nel Pil, e quella parte dell'economia, da sempre affidata alle donne, finalizzata all'autoconsumo, pronta a rispondere a bisogni insorgenti fuori dalle logiche e convenienze di mercato. Non è sufficiente registrare queste novità riconoscendo il ruolo del volonta-

riato: è tutto il quadro delle convenienze economiche, in materia di orari di lavoro, di politiche del lavoro, molto oltre le pari opportunità, di rapporti fra produttività e spesa sociale, risorse umane, risorse ambientali che vi è coinvolta.

La questione demografica è il secondo esempio di una emergenza politica che, se correttamente definita, non può essere gestita politicamente senza un forte coinvolgimento femminile. Respinta spesso a sinistra come irrilevante, identificata troppo spesso a destra nei termini classici della politica di potenza o in quelli della difesa dell'identità nazionale, o, in termini economici per i suoi riflessi sulla spesa sociale, essa riguarda assai più a fondo i dati esistenziali dell'esperienza umana, la crisi e lo sviluppo equilibrato delle persone. Le ragioni di un venir meno della naturale tendenza umana a continuarsi nel tempo attraverso la prole non sono affatto solo ragioni culturali o di degrado etico; c'è in tale degrado una responsabilità precisa della politica, come forma dell'organizzazione della città dell'uomo, che solo la politica è in grado di affrontare e risolvere, ripensandosi oltre l'artificiosa distinzione fra pubblico e privato della cultura moderna.

3. La riflessione credente non può ulteriormente ignorare che la questione femminile resta uno dei luoghi più acuti e drammatici del difficile rapporto Chiesa - mondo moderno, il capitolo più sofferto del processo di secolarizzazione, e, in esso, una chiave di lettura illuminante e discriminante della sua forza positiva e delle sue ambiguità. Non è certamente per caso che dopo che la Chiesa si è rappacificata con i dati della moderna società secolare, la democrazia e l'urbanesimo, lo sviluppo e la razionalità tecnologica, il diritto alla ricerca della felicità e il rispetto delle coscienze, almeno nel vissuto quotidiano dei cristiani, forti correnti cristiane abbiano come riscoperto la perversità della modernizzazione, la sua intrinseca malizia, proprio in concomitanza con le emergenze della questione femminile.

È in gioco qui la struttura stessa della modernità, la forma assunta storicamente dall'affermarsi del principio di tolleranza, e del pluralismo.

Dietro questa neutralità e tolleranza c'era un non detto; una tale neutralità appariva accettabile ai contraenti «maschi» del patto di fondazione dello Stato, perché poggiava sulla convenzione implicita che alcuni grandi riferimenti etici di fondo, alcune basi del sistema di valori e di autorità e controllo sociale, volto a garantire un minimo di continuità e di omogeneità sociale, non fossero messi in

discussione. Si tratta di quei fondamenti comuni che in ogni civiltà hanno reso tollerabile, governabile e perciò potenzialmente pacifico il conflitto e dunque accettabile l'idea di Stato neutrale. Il luogo rifugio famiglia, come luogo separato e intangibile, come fonte del sentimento di appartenenza comunitaria e di tradizione, dello stesso sentimento di cittadinanza, costituiva, come ci hanno avvertito anche tanti democratici, più o meno antifemministi proprio per questo, la condizione necessaria, da scaricare sulle donne, attraverso l'esclusione dal diritto comune, della compatibilità fra convivenza pacifica e conflitto sociale. L'ingresso femminile nella cittadinanza moderna, invano pensato come circoscritto ai diritti politici, senza sostanziali mutamenti di ruolo, ha fatto cadere questa illusione e aperto un dibattito angosciato circa i più interiorizzati fra questi riferimenti di fondo, rimettendo in discussione proprio quei fondamenti comuni che in ogni società hanno reso tollerabile, governabile, e perciò potenzialmente pacifico il conflitto. La riconduzione della tolleranza a tutto lo spettro della convivenza, ha eroso, con le basi etiche tradizionali, il sentimento di sicurezza e di garanzia legato all'identità comunitaria, una erosione come è stato detto, che porta con sé la percezione di una perversità della democrazia.

In questo processo ciò che è emerso è l'insufficienza, il limite di un'etica tutta giocata sull'idea di tolleranza; non che l'idea di tolleranza fosse, pur con le sue parzialità che non riguardavano le donne, cui non si è mai applicata davvero, un'idea eticamente vuota come è stato detto; era un'idea carica di una sua eticità, di rispetto per l'altro e per la coscienza. Ma lo Stato neutrale e pluralista esprime ugualmente la debolezza di una democrazia che non si fa carico anche della esigenza di una continua riproduzione delle energie etiche, non fonda l'esercizio dei diritti doveri, altro che nel quadro formale che regola lo scambio, non come relazione faccia a faccia, come riconoscimento di responsabilità, che ne renda più agevole la reciprocità.

In un certo senso si può dire che proprio per l'aver lasciato le donne fuori dell'idea di tolleranza ha consentito al pensiero democratico laico di non avvertirne i limiti e di perseguire, senza danni apparenti, una concezione radicale della libertà di coscienza. Ciò che è più singolare è che la Chiesa stessa si sia come servita, contraddittoriamente, del concetto maturato in ambito laico, con Rousseau, sulla diversità della coscienza femminile, sulla sua non autonomia, quasi a garan-

tirsi almeno questa ultima sponda di fedeltà.

La tesi della diversità della donna, intesa come la tesi che ha storicamente legittimato l'esclusione delle donne dalla uguaglianza moderna, che ha attraversato tutta la pastorale moderna della Chiesa ha avuto anche espressioni alte, approdate, con la von Le Fort, ad una mistica che identificava la vocazione della donna — e sembrava solo della donna — nelle immagini del velo, della rinuncia, del silenzio, della astoricità. È assai interessante notare che in una delle edizioni francesi del testo di Gertrude von Le Fort (15) in una intelligente prefazione, un noto gesuita il P. Desroches, definiva la proposta vonlefortiana una «critica della società moderna». Non si avvertiva però che quella critica restava così parziale e inutile, affidata ad un soggetto senza diritto di parola, priva di interlocutori a cui rivolgersi, perché relativa solo a quella parte dell'umanità che non era stata la protagonista del processo di modernizzazione. La tesi della diversità della donna, il tentativo di ritagliarla, in ragione della sua naturale sessuale e non della comune natura umana, fuori dell'etica moderna, si rivelava così strumento di una pastorale tutta difensiva, sostanzialmente impotente, inadeguata ad utilizzare il grande potenziale del disagio femminile.

La critica fondamentalista al moderno da parte dei cristiani comporta l'esclusione della Chiesa dalla storia, anche attraverso la negazione delle radici cristiane dei valori di libertà e d'uguaglianza, e l'identificazione dell'intero messaggio con le strutture autoritarie e la concezione gerarchica della società medievale; ma l'enfasi della critica al moderno intorno ai problemi posti dall'emergenza femminile comporta un rischio ulteriore di esasperazione della incomunicabilità fra i sessi, indebolendo il potenziale di testimonianza e di evangelizzazione che le donne ancora rappresentano.

Di fatto le donne non possono che respingere ogni visione manichea del complesso dei fenomeni, l'illuminismo, le rivoluzioni liberali, l'idea di uguaglianza, il sistema di scambio, che sono il terreno su cui sono maturati per loro il diritto alla parola, l'affermazione dei diritti personali, la riflessione autonoma su di sé: non possono non avvertire nella riduzione del ricorso arbitrario al sacro (l'aspetto della secolarizzazione profondamente evangelico) un processo di liberazione umana che le riguarda e coinvolge direttamente, per tutti gli abusi di cui sono state storicamente vittime. Possono tanto meglio respingere un tale manicheismo perché sono anche in grado di evitare ogni superfi-

ziale trionfalismo modernistico, esse che hanno subito le parzialità, le esclusioni delle uguaglianze diseguali, dei diritti negati, delle simbologie discriminanti. Ma non possono nemmeno dimenticare che questi limiti storici che caratterizzano la modernità affondano le loro radici lontano, non sono in antitesi, ma in profonda continuità con la storia precedente.

Non sembra dunque frutto di una parzialità arbitraria sottolineare, nel pieno di un dibattito esasperato fra cristiani a proposito di neo-modernismo, di cedimenti o di pragmatismi, che la questione femminile è un crocevia non evitabile per un rapporto positivo e insieme critico (ma chi ha mai davvero rifiutato questo rapporto critico?) con la società e la cultura moderna.

In questo senso non possiamo non ripetere qui che è abbastanza singolare che la ricerca culturale dei cristiani per superare le ambiguità della cultura moderna non abbia utilizzato, come luogo di verifica, le suggestioni che potevano venire da una riflessione aperta sulla donna, che non fosse una pura ripetizione di stereotipi e di luoghi della tradizione patriarcale. E valgono a mò di rapida conclusione due esempi, già altrove richiamati.

Nella teologia del lavoro si è assunta, anche un po' passivamente la concezione attiva, di trasformazione e costruzione del sé, propria del lavoro moderno; di fronte ad essa la questione del lavoro femminile, delle forme proprie della produttività femminile, pure tanto esasperata dalla pastorale, restava come ritagliata ed esclusa, non assurgeva mai alla dignità di tema teologico, valido a chiarire la questione generale. Nella critica alla filosofia del soggetto individuale, che pone se stesso nella sua piena autonomia e autoreferenzialità, non risulta sia mai utilizzato il paradigma della soggettività femminile, come archetipo di una soggettività in cui è iscritta intrinsecamente l'interdipendenza e la relazionalità, con l'esperienza della maternità. L'essere femminile, sembra, non contribuisce a definire l'essere umano.

La vostra generazione ha qui un grosso lavoro da compiere; e tanto meglio se lo farete insieme, perché la questione femminile non è solo delle donne; e le donne

non possono non porre ormai, esse stesse, una questione maschile, come condizione di una liberazione comune.

Paola Gaiotti De Biase

NOTE

(1) Maria Luisa Boccia, *La ricerca della differenza*, in *Il genere della rappresentanza*. Materiali e atti di «Democrazia e diritto», n. 10.

(2) Per una prima ricostruzione critica del neofemminismo degli anni settanta vedi ora il numero speciale di «Memoria», 19-20, *Il movimento femminista degli anni settanta*, e anche, per la parte dedicata alle donne, Luisa Passerini *Autoritratto di gruppo*, Firenze, 1988.

(3) Rimando ai due saggi relativi contenuti nel mio *Questione femminile e femminismo*; Brescia 1978. Come documenti di una riflessione nella sinistra i vari contributi, fra l'altro di M.L. Bocci e G. Zuffa e C. Mancina, in *Procreare verso il duemila*, n. 10 di «Donne, parlamento, società».

(4) Marcuzzo e Rossi Doria: *La ricerca delle donne*, Torino 1987.

(5) *Non credere di avere dei diritti*, Torino 1987.

(6) Per un richiamo d'insieme cfr i saggi di L. Zanuso e B. Beccalli in *La ricerca*, cit.

(7) Per una visione d'insieme del dibattito italiano sui Women's studies cfr, oltre a *La ricerca*, cit., il precedente *Percorsi del femminismo e storia delle donne*, supplemento al n. 22 di «nuova DWF»; Ginevra Conti Odorisio, *Storia delle donne, una scienza possibile*, Roma 1986: l'inserimento speciale di «Noi Donne», marzo 1987 a cura di Anna Maria Crispino, dedicato ad una mappa dei W/S.

(8) Da segnalare in particolare la raccolta della rivista bresciana «Progetto Donna», di Tina Leonzi, e in essa, in particolare i contributi della troppo presto scomparsa Wilma Preti, e le iniziative del gruppo milanese «Promozione Donna».

(9) Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985.

(10) *Donne, tecnologia, scienza*, a cura di Joan Rothschild, introduzione di Elisabetta Donini, Torino 1986; *Scienza, potere, coscienza dei limiti*, quaderni di donne e politica, ott. 1987.

(11) *Diotima, il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987.

(12) *Se ripensiamo l'esser seconda della donna*, in «Reti», n. 1, 1987.

(13) *La struttura di genere della cittadinanza*, in «Democrazia e diritto», n. 1, 1988.

(14) Vedi il citato *Il genere della rappresentanza*.

(15) *La femme éternelle*, Parigi 1943.

L'economia delle differenze sessuali: analisi e problemi

1. Le donne e i mercati del lavoro

La crescente partecipazione femminile alle attività di mercato ha avuto delle ripercussioni rilevanti sia nell'analisi economica dei mercati del lavoro, sia nella delineazione dei soggetti di politica attiva del lavoro da realizzare a livello nazionale e locale. Tale fenomeno è comune a tutti i paesi industrializzati. In Italia, il tasso di attività femminile, cioè il rapporto tra le forze di lavoro e la popolazione era del 28,0% nel 1959; tale tasso è poi sceso al 21,3% nel 1972 (valore minimo per il periodo di tempo che è ricoperto dalle indagini trimestrali sulle forze di lavoro) per poi risalire al 29,56% nel 1987. Al contrario, il tasso di attività maschile è continuato a scendere nel corso del periodo di tempo considerato, passando dal 62,9% del 1959 al 54,64% del 1987. Ciò significa che, anche in Italia, le donne desiderano partecipare sempre più attivamente alle attività di mercato e quindi dedicare minor tempo alle attività non di mercato (lavoro domestico e di riproduzione) e a quelle del tempo libero. In altri termini, si può quindi sostenere che le donne desidererebbero rimanere sempre meno nelle case e vorrebbero sempre più partecipare alla produzione di beni e servizi, scambiabili nel mercato, ed in tal modo ricavare reddito. Tuttavia, continuano a permanere rilevanti differenze tra i due sessi. I tassi di attività seguitano ad essere minori di quelli maschili, perché continua a sussistere una divisione e specializzazione dei compiti domestici tra i due sessi. Le quattro ore di lavoro domestico, rilevate dall'Istat, svolte in media dagli uomini in Italia, indicano che in genere poco o nulla è mutato nella conduzione delle famiglie e che quindi le donne continuano a svolgere i ruoli tradizionalmente a loro assegnati dalla società e cioè quelli di madre, di moglie e di figlia.

Anche nell'ambito dei mercati del lavoro non sussistono uguali opportunità tra i sessi, nonostante la crescita rilevante dell'offerta di lavoro femminile. Infatti, in tale ambito si rilevano tassi di disoccupazione femminili crescenti e più elevati

di quelli maschili e indici di dissimilarità o meglio di segregazione occupazionale e professionale tra i sessi alquanto elevati; le donne si distribuirebbero in maniera alquanto diversa da quella degli uomini, nell'ambito delle diverse occupazioni e professioni.

I tassi di disoccupazione continuano a crescere in Italia su entrambi i sessi. Tuttavia, i tassi di disoccupazione femminile sono più elevati di quelli maschili e sono cresciuti intensamente nel corso degli anni '80, in corrispondenza dell'aumentata offerta di lavoro femminile. Infatti, nel 1959, il tasso di disoccupazione femminile era dell'8,8% mentre quello maschile era del 6,1% con uno scarto quindi di soli 2,7 punti; nel 1987, tale differenza risulta invece essere di ben 10,6 punti. In tale anno, il tasso di disoccupazione femminile è salito al 18,7%, mentre quello maschile è risultato essere dell'8,1%. I tassi di disoccupazione sono dati dal rapporto percentuale tra le persone in cerca di lavoro e le forze di lavoro. In altri termini, indicano quante persone non hanno trovato lavoro, pur avendo manifestato la volontà di inserirsi attivamente nell'ambito dei processi produttivi. Il mancato inserimento potrebbe quindi essere dovuto alla carenza di posti di lavoro rispetto all'offerta di lavoro, oppure all'esistenza di certe caratteristiche qualitative degli offerenti lavoro non «gradite» dalle diverse domande di lavoro. Tassi di disoccupazione femminili più elevati di quelli maschili potrebbero indicare molteplici forme di discriminazione diretta ed indiretta nei confronti della forza lavoro fem-

minile, nell'ambito dei diversi mercati del lavoro.

L'indice di segregazione occupazionale/professionale tra i sessi può assumere il medesimo significato. I risultati di una recente indagine (1) indicano che tale indice ha raggiunto valori molto elevati anche in Italia (64,30% l'indice F.E., calcolato su 247 gruppi professionali e 48,35% l'indice di dissimilarità I.D.). Gli studiosi del mercato del lavoro utilizzano il concetto di segregazione quando gli uomini e le donne sono distribuiti in occupazioni e in professioni diverse (segregazione di tipo orizzontale) o in compiti gerarchici e livelli diversi (segregazione di tipo verticale). Tali indici evidenziano la segmentazione dei mercati del lavoro che non necessariamente coincide con situazioni di discriminazione e di pregiudizio. Tuttavia, si è avuto modo di verificare che le situazioni di segregazione occupazionale/professionale dei sessi coincidono generalmente con condizioni di discriminazione. D'altro canto, la segregazione occupazionale/professionale dei sessi, nell'ambito dei mercati del lavoro, non è determinata solo dalla discriminazione e dalle varie forme di pregiudizio. Anche le caratteristiche e i «comportamenti» dell'offerta di lavoro femminile concorrono a determinare tale posizione.

La maggior partecipazione delle donne nell'ambito dei processi produttivi impone quindi una migliore conoscenza del funzionamento dei mercati del lavoro e politiche attive del lavoro accurate per non alimentare situazioni di ineguaglianza sempre più manifeste.

di Renata Livraghi, docente di Economia Politica, Università di Parma

2. L'analisi economica e la partecipazione femminile ai mercati del lavoro

L'economia delle differenze sessuali è solo all'inizio. Le ricerche economiche sul lavoro femminile sinora pubblicate si possono classificare in tre grandi gruppi:

1. le analisi statistiche descrittive, accompagnate da alcuni tentativi di spiegazione dei cambiamenti riscontrabili dall'esame delle limitate serie storiche disponibili;

2. le analisi economiche che cercano di spiegare le modificazioni della forza lavoro femminile. In genere si utilizzano modelli econometrici o analisi statistiche avanzate che hanno come scopo essenziale quello di correlare le varie variabili e quantificare i fenomeni. Tali lavori sono rivolti agli addetti ai lavori e solo raramente raggiungono per persone interessate a tali aspetti;

3. lavori che cercano di identificare le aree di discriminazione sessuale nei vari mercati del lavoro e di identificare le politiche in grado di realizzare uguali opportunità tra i sessi.

Tali ricerche cercano quindi di spiegare taluni aspetti dell'attuale complessa realtà. Ad esempio, non disponiamo ancora di una teoria in grado di spiegare complessivamente l'offerta di lavoro femminile. Tuttavia, le ricerche hanno indicato quali sono le variabili che maggiormente la influenzano.

La disciplina economica, generalmente, presta particolare attenzione all'analisi delle decisioni dei singoli individui e alle relative conseguenze. La scelta è quindi un momento particolarmente cruciale. In tale circostanza, ciascun individuo deve saper valutare il peso delle diverse alternative e perciò anche i diversi costi opportunità. Ad esempio, la decisione di partecipare o meno ai processi di formazione coinvolge la valutazione dei guadagni netti che ne derivano, in base all'incremento dei guadagni futuri (i guadagni

totali attesi al netto dei costi diretti sostenuti) e della «capacità», confrontati con le alternative che si sono rinunciate (costi opportunità) relative ad un lavoro per il mercato o al tempo disponibile da impiegare nelle attività non di mercato. Quindi il concetto di costo opportunità è sinonimo di possibilità di scelta.

In questo contesto generale, occorrerebbe disaggregare i singoli individui, in base ai margini di libertà che hanno nel momento della scelta, tenendo conto dei vincoli istituzionali e dei relativi risultati nell'ambito dei mercati del lavoro. La teoria tradizionale dell'analisi dei mercati del lavoro assume in maniera alquanto approssimata che ciascun individuo abbia la medesima possibilità di scelta. Le differenze accennate dovrebbero pertanto risultare esclusivamente da scelte volontarie e/o da diversi costi opportunità riscontrabili nell'ambito delle attività non di mercato. Lo sviluppo recente dell'analisi della segmentazione dei mercati del lavoro pone particolare attenzione ai vincoli nella scelta dei vari individui. Si ipotizza che ciascun individuo disponga di un numero alquanto limitato di opzioni e che quindi l'insieme delle opportunità sia alquanto diverso da individuo ad individuo o gruppi di individui.

La partecipazione alla forza lavoro degli uomini e delle donne potrebbe quindi essere analizzata nel quadro dei diversi costi opportunità. In tal modo si spiegherebbero anche i modelli di scelta occupazionale e formativi. Gli uomini e le donne hanno tuttora diverse opportunità sia nell'ambito delle attività di mercato, sia in quelle non di mercato e si tratterebbe quindi di tener conto di ciò nell'analisi dei processi decisionali e del funzionamento dei mercati del lavoro.

Le decisioni individuali degli uomini e delle donne costituiscono comunque solo una parte dell'insieme. Infatti, nell'ambito dei mercati del lavoro segmentati anche la domanda di lavoro può differenziare la forza lavoro in base al sesso. Le unità produttive attuano rilevanti scelte nell'ambito della selezione e dell'alloca-

zione delle risorse umane in base agli indici potenziali di produttività. Nei casi di informazione imperfetta si creano situazioni di discriminazione statistica che costituiscono vincoli addizionali alla libertà di scelta degli individui.

D'altro canto anche gli organi pubblici effettuano scelte che possono influenzare la libertà di scelta dei diversi individui e l'impiego dei fattori produttivi. Infatti, gli organi pubblici non hanno visto le donne solo come forza lavoro ma talvolta anche come fonte per accrescere ed educare la popolazione. I ruoli delle donne potrebbero quindi alternarsi a seconda degli obiettivi di tipo economico adottati.

L'economia delle differenze sessuali dovrebbe quindi dare uguale peso ai processi di decisione che provengono sia dal lato dell'offerta, sia dal lato della domanda di lavoro. D'altro canto, anche le politiche del lavoro che hanno come obiettivo la realizzazione dell'uguaglianza delle opportunità tra i sessi dovranno tener conto dell'evoluzione continua della struttura produttiva e dei comportamenti dell'offerta di lavoro femminile. In particolare, nell'ambito delle diverse aree territoriali, si dovranno sviluppare degli interventi che hanno lo scopo di ridurre ed eliminare le discriminazioni precedenti all'entrata dei mercati del lavoro (accrescere i livelli di istruzione, orientare le ragazze nell'ambito dei percorsi formativi e all'entrata dei mercati del lavoro), le discriminazioni all'entrata e nell'ambito dei mercati del lavoro (politiche di selezione non discriminazione e di valorizzazione della forza lavoro femminile) e la realizzazione di adeguati servizi alle famiglie. Le diverse forme di discriminazione del lavoro femminile potranno quindi essere attenuate solo se si prenderanno adeguate misure che interesseranno il campo della formazione e dell'orientamento scolastico e professionale, delle responsabilità familiari e in quello delle discriminazioni dirette/indirette dei diversi segmenti del mercato del lavoro, in un contesto di crescita netta dei posti di lavoro.

Renata Livraghi

Gli Women's Studies e la ricerca delle donne in Università

Devo dire che non è facile riassumere in una breve relazione il contenuto e gli scopi degli Women's Studies. Credo che nessun docente accetterebbe di spiegare in una lezione tutto il diritto civile o il diritto penale.

Comunque siccome la disciplina che insegno alla Luiss, la storia della questione femminile, è una materia così nuova cercherò di darne un quadro generale, anche con il rischio di non poter essere esauriente. Nel dibattito che seguirà potrò dare ulteriori chiarimenti. Per spiegare come sono nati, quali esigenze cercano di colmare gli Women's Studies, posso richiamarmi al dibattito di ieri, all'ultima domanda posta da una studentessa, alla quale non è stata data risposta. Devo dire che ho molto apprezzato il dibattito di ieri sera, svoltosi in un clima di grande concentrazione, con domande pertinenti, meditate, precise.

Ho notato anche che, come accade sempre, hanno parlato più i ragazzi delle ragazze. Come dicevo prima, è all'ultima domanda che vorrei ricollegarmi. Che cosa ha chiesto questa ragazza? Ha fatto una domanda semplicissima, e cioè ha detto, voi avete parlato degli ultimi cento anni, ma che cosa c'era prima degli ultimi cento anni? Ha cioè espresso l'esigenza di conoscere la storia della condizione femminile nel tempo, argomento pressoché ignorato e trascurato dalla storiografia tradizionale. Gli W.S. nascono dunque per rispondere ad una conoscenza. Negli anni in cui sono nati i movimenti femministi, di cui certamente avete sentito parlare, le donne che vi presero parte sentirono l'esigenza di definirsi, e di conoscere il loro passato, e come erano vissute le donne che le avevano precedute e di cui non era rimasta traccia nei libri di storia. Questa esigenza si manifestò dunque negli anni '60 in modo particola-

re in America, e si diffuse poi in tutta Europa. Nel dicembre del 1986 abbiamo organizzato a Roma il 1° congresso Internazionale sugli W.S. nelle università europee e in quelle americane (1). Dalla relazione di Margareth Mc Intosh risulta che in America, essendo le università private competitive tra di loro, si giunse abbastanza rapidamente ad istituzionalizzare questi corsi, riconoscendo la dignità scientifica di studiare il percorso di metà del genere umano.

Lo stesso dicasi per l'Inghilterra, dove gli W.S. sono ormai riconosciuti ufficialmente e addirittura esiste un master in W.S. Ma in Italia qual è la situazione? Devo dire che ci troviamo di fronte ad un quadro tipicamente italiano. Nelle università esiste un certo grado di elasticità che consente alcune iniziative sporadiche purché non cambi nulla, nella sostanza. D'altro lato questa situazione dimostra anche la debolezza delle donne che lavorano. Ricordo il titolo di una canzonetta, abbastanza significativo «si fa ma non si dice»: ecco mi sembra che possa rappresentare bene la situazione italiana.

Nell'ambito di discipline tradizionali,

quali possono essere la Storia contemporanea o la Storia moderna o la Sociologia, è dunque possibile che un docente o una ricercatrice decidano di dedicare un corso o un seminario su un tema riguardante la donna. Abbiamo anche cercato di stabilire una mappa di questi W.S. nelle università italiane ed è emerso un panorama abbastanza complesso e ambiguo. Da una parte infatti vi sono studiosi che si occupano di W.S. ma non lo vogliono dire perché ritengono che non sia proficuo ai fini accademici, dall'altra invece si trova chi ha fatto una piccola ricerca sulle donne e ci tiene a metterlo in rilievo, oppure è anche possibile che vi siano docenti che credono di fare W.S. ed in realtà invece ne sono estranei.

Si tratta quindi di una situazione molto confusa, caotica, nella quale si trova anche molta disinformazione e proprio nel fare questo sondaggio è capitato di scoprire che la collega della stanza accanto si occupava di W.S. Questa situazione non potrebbe verificarsi per nessun'altra disciplina. Infatti per sapere quanti corsi o cattedre ci sono in Italia di Diritto civile o di Diritto penale basta prendere un an-

di Ginevra Conti Odorisio(), docente di Storia delle Dottrine Politiche, Università di Cassino, e docente di Storia della questione femminile nella LUISS di Roma dove è titolare del primo corso ufficiale di Women's Studies istituito nell'Università Italiana.*

(*) trascrizione dal registratore rivista dall'autrice

nuario e sarà subito evidente quanti corsi vi sono, dove e da chi impartiti.

Per gli Women's Studies vige come dicevo prima il «si fa ma non si dice». Dal Convegno è emersa con forza la proposta di istituzionalizzare alcune discipline di W.S. Per ora soltanto la Luiss ha introdotto nel suo statuto una nuova disciplina dedicata alla «Storia della questione femminile», che insegna dal 1987/88. In genere l'introduzione di una nuova disciplina è una questione semplicissima: tutta la storia dell'università è una storia di creazione di nuove discipline, non sempre istituite per nobili scopi, ma a volte anche con l'intento di trovare collocazioni ai nuovi docenti senza doverli inserire nelle discipline fondamentali.

Nel momento in cui si tratta, invece, di istituire nuove discipline che nascono effettivamente da esigenze nuove è facile trovarsi di fronte alla obiezione che già esistono troppe discipline e che non si può continuare a frantumare il sapere scientifico già così spezzettato. In realtà gli W.S. richiedono conoscenze e metodologie specifiche, ma è anche vero che essendo per loro natura interdisciplinari, si presterebbero ad una revisione generale di tutte le discipline con la possibilità di rimettere ordine in questo settore, eliminare gli inutili doppioni ed autorizzare quelle effettivamente nuove.

Vorrei ora cercare di dare una definizione degli W.S. o studi sulle donne. Bisogna ricordare che si tratta di continua elaborazione, e che dall'inizio ad oggi vi sono state numerose evoluzioni. Ricordiamo per esempio l'idea di oppressione delle donne, che all'inizio del movimento femminista era un credo comunemente accettato, mentre oggi si preferisce parlare di rapporti di potere tra i sessi, di storia relazionale, anche se a mio avviso non si tratta di un principio opinabile ma di una constatazione che nasce da un'analisi storica della situazione delle donne, e che si inserisce nell'ambito della cultura liberale, democratica.

Pensiamo alla situazione delle donne,

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

(1) Gli atti sono ora disponibili in: «Gli studi sulle donne nelle università: ricerca e trasformazione del sapere», a cura di G. Conti Odorisio, Napoli, Esi, 1988.

D. Spender *Men's Studies Modified, The impact of Feminism on the Academic Disciplines*, Oxford, Pergamon press, 1981.

AAVV *Reconstructing the Academy, Women's Education and Women's Studies*, Chicago, London, the University of Chicago Press, 1984.

fino alla seconda guerra mondiale (ed oltre) in cui era loro precluso l'accesso all'università, l'esercizio delle professioni liberali, come fare il medico o il giudice, non potevano gestire i loro guadagni e in tutto e per tutto la donna doveva dipendere dal marito. In alcuni statuti medievali si imponeva addirittura alle donne di portare i capelli lunghi perchè potessero essere battute più facilmente dai loro mariti. Il concetto di oppressione è dunque un fatto storico da cui non si può prescindere. Per Women's Studies si intende dunque una vasta area di ricerche sulle donne (in vari settori: storico, filosofico, sociologico) prevalentemente ma non necessariamente di e sulle donne, tese ad ampliare e modificare l'ambito delle discipline tradizionali, ad inserire nuovi elementi e a reinterpretare quelli esistenti, mettendone in evidenza lacune e contraddizioni. Alla base degli W.S. vi è la critica del falso neutralismo sessuale delle varie discipline, e l'intento di scoprire in ogni disciplina l'importanza della funzione storica del genere.

Da questa prima definizione, viene fuori come conseguenza veramente paradossale, che tutte le scienze che si dichiarano universali sono invece particolari, mentre questi studi che si dichiarano sulle donne, non sono in realtà studi solo sulle donne, ma tendono a riscoprire la storia dell'umanità nella sua realtà di differenziazione di genere, ed esprimono una nuova epistemologia ed un nuovo umanesimo, tendono a ripristinare i rapporti tra i generi nella loro evoluzione e realtà storica. Quindi il nucleo, la base scientifica e metodologica degli W.S. è la scoperta del genere come fattore di interpretazione storica, scoperta la cui importanza è secondo alcuni, paragonabile alla scoperta della classe di Marx o dell'inconscio di Freud.

Se esiste una base comune, nei suoi rivolgimenti esistono poi diverse posizioni, e ieri ne avete avuto un esempio durante il dibattito sulla identità, sulla differenza, sugli effetti sulla politica.

Anche per quanto riguarda gli W.S. e gli obiettivi di una loro istituzionalizzazione esistono valutazioni diverse. A mio avviso si tratta di un modo diverso di vedere il rapporto delle donne con le istituzioni. Il rapporto donna-università non è che una delle facce del rapporto donna-istituzioni, donna-parlamento, donna-politica, donna-lavoro.

Per comprendere a fondo le varie implicazioni del problema bisogna forse ricordare la matrice storica di questo dibattito e capire perchè le donne hanno tanta paura di un loro inserimento nelle istituzioni e preferiscono a volte le istituzioni

separatistiche. Io credo che l'esperienza del separatismo sia stata agli inizi, fra gli anni '74-'78 un'esperienza indispensabile, ma che la sua funzione sia oggi esaurita.

La società nel suo complesso è composta da due generi così come la famiglia. Anche le istituzioni, sia politiche, che scientifiche o industriali debbono dunque rappresentare questa realtà. La teoria del separatismo, come critica più radicale della società esistente ha un'origine precisa e si può ricollegare alle tre ghinee di Virginia Woolf, di cui quest'anno ricorre il 50° anno dalla sua pubblicazione. Si tratta di un testo fondamentale nella storia del pensiero politico, il primo forse in cui la donna riflette sulla politica, sulla storia, sul mondo, collocandosi nella propria storia. Qual è la posizione di V. Woolf? La pensatrice parte dalla constatazione che l'istruzione universitaria, considerata da sempre uno dei grandi valori della società è stata preclusa alle donne.

Quest'opera non è mai stata considerata come un trattato del pensiero politico, proprio perchè è uno scritto singolare e non rientra nei canoni tradizionali della saggistica politica. V. Woolf scrive con uno stile narrativo, a volte tortuoso ed evanescente, ma il contenuto è molto chiaro e preciso e a volte riesce a raggiungere l'efficacia del pamphlet. Del resto questo rifiuto anche esteriore di seguire un procedimento più tradizionale sarebbe forse stato impossibile dato che pur appartenendo all'alta borghesia (il padre era professore universitario), non aveva ricevuto l'istruzione universitaria riservata invece al fratello, ma quella di una ragazza «di buona famiglia» che doveva essere capace di servire il tè, ricevere, tenere una conversazione. Virginia Woolf, dunque, parte da una considerazione: per secoli la società patriarcale ha precluso alle donne l'accesso nelle università e nelle biblioteche, ma occorre riflettere bene prima di continuare a chiederne la possibilità di ingresso. Infatti nonostante le università, nonostante il sapere scientifico, da sempre sono esistite le guerre, le violenze, le sopraffazioni. Da sempre esistono pregiudizi, molte volte anzi sono le persone più colte quelle che nutrono i più grandi pregiudizi. Quest'anno ho tenuto, su richiesta degli studenti alcune lezioni sulla stregoneria, non è un tema che si affronta volentieri. Leggere i testi dell'inquisizione: verbali dei processi, la legislazione in materia, le prove richieste per la conferma della stregoneria è veramente un'esperienza dolorosissima. Ma i demonologi erano le persone più colte ed istruite del tempo, l'istruzione quindi non dà garanzie sicure

per la lotta contro il pregiudizio.

Ritornando dunque a Virginia Woolf, la sua conclusione è che bisogna rivedere la richiesta delle donne di essere ammesse alle università: non sarebbe anzi meglio distruggerla questa istituzione? Che bruci, che bruci!

D'altra parte, rendendosi forse conto che questa era una proposta anarchica, e irrealizzabile, V. Woolf propone una seconda alternativa: creiamo un'università diversa, solo per donne, un'università senza biblioteche, in cui i professori non siano soltanto bravi ad insegnare ma siano anche bravi a vivere. Un'università impostata su valori nuovi e diversi. Il discorso di V. Woolf deve essere pertanto compreso nel suo duplice contenuto: di critica radicale alle istituzioni patriarcali e di ricerca di una soluzione diversa dalla pura e semplice acquisizione di contenuti culturali tradizionali. La ricerca e la metodologia degli W.S. ed il loro inserimento nei curricula e piani di studio universitari tende a stabilire un rapporto nuovo con l'istituzione, e a modificare l'istituzione stessa.

L'università è un'istituzione pubblica e come tale deve rispecchiare la società anche nella sua componente dei generi. Oltre a questo discorso di carattere culturale la questione degli W.S. comprende anche molti altri aspetti, che non possono essere ignorati. Nella ricerca sulla storia delle donne, per esempio esiste un materiale amplissimo, nuovo, poco studiato, che non interessa solo le donne ma la conoscenza storica generale.

L'università come istituzione deve essere il luogo entro cui si colloca la ricerca scientifica e lo sviluppo delle scienze e dunque anche di queste anche di queste prospettive. D'altra parte vi sono anche tutti gli aspetti relativi alle esigenze di carriera delle donne che si dedicano alla ricerca in questo campo. Oggi le studiose che vi si dedicano corrono il rischio di non poter essere valutate, poichè nelle varie tappe del percorso accademico verranno giudicate da docenti i quali non hanno gli stessi interessi, ed ignorano semplicemente tutta la tematica e la metodologia inerente.

D'altra parte avviene anche uno strano fenomeno che non si verifica per nessun'altra disciplina. Uno studioso di storia economica, per esempio, non si sognerebbe neppure di discutere sulla lingua greca, pur non ignorando la sua esistenza, come accade in questo settore in cui, trattandosi di donne, tutti si sentono autorizzati ad esprimere il loro pensiero, più o meno farcito di luoghi comuni, ignorando totalmente la letteratura e le problematiche specifiche che da dieci an-

ni a questa parte si vanno accumulando. E nel suo divenire, storico, il passato della storia delle donne è così ignorato che a volte nel leggere dei testi, dei documenti vedo sul volto dei miei studenti dipingersi un autentico stupore o sbigottimento e questo credo che non accada per nessun'altra materia. In ogni caso l'istituzionalizzazione degli W.S. nelle università non significa creare una competizione alternativa con gli studi condotti fuori dall'università, che andrebbero proseguiti. La necessità di discipline autonome nasce dalla necessità di inserirsi in una realtà basata su certe regole e certi modi di funzionamento. Il cambiamento di cultura passa attraverso questi meccanismi. La ricerca scientifica oggi richiede mezzi e strumenti. Per un lavoro serio sono necessari anni di studio e di ricerche per le quali occorrono anche finanziamenti adeguati assegnati per lo più in base alle discipline esistenti. Non si può pretendere ancora una volta che le donne lavorino gratis, oppure, come è capitato a me, si sobbarchino le fatiche della doppia ricerca, una istituzionale, l'altra forse più nuova, più originale, ma che non rientra negli schemi e dunque non garantisce nulla. In questa situazione accade che si dedicano alla prima tutte le cure e le energie migliori, mentre per la seconda ci si accontenterà di un prodotto meno accurato, poichè in ogni caso si sa già che verrà giudicato con distacco e non con ironica sufficienza o persino con un senso di fastidio.

Può accadere persino, come è emerso dal 1 congresso Internazionale sugli W.S. tenuto a Roma nel Dic. '86, che le studiose tengano nascoste le loro ricerche. Io credo, e molte lo hanno esplicitamente chiarito, che le donne siano stanche di questa situazione, stanche di nascondere come un vizio segreto ricerche che riguardano la storia di metà del genere umano. Un'ultima considerazione sul problema della partecipazione politica. Dalla ricerca promossa dal Consiglio d'Europa e pubblicata nel 1984, ricerca alla quale ho partecipato io stessa, si ricava che lo stereotipo della donna politicamente apatica o indifferente è inesatto. Le donne si interessano alla vita politica, partecipano attivamente ma un grosso ostacolo è costituito dalle organizzazioni politiche e dai sistemi elettorali. I partiti più impegnati nel favorire una certa percentuale di elette in parlamento, sono i partiti di sinistra ed in particolare il partito comunista. La Dc nonostante un'alta percentuale di iscritte ha invece relativamente poche rappresentanti in Parlamento. Dallo studio della Mossuz Lavan si rilevano tutti i meccanismi in base ai quali

le donne sono escluse dai seggi sicuri ed inserite nelle liste con scarsa probabilità di riuscire. I partiti sono tutt'ora delle rigide oligarchie di potere e di genere. La partecipazione politica delle donne non può più essere intesa come nel secolo scorso: come la pura e semplice ammissione al voto. Com'è noto ai politologi il diritto di voto rappresenta solo un livello elementare di partecipazione e non offre nessuna opportunità di incidere nella realtà di una società partitocratica.

In Inghilterra dove le donne hanno ottenuto il voto dal 1928, la rappresentanza femminile in parlamento, è circa del 5%, meno che in Italia. Infatti in Inghilterra c'è un sistema elettorale basato sul sistema maggioritario e non proporzionale. Con questo non voglio dire che un sistema sia certamente meglio dell'altro, ma che occorre studiare il problema della rappresentanza femminile, tenendo conto di tutti i fattori che la determinano e che nel dibattito attuale sulle riforme istituzionali sarebbe necessario introdurre questo tema: studiando le riforme necessarie per garantire la presenza femminile nelle istituzioni democratiche. In realtà si parla molto del voto segreto, dei modi di votazione, del sistema maggioritario, della proporzionale e nulla si dice sulle riforme indicate nello studio del Consiglio d'Europa: il divieto di cumulo degli incarichi, il divieto di rieleggibilità permanente, pensionamento degli uomini politici, favorendo un minimo di deprofessionalizzazione della politica e il ringiovanimento della classe politica; quote riservate per le donne; campagne di opinione per informare ma anche corsi di formazione per le donne all'interno dei partiti.

Attraverso gli W.S. si completano e si rivedono i contenuti delle discipline tradizionali. Nel campo della scienza politica, per esempio, si è visto quanto sia ristretta la definizione di «politica» quando non comprende gli interessi e le attività di una parte poi così cospicua della popolazione. Ed è sempre attraverso gli W.S. che si ritrova il collegamento con il passato della storia delle donne, evitando gli errori commessi e in primo luogo quello di non aver tenuto nel giusto conto la necessità di trasmettere le esperienze e le acquisizioni culturali compiute.

Ginevra Conti Odorisio

Partecipazione e nuova cultura politica: la differenza come risorsa

Sviluppare il tema da voi proposto è molto impegnativo. Nella crisi della politica e della partecipazione come l'abbiamo conosciuta in questa parte del mondo, nell'ultimo secolo in particolare, sta uno degli elementi decisivi della crisi della nostra società. È anche uno dei motivi più consistenti della difficoltà della politica. Per parte mia posso solo accennare sommariamente a quanto nell'esperienza e nella ricerca delle donne comuniste questo tema sia stato elaborato ed attraversato. I riferimenti teorici e politici che ci hanno consentito l'avvio di questa ricerca e il conseguimento di un primo risultato politico a proposito dell'equilibrio della rappresentanza sono diversi: provengono dalla storia e dall'esperienza delle comuniste, dal femminismo e, in parte più limitata, dal confronto con le donne della sinistra europea.

Il ragionamento, che sta alla base anche della Carta delle donne, è semplice e muove da due considerazioni. La prima è che la società si è femminilizzata grazie ai processi di scolarizzazione, alla possibilità di controllare la fecondità, alla spinta delle donne a lavorare: non sono solo processi oggettivi, ma pienamente legati alla soggettività nuova espressa dalle donne. Non si è però femminilizzata la politica. La seconda considerazione è che l'emancipazione — oltre ad essere diversamente accessibile perché le disparità fra donne persistono, e in taluni casi crescono —, produce **disagio**. Si sommano nuove tensioni di vita a vecchie incombenze, cresce la fatica e anche laddove non è così la libertà femminile si dimostra difficilmente raggiungibile in un mondo che continua ad essere di uomini.

Da queste considerazioni siamo procedute, attraverso un viaggio vero e proprio tra diverse condizioni e diversi progetti politici e di vita delle donne, traendone

conclusioni provvisorie che però ci hanno consentito di darci una direzione di lavoro precisa. Se la politica è in crisi è anche perché le donne l'hanno messa in crisi. **L'estraneità** femminile, prodottasi storicamente, consente però alle donne di vedere ciò che altri non vedono: e cioè che la politica moderna si è costituita sull'idea che il soggetto, l'attore, fosse neutro e universale, tacendo l'esistenza di due soggetti differenti e quindi presentando come universale il soggetto maschile. Lo stesso patto sociale che sta alla base delle regole della nostra convivenza, è fondato sull'assenza, taciuta, del soggetto femminile.

Da qui nasce la proposta del riequilibrio della rappresentanza, che è solo una parte di un ragionamento molto più complesso sulla democrazia e il potere. Non si tratta di conquistare come donne una generica cittadinanza ma di sdoppiarla costruendo diritti e poteri che riflettano la **differenza sessuale**.

Nulla di tutto questo è possibile e nemmeno pensabile senza costruire una forte relazione fra donne. Per quanto semplice sembri a dirsi, si tratta di rompere i modi consolidati con cui le donne hanno intrattenuto i rapporti con il proprio sesso e si sono rappresentate ai propri occhi: o le

eccezioni «forti» di un sesso debole, da compatire o disprezzare; o le «sorelle» unite da un comune destino di oppressione. In entrambi i casi l'orizzonte restava quello della debolezza del sesso femminile. Darsi valore è difficile ma accade sempre più spesso. Farlo anche per la politica, senza subirne concezioni e pratiche estranee quando non degenerate, è ancora più difficile. Le donne del Pci ci provano. Avere ottenuto, tramite la relazione fra donne, che il Gruppo Parlamentare comunista sia composto per il 30% da donne e avere l'obiettivo in ogni sede del 50% è importante. Ma sono i modi di essere ogni giorno, i contenuti della politica, le ragioni stesse dell'esistenza di una formazione politica che devono poter diventare le nostre ragioni. Non vogliamo essere né estranee né ospiti. Per ora registriamo una asimmetria tra il nostro progetto e la politica del Pci. Ma siamo determinate anche in forza di altre donne che non stanno nel Pci, che hanno altre sedi e altri progetti ma considerano la differenza una risposta — a lavorare per fare della politica innanzitutto e del Pci un luogo nostro a pieno titolo. Anche se costa fatica e conflitti.

Gloria Buffo

di Gloria Buffo (), membro della sezione
femminile nazionale del PCI*

(*) Sintesi dell'intervento fornitaci dall'autrice

Pur mutando aspetto l'Università della Calabria non cambia. Com'era nei progetti, com'è oggi

Quando negli anni '60 l'economista Clark scriveva che «la scuola è sempre più necessaria all'economia e ad essa è strettamente collegata come principale mediatrice fra offerta e domanda di lavoro», si prospettò l'ipotesi di un cambiamento del sistema universitario nazionale che tenesse conto di questa esigenza e non solo svecchiasse dal punto di vista giuridico amministrativo i vecchi istituti, ma andasse al di là assumendo l'aspetto di revisione culturale.

Proprio per queste considerazioni la proposta che il DPR 382 tentava di portare avanti, apparve subito una grossa opportunità, particolarmente sottolineata dalla scelta di iniziare il processo di riforma proprio dal settore della ricerca scientifica, il quale in un momento di declino della cultura organicistica, assumeva un ruolo di primaria importanza nel panorama dei saperi.

La sperimentazione dipartimentale tuttavia per le sue caratteristiche e specificità può, al più, essere sottoposta a valutazioni circoscritte e localizzate, riferite ai luoghi in cui si sono giocati i dipartimenti.

È questo il caso dell'Università della Calabria (UdC), che di fronte a impellenti problemi, quali la forte richiesta di istruzioni universitaria da parte della Calabria, notoriamente esclusa dal panorama universitario nazionale, e alla crisi dell'intero sistema scolastico italiano, che cerca, con il rinnovamento, di adeguarsi alle trasformazioni culturali che investono la società, viene presentata come un mo-

dello di tipo sperimentale con due caratteristiche di fondo: la residenzialità, sul modello dei Campus anglosassoni, e la sperimentazione dipartimentale, abbandonando la logica del doppio binario con la convivenza di Istituti e Dipartimenti, per privilegiare la sola struttura dipartimentale.

L'UdC sulla base di queste premesse, era destinata, nelle intenzioni dei suoi promotori, a diventare modello pilota, capace di coniugare le istanze culturali con quelle socio-economiche e politiche provenienti dal territorio, divenendo, come si legge nella relazione del professor Vanzetti alla presentazione dello Statuto, «Un centro vivo, di alta cultura, sottoposto a condizionamenti provinciali» per favorire «lo scambio di idee e di contatti non solo tra l'ambiente universitario e le forze produttive della regione, ma anche a livello nazionale ed internazionale».

Tuttavia, l'improvviso abbandono del progetto di crescita industriale della Calabria, che aveva in qualche modo indirizzato le scelte della nascente UdC, che aveva, ad esempio, privilegiato un indirizzo scientifico con 3 facoltà su 4 di natura tecnico-

economiche, ha avuto l'effetto di vanificare i «progetti culturali» dell'Università della Calabria, creando una condizione di sostanziale isolamento dal territorio.

Il collegamento con la Regione, che avrebbe dovuto essere garantito dall'articolo 6 dello statuto, è debole se non inesistente, né sembra emergere in modo rimarchevole, una volontà politica che possa rilanciare il progetto di coordinamento per una interazione di reciprocità tra Università e territorio.

Si ha la sensazione che sia caduta la tensione progettuale dello Statuto al punto che va instaurandosi una inversione di tendenze: la stretta interconnessione tra le dinamiche del sistema sociale e dell'Università si traducono in pratica con una assunzione da parte dell'UdC di quella stessa logica clientelare che l'Università avrebbe dovuto combattere.

Le conseguenze più immediate di ciò sono la errata gestione del potenziale costituito dai dipartimenti, che assumono sempre più l'aspetto di una brutta copia dell'Istituto.

Sembra inesistente, né attualmente ipotizzabile, un quadro direttivo e

di Giancarlo Statti

amministrativo, capace di un progetto culturale interdipartimentale che si concretizzi nei piani di studio, nell'organizzazione e verifica di una seria didattica finalizzata alla formazione della persona.

Si hanno così alcuni dipartimenti che riescono a superare le difficoltà e a realizzare programmi didattici e di ricerca di assoluto valore nazionale od addirittura europeo, altri, invece, che sembrano chiusi in se stessi, con rigide gerarchie entro modelli burocratici, quasi baronali, incapaci di scambi progettuali, carenti di risorse interdipartimentali, asettici.

Si verifica così che gli ambiti della ricerca, sono estremamente sproporzionati ed imparagonabili così che la crescita numerica del personale docente interessato ad una ricerca più o meno autonoma, ha subito una netta involuzione, e si assiste al lento, ma inesorabile dissanguamento che lascia dei vuoti incolmabili nei dipartimenti, provocando la disattivazione di taluni corsi fondamentali o addirittura la presenza operativa di alcuni corsi di laurea.

Il fenomeno, frequente specie nelle piccole sedi universitarie, è testimonianza del fatto che i docenti, troppo spesso usano atenei quali l'UdC, come per il lancio verso le grosse sedi universitarie, dove avere garanzie più sicure per una carriera «gratificante».

Il ruolo dell'UdC sembra pertanto obbligato ad una fase di riassetto. Se il progetto iniziale, ambizioso, prevedeva una istituzione aperta alla ricerca scientifica, finalizzata al decollo della regione o dell'area del mediterraneo, oggi forse dovrà limitarsi ad assumere compiti più circoscritti nella propria identità tipicamente culturale, senza sminuire l'interazione col mondo del lavoro, promuovendo le sorti delle fasce sociali più deboli nel territorio.

Con la ridefinizione di ruolo dell'UdC deve potersi anche concretizzare una revisione della proposta culturale, entro un progetto che salvi l'utopia dello statuto e provveda a razionalizzare le proprie risorse attual-

mente disponibili. Se da un lato, infatti viene accettata, anche se con non pochi dubbi e riserve, la logica del numero programmato, inteso a riqualificare la figura dello studente offrendogli (almeno sulla carta) la possibilità di vivere e studiare a stretto contatto con i docenti essendo inseriti in corsi poco affollati in cui il rapporto studenti - docente raggiunge in alcuni casi l'optimum, e richiedendo in cambio livelli di profitto misurati con selezioni annuali, dall'altro l'operato dei docenti non viene mai sottoposto a reali verifiche di rendimento. Così, non solo molti docenti disattendono l'obbligo della residenzialità, preferendo svolgere la ricerca altrove, con ovvie conseguenze sulla didattica, frustrata e compressa, ma molti, preferiscono la semplicistica e comoda scelta dell'inserimento personale, nel rapporto col territorio, dell'attività del docente a tempo parziale; fuori dalle garanzie e convenzioni dei Dipartimenti.

Ciò crea, da un lato, larghi vuoti nella attività programmatica della ricerca, dall'altro, basso livello della didattica, gestita autonomamente e spesso affidata dai docenti ad assistenti preparati, ma didatticamente non in grado di reggere il peso di corsi fondamentali ed impegnativi.

Questo comporta, sovente, il proliferare, intorno all'Università, di consorzi, para - universitari, che si sostituiscono ad essa nella qualificazione professionale dei neo-laureati. Compito dell'Università, infatti, dovrebbe essere quello di produrre cultura e di offrirla all'esterno, nel caso specifico di fornire conoscenze ai consorzi, in cambio di servizi resi dagli stessi; di fatto, consorzi, come il C.R.A.I. (Consorzio per la Ricerca e l'Applicazione dell'Informatica) sono gli unici enti a produrre cultura (vedi: nel campo dell'informatica).

In una tale realtà, non mancano, tuttavia, i segnali positivi; dipartimenti che svolgono attività di ricerca con serietà ed onestà intellettuale raggiungendo risultati di altissimo livello, che, automaticamente, entrano in cir-

colo a livello di dattico, qualificando positivamente gli studenti. Ma rimangono questi casi troppo isolati (che non trovano collocazione nell'ambito di un progetto di programmazione dell'attività dell'ateneo) troppo spesso sono frustrati o ignorati da programmi più vasti ed ambiziosi, quali spesso si rivelano inutili e scarsamente operativi. Ci sembra, invece, che proprio lavorando intorno a queste realtà si possano trovare gli stimoli per ripensare, garantendone le caratteristiche, il ruolo dell'UdC.

Garantire le caratteristiche dell'Università della Calabria significa, in primo luogo, dare stabilità pluriennale ad un corpo docente qualificato a tutti i livelli, capace di inserirsi nei gangli vitali dei dipartimenti, generando dall'interno dell'UdC, nuovi docenti, capaci a loro volta di relazionarsi in modo proficuo col territorio, senza condizionamenti di sorta.

Per far ciò, tuttavia, occorre un più stretto e costruttivo collegamento con la Regione, ed anche se l'iter carrieristico aspetta una riforma dall'alto, la «Commissione di Collegamento» potrebbe farsi carico di ciò, se si sbloccasse dalle strettoie burocratiche che l'hanno resa improduttiva nel passato, e reperisse giusti finanziamenti da destinare a borse di studio per giovani laureati, per la ricerca e la formazione, il primo passo per la docenza.

Il venir meno della rappresentatività dell'Università della Calabria all'interno di alcune dinamiche sociali, impone così una riforma, che prescindendo dal ripensamento giuridico - amministrativo, ed affronti la sfida culturale che si pone.

Non occorrono più spostamenti, ri-sistemazione o cambi di denominazione disciplinare, per salvare l'utopia dipartimentale e favorire la crescita del management universitario della ricerca, bisogna abbandonare l'idea dello specialismo come unica possibilità di inserimento nel mondo del lavoro, ed inserire nuovi percorsi formativi in cui le conoscenze comunichino fra loro, aumentando il campo dei saperi dello studente. Ci sembra quindi che, per poter riprendere pienamente la sua natura istituzionale di luogo in cui si organizza e si trasmette il sapere, l'Università della Calabria debba ristrutturarsi, accettando la revisione permanente come condizione normale per la sua esistenza.

Giancarlo Statti
(Gruppo FUCI di Cosenza)

L'università italiana tra dissociazioni e scorpori

È ormai da qualche mese che il dibattito pubblico sull'università ha modificato le proprie caratteristiche investendo problematiche e riscuotendo interessi assolutamente insospettati fino a poco tempo fa.

Strane sinergie sembrano aver addensato l'attenzione su un largo spettro di questioni non secondarie per gli assetti del sistema formativo. Un indicatore di tutto ciò — non senza alcuni elementi contraddittori — è senz'altro dato dal numero e dalla varietà degli interventi degli ultimi mesi, provenienti da soggetti, piuttosto esterni all'area accademica e, finora, relativamente estranei alle dinamiche del sistema educativo.

Già nel settembre scorso il rapporto Lombardi sullo stato dell'università italiana aveva mostrato una rinnovata attenzione — del tutto inattesa — da parte confindustriale verso il sistema di istruzione pubblico prima dileggiato e snobbato perché non competitivo con le più efficaci istituzioni private.

Ed era del resto molto tempo che un autorevole quotidiano non ospitava nelle pagine della cultura, un prolungato dibattito, avviato da Piero Angela con la provocatoria e per certi versi preoccupante proposta della «laurea trasversale». Si ipotizzava infatti, in un quadro istituzionale assai più snello, la possibilità di «costruzione» personale da parte di ogni singolo studente di un piano di studi flessibile e adeguato ad un mercato del lavoro in trasformazione. Alla base della proposta vi era la pretesa per cui l'anticipazione dei nuovi profili professionali sarebbe dovuta gravare sulle capacità predittive degli studenti improvvisati «giovani e illuminati self made men».

Del resto, benché sia difficile dire

in cosa abbia contribuito al dibattito, ed in che misura invece non abbia dato le dimensioni della incompetenza media della nostra classe politica, anche la circolare Zanone, di recente emanazione e, peraltro, zelante applicazione di una più preoccupante legge, ha mostrato l'interesse per questa grande riserva di energie inutilizzate che è la nostra università.

Questi solo alcuni dei contraddittori segnali che concernono da vicino il nostro sistema universitario. Si fa sempre più evidente leggendo in controtela questi ed altri avvenimenti, la considerazione di un *universo di rappresentazioni* più o meno corrette, sullo stato reale e sul ruolo della nostra università. Affastellate l'una sull'altra esse confermano quanto questa continui a rappresentare un grande buco nero, irrisolto e rimosso luogo simbolico delle grandi velleità palinogenetiche e delle quotidiane frustrazioni dei nostri politici ed accademici. Essa è sempre più oggetto di grandi esercitazioni di ingegneria istituzionale volte a riscattare ed a togliere di imbarazzo coloro i quali, responsabili della gestione politica della questione universitaria, sentono accrescersi l'entropia del sistema ora-

mai incapace di sopravvivere secondo le modalità di quel tipico governo di scambio tra potentati accademici ed i vari funzionari e titolari politici dei dicasteri competenti.

Cartina di tornasole di equilibrio politici che si ridisegnano, sottoposta alle pressioni di chi all'interno comincia a pretendere riconoscimenti, immobilizzata nell'incapacità di assorbire l'offerta crescente di lavoro e ricerca intellettuale, fatta oggetto di attenzioni da parte del mondo imprenditoriale, l'università si trova tra spinte e contospinte come virtuale bottino di chi saprà quanto più presto possibile trovare la formula per sfruttarne le immensi risorse. Sempre più insomma sembra farsi evidente la necessità di un supplemento di intelligenza critica per penetrare lo stato di grande confusione ed anticipare gli scenari possibili che qualunque ridefinizione degli assetti istituzionali di oggi potrà determinare nel futuro.

È noto come l'ideale punto di fuga della nuova prospettiva di riforma sia ruotato negli scorsi mesi intorno alla categoria dell'«autonomia universitaria». Questa nozione del resto, come già notavamo all'AF di Milano si presta ad essere catalizzatore del dibat-

di Giovanni Guzzetta

tito per la sua particolare capacità evocativa pur conservando una pressoché totale indeterminatezza semantica.

Le nostre valutazioni di qualche mese fa si confermano del resto con la constatazione di come l'autonomia, menzionata sempre di più nel dibattito — per la verità scarso — sia però comunque un semplice oggetto di rimando, strumento imprecisato cui unanimemente si rinvia per la transizione ad una nuova fase di «produttività» ed efficienza del nostro sistema formativo.

Con questi connotati di paradosalità, del tutto funzionali a liberare dalla cattiva coscienza e dall'imbarazzo i responsabili delle politiche per l'università, l'autonomia appare destinata a improntare le riforme che sulla scorta di perverse sinergie sembrano profilarsi all'orizzonte.

Un passaggio non secondario di

questo percorso con il quale si vorrebbe ridisegnare il volto dell'Università italiana è costituito dall'ormai famoso disegno di legge Ruberti sul trasferimento di competenze tra il ministero della P.I. e quello della Ricerca Scientifica.

Semplice abbozzo solo qualche mese addietro esso è ormai con particolare celerità divenuto il primo concreto atto governativo di proposta per l'università e pare destinato ad essere ben presto oggetto di dibattito parlamentare.

Vari ordini di considerazioni si possono fare ad una lettura seppur generica di questo ddl tentando di inferire la strategia politica ad esso sottesa e le concrete prefigurazioni di assetto.

Nell'ambito della prima questione una constatazione in negativo. Sono ormai chiari gli aspetti che, costituendo un nodo particolarmente intricato e rischiando di arrestare un processo

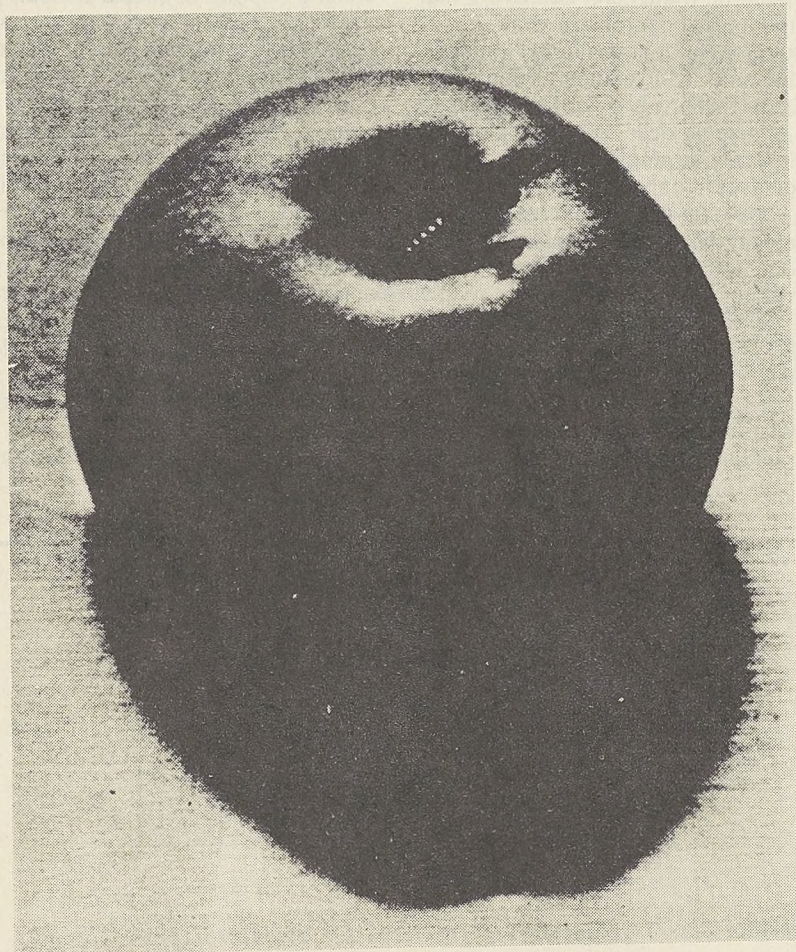
di riforma a causa dei possibili veti incrociati vengono in questa strategia tralasciati e rinviati. Si tratta di ciò che riguarda i meccanismi di reclutamento del personale docente, compresa la destinazione del ruolo e dello statuto giuridico dei ricercatori (i), dei problemi relativi ad una legge quadro sul diritto allo studio per il coordinamento delle politiche regionali (ii) e della cruciale questione degli ordinamenti didattici con particolare riferimento al valore legale dei titoli, nodo irrisolto di qualunque disegno autonomistico (iii).

Si tratta di aspetti non di poco conto dei quali probabilmente sarà impossibile prevedere una soluzione per così dire spontanea attraverso l'implementazione di una strategia autonomistica, e verso i quali invece si scontreranno tutti i limiti e le deficienze della deregulation politico-amministrativa.

Un secondo profilo di perplessità di ordine generale concerne ancora, come già si diceva, il nesso di consequenzialità tra disegno di scorporo e realizzazione effettiva dell'autonomia. Si notava infatti sul primo ddl una strana «petizione di principio» consistente nel rinviare ad un momento successivo quella legge sull'autonomia che in realtà doveva essere la ragione stessa della strategia di coordinamento unitario della ricerca oltre che del trasferimento delle competenze ministeriali sull'università.

La contraddizione, più che per un vezzo di rigore logico, colpiva per il fatto di far paventare che l'operazione fosse esclusivamente funzionale ad una ristrutturazione nella gestione della ricerca coordinata e diretta centralmente e rispetto alla quale l'autonomia universitaria — per quanto più possibile indefinita e «scongelata» dalle burocrazie — dovesse essere la componente speculare utile ad un raccordo tra centri imprenditoriali, patronati accademici e centrali politiche per la ripartizione delle risorse destinate alla ricerca.

Non pare che con il nuovo disegno le perplessità vengano granché fugate. Ed anzi se l'aporia di una mancata definizione previa della autonomia andasse letta come una deliberata scelta di surrettizia deregolamentazione — nell'incertezza se un più organico disegno di legge possa a breve termine passare — probabilmente nel progetto di scorporo la strategia diventa più chiara. Senza entrare nei dettagli, l'articolato prevede una serie di di-



Man Ray, *Senza titolo* (1929); fotografia, cm 23,6×17,8. New York, Museum of Modern Art.

sposizioni che delineano a grandi tratti le forme dell'autonomia sancita a livello didattico, scientifico, organizzativo, finanziario, contabile prevedendo anche strumenti istituzionali (statuti e regolamenti) per il suo raggiungimento. La contraddizione sta proprio nel fatto che mentre al livello propositivo e di contenuto si rinvia — implicitamente — ad una legge organica sull'autonomia, quegli strumenti istituzionali, svincolati dal controllo centrale, vengono invece predisposti per essere applicati praticamente fin da subito attraverso le disposizioni transitorie e finali (art. 14). Si danno insomma gli strumenti senza regolarne l'uso. A rigore quindi si potrebbero determinare le condizioni per uno sviluppo dell'autonomia senza una disciplina di dettaglio e senza che sia imposto alcun vincolo nell'assetto istituzionale del circuito di rappresentanza / gestione / controllo dell'attività dei singoli atenei.

Si ripropongono inoltre le stesse perplessità per ciò che concerne l'articolazione su base nazionale delle autonomie. Non sembra cioè in nessun modo delinearsi quel sistema integrato di autonomie, organizzato intorno ad un centro istituzionale esponenziale delle realtà dei singoli atenei capace di rappresentare l'istanza di raccordo sulle questioni di interesse generale. Oltre ad una totale assenza di capacità contrattuale in ordine alla definizione delle politiche generali (pur sempre necessarie) per l'università, un sistema non integrato rischierebbe di approfondire quella situazio-

ne già esistente di disequilibrio e di favorire un processo di differenziazione dell'offerta formativa sul versante della efficacia e fungibilità legale dei titoli fino a metterne in discussione lo stesso valore nazionale. La direzione della proposta governativa sembra essere addirittura quella di un regresso rispetto alla situazione esistente. E infatti l'istituzione principale di autogoverno delle università, (cioè il CUN) — certamente bisognosa di profonde modifiche — finisce nel nuovo ddl per essere ridotta ad organo interno del Ministero senza subire neppure alcun ampliamento delle competenze.

Inutile dire quindi la difficoltà di intravedere i possibili esiti di questa strategia di riforma che appare concepita per sfuggire a qualunque tentativo di ricostruzione critica in forza della paradossale anticipazione di interventi normativi che sarebbero logicamente da coordinare con una ristrutturazione di sistema dell'intero ordinamento istituzionale. Appare comunque chiaro che la preoccupazione principale delle forze politiche che guidano la strategia è di concentrarsi sugli aspetti dello sviluppo della ricerca e del suo governo tralasciando le questioni della riorganizzazione didattica e formativa delle università soprattutto sotto il profilo di una migliore qualità e produttività dell'offerta e della predisposizione di migliori strumenti di controllo e misurazione dell'efficienza dell'insegnamento. È chiaro che un tale processo di riforma innescherebbe grossi conflitti nel

sistema consolidato di gestione dell'offerta formativa scontrandosi con la scarsissima cultura didattica di gran parte della comunità accademica. Ed è forse proprio per questo che gran parte degli studenti risultano essere così poco appassionati ad un dibattito che sembra non concernerli. Si tratta forse dell'aspetto più inquietante di questo surreale «oggetto del desiderio» che è l'autonomia. Essendo tutti in principio d'accordo e non intravedendosene se non dei confusissimi e generici contorni, ogni critica è disinnescata in partenza per mancanza dell'oggetto del contendere e diviene assolutamente impervio ogni tentativo di far appassionare qualcuno ad una discussione su qualcosa che in realtà «non esiste». Torna utile la frase disincantata di Nietzsche pronunciata in una conferenza «Sull'avvenire delle nostre scuole»: «Anche rispetto a questa scuola, per esempio, lei crede che si potrebbe disperdere le antiche e tenaci abitudini con l'aiuto e dell'onestà e di idee buone e nuove? In questo caso mi sembra, agli arieti di un assalto non si oppone una dura muraglia, bensì la più fastidiosa tenacia e inafferrabilità dei principi. L'assalitore non deve distruggere un avversario visibile e solido: questo avversario piuttosto è mascherato, può trasformarsi in cento figure e in una di queste può sfuggire alla presa che lo ghermisce, confondendo ogni volta l'assalitore con un vile cedimento e con un tenace rimbalzare»!

Giovanni Guzzetta

FONDAZIONE BORSA DI STUDIO MONS. G. D. PINI

(GIÀ ASSISTENTE NAZIONALE DELLA FUCI)

Bando di Concorso

È aperto il 51° Concorso per titoli alla «Borsa di Studio Mons. G. D. Pini» per il conferimento di un

A) Assegno di Perfezionamento

relativo all'anno 1989 per laureati da Università o da altro Istituto Superiore Italiano che **dimostrino di avviarsi alla carriera universitaria in qualsiasi disciplina o alla ricerca in campo scientifico.**
L'ammontare dell'assegno è di L. 2.000.000 (in Titoli del Debito Pubblico).

- a) Possono partecipare al Concorso giovani di nazionalità italiana che abbiano conseguito da non oltre tre anni la Laurea, che non abbiano compiuto i 30 anni alla data di scadenza del presente bando e che nel corso dei loro studi siano stati aderenti ai Gruppi della FUCI o a Gruppi di Studenti analogamente impegnati come *cattolici in Università* o che comunque abbiano reso testimonianza comprovata di *Fede in Università*.
- b) Le domande di ammissione al Concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della «Borsa di Studio Mons. G. D. Pini» c/o FUCI, c.so Matteotti, 11 - 10121 Torino, entro il 31 dicembre 1988.

Alla domanda devono essere allegati:

- 1) Certificato di Laurea, anche in fotocopia, con le votazioni ottenute negli esami universitari di profitto e nell'esame di Laurea;
- 2) 2 copie della dissertazione di Laurea (anche in fotocopia non rilegata); eventuali altri elaborati a stampa o dattiloscritti;
- 3) Un'attestazione di comprovata partecipazione alla FUCI o a Gruppi di studenti cattolici *impegnati in Università*.
- 4) Dichiarazione della disciplina con riferimento alla quale il candidato sta preparandosi alla carriera universitaria o svolge la sua attività di ricerca in campo scientifico, controfirmata da un docente universitario con cui il candidato lavori;
- 5) Ogni altro documento che il candidato creda utile produrre per comprovare il suo proposito.

B) Assegno di Premio

relativo al triennio '88-'90 per uno **studio di elevato livello in campo storico, politico, economico, sociale, sindacale, giuridico-amministrativo, impostato alla luce dei principi cristiani, e tale da costituire un valido contributo per affrontare i problemi di maggiore attualità della società moderna.**

L'ammontare dell'assegno è di L. 4.000.000 (in titoli del Debito Pubblico).

- a) Possono partecipare al Concorso coloro che non abbiano compiuto 35 anni di età alla data di scadenza del presente bando (31-12-1989), e che appartengano o abbiano appartenuto ad associazioni o movimenti cattolici.
- b) Le domande di partecipazione devono essere fatte pervenire entro e non oltre il 31-10-1989 alla Segreteria della «Borsa di Studio Mons. G. D. Pini» c/o FUCI, c.so Matteotti, 11 - 10121 Torino.

Alla domanda devono essere allegati:

- 1) Copia del certificato di nascita;
- 2) Curriculum degli studi e delle attività svolte
- 3) Copia del lavoro del candidato, a stampa o dattiloscritto qualora in corso di stampa;
- 4) Documentazione relativa alla partecipazione ad associazioni o movimenti cattolici;
- 5) Ogni altro documento che il candidato creda utile produrre.

Torino, maggio 1988

IL CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE

Sede Segreteria: c/o FUCI - c.so Matteotti, 11 - 10121 TORINO

Recapito Telefonico: Dr. Marco Demarie (011) 842.051.

S.P.E. Fanton - Torino

Carlo Riviello, *Dalla cassa per il Mezzogiorno al nuovo intervento straordinario. Profili Giuridico organizzativi*. Il Mulino, 1988, pp. 114.

La vicenda quasi quarantennale dell'intervento straordinario per il mezzogiorno è ormai entrata nella sua fase «post», non solo per i contenuti post-industriali della politica di sviluppo previsti dalla «nuova disciplina organica dell'intervento straordinario», ma soprattutto per il totale ribaltamento di «filosofia dell'intervento» che essa ha operato.

Carlo Riviello nel volume «Dalla Cassa per il mezzogiorno al nuovo intervento straordinario» pubblicato da Il Mulino nella collana Svimez, con presentazione di Massimo Annesi, ricostruisce efficacemente l'itinerario dell'intervento pubblico straordinario attraverso l'evoluzione normativa degli istituti ed i modelli amministrativi, con l'intento di offrire un contributo alla comprensione della «vecchia» disciplina ma anche, come è detto nella presentazione, «di individuare il filo rosso della fase di transizione al nuovo modello di intervento».

Al modello della Cassa, caratterizzato dalla unitarietà del meccanismo operativo, dalla esclusività delle competenze della Cassa, dalla specialità delle procedure e dalla aggiuntività delle erogazioni finanziarie rispetto a quelle dell'intervento ordinario, è subentrato un modello policentrico — che riconosce finalmente la pluralità dei soggetti titolari delle politiche di sviluppo del mezzogiorno, in primis le regioni — ma nello stesso tempo privo delle risorse strategiche di capacità decisiva e gestionale che ispiravano il vecchio modello.

La legge del 1950, istitutiva della Cassa, operava una scelta per più versi significativa, in quanto introduceva un principio di specialità che rendeva dinamico il quadro dell'amministrazione pubblica italiana ade-

quando gli strumenti amministrativi alle particolari caratteristiche della funzione cui erano diretti. Si trattava di un possibile spunto innovatore del funzionamento e della cultura istituzionale nella direzione del superamento degli schemi tradizionali di ripartizione delle competenze e di gestione delle risorse organizzatorie.

Questo significato di evoluzione «interna» dell'amministrazione in funzione di sviluppo non è meno importante dell'altro, più evidente, che la creazione dell'intervento straordinario del 1950 ha avuto, di far emergere la «questione meridionale» nell'agenda politica del nuovo stato repubblicano. Ma già a partire dagli anni '60 e poi sempre più chiaramente in quelli successivi fino alla determinazione della «nuova disciplina organica», si profilano gli elementi di crisi della Cassa, solo in parte riconducibili all'evoluzione del quadro esterno e piuttosto aventi natura prettamente istituzionale. Essi sono, oltre all'istituzione delle regioni, la mancata programmazione economica nazionale, il permanere dell'intervento straordinario come corpo estraneo nell'assetto della pubblica amministrazione e, non ultima, una distorsione delle finalità dell'azione pubblica espletata dalla Cassa, che da strumento aggiuntivo era divenuto sostitutivo, le cui funzioni si erano disordinatamente accresciute, e la cui efficacia in ordine allo sviluppo era compromessa da una cultura clientelare certo non idonea a far maturare i germi di modernizzazione dello stato a partire anche dall'esperienza dell'intervento pubblico per il mezzogiorno, come pure sembrava possibile nell'originario disegno.

Lo studio ricostruttivo di Riviello è uno strumento senz'altro utile per una lettura critica dell'evoluzione dell'intervento pubblico per il mezzogiorno nonché delle sue prospettive presenti, sulle quali l'A. richiama con

decisione l'attenzione mediante un'analisi delle valenze positive e negative della nuova disciplina organica e con la denuncia del rischio di una sua persistente inoperatività che avrebbe il deleterio effetto di «prolungare la lunga crisi dell'intervento straordinario» e di mantenere ancora «oscu- re le prospettive di sviluppo dell'area».

(g.c.)

Giuseppe Alberigo, *Chiese italiane e concilio*, Marietti, 1988, pp. 321

Le delineazioni di un profilo specifico della chiesa italiana, sottratto alle identificazioni ed alle influenze (ma anche ai condizionamenti) provenienti dalla correlazione con il pontificato romano, solo recentemente è stata fatta oggetto di studio ed approfondimento scientifico. È sempre più frequente, infatti, il tentativo di ricostruire storicamente le tappe del percorso di progressiva autonomia e specificazione della propria identità che la comunità ecclesiale italiana ha intrapreso a ridosso del Concilio e che successivamente è stato sapientemente diretto — come costante strategica del suo pontificato — da Paolo VI.

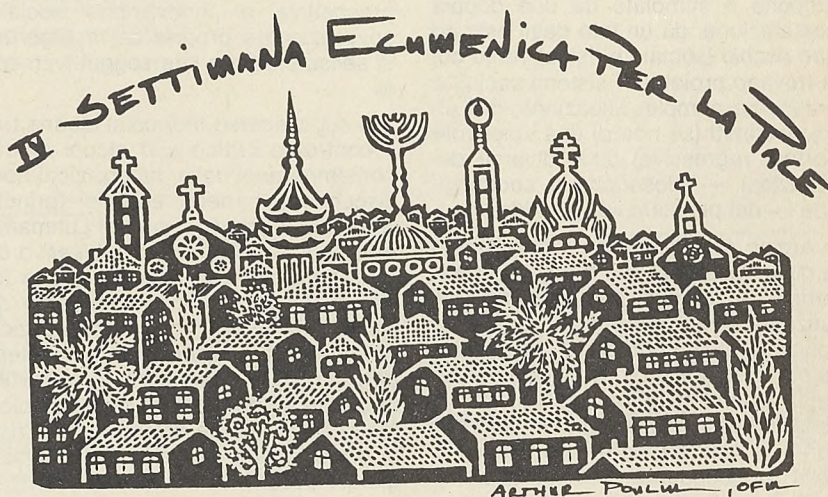
Chiese italiane e Concilio è un volume che, raccoglie gli atti di un convegno promosso dall'Istituto per le scienze religiose di Bologna e dalla Fondazione Giacomo Lercaro, nel decimo anniversario della scomparsa del Cardinale. L'architettura dell'opera, ovviamente connotata dalla struttura collettanea, si fonda sulla considerazione della vita e del volto della chiesa italiana a partire dalle esperienze degli episcopati di alcune tra le più importanti diocesi. Si tratta quindi di una scelta metodologica fondata sulla convinzione, storiografica ed ecclesiologica, della centralità delle esperienze pastorali per la caratterizzazione del volto della nostra chiesa.

Concentrata intorno all'arco di anni

tra il '50 ed il '70 — nel '52 avvenne l'inaugurazione delle attività della Cei — l'indagine assegna a due introduzioni di quadro (sui pontificati da Pio XII a Paolo VI sulla Cei negli anni '50/'60) il compito di tratteggiare le linee di tendenza costanti di particolare significato. Sono i molti contributi specifici sulle varie diocesi però a rivelare tutta la ricchezza della recente storia ecclesiale. Tra le acquisizioni più generali è particolarmente sottolineato il significato dell'evento conciliare proprio come la cornice teorica essenziale che ha dato impulso alla presa di coscienza di una identità unitaria e specifica dei cattolici italiani come chiesa. L'ecclesiologia del popolo di Dio rappresenta lo sfondo a partire dal quale si sono potuti abbandonare alcuni schemi di organizzazione della presenza e della missione dei cristiani in Italia, particolarmente esposte alle conseguenze pratiche di un'impostazione gerarcologica. Speculare a questo fenomeno è andato così emergendo quel «ridimensionamento della politicizzazione della Chiesa italiana a favore di una concentrazione sull'impegno pastorale e di testimonianza» (dalla introd. di Albergo).

È questa la considerazione che permette di esplorare le radici lontane del processo di acclimatamento alla secolarizzazione che, anche in Italia, ha connotato la fine del regime di «cistinaità». E tutto questo non senza evidenziare come la stagione di fortissime sperimentazioni pastorali e sociali abbia manifestato molti chiaroscuri presentando accanto ad esperienze profetiche anche tentativi poco illuminati.

(g.g.)



**CREDENTI UNITI A PREGARE, INFORMARE, AGIRE
PER LA GIUSTIZIA, LA PACE,
LA SALVAGUARDIA DEL CREATO**

16-24 ottobre 1988

acli - agesci - azione cattolica - beati i costruttori di pace (di triveneto, piemonte e val d'aosta) - centro di educazione alla mondialità - centro interconfessionale per la pace - cisv - commissione delle chiese battiste, metodiste e valdesi per la pace e il disarmo - commissione giustizia e pace dei dehoniani - commissione interfrancescana giustizia e pace - csam - federazione giovanile ebraica italiana - federazione giovanile evangelica italiana - focsiv - focsiv - federazione universitaria cattolica italiana - gioc - idoc - movimento apostolico chiechi - mani tese - movimento ecclesiale di impegno culturale - mir - mial - pax christi - sae - sermig

la settimana ha lo scopo di stimolare iniziative ecumeniche per la pace soprattutto a livello locale. A tal fine è stata predisposta una busta di materiali e sussidi con contributi di alcune delle associazioni e dei gruppi promotori. La busta, che contiene anche il poster a colori della «SEP», può essere richiesta al CIPAX (via Acciaroli, 7 - 00186 ROMA - tel. 06/6540661) al costo di L. 10.000 + spese postali.

Achille Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, 1988, pp. 329.

A otto anni dalla pubblicazione del suo influente «*Crisi di governabilità e mondi vitali*», Achille Ardigò torna a fare il punto sulla sua impostazione sociologica. Il rinnovamento teorico che, rispetto a quell'opera, A. oggi propone è stimolato da una doppia constatazione: da un lato degli esiti *ad alto rischio* (sociale e fisico) verso cui si trovano proiettati i sistemi sociali a crescente complessificazione, dall'altro dei limiti (se non di una colpevole portata regressiva) della diverse declinazioni — filosofiche e sociologiche — del pensiero «post-moderno».

Ardigò esordisce con il dimostrare la dipendenza dei due maggiori orientamenti sociologici contemporanei (il funzionalismo sistemico post-parsoniano di N. Luhmann e l'individualismo metodologico post-weberiano) dagli assunti filosofici (post-moderni) della *impossibilità di fondare un senso* — se non per via ermeneutica —, della conseguente *assolutizzazione dell'orizzonte linguistico* della comunicazione, e della definizione di una idea di *razionalità limitata*, debole.

Ne discende, sul versante sociologico, una teoria dell'azione che sancisce l'annientamento di ogni capacità del soggetto-persona (attore sociale) di trascendimento della situazione data. Questo avviene appunto sia che si assolutizzi gadamerianamente il *circolo ermeneutico*, sia che si riduca l'agire dei soggetti ad una sommatoria frammentata di interazioni a *razionalità ridotta* (come nel caso della teoria degli «*Effetti perversi dell'azione sociale*» di Boudon), sia ancora che si concepisca la società *solo* come un sistema autoregolantesi (per differenziazione di sottosistemi funzionali autopoietici) in cui i soggetti finiscono con l'essere visti niente altro che come l'insieme delle funzioni anonime — ed *anomiche* — che assolvono. In ciò le varie teorie «post-moderne» finiscono, attraverso differenti strade, per convergere: nel ridimensionare e depotenziare «*sia la funzione presente della ragione indivi-*

duale sia ogni ontologia dell'essere sociale collettivo, come ogni discontinuità forte nelle dinamiche societarie e perciò anche ogni strategia, ideologicamente sorretta, di emancipazione e di mutamento».

Da qui A. riparte per costruire una teoria sociale capace invece di dar ragione delle precondizioni di una prospettiva di innovazione sociale *sovvenzionata* proprio da *insorgenze di senso* prodotte intersoggettivamente.

Il suo discorso teorico si dipana tra il confronto critico con alcuni autori contemporanei delle cui posizioni non disconosce i meriti euristici (principalmente il *funzionalismo* di Luhmann e la *Teoria dell'agire comunicativo* di Habermas; solo in secondo piano la *Teoria dei cicli di coinvolgimento* di Hirschman e, con forte accentuazione polemica, l'*artificialismo* di Herbert Simon), e il recupero, questa volta diretto a non mediato dalla sociologia di Shultz come era stato in «*Crisi di governabilità...*», della fenomenologia di Husserl.

Il modello della soggettività Husserliana, approfondito attraverso gli studi sull'empatia della sua allieva Edith Stein, è capace di adempiere alla definizione del primo «mattoncino» per il progetto di una *sociologia dell'ambivalenza* cui Ardigò vuole assolvere: una sociologia che sia in grado di dar conto contemporaneamente della *complessità sistemica*, ma anche della capacità di *trascendimento coscenziale innovativo* della complessità stessa. Il primo passo, decisivo, di questo progetto è la definizione — attraverso Husserl-Stein — di un soggetto capace di rapportarsi all'altro da se non solo con attitudine autoreferenziale-estrattiva, e/o non solo attraverso il medium di un linguaggio e di valori condivisi (come in Habermas), ma anche per mezzo di una attitudine trascendentale all'empatia, alla intesa intuitiva, attraverso mediazioni comunicative sempre, contemporaneamente, linguistiche e corporee. È in sostanza dal riconoscimento di questo, in qualche modo originario, *movimento delle soggettività*

che Ardigò ricerca — con Husserl — la possibilità di ricostruzione-ricongiungimento di una *oggettività intersoggettiva*. Solo una teoria sociale che riesca a riconoscere questa originale capacità dei soggetti di produrre ascensionalmente l'oggettività sociale, e non solo la loro attitudine ad essere manipolati dalla anonima congerie dei nessi funzionali del «sistema» — sembra sostenere Ardigò — può dar ragione dei margini di resistenza critica alla tecnicizzazione anomica, oltre che della riduzione dei rischi (*crisi di controllo*) che sono generate proprio dalla crescente chiusura autoreferenziale dei sistemi (politico ed economico principalmente) rispetto ai loro ambienti fisici ed umani. La sociologia dell'ambivalenza, post-post-moderna, proposta con la pubblicazione di questo saggio ricco di sfaccettature e di argomenti perseguita, in un panorama storico e culturale rapidamente mutato e con strumenti concettuali nuovi, l'obiettivo teorico di Ardigò di dar ragione dei possibili circoli virtuosi innescati da flussi comunicativi tra soggetti, mondi vitali, sistemi sociali, indicando i rischi della cesura tra queste dimensioni della società (e le contraddizioni a cui conduce chi se ne fa sostenitore in sociologia). Il cuore del problema, ed il maggior contributo che emerge da questa nuova grande ricapitolazione teorica di Ardigò è il tentativo di riformare, ribaltandolo, il *system-denken* autoreferenziale dell'ultimo Luhmann dimostrando (anche a partire da alcune significative contraddizioni interne al lucidissimo e freddo affresco funzionalista) l'argomentabilità teorica e l'urgenza storico-pratica di un cambiamento di paradigma cognitivo in sociologia. Dal modello dei sistemi totalmente autoregolati, non più comunicanti con l'ambiente, se non per relazioni estrattive-autoreferenziali, ad un modello nel quale la comunicazione tra sistemi e ambienti umani di mondo vitale è resa possibile da un orientamento pratico-cognitivo (a livello di sistemi e di individui) contemporaneamente estrattivo ed empatizzante.

(s.v.)

RICERCA

L. 2.500

Direttore: Giovanni Guzzetta. Responsabile: Alberto Bobbio. Condirettore: Salvatore Vassallo. Redazione: Stefano Brogi, Giuseppe Croce, Tanino Crociata, Anna Maria Debolini, Patrizia Susini. Direzione e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, tel. 68.61.948, c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca» Fuci. Spediz. abbon. postale Gr. III 70%. Litotipografia «Nova AGE Patavium» s.r.l. Via Giu-

stiniani, 15 - 00186 Roma. La rivista viene normalmente inviata agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo Lire 25.000, sostenitore Lire 50.000, un numero Lire 2.500, arretrato Lire 5.000. Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.