libreria delle donne di milano

non credere di avere dei diritti

la generazione della libertà femminile nell’idea e nelle vicende di un gruppo di donne
non credere di avere dei diritti
la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne
Capitolo quarto

Dalla letteratura femminile le prime figure di libertà

Il «Sottosopra» verde

Nell'orizzonte della differenza sessuale

Custodire le differenze qualitative

Fare giustizia a partire da sé

Registro della sopravvivenza, registro della libertà

Bibliografia
"Non credere di avere dei diritti. Cioè, non offuscare o deformare la giustizia, ma non credere che ci si possa legittimamente aspettare che le cose avvengano in maniera conforme alla giustizia; tanto più che noi stessi siamo ben lunghi dall’essere giusti.

Sovrapposizione verticale.
Vi è un cattivo modo di credere di avere dei diritti, e un cattivo modo di credere di non averne."

(Simone Weil, Quaderni, II, p. 41)
Introduzione

Tema di questo libro è la necessità di dare senso, esaltare, rappresentare in parole e immagini il rapporto di una donna con una sua simile.

Se mettere in parole una pratica politica è uguale a fare teoria, allora questo è un libro di teoria perché i rapporti fra donne sono la sostanza della nostra politica.

È un libro di teoria, dunque, ma misto di racconti. Per noi dire la teoria resta in parte un raccontare la pratica in quanto il ragionamento teorico si riferisce di solito a cose che hanno già un nome mentre qui si tratta, in parte, di cose che non avevano nome.

I fatti e le idee che esponiamo hanno avuto luogo fra il 1966 e il 1986 principalmente a Milano. Comunemente vengono messi sotto il nome del femminismo. Ora noi vorremmo portare in luce il loro senso vero e quindi anche il loro nome.

Il nome è «genealogia». Negli anni e luoghi indicati abbiamo visto prendere forma una genealogia di donne, ossia un venir al mondo di donne legittimate dal riferimento alla loro origine femminile.

A dirlo c’è un’emozione, è una vicenda emozionante anche perché rimane in bilico. Noi non siamo certe che la storia ricostruita con questo libro produrra veramente quello che abbiamo cercato che è di essere iscritte in una generazione femminile. Non è escluso che alla prova dei fatti la nostra esperienza risulterà essere soltanto una delle tante vicissitudini storiche del fragile concetto di donna.
La radice *gen* di parole come genere, genealogia, generazione – insegna la linguistica – caratterizza parole tradizionalmente associate alla nascita in quanto fatto sociale e precisamente alla nascita legittima di individui maschi liberi. Nella nostra cultura, come ha sottolineato Luce Irigaray, manca la rappresentazione del rapporto madre-figlia, la madre ha sempre il figlio in braccio.

Tra le cose che non avevano nome c'era, c'è la sofferenza di essere messe al mondo in questa maniera, senza collocazione simbolica. Un vivente è corpo e mente, nasce e si trova per caso in un dato posto in un dato tempo e per la mente comincia il lavoro di collocarsi, di cercare dei riferimenti. Il corpo è collocato fisicamente ma la mente deve stabilire da sé il suo dove, con l'aiuto di chi è venuto prima.

Ma se nasci donna, che aiuto ricevi? La società intende che la mente femminile sia situata con il corpo e come il corpo. O che, altrimenti, non sia da nessuna parte.

Gli studiosi di antropologia insegnano che la società umana si è costituita sullo scambio di segni, merci e donne. È una strana maniera di rappresentare le cose, una maniera di finta semplicità scientifica fatta per coprire l'orrido disordine causato dal dominio di un sesso sull'altro, la violenta distruzione dei rapporti fra donne, *in primis* quello con la madre, spesso accompagnata dall'impossibilità per una donna di essere padrona delle sue produzioni e quasi sempre unita alla difficoltà femminile di produrre segni originali: da scambiare con chi, per significare che cosa?

Quando si ragiona sulla condizione femminile, di solito abbiamo presente lo stato di confusione che l'essere trapiantata nelle genealogie maschili fa nascere in una donna fra il suo essere corpo e il suo essere parola. Ossia, quello stato noto come isteria femminile, femminile quasi per definizione.

Ma anche a voi sarà capitato di notare per le strade della vostra città delle donne spesso giovani o giovanissime, appena adolescenti, che camminano sole e concentrate come se avessero una meta precisa da raggiungere. Non ce l'hanno, a grandi passi stanno andando di qua e di là. Non a caso, però, seguono infatti dei loro percorsi che rifanno giorno dopo giorno.

Secondo la terminologia ricevuta, si tratta di rituali della ne-
vrosi ossessiva, rituali in questo caso più femminili che maschili, sebbene poco o niente si sappia della nevrosi ossessiva femminile. Noi sappiamo questo, che quelle donne stanno cercando un luogo-tempo per situarsi simbolicamente e che quel loro andare di qua e di là è come il tentativo di procurarsi un corpo razionale, di disegnare una topologia per orientarsi mentalmente.

Virginia Woolf ha scritto che, per fare lavoro intellettuale, bisogna avere una stanza tutta per sé. Ma nella stanza può essere impossibile restare ferme e applicarsi al lavoro perché i testi e ciò di cui parlano si presentano come blocchi estranei, opprimenti, di parole e fatti in cui la mente, paralizzata da emozioni senza rispondenza con il linguaggio, non riesce a farsi strada.

La stanza per sé va allora intesa in altro senso, come collocazione simbolica, come luogo-tempo provvisto di riferimenti sessuali femminili dove stare significativamente per un prima e un dopo di preparazione e conferme.

Come la stanza di Emily Dickinson. La sua solitudine, scrive Ellen Moers, era interrotta dall’incorporea presenza di scrittrici che Emily conosceva unicamente ma intimamente attraverso la lettura delle loro opere e di tutto ciò che riusciva a sovraedere delle loro vite. Era scandalosamente ignorante della grande letteratura maschile, pare che non abbia letto un rigo di Poe, di Melville, di Irving. Per contro, leggeva e rileggeva tutte le scrittrici angloamericane del suo tempo, la Eliot, la Barrett Browning, le sorelle Brontë e poi Helen Hunt Jackson, Lydia Maria Child, Harriet Beecher Stowe, Lady Georgina Fullerton, Dinah Maria Craik, Elisabeth Stuart Phelps, Rebecca Harding Davis... Fra lei e loro, come ha notato un altro studioso della grande poetessa americana, si sente una parentela stretta, una sorta di familiarità nata dalla frequentazione.

Emily Dickinson conosceva quasi a memoria il poema *Aurora Leigh* di Elizabeth Barrett Browning. A costei si riferiva chiamandola «Aurora del mondo» e la considerava una guida. Secondo la Moers, ci sono versi che Emily Dickinson ha creato elaborando contenuti emotivi non vissuti da lei stessa e conosciuti con la lettura di *Aurora Leigh*. «Nell’espressione poetica Emily Dickinson fu consapevolmente femminile e molto più fieramente di quanto si ammetta. Proprio sotto questo aspetto la
Browning significò moltissimo per la Dickinson, per quella sua capacità di usare con tanta sicurezza l’esperienza delle donne e gli accessori femminili (abiti, aspetto, cure domestiche) per fini universali» (Ellen Moers, Grandi scrittrici, grandi letterate).

Abbiamo scoperto che la ricerca di riferimenti simbolic i offerti da altre donne, è una ricerca molto antica e che ha preso talvolta la stessa modalità che noi le abbiamo dato, di un rapporto di affidamento, come nella storia di Noemi e Rut raccontata dalla Bibbia.

Racconta il Libro di Rut che al tempo dei Giudici un uomo di Betlemme lasciò il suo paese a causa della carestia e andò con la moglie Noemi e i due figli nel paese dei Moabiti. L’uomo morì, i figli si sposarono con due moabite, Orpa e Rut. Dopo dieci anni morirono anche i figli e Noemi si trovò vedova in terra straniera con le nuore vedove. Allora, sapendo che il suo paese era di nuovo fiorente, decise di ritornarvi.

Noemi s’incamminò e giunta a metà della strada baciò le nuore e disse loro: tornate nella casa di vostra madre e il Signore vi aiuti a trovare dei mariti, così come voi avete aiutato me e gli uomini che mi sono morti.

Le due giovani donne scoppiarono in pianto e le chiesero di restare con lei. Noemi le fece ragionare: da me non potete avere un marito, sono vecchia e se anche avessi altri figli, voi non potreste aspettare l’età di sposarli. Orpa baciò Noemi e tornò indietro. Rut non si mosse. Tua cognata, le disse Noemi, è tornata al suo popolo e ai suoi dei, fa’ come lei.

Non mi allontanerò da te, le rispose Rut. Resterò con te, dovunque tu vada anch’io andrò, quando ti fermerai mi fermerò, il tuo popolo sarà il mio popolo, il tuo Dio sarà il mio Dio, nella terra che ti riceverà morta, sarò sepolta anch’io.

Noemi, vedendola così costante, la prese con sé e insieme arrivarono a Betlemme dove le donne riconobbero Noemi, nonostante i molti anni trascorsi. Era appena iniziata la mietitura dell’orzo, precisa il Libro di Rut che va avanti raccontando come Rut, seguendo passo passo le istruzioni di Noemi, diventò moglie di un uomo buono e ricco, Booz, e madre del suo erede.

Dopo la nascita del bambino, le vicine dissero a Noemi: il Signore sia benedetto, avrai chi ti nutrirà nella vecchiaia, per merito di tua nuora che ti ama e che per te vale più di sette
figli maschi. Noemi alzò il bambino e se lo pose in grembo e le vicine si congratularono con lei dicendo: a Noemi è nato un figlio.

Abbiamo dato un nome al rapporto di Rut con Noemi, lo abbiamo chiamato affidamento. Bisogna infatti sapere che nelle molte lingue di una cultura millenaria non c’erano nomi per significare una simile relazione sociale, come nessun’altra relazione fra donne per se stesse.

Il nome «affidamento» è bello, ha in sé la radice di parole come fede, fedeltà, fidarsi, confidare. Però non è piaciuto ad alcune perché richiama un rapporto sociale che il nostro diritto prevede fra adulto e bambino. L’affidarsi di una donna alla sua simile può in effetti stabilirsi tra una bambina e un’adulta ma questa è una sua derivazione possiblile. Noi lo abbiamo visto e pensato, primariamente, come forma di rapporto fra donne adulte. Che una delle due venga così assimilata ad una bambina, ad alcune è parso urtante.

Nessuna, va detto, ne ha fatto una questione grave e potremmo passarci sopra. Eppure quel tirarsi indietro davanti a una parola in sé bella, solo per l’uso che altri ne fanno, è un sintomo d’impotenza davanti al già pensato da altri, in questo caso il già pensato circa i rapporti tra bambini e adulti, e quello che sarebbe o non sarebbe conveniente all’età adulta di una donna.

Spesso in molti campi avviene che la lingua s’imponga a noi come il dominio di esperienze e giudizi altrui. La lingua di suo non è il dominio di un’esperienza ad esclusione di altre o di un pensiero sopra altri. Ma la lingua fa corpo con la trama dei rapporti sociali e questi sono ben poco favorevoli ad accogliere quello che una donna vive e vuole per sé nella sua differenza dall’uomo.

A nessuna di noi, molto probabilmente, è stata insegnata la necessità di curare specialmente i rapporti con altre donne e di considerarli una risorsa insostituibile di forza personale, di originalità mentale, di sicurezza sociale. Ed è difficile perìno far si un’idea della loro necessità perché nella cultura ricevuta si sono conservati alcuni prodotti di origine femminile ma non la loro matrice simbolica, tanto che i prodotti si presentavano a noi come ri-generatì da un pensiero maschile.

Fino a quando un’esperienza politica di rapporti fra donne ci ha portate a guardare meglio i fatti del passato. Così abbia-
mo scoperto, con meraviglia, che fin dai tempi più antichi sono esistite donne che hanno lavorato a stabilire rapporti sociali favorevoli a sé e alle proprie simili. E che la grandezza femminile si è nutrita spesso (forse sempre?) di pensiero e di energie circolanti fra donne.

Negli anni in cui Jane Austen diventava una somma scrittrice di lingua inglese, si ricava dalle sue lettere che il suo alimento quotidiano era costituito dalla narrativa femminile del suo tempo. Leggeva Harriet Burney, Jane West, Anna Maria Porter, Anne Grant, Ann Radcliffe, Laetitia Matilda Hawkins, Elisabeth Hamilton, Helen Maria Williams...

La disparità fra Jane Austen e queste autrici è così grande da non lasciare dubbi su come esse abbiano potuto aiutarla. Era no come lei donne che scrivevano e pubblicavano. Per lei rappresentavano una strada aperta e un confronto utile nella sua ricerca di mettere in parole la realtà così come si presentava a lei donna. Non cercò un modello fra i pochi scrittori che conosceva, come il suo amato Samuel Johnson o il celebre Walter Scott. Preferì le scrittrici perché con queste aveva la rispondenza più elementare, ai livelli di realtà dove il grande artista, donna o uomo, lavora ed eccelle. Il risultato saranno sette romanzi perfetti che fanno di Jane Austen una maestra nella prosa inglese e nel romanzo moderno.

Ciò nonostante nella nostra società ai nostri giorni una donna può arrivare ai gradi più alti dell’istruzione o ai compiti più impegnativi, quasi in ogni campo, senza sapere della maniera in cui una Jane Austen è diventata tanto grande nel suo campo. Senza sapere cioè quale vigore mentale una donna possa ricavarre dalla frequentazione delle sue simili.

Nelle società dell’emancipazione i limiti messi ai desideri femminili si sono allargati ma non è cresciuta la forza necessaria alla loro realizzazione. Anche nelle società dell’emancipazione si agisce contro la matrice della forza femminile, cancellando i fatti del passato insieme alle ragioni del presente.


Madame du Deffand, secolo xviii, ebbe per lungo tempo il
salotto più celebre di Parigi. Nel Settecento il salotto era un luogo di potere e di piacere delle donne più di quanto noi possiamo immaginare oggi, perché in quel secolo anche la politica degli uomini si basava sui rapporti personali e i salotti erano un luogo strategico delle trame politiche. Non per molto ancora. Stavano infatti nascendo i partiti e altre forme di organizzazione della politica. In Francia, a Parigi, sta nascendo il partito dei «filosofi», gli illuministi. Madame du Deffand lo osteggia. Condivide buona parte delle loro idee, è amica di molti dei filosofi, specialmente di Voltaire, ma è contraria al loro partito che sfugge al suo raggio d'azione come al suo modo d'intendere la politica.

Benedetta Craveri, autrice di un approfondito studio storico su Madame du Deffand e il suo mondo, ci racconta a un certo punto le manovre complesse e sottili che Madame du Deffand dispiegò per far venire a Parigi, come sua dama di compagnia, una figlia illegittima del fratello, Mademoiselle de l’Espinasse, che l’aveva affascinata per la sua intelligenza e sensibilità. Racconta poi la storia del loro rapporto durato dieci anni e della sua rottura determinata dal fatto che la giovane donna, andando contro la volontà della sua protettrice, s’incontrava per suo conto con D’Alembert e altri del partito dei filosofi.

Madame du Deffand era la continuatrice di una tradizione di sapere e di prestigio femminile che si erano formati nel tempo a partire da altre grandi signore come Madame de la Fayette e Madame de Sévigné. La ribellione di Mademoiselle de l’Espinasse interrompe quella tradizione, da lei non capita più che rifiutata. Con lei incomincia la lunga serie non ancora conclusa di donne intelligenti e appassionate che combattono per una causa o per un ideale quasi sempre giusti ma senza rapporto con le ragioni del loro sesso – le Sante Terese fondatrici di nulla, come le chiama George Eliot.

Tra la vecchia dama e la sua giovane amica nessuno s’intromise con la violenza come fra Demetra e Persefone. Il loro legame si spezzò perché la giovane preferì all’autorità di un pensiero femminile quella del pensiero che dominava sulla scena della storia. È naturale. Ma la conseguenza fu che lei non comprese quello che stava capitando sulla scena della storia perché, senza più le ragioni dettate dalla sua appartenenza al sesso fem-
minile, il suo essere donna cessava di fare luce per tornare ad essere la parte in ombra di una storia illuminata esclusivamente da progetti di uomini.

Così dunque vediamo che la discendenza femminile può essere minacciata dalle donne stesse. Questa eventualità è stata messa in romanzo da Henry James con Le Bostoniane (in italiano tradotto erroneamente I Bostoniani).

Vi si racconta di Olive Chancellor, femminista di Boston, donna ricca di soldi, idee e volontà, che incontra la giovane Verena, ne intuisce il carisma della comunicazione, la educa nelle nuove idee e fa di lei una grande oratrice, fino a quando un cugino di Olive, Basil Random, gentiluomo del Sud, convince Verena ad abbandonare Olive per unirsi in matrimonio con lui.

Le circostanze in cui Verena prende la sua decisione finale sono teatrali fino all’inverosimile. La situazione descritta, per altro, rispecchia una realtà sociale tipica della Nuova Inghilterra, di amicizie femminili che avevano alcune caratteristiche del matrimonio tanto da essere indicate con l’espressione «matrimonio bostoniano».

Si trattava di relazioni stabili tra due donne economicamente autonome, talvolta conviventi, spesso attive nelle lotte sociali. James era bene informato su questa nuova forma di rapporto sociale per via della sorella Alice che negli ultimi dieci anni della sua non lunga vita fu legata a una donna, Katherine Loring, nella forma appunto del cosiddetto matrimonio bostoniano.

La maniera in cui finisce la relazione tra Olive e Verena è opera della fantasia di James. Le relazioni di cui abbiamo notizia storica furono generalmente solide. Egli è nondimeno nel vero quanto alla fragilità strutturale di quel tipo di rapporto sociale, insidiato non dal fascino del singolo uomo ma della sessualità maschile. Da una sessualità, cioè, fondata sull’omosessualità sociale della relazione padre-figlio celebrata in tutte le forme dominanti del sapere e del potere.

Dopo una o due generazioni, nello stesso paese che aveva visto l’amicizia femminile trasformarsi in un rapporto sociale solido e coerente, troviamo le amiche del Gruppo di Mary McCarthy, donne istruite quanto confuse, senza progetti per sé e senza traccia del vigore posseduto dalle loro antenate. Co-
me scordare il personaggio della laureata del Vassar che, pur essendo quasi sprovvista di ghiandole mammarie, si ostina penosamente ad allattare il figlio neonato per cominciare un marito sostenitore scientifico dell'allattamento naturale?

Si direbbe che basti il passare di una generazione perché sia perdata la matrice della forza femminile. Ma poi, in altre circostanze, con altre modalità, essa torna a rifarsi. Per il bisogno che resta inapprezzabile, forse, di trovare fra sé e il mondo una mediazione fedele: un’altra simile a sé che faccia da specchio e termine di confronto, da interprete, da difensore e da giudice nelle contrattazioni fra sé e il mondo.

Le circostanze e i modi sono quasi sempre quelli dell’amicizia personale perché non ci sono altre forme sociali entro cui una donna possa calare il bisogno di verifica di sé attraverso la sua simile.

Forse per questo le donne curano tanto le loro amicizie e sono più esperte nell’arte di dar forma all’amicizia, come scrive Vita Sackville-West in una lettera a Virginia Woolf, da tre anni sua amica.

Vita, la «bella aristocratica», autrice di libri di non sicuro valore ma di sicuro mercato, ha trent’anni quando incontra per la prima volta Virginia Woolf, che ne ha quaranta, è scrittrice di chiara fama e possiede con il marito Leonard una piccola e raffinata casa editrice, la Hogarth Press. Prima di conoscerla, Vita già vedeva in Virginia il suo «genio gentile». Quando s’incontrano, Virginia le propone un patto vantaggioso per entrambe e cioè di pubblicare presso la Hogarth Press.

Scrivendo per Virginia, Vita deve confrontare la sua prosa facile e superficiale con le richieste avanzate da Virginia. Co-stei diventa e resterà la sola persona al mondo capace di dirle con brutale franchezza quello che non va nella sua scrittura. E quello che va.


Virginia e Vita si sostengono pubblicamente per anni. Vita
recensisce ed elogia i libri della Woolf in articoli e trasmissioni radio. Benché fossero entrambe molto occupate, quando una delle due deve esporsi al pubblico per conferenze o cerimonie, l’altra è presente a sostenerla e a congratularsi.

Fino a quando sopraggiunsero la guerra e la morte che si portarono via Virginia, la più fragile delle due. A Vita è dedicato Orlando, l’unico romanzo che Virginia scrisse con felicità e quasi con facilità.

Così dunque vediamo la matrice simbolica che era lacerata, ricostituirsi e riprendere ad alimentare la mente femminile. Insieme, riprende allora a significarsi la differenza sessuale che non consiste in questo o quel contenuto ma nei riferimenti e nei rapporti entro cui s’iscrive l’esistenza.

Avere delle interlocutrici magistrali è più importante che avere dei diritti riconosciuti. Un’interlocutrice autorevole è necessaria se si vuole articolare la propria vita in un progetto di libertà e darsi così ragione del proprio essere donna. La mente femminile senza collocazione simbolica ha paura. Si trova esposta a fatti imprevedibili, tutto le capita dall’esterno nel corpo. Non sono le leggi e neanche i diritti che danno a una donna la sicurezza che le manca. L’inviolabilità una donna può acquistarla con un’esistenza progettata a partire da sé e garantita da una socialità femminile.

Avendo osservato e pesato queste cose, siamo arrivate alla conclusione che l’affidarsi di una donna alla sua simile è un contenuto di lotta politica. Così venne anche la decisione di scrivere questo libro che racconta la nostra storia politica.

Una cosa ha pesato più delle altre, il vedere che l’affidarsi viene spontaneo fra donne ma quasi senza consapevolezza della sua potenza. Per esempio, le donne che entrano nelle organizzazioni maschili spesso si aiutano con l’affidamento per darsi sicurezza e per farsi un’idea loro propria della realtà circostante, più o meno come Vita e Virginia nella loro carriera letteraria.

Affidarsi a una propria simile spesso, se non sempre, è indispensabile a una donna per raggiungere un fine sociale. Si tratta dunque per lei di una forma politica primaria e bisogna che questo si sappia e che si affermi, se necessario, anche contro
le forme giudicate primarie dagli uomini nelle loro organizzazioni.

La politica delle rivendicazioni, per quanto giuste, per quanto sentite, è una politica subordinata e della subordinazione perché fa leva su quello che risulta giusto secondo una realtà progettata e tenuta in piedi da altri, e perché adotta logicamente le loro forme politiche.

Una politica di liberazione, come abbiamo chiamato il femminismo, deve dare un fondamento alla libertà femminile. Il rapporto sociale di affidamento tra donne è insieme un contenuto e uno strumento di questa lotta più essenziale.

Naturalmente, quando l’affidarsi non è più un rapporto personale secondario o silenzioso rispetto ai rapporti sociali, e diventa esso stesso rapporto sociale, cambiano anche i modi e le conseguenze di praticarlo.

Le forme maschili della politica, come di altre svariate cose, non sono semplicemente diverse dalle forme più rispondenti all’esperienza femminile. Spesso sono diverse e nemiche perché vogliono l’universalità e perciò sono contrarie alla significazione della differenza sessuale.

È un conflitto impari; il potere, la tradizione, i mezzi materiali e simbolici pendono da una sola parte, inutile dire quale. Ma dalla parte femminile resta, indistruttibile, il fatto che una donna non può non sapere la differenza umana di essere nata donna.

Il problema è di congiungere questo sapere della dualità sessuata con grandi pretese umane. Alcune donne lo hanno fatto. Sono però poche; capita più spesso che la donna consapevole della sua differenza la interpreti come necessità di rinunciare o di subordinarsi, mentre quella che non vorrebbe rinunciare né subordinarsi è portata a rinnegare la sua appartenenza al genere umano femminile.

Ogni volta che le grandi pretese di una donna si sono congiunte con il sapere della differenza sessuale, troviamo che ha fatto riferimento ad una sua simile.

Fra le storie che ci vengono in mente, racconteremo quella più strana per certi aspetti, ma insieme la più semplice e, come dire, la più esplicita, la storia dei segni sul muro che ebbe per protagonista la poetessa H. D. (Hilda Doolittle, 1886-1961) e
che lei stessa racconta in un suo breve libro dedicato a Freud: *Tribute to Freud* (tradotto in italiano: *I segni sul muro*). La racconteremo usando le sue parole.

«Ora parlerò di questi segni sul muro, visto che per il Professore erano il 'sintomo' più pericoloso o anzi l'unico sintomo pericoloso». Il Professore è Freud, frequentato da H. D. nel 1930 per la sua analisi.

«La serie di immagini d'ombra, o meglio di luce, che vidi proiettate sul muro di una camera d'albergo nell'isola ionica di Corfù, verso la fine dell'aprile 1920, per qualità e intensità, chiarezza e autenticità, è classificabile nella stessa categoria psichica a cui appartiene il sogno della figlia del faraone, la Principessa che scende la scalinata».

H. D. è giunta a Corfù insieme a una giovane conoscente. In precedenza ha spiegato come l'anno prima, nel 1919, lei si fosse trovata vicina a perdere la salute e la vita. «Il peso materiale e spirituale di tirarmi fuori da quella terribile situazione – dice nel suo racconto – toccò a una giovane donna che conoscevo soltanto da poco. Il suo pseudonimo è Bryher».

Bryher organizzò per entrambe un viaggio in Grecia, «voleva portarci nella terra che, spiritualmente e geograficamente, avevo sempre prediletto e sognato».

«Forse il viaggio in Grecia che feci quella primavera si sarebbe potuto interpretare come una fuga dalla realtà. E forse le esperienze che ebbei in quella camera si sarebbero potute interpretare come un'altra fuga: una fuga dalla fuga. Comunque sul muro c'erano delle ali».

Secondo l'interpretazione del Professore la visione dei segni sul muro significava il suo desiderio di restare unita alla madre.

«Devo dire che non avevo mai avuto un'esperienza simile e che non la ebbi mai più. Vidi una macchia indistinta assumere una forma sul muro».

Era una figura umana poco netta «ma era comunque un'immagine di luce – anche se riuscivo a distinguerci appena – e non un'immagine d'ombra».

La visione poi si precisa e si trasforma davanti agli occhi attenti, immobili di H. D. «Ma a questo punto faccia una pausa o è la mia mano a farla – come se sorgesse qualche problema sul senso o la direzione da dare a questi simboli». 

20
«Mi chiedo se mi convenga, o magari se non sia pericoloso, continuare questa esperienza, questo esperimento. Poiché la testa mi sta già avvertendo – sebbene non possano esserci voluti che pochi minuti d’orologio perché le immagini prendano corpo – che questa dimensione mentale è molto insolita, che è molto insolito questo modo di pensare, e che è possibile che il mio cervello e la mia mente non siano all’altezza della situazione».

Mentre sta ricostruendo quel fatto lontano, le torna in mente il giudizio pronunciato da Freud nel 1930 e pensa: forse il Professore aveva ragione, forse era veramente un «sintomo pericoloso». Lei lo ha sempre giudicato un’«ispirazione», l’ispirazione poetica allo stato puro, visione della «scrittura che scrive se stessa».

Il racconto riprende. «Ma non è facile conservare questo stato d’animo, questo ‘sintomo’ o questa ispirazione. Ed eccomi seduta in questa stanza insieme a Bryher, l’amica che mi ha portato in Grecia. Ora posso rivolgerle la parola, anche se non mi sposto di un centimetro e non metto di tenere gli occhi fissi su quella sfera di cristallo che è il muro davanti a me. – Sul muro sono comparse alcune immagini – dico a Bryher. – In un primo momento ho pensato che fossero ombre, ma non sono ombre, sono immagini di luce. Raffigurano oggetti abbastanza semplici, ma naturalmente è un fenomeno molto strano. Se voglio posso distogliere lo sguardo quando mi pare, è solo questione di concentrazione. Che ne pensi? devo fermarmi o devo continuare? –. Bryher rispose senza esitare: – Va’ avanti».

La visione è però disturbata, il disturbo si visualizza in una massa ronzante di punti neri e mobili.

«... So che erano persone e mi irritavano – ma non odiavo la gente e non nutrivo risentimenti per nessuno. Avevo conosciuto persone eccezionalmente dotate e deliziose. Mi avevano usato molte attenzioni oppure mi avevano snobbato, ma il fatto di aver ricevuto attenzioni o di essere stata snobbata non aveva nessuna importanza di fronte ai problemi più gravi: di fronte alla vita, di fronte alla morte. (Avevo partorito mia figlia ed ero ancora viva). Eppure, stranamente, sapevo che quei segni sul muro davanti a me, l’esperienza che stavo facendo non potevo condividerla con loro – non potevo condividerla con nessuno tranne che con la ragazza che così coraggiosamente stava al mio
fianco. E questa ragazza mi aveva detto senza esitare: Va' avanti. Era lei ad avere veramente il distacco e l'integrità della Pizia di Delfi. Ma ero io – ridotta così male e così separata dai miei parenti americani e dai miei amici inglesi – ero io a vedere le immagini e a leggere i segni o, se si vuole, ero io quella a cui era stata concessa la visione interiore. Oppure, in un certo senso, quelle immagini le 'vedevamo' insieme, perché senza di lei, devo ammetterlo, non avrei potuto andare avanti».

Il racconto della visione prosegue fino al punto in cui, scrive H. D., «spensi ‘l’interruttore’, interruppi ‘la corrente’ prima che comparisse l’immagine finale, prima (si potrebbe dire) che avesse luogo l’esplosione. Ma sebbene dentro di me senta di averne avuto abbastanza, o forse anche un po’ troppo, Bryher, che è rimasta in attesa accanto a me, continua la ‘letture’ dal punto in cui io ho smesso. Poi mi disse di non aver visto nulla sul muro, fino a quando mi presi la testa tra le mani. Mi era rimasta vicina, paziente, perplessa, e certamente molto preoccupata e in ansia per le mie condizioni, per quel mio stato d’animo. Ma quando mi rilassai, quando mi lasciai andare, mentalmente e fisicamente esausta, Bryher vide quello che io non avevo visto: l’ultima sezione della serie o il simbolo conclusivo».

«Bryher mi disse aver visto un cerchio simile al disco solare con dentro una figura che secondo lei era quella di un uomo nell’atto di tendere la mano per tirare nel sole, accanto a sé, una figura di donna (la mia Nike)».

Nike, o Vittoria, è l’ultima delle figure apparse sul muro e l’autrice l’aveva descritta lungamente: «È un angelo dai tratti comuni, del genere che si può vedere sulle cartoline natalizie o pasquali». È fatta di luce come le tre figure precedenti, dette anche le «mie tre carte», «ma a differenza di quest’ultime non è un’immagine statica o appiattita: si muove nello spazio, uno spazio non circoscritto, e non è schiacciata contro la parete, anche se sale verso l’alto come se scivolasse sulla superficie del muro. È un’immagine in movimento e per fortuna è un movimento veloce. Non che sia proprio veloce ma ha un flusso costante che almeno concede un po’ di riposo alla mente, che ora è come se fosse sfuggita dalle sbarre di quella scala [apparsa subito prima di Nike] e abbia smesso di arrampicarsi, non più imprigionata in quella gabbia ma libera e alata» ecc.
«Il desiderio di restare unita a mia madre è l'interpretazione che il Professore diede della scrittura figurata». Senza contradirlo, H. D. dà una diversa interpretazione, anzi due, dei segni comparsi sul muro. «Si possono leggere o interpretare come il desiderio represso di emettere 'segni e profezie' proibiti che infrangono ogni regola, il desiderio represso di essere una profetessa». «Oppure questi segni sul muro sono semplicemente un'estensione della mente dell'artista, una scrittura figurata o un poema illustrato, sottratti al contenuto del sogno reale e di quello ad occhi aperti e proiettati dall'interno».

In ogni caso si trattò di un'esperienza fondamentale, esperienza di un'antica materia vivente che si trasforma in scrittura. Le diede il senso della sua vocazione poetica insieme alla certezza che tutto questo era possibile in forza di una donna che si trovava accanto a lei e che nel momento della decisione le disse: va' avanti.
Capitolo primo

Adesso si tratta di raccontare com’è diventato guadagno per noi quello che quelle donne grandi hanno guadagnato per sé e per noi.

Sarà, per forza di cose, un racconto parziale. Fra le cose che non possiamo esporre perché non abbiamo i loro documenti, una deve essere almeno nominata ed è l’azione della madre. La madre reale di ciascuna di noi. Da lei ci è venuta l’idea di una grandezza possibile del sesso femminile, la primissima ingenua idea che quasi sempre invano le abbiamo poi chiesto di confermare. Lei, il più delle volte, non ne sapeva più niente oppure sì ma in una maniera così caotica che ci metteva in maggiore difficoltà.

I primi gruppi: Demau e Rivolta femminile

Il primo documento del femminismo italiano porta la data del 1° dicembre 1966 e s’intitola Manifesto programmatico del gruppo Demau. Demau era l’abbreviazione di «demistificazione dell’autoritarismo patriarcale». In realtà né il gruppo né il suo manifesto avevano molto a che fare con la demistificazione dell’autoritarismo.

Il tema centrale del manifesto, come dei testi che gli faranno seguito nel 1967, Alcuni problemi sulla questione femminile, e nel 1968, Il maschile come valore dominante, è la contraddizione fra donna e società. C’è contraddizione, tant’è che le don-
ne fanno problema per la società. Ma se si tratta di contraddizione, bisogna affermare con altrettanta ragione che la società a sua volta fa problema alle donne.

Questa è la veduta nuova portata dal Demau. Le donne sono un problema sociale, il problema allora si chiamava «questione femminile», ma non c'è soluzione di esso finché non lo si pone, da parte delle donne, come il problema che la società fa alle donne. Ossia, finché delle donne si continua a ragionare e pensare dal punto di vista storico-sociale senza mai capovolgere questa prospettiva, senza mai mettere le donne, mettersi come donne, nella posizione di soggetto che pensa a partire da sé la storia e la società.

«Ricerca di una autonomia da parte della donna», dice il 3° punto del Manifesto programmatico, e spiega: «Tale ricerca presuppone una nuova e più ampia metodologia di indagine sulla posizione della donna; che non la consideri cioè solo nell'aspetto storico-evoluzionistico di 'condizione femminile'. Studiare i condizionamenti che pesano sulle donne non basta, occorre considerare «la donna come oggetto e soggetto autonomo di analisi».

Il principale bersaglio polemico del Demau è la politica di «integrazione della donna nell'attuale società». La polemica è indirizzata specialmente alle «numerose associazioni e movimenti femminili che si interessano della donna e della sua emancipazione». Queste associazioni, si dice, cercano di «inserire e facilitare l'emanziapazione della donna nella società così com'è». Non mettono in questione la società a partire da sé donne, ma se medesime in funzione della società, «cioè una società di tradizione decisionale maschile».

Coerentemente, le autrici attaccano i «trattamenti di favore», leggi o altri provvedimenti, riservati alle sole donne perché queste, volendo o dovendo inserirsi nel mondo del lavoro, possano continuare ad assolvere il tradizionale ruolo femminile. Il lavoro che le donne fanno fuori casa si chiama non a caso «extradomestico». Nella sua essenza la donna rimane «riproduitrice della specie e lavoratrice nella sfera domestica». Nella società in cui s'inserisce con simili modalità, la donna scopre inevitabilmente che il femminile è «privo di qualsiasi valore sociale». Avviene di conseguenza che la singola, trovandosi con-
frontata «con la sfera del maschile», abbia la sola alternativa di «mascolinizzarsi» o rifugiarsi nel vecchio ruolo femminile. In ogni caso la «sostanza del potere maschile e della società che su esso si basa» rimane immutata.

La politica d’integrazione viene perciò detta «la camomilla del vero male». Essa «porta alle donne la facilitazione esterna che le dovrebbe integrare ad un mondo maschile», ma «questo mondo resterà in contrasto con esse perché è maschile, nato cioè con l’esclusione della donna, che è al centro di un altro tipo di mondo, nettamente separato».

Poco si dice, nei testi del Demau, di questo «altro mondo nettamente separato» e poco anche del «vero male». L’una e l’altra cosa, la separatezza dell’esperienza delle donne e la scissione che essa subisce quando una donna si immette nella vita sociale, sono materia umana che s’indovina viva e presente in coloro che scrivono i testi, ma ancora non parla. È proprio in questo modo, di presenza materiale senza parole, l’altro mondo e il vero male si annunciano nei testi. Come in quel difficile passo di «Conclusioni rapidissime» alla fine di Alcuni problemi, con cui si vuole rispondere alla domanda del «cosa vuol dire tutto questo per quanto riguarda il problema femminile». Risposta: «Vuol dire che la donna dovrebbe in primo luogoastrarsi dal suo sesso, che deve essere ed è secondario accidente del suo essere ed esistere in sé, per rinnegare tutto ciò che, teorizzato ed affermato e voluto dalle strutture di una società maschilista, ad esse la lega e riconferma». Viene di seguito una correzione: «Non per negare il sesso e il suo frutto, ma per valutarli libera dalle panie e limitazioni che questi due termini [cioè: sesso e figli], interpretati da altri e non da lei stessa, hanno costituito per lei nella storia della sua evoluzione».

Estraneità di un’esperienza femminile il cui significato altri dicono, secondo la propria esperienza, al posto di colei che la vive e che perciò vi si trova impeglata come un animale nel vischio. Differenza sessuale che segna il corpo femminile senza farsì segno, parola, ragione, e in tal modo il corpo stesso diventa per lei la sua trappola o parte di essa. Da qui l’invito terribile a «rinnegare» una parte della propria stessa esperienza, tutta quella che altri hanno pensata e usata per uno scopo di dominio.

Ma da qui anche, più avanti, l’invito a trovare «il coraggio
di cominciare daccapo» per diventare, da «condizionate», condizionatrici, «membri della storia» che «fanno la storia».

La drastica determinazione che in negativo comanda di rinnegare, in positivo ispira un concetto prezioso e sorprendente, quello di una «trascendenza» femminile. Il concetto non si ritrova nella successiva letteratura femminista, con un’unica notevole eccezione che incontreremo fra breve.

«Fintanto che ci preoccuperemo di risolvere soltanto i problemi femminili – è scritto nel testo del 1967 – continueremo a mettere a fuoco la femmina che, anche se evoluta, non sarà mai la donna (umana) con una trascendenza autonoma». Quando la donna non sarà più assegnata per definizione alla riproduzione, si legge più avanti, quando «le conseguenze di una diversità, dualità di sessi» saranno «valutate ed equamente sopportate da entrambi gli interessati», allora, «basandosi su se stessa, così liberata, la donna potrà scoprire in sé e per sé una vera, giusta trascendenza». Che viene spiegata come «conquista di quella coscienza che sola può affermarsi come potere e volere nella storia dell’umanità» in contrasto con la storia passata che alla donna «non appare in senso decisionale».

Segue l’invito a «trovare il coraggio di cominciare daccapo», coraggio necessario a operare il radicale capovolgimento della questione femminile e, in definitiva, «una rivoluzione sociale» basata sulla libertà della donna.

Alcune di queste nuove idee, come sappiamo, erano destinate a trovare grande rispondenza e sviluppo fra le donne. Ma non fu subito. Nato nel 1965, il gruppo Demau agli inizi ebbe scarso seguito. Nel 1968, già esiguo di numero, si dimezzò. Erano anni favorevoli alla ricerca di libertà anche per le donne, ma al momento, come già altre volte in occasioni simili, molte preferirono cercarla aggregandosi a gruppi e movimenti maschili, più grandi e, allora pareva, più sicuramente vincenti.

Il discorso del Demau, occorre aggiungere, oltre che per la sua novità, era difficile per un altro motivo e cioè che gli mancava il concetto della differenza sessuale. Nei testi si parla della differenza in quanto fatto biologico al quale si riconosce che ha senso perché necessario alla procreazione della specie umana. Un senso, vi si dice, che si è socialmente stravolto nella servitù del sesso femminile; la donna infatti è assegnata alla pro-
creazione per definizione storica, diversamente dall’uomo il quale «ha avuto la possibilità di interpretare il suo differente ruolo sessuale» e in questo modo ha potuto «trascenderlo» ma a spese della donna.

Questa concezione della differenza sessuale, in sé valida, non rende però conto del fatto che la differenza stessa nei testi parla intanto con ben altro peso e conseguenze, di capovolgimenti, di un ricominciare daccapo, di rivoluzione sociale. Da tale equilibrio viene che il discorso procede rigirandosi su se stesso, come in un movimento a vite che gli dà una profondità autentica ma non giova certo alla sua immediata comprensione.

Nel 1970 esce a Milano e Roma il Manifesto di Rivolta femminile, insieme a uno scritto di Carla Lonzi, Sputiamo su Hegel. Il linguaggio e il contenuto dei due testi mostrano che anche il primo fu scritto da lei.

Carla Lonzi, insieme ad un pensiero libero, aveva il dono di esprimerlo con vivezza. Il linguaggio dei due testi è fiammeggiante, fatto di brevi affermazioni che ora s’incalzano ora si distaccano bruscamente fra loro, come appunto le lingue di un fuoco vigoroso. Per il linguaggio, e non soltanto, il suo Manifesto è ben diverso da quello del Demau, ma c’è convergenza fra i due sulla questione fondamentale.

«L’immagine femminile – vi si dice – con cui l’uomo ha interpretato la donna è una sua invenzione... l’uomo ha sempre parlato a nome del genere umano, ma metà del genere umano lo accusa ora di aver sublimato una mutilazione... consideriamo incompleta una storia che si è costituita, sempre, senza considerare la donna come soggetto attivo di essa». E poi: «Abbiamo guardato 4.000 anni, adesso abbiamo visto!».

La rivoluzione simbolica che la donna opera mettendosi in posizione di soggetto, è considerata un cominciare daccapo anche da Carla Lonzi che così si esprime in Sputiamo su Hegel: «Il destino imprevisto del mondo sta nel ricominciare il cammino per percorrerlo con la donna come soggetto».

Con il rivoluzionamento, nei testi di Rivolta femminile si dice anche chiaramente il suo risultato logico che è il concetto di differenza sessuale. La differenza tra donna e uomo viene infatti presentata come qualcosa da cui non si può prescindere. Non c’è libertà né pensiero per la donna senza pensiero della diffe-
renza. Il Manifesto si apre con questa idea: «La donna non va definita in rapporto all’uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà. L’uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna. La donna è l’altro rispetto all’uomo. L’uomo è l’altro rispetto alla donna».

Viene perciò duramente respinto il programma di uguaglianza tra i sessi con cui si pretenderebbe di assicurare alle donne piena dignità umana: «L’uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare le donne all’uomo significa annullare l’ultima via di liberazione. Liberarsi, per la donna, non vuol dire accettare la stessa vita dell’uomo (...) ma esprimere il suo senso dell’esistenza».

Sullo stesso tema, con accenti più sfumati, Carla Lonzi scrive in Sputiamo su Hegel: «L’uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va reso giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell’essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell’esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell’umanità».

È in questo testo, ultime pagine, che ritroviamo, prima che sparisca per anni, l’idea di una trascendenza femminile, già formulata dalle donne del Demau. «L’uomo – scrive la Lonzi – ha cercato il senso della vita al di là e contro la vita stessa; per la donna vita e senso della vita si sovrappongono continuamente». La filosofia ha spiritualizzato questa «gerarchia dei destini» dicendo «la donna è immanenza, l’uomo trascendenza». Il dispregio del femminile si è ammantato di buone ragioni: «se la femminilità è immanenza, l’uomo ha dovuto negarla per dare inizio al corso della storia». L’uomo, commenta la Lonzi, «ha prevaricato, ma su un dato di opposizione necessario», quella cioè tra immanenza e trascendenza. Contro tale prevaricazione «la donna deve solo porre la sua trascendenza». I filosofi, «su quale base hanno riconosciuto l’atto di trascendenza maschile, su quale base l’hanno negato alla donna?» Essi, è la risposta, ne hanno cercato «la conferma nel costituirsì di un potere», si sono cioè basati sul non potere delle donne nella società patriar-
cale per non vedere «un diverso tipo di trascendenza» di cui la donna può essere principio ma che di fatto è «rimasta repressa».

Esattamente come nei testi del Demau, abbiamo qui uno schema teorico che lega insieme presa di coscienza, desiderio di essere libere e volontà di esistere, corpo e mente di donna, oltre i limiti di una condizione ricevuta dalla natura come dalla società. La cultura nasce dalla capacità umana di trascendersi. Di fatto, capacità esercitata dall’uomo a spese della donna, sia in senso materiale, con la divisione del lavoro per cui la donna è stata assegnata al lavoro più quotidiano e ripetitivo della sopravvivenza, sia in senso simbolico, con una cultura di subordinazione del femminile al maschile. Il dominio sessista è dunque parte integrante della cultura umana. Anche il concetto di trascendenza porta il suo marchio, nota la Lonzi, ma non è però da respingere, bensì da correggere segnandolo con la differenza sessuale. Alla cultura umana come alla libertà delle donne manca l’atto di trascendenza femminile, il di più di esistenza che possiamo guadagnare superando simbolicamente i limiti dell’esperienza individuale e la naturalità del vivere.

Negli anni Settanta, quando si svilupperà un vasto processo collettivo di presa di coscienza, l’idea di trascendenza sparirà dallo schema con il risultato che anche gli altri due termini perderanno una parte della loro potenza semantica. La presa di coscienza sarà soprattutto coscienza dell’oppressione patita e su questa base si opererà la prima identificazione di sé con il sesso femminile. La nuova coscienza così conquistata non fu subito coscienza di sé in rapporto costitutivo con il mondo senza limiti precostituiti di natura o società. Si restrinse, corrispondentemente, anche il senso della desiderata libertà.

Per spiegare il restringimento bisogna considerare la difficoltà di intendere e poi di sviluppare il concetto di quel «diverso tipo» di trascendenza. E poi, soprattutto, c’era il problema di una pratica politica, quale? Il movimento delle donne trovò il suo punto di partenza e la sua prima forma politica nella pratica del piccolo gruppo di sole donne che fanno autocoscienza. Questa consentì alle donne di esprimere liberamente la loro esperienza alla condizione di stare nei limiti del vissuto personale. Grazie a questa aderenza al vissuto personale la differenza fem-
minile ha potuto finalmente manifestarsi. Ma non si manife-
stava, non poteva manifestarsi, che una donna ha in sé la vo-
lontà di uscire dai limiti della sua esperienza personale per es-
sere più fedele ad essa: la sua trascendenza vera e giusta.

La pratica dell’autocoscienza cominciò a diffondersi agli ini-
zi del Settanta, grazie anche a Rivolta femminile, sull’esempio
e le idee offerti dal femminismo americano.

Il Manifesto di Rivolta femminile riprende dal femminismo
americano un certo numero di idee e la certezza d’interpretare un
nascente movimento di massa. Ma non dipende né per contenuti
né per linguaggio dalla pratica dell’autocoscienza, come non ne
dipendevano, per ovvie ragioni cronologiche, i testi del Demau.

*L’autocoscienza, prima invenzione della politica femminile*

La pratica politica dell’autocoscienza fu inventata negli Usa,
non sappiamo da chi, verso la fine degli anni Sessanta. Le ameri-
cane parlavano, per l’esattezza, di «elevare la consapevolezza»
(consciousness-raising). Il termine «autocoscienza» fu adottato da
Carla Lonzi che diede vita a uno dei primi gruppi italiani con le ca-
ratteristiche di quella pratica. Ossia, gruppo volutamente piccolo,
non inserito in organizzazioni più vaste, formato esclusivamente
da donne le quali si riuniscono per parlare di sé o di qualsiasi altra
cosa purché sia in base alla propria esperienza personale.

A partire dal 1970 gruppi con queste caratteristiche si costi-
tuirono in ogni parte del mondo industrializzato. Il movimento
delle donne non è identificabile con la pratica dell’autocoscien-
za ma è certo che questa contribuì in maniera determinante a
farne un movimento di massa. Era una pratica semplice e geniale.

L’uguaglianza non era ancora raggiunta e già si doveva sop-
portare, oltre alla perdurante discriminazione, il peso nuovo di
un inserimento sociale alla pari con l’uomo. Era troppo e quasi
bruscamente la prospettiva di portarsi alla pari con l’altro sesso
perse le sue attrattive. Alcune, molte, le voltarono le spalle per
aprirsi una strada tutta diversa, quella del separatismo femmi-
nile. Da sempre, si può dire, le donne hanno l’abitudine di tro-
varsì fra loro per parlare delle loro cose al riparo dall’orecchio
maschile. L’autocoscienza si innestò su questa pratica sociale,
diffusa quanto poco considerata, e le dieci dignità politica. È questa, si disse, la forma con cui noi facciamo politica, le altre forme non ci convengono. Non quelle delle grandi organizzazioni né quelle della rappresentanza democratica. E nemmeno le forme nuove allora inventate dai movimenti giovanili per una politica di partecipazione diretta. In queste come in quelle non si esprime ciò che sappiamo e vogliamo, o non si esprime con la libertà necessaria.

Il piccolo gruppo di autocoscienza fu per molte il luogo sociale in cui poterono per la prima volta parlare apertamente della loro esperienza e questo parlare aveva un valore riconosciuto. Prima, essa era materia umana invisibile e dispersa che il corpo sociale consumava quasi senza saperlo e alla quale non si dava prezzo, dis-prezzata.

A Milano il piccolo gruppo di autocoscienza fu la pratica politica predominante fra il 1970 e il 1974. La adottarono anche gruppi nati con diverse caratteristiche, come il Demau.

Ne sono documenti tre pubblicazioni apparse in quegli anni: *Donne è bello* pubblicato nel 1972 dal gruppo Anabasi, nato due anni prima, il primo e il secondo numero di «Sottosopra», apparsi rispettivamente nel 1973 e 1974, per iniziativa di più gruppi milanesi.

La rivista dell’Anabasi, un numero unico, contiene quasi esclusivamente testi provenienti dagli Usa e dalla Francia. I «Sottosopra» sono principalmente dedicati, come dice il sottotitolo, alle «esperienze dei gruppi femministi in Italia».

L’editoriale che introduce *Donne è bello* esprime bene il senso comune che accompagnava la pratica dell’autocoscienza. «Noi donne – si dice all’inizio – non abbiamo mai comunicato veramente tra noi». La prima reazione sarebbe di «sentire questa difficoltà come un fatto personale», ma è sbagliata. Il nostro isolamento proviene in realtà dalle «divisioni create dagli uomini fra le donne». La cultura maschile ha creato sulle donne una «greve cappa di modelli». I quali, per la «solitudine» delle nostre vite, hanno fatto nascere in ciascuna «il senso di essere delle spostate, delle asociali, delle nevrotiche, isteriche, pazze». Le donne, « isolate e infelici», tendono a «vedere i loro problemi come una menomazione personale». Si tratta invece di «un fatto sociale e politico», perché quei problemi sono comuni a
tutte. Questa scoperta «ha portato al movimento», un grande movimento: le donne si sono «mosse in tutto il mondo».

La stampa sfalsa il senso del movimento, gli attribuisce degli «scopi ridicoli» per «nascondere i motivi reali della lotta». Gli uomini non sono disposti a modificare «l’attuale assetto sociale che gli garantisce il monopolio del potere». D’altronde, leggiamo subito dopo, «a noi non interessa affatto arrivare a spartire questo potere di tipo competitivo (...). I modelli maschili sono del tutto estranei ai nostri interessi». Non vogliamo imitare gli uomini, ci è gradito anzi «essere nate femmine». Fra le donne si è stabilita «una solidarietà nuova da cui vogliamo escludere antagonismo, concorrenza, sopraffazione e smania di comando». Quello che noi vogliamo è «poter vivere il piacere» di essere donne, s’intende «senza dover sottostare al giogo della soggezione e dell’oppressione che tutte ci affligge».

Viene poi un drastico rifiuto di servirsi delle idee altrui: «Diciamo no agli intermediari, agli interpreti», sottinteso uomini. «Non crediamo più a quello che gli uomini, politici o giornalisti, scienziati o mariti, dicono su di noi, sul nostro destino, sui nostri desideri e i nostri doveri» (la frase è tutta sottolineata). E se gli intermediari fossero donne? Come le autrici dell’editoriale e dei testi che esse introducono? L’ipotesi non viene presa in considerazione. La raccolta dei testi vuol essere semplicemente «un invito ad esprimersi», un aiuto a superare le inibizioni iniziali. Dal femminismo viene la proposta entusiasmante di «abbattere strutture e assunzioni inaccettabili, per lasciare fluire i veri pensieri e sentimenti». Le donne non devono più adeguarsi alle opinioni altrui, abbiamo finalmente trovato «la libertà di pensare, dire, fare ed essere ciò che noi decidiamo. Compresa la libertà di sbagliare», che per alcune è stata «la cosa più liberatoria».

Ora aspettiamo, dice infine l’editoriale alle lettrici, la vostra collaborazione. La rivista offre, similmente al gruppo di autocoscienza, «uno spazio in cui parlare, e quello che ciascuna dice è importante ed accresce il livello di coscienza proprio e delle altre».

La pratica dell’autocoscienza era sorretta da una sua teoria, in parte esplicita in parte implicita, che traspare nel testo appena citato.

C’era, anzitutto, il discorso del piccolo gruppo, ampiamente
sviluppato dalle americane. L’editoriale non vi fa cenno ma la rivista riporta parecchi testi sull’argomento.

C’era, in secondo luogo, la tesi di un’intrinseca autenticità del vissuto personale e quindi della parola che lo significa. L’autenticità era assolutizzata, nel senso che non ci sarebbe altra possibile autenticità per le donne che riferirsi a ciò che vivono in prima persona. Questa posizione contrasta con il fatto che vi sono donne le quali, secondo l’editoriale, spontaneamente pensano o agiscono in maniera sbagliata (per esempio, si autocolpevolizzano o sono competitive). Il contrasto è sanato con la tesi di un agente esterno: le donne sono messe in difficoltà dentro di sé o nei loro rapporti da quello che dicono e fanno gli uomini.

L’idea di una mediazione femminile tra sé e il mondo, si è visto, non compare, nonostante che la rivista fosse dedicata a esporre idee, in parte di natura teorica, di donne ad altre donne. Questa incongruenza non era tale nell’ambito dell’autocoscienza. La pratica dell’autocoscienza, infatti, presupponeva e favoriva una perfetta identificazione reciproca. Io sono te, tu sei me, le parole che una dice sono parole di donna, sue e mie. Questo, s’intende, vale nella misura in cui la donna che parla ha coscienza di sé o l’ha guadagnata politicamente. La presa di coscienza essendo l’atto politico in cui si scopre e afferma la comune identità femminile. Quando la comune identità è riconosciuta, ha il potere di unificare le donne fra loro quanto e meglio di qualsiasi organizzazione.

La parola, si pensava infine, ha una sua efficacia liberatrice. Quest’idea derivava, forse, dalla terapia psicanalitica. Ma, se così era, in una versione corretta. L’effetto risolutore, infatti, veniva dalla parola scambiata in gruppo con le proprie simili e senza ricorso a interpretazioni. Perché ciò di cui le donne soffrono, fondamentalmente, è di non dire da sé quello che sono e vogliono, e di dirselo invece con parole di altri.

Specchiarsi e cambiare

Se confrontiamo i contenuti dei primi documenti femministi, quelli del Demau e di Rivolta femminile, non ispirati dall’autocoscienza, con i contenuti che la pratica dell’autocoscien-
za farà emergere di preferenza, è impressionante quanto più accentuato sia in questi ultimi il tema dell’oppressione femminile e come, per contro, non vi si esprima un pensiero rivolto alla realtà se non per quello che riguarda lo stato di subordinazione nei confronti dell'uomo.

Occorre però aggiungere che la teoria-pratica dell’autocoscienza era congegnata in maniera da poter prendere l’impronta delle singole. Vi furono gruppi, a cominciare dal Demau e da Rivolta femminile, che limitarono il posto dato alle esperienze con l’uomo per portare l’attenzione su altri rapporti o per mettere in luce momenti di autonomia nella vita delle donne.

Nel primo numero di «Sottosopra» i testi che rispecchiano direttamente la pratica dell’autocoscienza sono relativamente pochi. Sono anche belli, come le cose che si dicono esattamente senza aver cercato le parole. Gli altri testi, più numerosi, sono di ragionamento sulla politica femminista.

Il «giornale», così veniva chiamato, era stato voluto da alcune per rispondere al «bisogno prioritario di conoscenza e scambio tra i gruppi esistenti» ed essere così strumento per il formarsi di «un movimento femminista che sia qualcosa di più della esistenza più o meno nota di vari gruppi di donne». Ci proponiamo, dice ancora il testo di presentazione, di «costruire una realtà diversa dal piccolo gruppo, più vasta, più complessa, non alternativa certo, ma semplicemente con funzioni diverse da quelle». Il piccolo gruppo era il luogo della presa di coscienza, mentre il movimento doveva rispondere all’«esigenza di fare qualcosa che incida nella realtà in cui viviamo».

C’era dunque una volontà di modificare la realtà sociale, ma per le autrici del testo di presentazione il piccolo gruppo non poteva esprimerla. Questa veduta è contraddetta, all’interno del giornale, da Rivolta femminile che afferma di esistere e consistere esclusivamente nei «suoi gruppi di autocoscienza», come dal Demau che dice: «non ci vogliamo allontanare dalle donne e allora rimaniamo un piccolo gruppo di donne».

Il giornale contiene questa e parecchie altre contraddizioni. Poteva farlo poiché il suo proposito era di «rispecchiare fedelmente lo stato reale del movimento», rappresentato però non come percorso da interne contraddizioni, ma come «costituito da molti gruppi scarsamente collegati e con pratiche assai di-
verse». Il giornale vuole rispecchiare e insieme modificare questo stato di cose promuovendo la conoscenza e il confronto.

Il rispecchiamento fedele era dunque inteso come uno strumento modificatore della realtà che si rispecchiava. Questa concezione nasceva dal cuore stesso della pratica dell'autocoscienza. La singola donna, specchiandosi fedelmente nella sua simile, si scopre diversa da come si pensava prima e riconosce nella nuova immagine quella che lei era da sempre senza averlo saputo. La pratica dell'autocoscienza aveva in sé questa potenza e questo limite, che non poteva registrare divisioni fra donne, perché «io sono te, tu sei me». Se affioravano dei contrasti, essi erano registrati in quanto capaci di provocare modificazioni reciproche, così che la reciproca identificazione poteva ricostituirsi e ne usciva rafforzata. Quelli furono gli anni in cui la differenza sessuale si affermò in questa maniera di una ricerca assoluta di sé nelle proprie simili.

La pratica dell'autocoscienza, sebbene poco presente in versioni dirette, ispirava tutta l'impostazione del primo «Sottosopra». Come la rivista dell'Anabasi, anche questo fu concepito secondo il modello del piccolo gruppo dove ogni donna poteva parlare con la certezza che le sue parole sarebbero state ascoltate e non sarebbero state giudicate.

Sul «Sottosopra», secondo il criterio esplicitato dalle sue redattrici, poteva scrivere ogni donna e ogni gruppo di donne perché non legato a organizzazioni maschili. Le redattrici si impegnarono a non selezionare i testi. Tutti quelli presentati alla redazione avevano la garanzia di essere pubblicati. Così fu fatto e così spuntarono nuovi, imprevisti problemi.

Il secondo numero, apparso nel 1974, si apre con un «dibattito sulla funzione di “Sottosopra”». In testa troviamo un contributo firmato Lotta femminista, una formazione politica nota perché si batteva per il salario alle casalinghe. Vi si afferma perentoriamente che, se il giornale vuole parlare di «esperienze», come detto nel suo sottotitolo, allora deve parlare soprattutto «di attività femminista a contatto con le donne nella fabbrica, nei quartieri, nei consultori; con tutte le informazioni possibili su quello che è concretamente l'oppressione e lo sfruttamento delle masse femminili».

Seguono i sofferti «contributi di alcune compagne di Mila-
no che lo [= il «Sottosopra»] hanno seguito». Per «seguito» si deve intendere: confezionato. Com’è chiaro, si tratta delle redattrici nel senso spiegato sopra, quelle donne cioè che portavano tutta la responsabilità dell’impresa, dalla stampa alla distribuzione, senza avere i poteri di una redazione. Vi avevano rinunciato per una scommessa politica. Qualcuna la ribadisce: «Fare solo una raccolta di esperienze incentiva la responsabilità e attività personali». Altre cominciano a dubitarne perché il primo numero del giornale non ha avuto gli effetti sperati: «Ad un anno dall’uscita del “Sottosopra” non è avvenuto ancora quel confronto allargato di cui sentiamo un estremo bisogno...».

I dubbi si portano anche sul prodotto: «Quando discutevamo del primo numero e anche di questo secondo – scrive una – ero tra quelle che insistevano perché “Sottosopra” pubblicasse tutto» ma ci sono dei «rischi: per esempio il rischio della noia (articoli troppo lunghi o vecchio stile), della ripetizione (più contributi su uno stesso tema), di dare uno spazio esagerato a chi ha la caparbietà di prenderselo». Forse qui c’è un’allusione a Lotta femminista che, pur avendo sue proprie pubblicazioni, mandava al giornale testi lunghi e tutti un po’ simili, per giunta sostenendo tesi, come il salario alle casalinghe, che ripugnavano alle redattrici.

Un’altra di queste segnala lucidamente il vero problema, la contraddizione che nasce dal fatto che, volendo garantire spazio alla parola femminile, si finisce con l’immiserirla per effetto dello «statico accostamento di proposte e visioni che hanno angolature diverse».

Nonostante i dubbi, si decise di fare il secondo numero «più o meno sull’ipotesi del primo». Ne risultò un numero più voluminoso del primo e più noioso. Vi sono contenuti non pochi testi che, presi per sé, sarebbero vivi e originali. Ma, giusta l’osservazione citata prima, lo statico accostamento li spegne.


L’originaria scommessa che era di produrre il nuovo accostando il diverso, fu abbandonata per motivi che riguardavano
non tanto il giornale quanto la politica su cui esso si era modellato. L’effetto di noia o, peggio, d’impotenza che generava la raccolta di tante esperienze o idee fra loro diverse, quell’effetto cominciava a pesare anche dentro al piccolo gruppo di autocoscienza.

Il senso di una crescente insoddisfazione è documentato da parecchi testi pubblicati sul secondo «Sottosopra». Vi si dice, per lo più, che l’autocoscienza va bene ma non basta. Si tenta quindi di pensare che cosa aggiungervi o come potenziarla. Per fare un solo esempio, *Esperienza alla Feda*, scritto da alcune che si sono unite alle operai di una fabbrica occupata: «Andare a vedere di persona rispondeva all’esigenza di uscire dal lavoro di autocoscienza fatto all’interno dei gruppi, lavoro che riconosciamo come essenziale come metodo di presa di coscienza individuale e collettivo, ma che da solo non è sufficiente». Perché «ci rende sì consapevoli ma non ci dà in mano strumenti, non ci fa sviluppare un potere contrattuale nella trasformazione del sociale, ma solo consapevolezza e rabbia».

In realtà la pratica dell’autocoscienza generava ormai un senso d’impotenza per il semplice fatto che aveva esaurito le sue potenzialità.

Per sua natura era una pratica politica a termine, non prolungabile oltre il suo frutto che fu di far nascere nelle donne la consapevolezza di essere un sesso altro, non subordinato né assimilabile a quello maschile. Aveva tolto la differenza di essere donna dalla posizione di essere detta, l’aveva messa nella posizione di parlare da sé. Da ciò nascevano problemi e contraddizioni che essa pratica non poteva affrontare, tanto meno risolvere. Le modalità stesse del suo funzionamento erano a termine, come l’ascoltarsi fra donne a raccontare fatti e sentimenti di comune esperienza. Era affascinante, per il fascino della scoperta che in quel modo si faceva di sé nello specchio fedele della propria simile. Nell’atto della scoperta non c’era ombra di noia né senso d’impotenza, al contrario.

La comparsa della noia fu un segnale. La scoperta, per restaure viva, domandava non di ripetersi ma un seguito nuovo.

Nei testi che documentano questa fase di passaggio ci sono molti segni d’insoddisfazione ma non si trova una vera e propria critica della pratica dell’autocoscienza, almeno non da par-
te di quelle che l’avevano vissuta a fondo. Queste la lasciarono semplicemente perché avevano trovato il seguito.

Va detto, però, che non tutte la lasciarono. Alcune la mantennero per parecchi anni ancora. Per esempio, i gruppi di Rivolta femminile o molti gruppi di recente formazione.

Erano anni di femminismo trionfante e nascevano sempre nuovi gruppi. Per la sua geniale semplicità e per la fama di cui godeva, l’autocoscienza era una pratica che molte, avvicinandosi al femminismo, adottavano spontaneamente. Tanto che nel movimento delle donne il fare autocoscienza fu considerato per tutti gli anni Settanta una specie di propedeutica. Poi non più.

La pratica dell’autocoscienza lasciò in eredità permanente alla mente femminile il gusto di ragionare tendendosi in contatto con la sfera del sensibile e una certa capacità di utilizzarla negli sviluppi del pensiero teorico. La «trascendenza femminile» che avevano in mente le nostre prime teoriche forse non avrebbe trovato le sue forme originali senza quel gusto e capacità. Il primo «Sottosopra» ce ne offre un buon esempio con il testo intitolato La nudità. Ve ne sono altri, come La violenza invisibile, sul secondo numero.

Quest’ultimo testo, va detto, nei confronti della morente pratica dell’autocoscienza ha una posizione più vicina e insieme più lacerante. Nella sua fase di esaurimento la pratica d’incontrarsi tra donne per ragionare sul visetto personale generava, come si è visto, un senso d’insoddisfazione. Questo perché, dicevano alcune, non dava strumenti modificatori della realtà circostante. Ma il testo sulla «violenza invisibile» segnala un’altra, ben diversa, complicazione. Da quei discorsi ormai ripetitivi, da quel’insistenza sugli aspetti dolorosi della propria condizione, affiorava un male oscuro che aveva radici fonde, dove non arrivavano i ragionamenti della presa di coscienza. Era paura della solitudine, dipendenza dall’uomo, vuoto d’amore materno, debolezza dei desideri...

Alla ricerca di concetti, l’incontro con le francesi

La fase autocoscienziale terminò all’insegna di un doppio opposto movimento della mente femminile, di rivolgimento verso
la sua parte oscura (*La violenza invisibile*) e di estroversione verso la società (*Esperienza alla Feda*).

C’erano due teorie che potevano assistere la mente femminile nel suo doppio movimento, il marxismo e la psicoanalisi. All’epoca non pochi pensavano che le due teorie fossero in qualche modo accordabili, nonostante la loro evidente differmità. Ma per noi c’era a monte una questione grave e irrisolta. In entrambe le teorie la differenza di essere donne figurava come qualcosa di pensato da un punto di vista neutro-maschile. Per il marxismo le donne costituirebbero un gruppo sociale oppresso la cui liberazione dipendeva, fondamentalmente, dalla lotta di classe. Per la psicoanalisi, in versione freudiana, la differenza si riduce alla mancanza di qualcosa che gli uomini possiedono. In altre versioni, la differenza si cancella in una ideale complementarità tra i due sessi.

I dettagli qui non interessano. La questione è che la mente femminile aveva bisogno di concetti per pensare sé e il mondo ma i concetti che la cultura umana le offriva erano tali da negarle di essere, in quanto femminile, principio pensante.

La teoria dell’autocoscienza, per significare che la donna è principio originale di sé, escludeva, come sappiamo, ogni forma di mediazione. «Non vogliamo d’ora in poi tra noi e il mondo nessuno schermo», si legge nel manifesto di Rivolta femminile, perché «dietro ogni ideologia noi intravvediamo la gerarchia dei sessi».

Il pensiero femminile si trovò dunque in questa stretta, che aveva bisogno di strumenti per mettersi in rapporto con sé e con il mondo ma che, volendo salvaguardare la propria autenticità, non poteva usarne nessuno salvo l’autocoscienza. Ma per molte, si è visto, questa era diventata insoddisfacente.

A Milano quelle che si trovarono nella stretta, si regolarono nella maniera seguente: usare gli strumenti teorici che la cultura offriva ed escogitare una pratica politica che li convertisse al significarsi della differenza originaria umana di essere donne.

Nel fare questo le milanesi si ispirarono da vicino al modello offerto da un gruppo femminile francese noto con il nome di Politique et psychanalyse, nato a Parigi nel 1968.

Nel «Sottosopra» del 1973, nella parte dedicata alle esperienze straniere, c’è un breve testo delle francesi: *A proposito*
te di quelle che l’avevano vissuta a fondo. Queste la lasciarono semplicemente perché avevano trovato il seguito.

Va detto, però, che non tutte la lasciarono. Alcune la mantennero per parecchi anni ancora. Per esempio, i gruppi di Rivolta femminile o molti gruppi di recente formazione.

Erano anni di femminismo trionfante e nascevano sempre nuovi gruppi. Per la sua geniale semplicità e per la fama di cui godeva, l’autocoscienza era una pratica che molte, avvicinandosi al femminismo, adottavano spontaneamente. Tanto che nel movimento delle donne il fare autocoscienza fu considerato per tutti gli anni Settanta una specie di propedeutica. Poi non più.

La pratica dell’autocoscienza lasciò in eredità permanente alla mente femminile il gusto di ragionare tenendosi in contatto con la sfera del sensibile e una certa capacità di utilizzarla negli sviluppi del pensiero teorico. La «trascendenza femminile» che avevano in mente le nostre prime teoriche forse non avrebbe trovato le sue forme originali senza quel gusto e capacità. Il primo «Sottosopra» ce ne offre un buon esempio con il testo intitolato La nudità. Ve ne sono altri, come La violenza invisibile, sul secondo numero.

Quest’ultimo testo, va detto, nei confronti della morente pratica dell’autocoscienza ha una posizione più vicina e insieme più lacerante. Nella sua fase di esaurimento la pratica d’incontrarsi tra donne per ragionare sul vissuto personale generava, come si è visto, un senso d’insoddisfazione. Questo perché, dicevano alcune, non dava strumenti modificatori della realtà circostante. Ma il testo sulla «violenza invisibile» segnala un’altra, ben diversa, complicazione. Da quei discorsi ormai ripetitivi, da quella l’insistenza sugli aspetti dolorosi della propria condizione, affiorava un male oscuro che aveva radici fonde, dove non arrivavano i ragionamenti della presa di coscienza. Era paura della solitudine, dipendenza dall’uomo, vuoto d’amore materno, debolezza dei desideri...

Alla ricerca di concetti, l’incontro con le francesi

La fase autocoscienziale terminò all’insegna di un doppio opposto movimento della mente femminile, di rivolgimento verso
la sua parte oscura (La violenza invisibile) e di estroversione verso la società (Esperienza alla Feda).

C’erano due teorie che potevano assistere la mente femminile nel suo doppio movimento, il marxismo e la psicoanalisi. All’epoca non pochi pensavano che le due teorie fossero in qualche modo accordabili, nonostante la loro evidente differmità. Ma per noi c’era a monte una questione grave e irrisolta. In entrambe le teorie la differenza di essere donne figurava come qualcosa di pensato da un punto di vista neutro-maschile. Per il marxismo le donne costituirebbero un gruppo sociale oppresso la cui liberazione dipende, fondamentalmente, dalla lotta di classe. Per la psicoanalisi, in versione freudiana, la differenza si riduce alla mancanza di qualcosa che gli uomini possiedono. In altre versioni, la differenza si cancella in una ideale complementarità tra i due sessi.

I dettagli qui non interessano. La questione è che la mente femminile aveva bisogno di concetti per pensare sé e il mondo ma i concetti che la cultura umana le offriva erano tali da negarle di essere, in quanto femminile, principio pensante.

La teoria dell’autoscienza, per significare che la donna è principio originale di sé, escludeva, come sappiamo, ogni forma di mediazione. «Non vogliamo d’ora in poi tra noi e il mondo nessuno schermo», si legge nel manifiesto di Rivolta femminile, perché «dietro ogni ideologia noi intravvediamo la gerarchia dei sessi».

Il pensiero femminile si trovò dunque in questa stretta, che aveva bisogno di strumenti per mettersi in rapporto con sé e con il mondo ma che, volendo salvaguardare la propria autenticità, non poteva usarne nessuno salvo l’autoscienza. Ma per molte, si è visto, questa era diventata insoddisfacente.

A Milano quelle che si trovarono nella stretta, si regolarono nella maniera seguente: usare gli strumenti teorici che la cultura offriva ed escogitare una pratica politica che li convertisse al significarsi della differenza originaria umana di essere donne.

Nel fare questo le milanesi si ispirarono da vicino al modello offerto da un gruppo femminile francese noto con il nome di Politique et psychanalyse, nato a Parigi nel 1968.

Nel «Sottosopra» del 1973, nella parte dedicata alle esperienze straniere, c’è un breve testo delle francesi: A proposito
di una tendenza. Noi, esse scrivono, siamo non un gruppo ma una tendenza del movimento delle donne, caratterizzata da una pratica sociale e ideologica, e aggiungono: «Questi due differenti livelli di pratica, per non essere ciechi, anarchici, dogmatici, falsamente rivoluzionari, idealisti», devono fare i conti con il marxismo e la psicoanalisi. «Non si fanno invenzioni a partire dal nulla, non esiste la generazione spontanea». Esse, dunque, respingevano l'autocoscienza che tra loro in effetti non fu mai pratica. Non si tratta, precisano, di privilegiare i discorsi teorici ricevuti rispetto alla nostra pratica politica, ma di «riattraversarli»: «Gli strumenti di pensiero che esistono già sono marcati dal segno borghese e maschile come tutto ciò che ci circonda, come il linguaggio più comune. (Non esiste un linguaggio neutro)». E resteranno tali «finché noi non li avremo composti e analizzati per superarli». Come? «A partire dalle contraddizioni concrete, a livello del suolo, del corpo, noi trasformeremo laboriosamente questa realtà sociale, politica, ideologica che ci censura (...). Questa trasformazione è un processo di produzione continua di conoscenza delle donne in se stesse/per se stesse».

Le francesi organizzarono nel 1972 due incontri internazionali, uno a La Tranche (Vandea) sotto la sigla Mlf, che durò un'intera settimana, e uno di cinque giorni nei pressi di Rouen, interamente gestito da Politique et psychanalyse. Alcune italiane vi parteciparono potendo così farsi un'idea non astratta della «trasformazione laboriosa» di cui parla il testo, e ne ebbero un'impressione molto forte, mentale ed emotiva insieme.

Una compagnia di Milano, come si firma, chiude così il racconto del suo soggiorno a La Tranche, apparsu anche questo sul «Sottosopra» del 1973: «E mi sono convinta nel fondo che le donne, io, non siamo solo la casta oppressa che si ribella, non siamo solo in grado di arrivare ad un'analisi corretta per una strategia efficace, non siamo solo compagni di una lotta di liberazione (...). Questo c'è tutto; ma per così dire lievitato, reso splendido e felice e potente dall'evidenza, che ho vissuto, che le donne per le donne possono essere creature di cui ci si può fidare, a cui ci si può affidare, con cui si sta bene insieme, con cui si può suonare flauti e tamburelli per notti intere, con cui ci si diverte a ballare, a discutere, a fare progetti e a renderli
reali». Cose queste che prima, precisa la scrivente, lei conosceva soltanto in compagnia di uomini.

«Ho scoperto – dice infine – che si può, c’è bisogno proprio di “innamorarsi” delle donne e aggiunge in nota che usa le virgolette perché il termine “innamorarsi” è abusato ma non ne trova altri. «È stato il primo passo completamente nuovo rispetto all’antica coscienza della comune oppressione, per arrivare a riconoscere anche me con gioia nelle donne, per ricostruire la mia identità non solo nel dolore e nella rabbia, ma nell’entusiasmo e nel riso».

Il rapporto della donna con l’altra donna è l’impensato della cultura umana. Lo strumento femminile trasformatore del mondo è la pratica di rapporti tra donne: questa è, ridetta in breve, l’invenzione delle francesi di Politique et psychanalyse.

Esse teorizzavano e praticavano rapporti femminili di una complessità umana da cui niente era escluso, corpo, mente, piacere, soldi, potere... Tutto l’umano possibile di una donna era ammesso e tutto era oggetto della più attenta considerazione. L’analisi di quello che aveva luogo tra donne era condotta con strumenti teorici, specialmente quelli della psicanalisi, ricevuti e piegati all’uso impensato.

Sempre sul «Sottosopra» del 1973 troviamo registrati i commenti di alcune milanesi che, dopo aver partecipato all’incontro di Rouen, si riuniscono per parlarne.

Il trovarsi a vivere in una comunità di donne è stata un’esperienza straordinaria, la cui scoperta più forte fu che li circolava un intenso erosismo. Non era lesbismo, ma sessualità non più imprigionata nel desiderio maschile. «Si è parlato pochissimo del rapporto con l’uomo» e molto invece del rapporto con la madre. Che era un tema non nuovo: «eravamo arrivate a considerarlo il rapporto fondamentale» ma senza considerarne «la dimensione sessuale». «La prima censura, la prima repressione della sessualità è avvenuta nel rapporto con la madre». Anche nei gruppi di sole donne è in gioco la sessualità, nel rapporto con altre donne ci sono «le tracce del rapporto con la madre». L’amore tra donne «rappresenta un recupero della sessualità femminile».

«Molte donne che abbiamo incontrato – raccontano sempre le milanesi – si professavano apertamente omosessuali» moti-
vando questa scelta con il lavoro politico: «le francesi dicono: le nostre manifestazioni effettuose sono in funzione del recupero della nostra sessualità». Commenta una: «l’atmosfera non era certo particolarmente piacevole ma di forte contraddizione e di tensione ma le mie angosce derivavano dal fatto di trovarmi di fronte a delle donne che genuinamente cercavano se stesse e che non avevano paura di perdersi, tese in una continua ricerca, una continua critica». Un’altra, meno incline ad angosciarsi, ha visto che «quelle donne hanno un modo più facile di muoversi, di parlare e soprattutto di prospettare una vita diversa, cosa che qui da noi non si fa quasi mai. Sono donne che danno la sensazione di poter progettare il mondo». E la stessa, evocando un problema che cominciava a tormentare le femministe, il problema delle «altre», nota che «loro – le francesi – non avevano nessun bisogno di parlare di altre perché già loro erano importanti».

In contrasto con la posizione prevalente, una delle milanesi afferma che il gruppo delle francesi a lei dava «un senso di irrealità dovuto alla mancanza di uno scontro con la realtà che è appunto quella maschile». Secondo lei «c’è in molte donne lo sforzo d’incontrare la realtà dell’uomo, di mutarla e il desiderio di mantenere viva questa dialettica». Dice «mantenere», mentre, come notava prima un’altra, «le francesi dicono che storicamente non c’è vera dialettica tra i sessi». Quest’ultima era anche la posizione dei documenti del Demau e di Rivolta femminile. Carla Lonzi, più precisamente, teorizzava che tra donna e uomo non si dà alcuna possibile dialettica e che la liberazione delle donne viene dall’affermare la loro differenza, non dal superarla.

La donna che dice «mantenere», cosa che al momento non fu notata né discussa, ritiene che «la tematica dell’omosessualità – proposta dalle francesi – non è un contenuto teorico ma una vita affettiva, sessuale di tutto il gruppo». Da questa «vita» a lei venne, nei giorni del convegno, una «sensazione ambivalente», di attrazione, invidia e disagio, e conclude che «riproporre la tematica della madre in questa forma così radicale, sessuale, ecc. può significare per molte essere di nuovo ingoiate, tornare indietro», s’intende: alle forme primitive di rapporto con la madre.
Per capire l’ambivalenza, forse occorre tener conto di una circostanza. Il gruppo delle francesi era capeggiato da una donna la quale non si trovava in un posizione formalmente separata dalle altre e però possedeva un prestigio personale e aveva un’importanza collettiva che nessuna, né lei né le altre, si sforzava di nascondere. Le italiane notarono il fatto e ne furono sorprese: «Infatti noi abbiamo chiesto: ci sembra che Antoinette - così si chiamava quella donna - sia la vostra leader», racconta una nel corso del dibattito. «Voi cosa dite? È vero - avrebbero risposto le interrogate - è il nostro capo, quella che ha un potere, lo riconosciamo; diciamo anche però che quello che noi vogliamo fare è affrontare questa contraddizione». Commenta la stessa: «Sono consapevoli del problema, del ruolo determinante che ha questa donna la quale a sua volta «è tutta protesa alla sua liberazione e butta continuamente nel gruppo le proprie contraddizioni» ecc. per concludere che «Antoinette è la leader del gruppo però è anche il motore della propria distruzione come leader: questa cosa è anche un po’ drammatica...».

Nel femminismo non c’era idea che una donna potesse avere una posizione eminente rispetto ad altre. La teoria-pratica dell’autocoscienza era tale che non ne aveva bisogno per funzionare. Vero è che di fatto i gruppi di sole donne si costituivano quasi sempre intorno alla decisione di una o due singole, le quali, per ciò stesso e per conferme successive, occupavano nel gruppo un posto non equiparabile a quello delle altre.

Le italiane non erano ignare di ciò. Ma il fatto non costitiva «un contenuto teorico», era «vita» di tutto il gruppo. Non nominato, perciò, e trascurabile nella misura in cui nel classico gruppo femminista non si esprimeva la componente sessuale di quel trovarsi tra sole donne, salvo che nella forma di un’affettuosità sororale, secondo la famosa sorellanza teorizzata dalle americane. Le francesi, invece, registravano la componente sessuale in ogni sua manifestazione, non escluso il potere.

Le italiane, o alcune di esse, videro bene che in questa capacità di fare politica senza idealizzare le donne e i loro rapporti, c’era una forza di cui conveniva appropriarsi. E ricercarono i mezzi per imparare quello che le francesi avevano da insegnare.

Nel 1973 le francesi furono invitate a un piccolo convegno nella località ligure di Varigotti. Vennero in cinque-sei; le ita-
liane, per lo più milanesi e torinesi, erano una cinquantina. Si parlò, in francese, di rapporti tra donne e di omosessualità. Ci furono anche dei balli con i soliti tamburelli: le francesi li preferivano ad altri strumenti musicali. Di giorno si parlava, di sera si ballava. Lo stesso schema fu usato un anno dopo nel grande convegno nazionale di Pinarella di Cervia.

In quegli anni, 1972-74, il fare autocoscienza era una pratica ben viva e anzi tutta da sperimentare per molte che, avendo captato i temi del femminismo, volevano tradurli in azione politica. Da questo punto di vista non ci furono novità, a parte l'espansione numerica. La forma politica prevalente nel femminismo italiano era e restò il piccolo gruppo di donne che si riuniscono a parlare della loro esperienza più comune per capire se stesse e il mondo.

Ma attraverso questa forma, senza sostituirla, andava prendendo corpo una nuova pratica che fu chiamata dei rapporti tra donne.

Nei nostri documenti l'espressione compare per la prima volta (salvo errori) in un testo pubblicato agli inizi del 1974: «Del femminismo si vede la protesta contro il maschio-padrone e non si vede il resto, che è l'essere nostro di donne insieme, pratica di rapporti tra donne, la possibile liberazione del nostro corpo già iniziata, di emozioni prima bloccate o fissate univocamente sul mondo maschile, lotta per dare un linguaggio a questa gioia (delle donne)».

Il testo, intitolato *Mater mortifera* e apparso su una rivista del movimento antiautoritario, «L'erbavoglio» n. 15, era di polemica contro l'importanza che si voleva dare al fantasma della «madre che sazia e divora». Nel pensiero maschile questa figura veniva chiamata in causa per spiegare, in chiave psicanalitica, i fenomeni tipici e deteriori della società consumistica. Ma era una figura, come abbiamo visto, che poteva rivolgersi contro i gruppi e i rapporti femminili per azzerrare il loro significato politico razionale.

L'incontro con le francesi servì subito a trovare risposta ad alcune questioni che già premevano per averla. Altri effetti verranno più lentamente in seguito.

La questione principale era del senso e uso di energie femminili che si erano liberate con la presa di coscienza. Detto alla
buona: molte non dedicavano più all’uomo e a (fare) i figli tut-
to il tempo e le forze che questi si prendevano prima. Che cosa
farne? La risposta era nei fatti poiché tempo e forze si erano
spontaneamente divisi per dirottati in direzione di sé e di altre donne.
Ma, come ogni fatto umano, anche questo voleva l’avvaloramen-
to di un senso, che gli venne appunto con la politica dei rappor-
ti tra donne.

Nei gruppi si parlò sempre meno delle relazioni personali con
l’altro sesso, che per alcune costituiva ormai un «problema tra-
montato», mentre altre lo consideravano piuttosto secondario
o rimandato rispetto alla «cosa nuova» che era di viversi e co-
noscersi in rapporto con una o altre donne: «Con una donna
è tutta una cosa nuova» («Sottosopra» n. 1, 1973). Si scherzò
sugli slogan tipo «donna è bello», si diventò insofferenti verso
il femminismo protestatario e rivendicativo: «C’è questa pri-
ma fase di protesta contro l’uomo, ma man mano che vai avan-
ti con la presa di coscienza sempre meno questo elemento della
protesta contro l’uomo è l’elemento centrale» (ivi).

All’insegna di questa nuova politica si aprì un’epoca di fre-
quenzazioni sociali femminili, che continua al presente. Gli ini-
izi furono, come è naturale, eccitanti. Si facevano, ancora e sem-
pre, riunioni e discussioni, ma più volentieri feste, balli, cene,
vacanze, viaggi, il tutto curato come meglio si poteva, a volte
benissimo, e di mezzo c’erano amicizie, amori, pettegolezzi, la-
crime, fiori, regali. Era un modo insolito di fare politica e per
molte fu la scoperta che il sistema dei rapporti sociali poteva
essere cambiato – non in astratto, come tutti abbiamo impa-
rato che si può, ma in concreto, inventando nuovi modi di spen-
dere le proprie energie.

La pratica dell’inconscio

Rispetto agli incontri femminili nel gruppo di autocoscien-
za, le frequentazioni più varie e intime incoraggiate dalla nuo-
va politica produssero mutamenti profondi, dove non poteva-
no arrivare le parole dell’autocoscienza. C’erano cose nuove che
avvenivano, per una parte rispondenti al sapere politico già gua-
dagnato, ma non interamente. C’erano cose vecchie, già cono-
sciute in rapporto all'uomo, che si ripetevano identicamente con le donne.


Seguendo l'esempio di Politique et psychanalyse, alcune inventarono allora una nuova pratica che fu detta dell'inconscio. Vi si dedicarono per due anni, 1974-1975, due gruppi milanesi e poi due altri gruppi, a Torino e Roma.

Era una pratica difficile in sé e difficile da comunicare. Fu concepita per guadagnare alla parola femminile quei contenuti d'esperienza che la toccavano inconsapevolmente e che, di conseguenza, rischiavano di indebolirla. Che così fosse, lo si sapeva: da certe forzature ideologiche, dalla noia di ascoltarsi, dalla oscillazione fra interno/esterno senza trovare il legame. Ma che cosa ostacolasse il significarsi di quell'esperienza, restava in parte un enigma.

Si pensò di lavorarci trasferendo la tecnica analitica di ascolto nel contesto politico dei rapporti tra donne. Furono analizzati quei comportamenti che più di altri tradivano una connessione fra la parola e i suoi moventi reali. Come l'aggressività, il violento rigetto dell'aggressività, il mutismo, la recriminazione. Furono messi in luce aspetti taciti o rinnegati della propria vita. Come la complicità con il dominio maschile, la persistente dipendenza dall'uomo, la ricerca ansiosa di approvazione. E, soprattutto, si analizzarono le fantasie, perché le fantasie «costituiscono un aspetto non secondario della realtà attraverso cui passa sia la ripetizione dell'identico che la possibilità della modificazione».

Dall'analisi delle fantasie risultò quanto queste fossero invasenti e rudimentali, tutte ruotanti intorno ad alternative estre-
me. Nei rapporti fra donne si vide che dominava la fantasia di accettazione/rifiuto. Si vide che l’esperienza femminile è come un corpo muto avvolto in una nuvola di fantasie. Corpo reale in contatto vivo e sensibile con la realtà del mondo ma quasi senza riproduzione simbolica di sé in rapporto al mondo, esperienza umana consegnata alle interpretazioni di altri, incapace di interpretarsi da sé. Per cui, non sapendo dire, preferisci immaginare: quello che è, quello che vuole. «A noi donne il livello del simbolico è precluso».

Dunque, l’esistenza cercata doveva essere cercata a livello simbolico, arrivando a dire da sé quello che si vuole, si pensa, si desidera dentro di sé, e non per imitazione o reazione a ciò che altri dicono. La prima scoperta del femminismo ne fu avvalorata. È vero, le donne soffrono fondamentalmente di non dirsi a partire da sé e di dirsi a partire da quello che altri dicono. Ma se la parola dell’uomo ha un simile potere d’intromettersi nella vita di una donna, si vide ora, non dipende tanto da una prevaricazione esterna e nemmeno dal nostro aver interiorizzato una violenza esterna, come si era creduto.

L’uomo, più finemente, s’intromette perché conosce le vie di mezzo, perché sa operare delle mediazioni e così fa valere il suo desiderio nella realtà data. «E solo dal sorgere, dall’imporsi dell’altrui desiderio, sembrerebbe potersi far luce il nostro» («Sottosopra» n. 3, 1976).

La questione del rapporto con la madre prese un posto centrale. Se la mente femminile rimane sotto il potere delle emozioni più elementari, se c’è questo insormontabile infantilismo che sparisce soltanto con l’intervento di un’autorità maschile o con l’imitazione degli uomini, vuol dire che noi ci portiamo dentro qualcosa d’irrisolto dall’antico rapporto con la madre.

In questa idea non c’era niente di nuovo, se si pensa alla teoria psicanalitica. Ma quel contesto le dava un senso nuovo. C’era qualcosa di mutato nella realtà sociale, i rapporti liberi fra donne, e in questo contesto l’antica pretesa infantile di avere la madre tutta per sé, riaffiorava: tornava a giocarsi per un destino differente da quello prescritto socialmente, fatto di perdita, delusione, recriminazione.

Bisognava interrogare le emozioni profonde, riaprire i giochi, non rassegnarsi al fatto che nella nostra cultura il figlio ma-
schiò si accaparra l’amore della madre. Forse la madre, mettendo al mondo una figlia, ha voluto, ha sperato di riaprire la (sua) storia per un risultato nuovo e diverso.

Il segno di ciò fu visto nel fatto che non si voleva, non si poteva più estromettere l’aggressività dal gruppo delle donne. «Tagliando fuori l’aggressività tutto è mantenuto puro alla superficie, anche se dentro di noi, tra noi, in profondità qualcosa diventa sempre più minaccioso; non resta fuori forse qualcosa di represso e proibito da sempre alle donne? Le donne sono tene, lo dicono tutti, noi dobbiamo ascoltare quello che dicono tutti o quello che di nuovo, stravagante, succede tra noi?»


Queste ripetute presentazioni segnalano la difficoltà che si trovava da una parte a spiegare, dall’altra a capire. Alcune, va detto, erano francamente contrarie. Come le «ventidue femministe» che esprissero il loro disaccordo con una lettera indirizzata alla redazione dell’«Erba voglio». Esse protestano soprattutto contro il linguaggio specialistico, il quale «stona col sentimento di sorellanza che avevamo cercato nelle femministe» e accusano quelle che lo parlano di causare così «la perdita di tantissime donne». Si riferiscono, precisamente, al Collettivo femminista di via Cherubini, costituitosi a Milano nel 1972 e all’epoca frequentato sia dalle fautrici della pratica dell’inconscio sia dalle ventidue autrici della lettera.

Il convegno di Pinarella

Qualcosa del lavoro fatto in quei due anni si trasmise al movimento delle donne in occasione del grande convegno di Pina-
rella di Cervia, il secondo, che si tenne nel novembre del 1975. Non la pratica dell’inconscio con le sue complicazioni e argomentazioni, ma il suo risvolto più direttamente politico.

«Nel grosso gruppo “individuo-collettivo; pratica dell’inconscio” – racconta una che vi ha partecipato – lentamente emergeva una dimensione nuova: non ero più da sola ma neanche confortata da un’unità tra donne che ingloba in una melma affettiva che conoscevo bene, quella sensazione soffocante di non poter essere diversa perché questo romperà questa unità materna che non tollera trasgressione, di un gruppo “contro”». La scrivente, che si firma Serena (Roma), afferma di essere arrivata a Pinarella «sfrunta» dalle battaglie fatte con il suo gruppo nel collettivo allargato, battaglie contro «l’uscire fuori» in favore di un «andare finalmente dentro» di cui però non sapeva il come.

«La dimensione nuova – continua a raccontare – era di poter essere lì intera con tutte le mie contraddizioni e le mie schizofrenie sulle quali non potevo chiedere l’accettazione materna del gruppo (…) Vedere per la prima volta le altre, senza proiezioni di identificazione per essere vicine, ma lì diverse, ci siamo aiutate, ci siamo criticate, non riesco a render l’idea ma forse dopo anni abbiamo cominciato a conoscrerci».

La scrivente insiste sulla sua incapacità di rendere in parole quello che ha vissuto, tuttavia ci riesce, per esempio quando nota: «Dopo la prima giornata e mezza mi è successa una cosa strana: sotto le teste che parlavano, ascoltavano, ridevano, c’erano dei corpi; se parlavo (con che calma serenità e assenza di autoaffermazione ne parlavo con 200 donne!) nelle mie parole in qualche modo c’era il mio corpo che trovava uno strano modo di farsi parola».

Il testo di Serena (Roma) apre il «Sottosopra» n. 3 pubblicato nel marzo del 1976 e ampiamente dedicato a Pinarella e ai temi sollevati dalla pratica dell’inconscio.

Lo «strano modo di farsi parola» altro non era che la riproduzione simbolica di sé. Nel linguaggio della pratica dell’inconscio, questa nascita simbolica avviene con l’assistenza di una «madre autonoma», ossia: non più fantasticata buona/cattiva, non più assalita con la paura del rifiuto per reclamare accettazione, madre parlante fuori dal simbolico dominante (la cosiddetta legge
del padre) perché finalmente interpellata da un desiderio femminile che si espone in parole. La «madre» potendo essere quella reale come una donna qualsiasi o il gruppo delle donne o anche l’intera società.

Detto più semplicemente, c’è una paura femminile ad esporre il proprio desiderio, ad esporsi con il proprio desiderio, che induce la donna a pensare che gli altri le impediscono il desiderio, e così lo coltiva, così lo manifesta, come la cosa impedita a lei da una autorità esterna. In questa forma negativa il desiderio femminile si sente come autorizzato a significarsi. Pensiamo soltanto alla politica femminile della parità, portata avanti da donne che non si fanno mai forti di una volontà propria ma sempre e soltanto di ciò che gli uomini hanno per sé e che ad esse viene invece negato. La figura della «madre autonoma» voleva dire che la differenza femminile, per esistere, deve legittimarsi da sé ed esporsi per se stessa.

Non a caso la politica della parità si stava introducendo all’interno del femminismo, sebbene fosse in contrasto con le sue ragioni e idee di fondo, tutte legate al pensiero della differenza sessuale. All’interno del femminismo la politica della parità non aveva fondamento teorico ma trovava nutrimento nella debolezza del desiderio femminile, nella sua reticenza ad esporsi, nella sua mancanza di autorizzazione simbolica.

A Pinarella la questione fu affrontata sotto il titolo molto tradizionale del rapporto tra individuo e collettività. Di tradizionale c’era solo il titolo, tutto il resto era da inventare. Infatti, come mostra la registrazione dei dibattiti, secoli di pensamenti maschili sul rapporto tra individuo e collettività erano passati senza aver quasi toccato la mente femminile. Il che non fa meraviglia, dato che quei pensamenti non erano fatti per toccarla e che il rapporto della donna con la società l’uomo intendeva assicurarlo personalmente. Una lo dice: «nel momento in cui ci avviciniamo al femminismo, neghiamo tutto il “normale” che ci sta dietro [= a noi, nel nostro passato] e ci mettiamo in una condizione vissuta, sofferta di “anormalità”. Lasciamo il rapporto con l’uomo che è il nostro riferimento sessuale ma anche la nostra mediazione con tutto il sociale».

Cominciò che alcune soffrivano e si lamentavano della difficoltà di parlare in un gruppo tanto numeroso: «Io pensavo che
avrei facilmente parlato partendo dai miei problemi personali, oggi invece... pensavo possibile per me parlare in un gruppo ma vedo che non lo è e la spiegazione che mi dò è che ognuna di noi ha problemi specifici e le richieste che fa non sempre interessano immediatamente. E dunque finiscono per cadere nel vuoto...». Invece «nel piccolo gruppo» la risposta è «più immediata e molto meno alienante».

Altre notano e lamentano più amaramente ancora che, nonostante il grande gruppo, alcune parlano senza difficoltà e prevalgono: «Io questa mattina mi sono sentita molto male, non riuscivo a parlare, a seguire, a capire... alcune persone portano avanti un certo discorso in cui le altre non riescono a entrare... un potere culturale di verbalizzazione e di sicurezza maggiore». La stessa però vuole pensare che in realtà tutte siano in preda alla sua stessa insicurezza e lo dice: «Io credo che in realtà siano tutte insicure, e che alcune di noi riescano a mascherarlo meglio».

Seguono altre identificazioni e altri confronti: «C’era una ragazza che non capiva... e aveva l’ansia di andare avanti con un certo tema... nei suoi confronti si è scatenata un’aggressività di un terrorismo pazzesco»; dopo l’entfatica evocazione del fatto, viene la domanda bruciante: «Perché questa aggressività non viene mai fuori invece verso le persone che sono ritenute in possesso di strumenti culturali più validi?».

Il dolore di essere disprezzate, sopportato nella società degli uomini, nel gruppo delle donne si rivela insopportabile. Finalmente. Ma la sua apparizione rischiava di travolgere ogni altro pensiero.

Il «gruppo grosso» di Pinarella, a giudicare dai dibattiti registrati, lavorò soprattutto a inventare le ragioni e le forme di una socialità femminile autonoma, non dipendente cioè dalla mediazione maschile. La parola che ricorre martellante è «immediatezza».

«Una entrata qui con il peso di tutta la sua storia personale e l’esigenza di fondo è avere una risposta». Giustamente, perché di quella materia come di questa esigenza è fatta la nostra politica, ma non si fa politica se non si costituisce una «dimensione collettiva» e non c’è dimensione collettiva se una non è capace di «sopportare» che «il suo problema non venga raccol-
to immediatamente». Vogliamo trasformare in contenuto politico «la nostra esperienza vissuta», e da ciò nasce una «contradizione, che noi dobbiamo superare, tra l’immediatezza del proprio vissuto (disperazione, gioia...) e l’insieme del collettivo». Perché il discorso sia tale, collettivo, bisogna evitare «l’immediatezza del desiderio e dell’esperienza» riuscendo però a mettere in «circolazione» desiderio ed esperienza. «Il problema è che il desiderio, la domanda d’amore si presentano in forma abnorme per cui si scontrano con la diversa realtà delle altre». Alcune dicono allora che ci vuole «accettazione». No, replicano altre, ci vuole «attenzione».

«Se vogliamo utilizzare il materiale che viene fuori dalle varie persone», bisogna «scontare una parzialità della nostra esperienza personale evitando per esempio di porci totalmente nell’affermazione o accettazione di noi stesse». La «richiesta totale» di essere accettate «sembra nascondere proprio il desiderio del rifiuto... Il collettivo si crea quando riesci ad uscire da questa logica, che la tua esperienza è il tutto».

L’ostacolo era dunque l’attaccamento totale a quello che si sente e si vive in prima persona. Ma nell’attaccamento c’era anche la cosa preziosa di una fedeltà al proprio sesso. La paura di distaccarsi dal proprio vissuto e così di perdersi, non era insensata. «Siamo in una situazione in cui tutto ciò che riguarda il corpo e quindi la vita affettiva in tutti i suoi aspetti, le fantasie che ci portiamo dentro, le costizioni a ripetere certi atteggiamenti, è stato negato e separato da tutto il resto. La politica e la cultura sono cresciute e crescono tuttora su una negazione di fondo che è la negazione del corpo delle donne e, a partire dal corpo, dalla sessualità, la negazione di tutti i possibili livelli di esistenza delle donne... la separazione della politica dalla psicologia, del personale dal politico, è una separazione che noi troviamo già in atto».

Una politica che non aveva nome politica

A Pinarella non si trovò, né da altre parti in quegli anni, il modo di accordare in uno il doppio opposto movimento della mente femminile alla ricerca di sé e di esistenza nel mondo.
Anzi, la pratica di rapporti fra donne ebbe l'effetto di accentuare la scissione, come si scopre leggendo sul «Sottosopra» n. 3 1976 i pensieri di Lea (Milano) dopo una memorabile vacanza di donne a Carloforte, in Sardegna.

«I fondali marini e la compagnia delle donne non hanno pensato alla loro dolcezza, ma un fantasma di morte e di follia mi impedisce di pensarci. Ho provato un'invidia insensata per i miei amici che tornavano dal Portogallo [allora, anno 1975, in Portogallo era in corso un tentativo di rivoluzione sociale], che avevano visto “il mondo”, che conservavano una famigliarità col mondo. Mi sono sentita estranea alla loro esperienza, ma non indifferentemente. La coscienza della nostra realtà/diversità di donne non può diventare indifferenza al mondo senza precipitarci nuovamente nell’inesistenza... La nostra pratica politica non può farci il torto di rafforzare la nostra emarginazione... Come uscire dall’impasse? Il movimento delle donne avrà la forza e l’originalità di scoprire la storia del corpo senza lasciarsi tentare dall’infantilismo (rafforzamento della dipendenza, onnipotenza, indifferenza al mondo, ecc.)?».

Ma dove prima c’era altalena e oscillamento, adesso si apriva una strada: «ora so di avere delle condizioni da porre ai rapporti», dice la stessa. La strada era quella appena descritta di una socialità femminile fondata sui rapporti tra donne. Per la donna l’uomo è un’alterità mediatrice quanto negatrice della sua differenza. Non così l’altra donna, sua simile e diversa. L’uomo ti mette in rapporto con l’intero mondo, è vero, ma non con te medesima. Come invece può fare l’altra donna, e questo compensa il fatto che essa sia una modesta mediatrice sociale. Tuttavia, in presenza di un forte movimento delle donne, non più tanto modesta.

L’esercizio della mediazione femminile domandava alla singola di registrare le differenze fra donne e di farci i conti, anche quando sono differenze di potere. Nella discussione di Pinarella 1975, si legge a un certo punto una baldanzosa affermazione: «Che qui dentro, come ovunque, i rapporti siano di potere, è un fatto che non scandalizza nessuno». Non era vero. Il fatto era scandaloso e, peggio ancora, esso rischiava di ricacciare l’esperienza femminile dentro il suo mutismo nella nuvola delle fantasie, come quella che «in realtà siamo tutte insicure». 

55
Perciò la strada fu lenta, relativamente alle idee che ogni tanto spuntano fuori, sulla trascendenza femminile, sulla volontà di protagonismo sociale, sulla disparità e sull'affidarsi tra donne, sul simbolico. Le idee restarono in sospeso finché non ebbe preso consistenza l'idea e la pratica di una necessaria mediazione femminile tra sé e il mondo. Un mondo, non dimentichiamo, che non è semplicemente ignoto come ad ogni umano che ci nasce, ma alla donna si presenta per di più come mondo che non la conosce e non vuole conoscerla se non si piega al già pensato da altri per lei.

La pratica dell'inconscio si applicò alla parte «negata» dell'essere donna, negata totalmente o separata nel capitolo della psicologia femminile, per trasformarla in ragione politica. «È importante – parla sempre Pinarella 1975 – che la nostra pratica si assuma anche questa contraddizione che è il privilegiare ciò che è stato negato». Il che voleva dire fare politica muovendosi in una direzione contraria a quello che ogni politica vuol essere e fare. Voleva anche dire dividersi da quelle femministe, alcune presenti a Pinarella, che proponente di mobilitarsi piuttosto su obiettivi come la legalizzazione dell'aborto o la costituzione di consultori familiari.

Il femminismo era cominciato con la scommessa di fare politica in una maniera che non aveva nome di politica. Da questa scommessa aveva preso avvio il movimento delle donne con uno slancio che giocava a favore di quelle che volevano rinnovare la scommessa. Ora si trattava di dare forma sociale e trasformare in contenuti politici quella parte dell’esperienza umana femminile che le donne stesse stentavano a mettere in parole.


La pratica dell’inconscio, nella sua forma originale, presentava parecchi inconvenienti. Già abbiamo detto della sua difficile comunicazione ad altre. Più grave di questo, c’era il fatto che essa tendeva a diventare, da pratica trasformatrice quale voleva essere, interpretazione e commento.

Aveva si prodotto un risultato apprezzabile, prevenire il ripiegamento del femminismo in ideologia di copertura di una politica della parità. Aveva spinto l’interrogazione dell’esperien-
za femminile oltre le rappresentazioni convenzionali, comprese quelle di origine femminista.

Ma il seme dell’inquietudine era seminato in un campicello, nel senso che «l’ambito delle contraddizioni» – come si dirà in seguito – andava restringendosi: «taciuta quella con l’uomo, privatizzata quella con figli come anche il problema del lavoro, tutte contraddizioni rimaste fuori dalla nostra analisi» (Catalogo verde, 1978). All’elenco delle questioni non affrontate, oggi potremmo aggiungere quella del potere quando prende figura femminile. Con i materiali che usiamo in questa ricostruzione, si potrebbe scrivere un intero altro libro sulle peripezie della mente femminile confrontata con le figure del suo potere, quello reale, quello fantastico, quello amato, quello odiato.

La materia del discorso si restringeva e il discorso andava facendosi commento e interpretazione. La pratica del fare, come vedremo, subentrò per contrastare questo corso negativo.

Il movimento delle donne si distingue da altri movimenti politici perché muta velocemente le sue pratiche. Questa caratteristica è accentuata nel femminismo milanese dove assume la forma della vera e propria sperimentazione.

Si cambia politica per ragioni e con modalità differenti di volta in volta, sia per tentare un approccio nuovo a un vecchio problema sia per l’insorgere di un problema imprevisto. Ci sono pratiche che si escludono reciprocamente, come quella dell’inconscio rispetto all’autocoscienza, pratiche che possono coesistere e pratiche che ne specificano altre, come il «fare» rispetto ai rapporti tra donne.

Questa movimentazione finora non ha posto problemi di continuità, forse perché le donne si giocano la loro interezza umana da una innegabile posizione di parzialità. Si pongono però dei problemi di continuità esistenziale; quasi sempre, infatti, il cambiamento di pratica politica provoca un parziale avvicendamento tra chi in quel frangente abbandona perché non vi si riconosce più, e chi invece si aggrappa perché finalmente vi si riconosce. È normale che sia così ma non è senza problemi per quelle che vivono i rapporti umani secondo il modello della famiglia, dove gli avvicendamenti sono dati, in sostanza, dalla morte e dalla nascita.

Una certa parte di sperimentazione e artificialità forse è inevitabile nella lotta delle donne per avere esistenza sociale libera. Il dominio sessista, infatti, si basa su ragioni naturali e sociali senza soluzione di continuità. Appellarvisi alla natura sarebbe inutile, poiché questa risponde secondo l’interpretazione sociale che dall’anatomia femminile deduce pari pari il destino umano della donna.

D’altra parte ben presto fu chiaro che non serviva nemmeno appellarvisi alla società. In questa, infatti, non c’erano contraddizioni tali che, per risolversi, esigessero l’esistenza sociale libera delle donne.

Questo secondo punto richiede un commento. Agli inizi del femminismo non si pensava così e ancora non pensano così molte che lottano per la liberazione delle donne. Agli inizi del femminismo, per esempio, si pensava che anche gli uomini avrebbero avuto un guadagno dalla fine del dominio sessista. Si pensava cioè, e alcune continuano a pensare, che la società così com’era avesse bisogno della libertà femminile e che, di conseguenza, basterebbe far leva sulle contraddizioni date per arrivare all’esistenza sociale libera delle donne.

Fra le contraddizioni sociali che, secondo alcune, renderebbero necessaria la presenza femminile nel governo della società, oggi figurano in primo piano le sempre più evidenti contraddizioni di uno sviluppo tutto basato sulla tecnologia.

L’analisi dei fatti smentisce questa veduta. La società ha sicuramente bisogno delle donne e, nei momenti di crisi o di emergenza, ha anche bisogno di fare riferimento alla differenza femminile. Ma il femminile che viene chiamato in causa nei momenti di crisi o di emergenza, oggi come ieri, è un femminile senza libertà. Sono cioè quelle istanze che, in conseguenza della divisione sessista del lavoro, le donne incarnano più degli uomini, come la cura invece del possesso, la conservazione invece dello sfruttamento, ecc.

Il bisogno sociale di presenza femminile non va oltre questo riferimento ambiguo, dove non è dato discernere quello che ri-
sponde veramente all’esperienza femminile dalle rappresentazioni stereotipate di essa.

La differenza di essere donna ha trovato esistenza libera facendo leva non su contraddizioni date, presenti all’intero corpo sociale, ma su contraddizioni che la singola donna viveva in sé e che non avevano forma sociale prima di riceverla dalla politica femminile. Noi stesse, per così dire, abbiamo inventato le contraddizioni sociali che rendono necessaria la nostra libertà.

La prima, fondamentale invenzione fu quella di aprire, all’interno della società, luoghi e momenti separati di socialità femminile autonoma.
L'antico problema dell'aborto

Appena costituiti, i gruppi di donne si trovarono di fronte un problema antico, quello dell'aborto.

L'aborto, come noto, era illegale; tuttavia veniva praticato, clandestinamente, a livello di massa. Di fatto in Italia era il mezzo principale di controllo delle nascite.

L'aborto clandestino costituiva dunque una grave contraddizione sociale da sanare, che coinvolgeva uomini, donne, partiti, Parlamento, Stato. Si presentava, fu presentato, inoltre, come una causa di libertà, la libertà di abortire, e come tale materia di una lotta da portare avanti congiuntamente, uomini e donne.

Ci fu, di conseguenza, una forte provocazione politica diretta alle donne perché facessero dell’aborto un obiettivo primario di lotta. Le donne risposero in massa: era la prima volta che una loro esperienza segreta e negata veniva messa al centro della scena politica e diventava visibile socialmente.

Attraverso la lotta per l’aborto legale molte donne espressero, in realtà, la loro volontà di essere protagonisti e il loro rifiuto del ruolo materno quale unica forma di autorealizzazione femminile. Esse affermavano che la donna ha il diritto di separare la sessualità dalla procreazione, con tutte le modificazioni sociali che tale separazione avrebbe portato con sé.

Il fatto, poi, che l’aborto, illegale o legale, fosse parte integrante e segno di una sessualità ancora subalternata al desiderio maschile, questo fatto poteva passare per marginale nel momento in cui migliaia di donne manifestavano in nome di una sessua-
lità propria. Chiaramente, molte di quelle donne che lottarono per l'aborto legale, volevano dire ben altre cose. Volevano dire, soprattutto, la loro ricerca di autonomia, e nel dirlo erano noncuranti delle laceranti contraddizioni insite in quell’obiettivo, ignare del groviglio politico-sociale in cui si erano messe.

Questa noncuranza poteva sembrare ed era effettivamente una forma di irresponsabilità sociale e politica. Alcune, più avvertite, la criticarono come tale. Ma, come ogni forma di irresponsabilità vissuta trionfalmente, conteneva in sé una latente irrisione del problema e delle complicazioni per risolverlo. Le partecipanti alle manifestazioni per l’aborto, infatti, si lasciavano criticare per tutto quello che c’era d’irrisolto e nondimeno continuavano a manifestare con un senso di piacevole liberazione.

Alcuni gruppi, tuttavia, generalmente quelli che avevano iniziato la loro pratica politica con l’autocoscienza, presero immediatamente le distanze dalla campagna politica promossa dal Partito radicale. Un testo di Rivolta femminile, del luglio 1971, dice:

«Noi di Rivolta femminile sosteniamo che da uno a tre milioni di aborti clandestini calcolati in Italia ogni anno costituiscono un numero sufficiente per considerare decaduta di fatto la legge antiabortiva. (...)»

«Ci rifiutiamo oggi di subire l'affronto che poche migliaia di firme, maschili e femminili, servano da pretesto per richiedere dagli uomini di potere, dai legislatori, quello che in realtà è stato il contenuto espresso da miliardi di voci di donne andate al macello dell'aborto clandestino. Noi accederemo alla libertà di aborto, e non a una nuova legislazione su di esso (...) perché solo così faremo di questo capitolo fondamentale della nostra opposizione il primo capitolo di presa di coscienza da cui minare la struttura del dominio maschile.

«Una procreazione coatta e ripetitiva ha consegnato la specie femminile nelle mani dell'uomo di cui ha costituito la prima base di potere. Ma oggi anche una procreazione “per libera scelta”, quale contenuto liberatorio può avere in un mondo dove la cultura incarna esclusivamente il punto di vista maschile sulle esistenza, condizionando così a priori ogni “libera scelta” della donna? Libera sessualità e libera maternità, cioè le premesse del-
la donna come persona, a distanza di millenni passano ancora attraverso l’affermazione del libero aborto? (...)

«L’uomo ha lasciato la donna sola di fronte a una legge che le impedisce di abortire: sola, denigrata, indegna della collettività. Domani finirà per lasciarla sola di fronte a una legge che non le impedisce di abortire: sola, gratificata, degna della collettività. Ma la donna si chiede: “Per il piacere di chi sono rimasta incinta? Per il piacere di chi sto abortendo?”. Questo interrogativo contiene i germi della nostra liberazione: formulandolo, le donne abbandonano l’identificazione con l’uomo e trovano la forza di rompere una omertà che è il coronamento della colonizzazione».

I gruppi di autocoscienza avevano delle buone e forti ragioni per distanziarsi da quella mobilitazione. Essi erano sorti da una contraddizione non vista né prevedibile dalla società: le donne, ammesse a tutte le occupazioni e in tutti i luoghi possibili del lavoro e della politica, facevano fatica a parlare, a progettare, ad agire, schiacciate da qualcosa di invisibile e incomprensibile per tutti. La differenza femminile, insignificante nei luoghi dell’emancipazione, ma reale, era un cuneo di sofferenza nell’esperienza di molte donne e voleva essere ascoltata. Ora, la battaglia per l’aborto legale le avrebbe coinvolte di nuovo nei luoghi e nei termini dati della politica, luoghi e termini che erano stati abbandonati per costituire gruppi di sole donne e li interrogare, legare i frammenti scissi e alienati di sé, della propria esperienza.

L’aborto era parte di questa esperienza, uno dei suoi molti frammenti. Quando ne parlavamo fra noi, emergeva la varietà dei vissuti personali a seconda delle diverse situazioni sociali, come la qualità dell’assistenza medica che una poteva pagarsi. Ma più forti di queste, erano le differenze individuali. Alcune non avevano mai abortito, perché sterili, perché non avevano rapporti sessuali con uomini o li avevano tali da non restare incinte, o perché piuttosto che abortire, preferivano portare a termine la gravidanza; altre usavano l’aborto come sistema contraccettivo, preferendolo ad altri; per alcune il fatto di abortire era stato una cosa da nulla, per altre una tragedia e una mutilazione. Queste varie posizioni rappresentavano l’aspetto fenomenico dell’esperienza femminile, superficialmente diversifi-
cato; le donne non erano ancora riuscite a raggiungere il noco-
ciolo del problema: se stesse rispetto alla sessualità.

Voler unificare il movimento delle donne sull’obiettivo del-
l’abbando legale, di conseguenza, era artificioso, sforzato. Ed era
per di più inaccettabile che quello fosse l’obiettivo prioritario,
nel momento in cui si intuiva che il problema principale era di
interrogare la propria sessualità e renderla parlante.

Questa posizione è chiaramente espressa in un testo del Col-
lettivo di via Cherubini, del 22 febbraio 1973:

«Per gli uomini l’abando è questione di scienza, di legge, di
morale, per noi donne è questione di violenza e sofferenza. Men-
tre chiediamo l’abrogazione di tutte le leggi punitive dell’ab-
orto e la realizzazione di strutture dove sostenerlo in condizioni
ottimali, ci rifiutiamo di considerare questo problema separa-
tamente da tutti gli altri nostri problemi, dalla sessualità, ma-
ternità, socializzazione dei bambini, ecc.»

Secondo quel testo, inoltre, soltanto il movimento delle donne
può garantire che l’aborto legale non risulti essere «la cinica scelta
di uno Stato che comincia a considerare più economico preve-
nire le nascite». Senza forza politica femminile, la possibilità
di abortire legalmente non avrebbe avuto nessun significato po-
sitivo nella vita delle donne.

Molti e molte che si schierarono per la legalizzazione dell’a-
bando, non afferrarono questa necessità di una politica delle
donne.

Rossana Rossanda, in un articolo apparso sul quotidiano «Il
manifesto» del 23 febbraio 1975, Considerazioni sull’abando, os-
serva come le accresciute capacità d’intervenire sulla procrea-
zione chiamino in causa «una responsabilità più che individua-
le» e su questa base critica il femminismo il cui pensiero in pro-
posito viene riassunto tutto nello slogan «il ventre è mio» (slo-
gan che invece era stato criticato e abbandonato da una parte
del movimento femminista).

Il potere umano d’intervenire sulla procreazione, prosegue
l’articolo, richiede «una nuova regola sociale, una nuova mora-
le (...) in cui all’essere umano donna viene restituito obbiettiva-
mente un potere di decisione. Che sia una decisione risponden-
te ai bisogni collettivi non è questione di politica preventiva.
È questione di una nuova scala di valori, di un’etica nuova».

L’idea in sé era giusta, se non fosse che in quel passaggio,
dal potere di decidere alla nuova etica, una volta liquidato sbri-gativamente il femminismo, mancava qualcosa di essenziale: mancava un'adeguata elaborazione dell'esperienza femminile (emo-zioni, bisogni, costrizioni sociali, interessi, ecc.) da parte delle donne stesse, elaborazione che era appena cominciata con l'autocoscienza.

La mancanza di questa elaborazione (senza di cui la «nuova etica» sarebbe per le donne un misto di costrizione e idealizzazione, esattamente come l'etica della maternità), sembra non far problema a Rossana Rossanda, a giudicare da ciò che scrive in quell'articolo: «Quel che la donna vive come suo problema d'identità, condizionamento, pena, l'umanità lo avverte come problema dei suoi mezzi». E questa sconnessione per lei, «ma-terialista e marxista», «va benissimo: anzi è garanzia per la pri-ma volta che la liberazione della donna potrà farsi». Una libe-razione senza che la donna abbia soggettivamente coscienza degli interessi collettivi legati alla procreazione? Senza sessualità fem-minile presente e attiva nel corpo sociale?

Come si vede, sul problema dell'aborto si aprirono, insieme a posizioni differenti, anche delle radicali contraddizioni tra le donne del movimento. Erano in gioco due questioni, quella di una pratica politica aderente alla realtà femminile e quella del-l'autonomia del movimento delle donne nei confronti di gruppi o movimenti interessati ai problemi femminili.

In un documento del 18 gennaio 1975, intitolato Noi sull'a-borto facciamo un lavoro politico diverso, le donne di Via Cherubini insistono che «l'aborto di massa negli ospedali non rappresenta una conquista di civiltà perché è una risposta violenta e mortifera al problema della gravidanza e, per di più, colpevo-lizza ulteriormente il corpo della donna». Aggiungono che non è interesse della donna sostenere leggi destinate a regolamenta-re una realtà esistente che la donna subisce ma non accetta, per-ché conformata alle esigenze di un sesso che non è il suo.

Una mobilitazione fatta secondo il tradizionale schema poli-tico, di un obiettivo unificante che cerca l'adesione del mag-gior numero di persone, portava a manifestazioni in cui gli uo-mini protestavano insieme alle donne. Che senso hanno queste manifestazioni, si chiedono le donne di Via Cherubini, dove gli uomini, anziché mettere in questione il loro comportamento ses-
suale, marciano per ottenere l’aborto libero su un corpo che non è il loro? Che vantaggio hanno le donne ad allearsi con l’altro sesso su una questione che coinvolge la sessualità e il rapporto con l’uomo?


Il documento delle fiorentine, Non vogliamo più abortire (ri-stampato come gli altri sul cosiddetto Sottosopra rosso, un fascicolo speciale di «Sottosopra» stampato nel 1975) sottolinea «la possibilità di riacquisire positivamente l’esperienza della maternità» come «una possibilità alternativa ai ritmi attuali di pratica dell’aborto». E propone al movimento di elaborare un progetto politico per eliminare passo passo lo stato presente di alienazione della sessualità e della maternità: «Il movimento deve sperimentare nuove pratiche che si pongano come fasi intermedie tra l’aborto, momento della massima violenza, e una riappropriazione totale del proprio corpo tutta da costruire».

Il documento delle torinesi, In che modo è stata colpita la donna nei fatti di Firenze, firmato «Alcune donne del movimento femminista», analizza le differenti posizioni assunte dai gruppi femminili sul problema dell’aborto e mostra il contrasto fra il movimento delle donne, da una parte, e le posizioni prese da donne inserite in gruppi politici misti. In questa occasione, notano le torinesi, si è aggravata la divisione fra quelle che fanno una politica femminile autonoma e le militantì «maschilcomuniste», le quali negano o tentano di mediare il significato di quella politica. Non poteva che essere così, perché in materia di aborto le decisioni e le opinioni maschili, anche quelle progressiste, suonano come la più estrema delle colonizzazioni.

Depenalizzazione, una proposta non ascoltata

Rifiutando quella parola colonizzatrice, i gruppi di autocoscienza di Torino, Milano, Firenze e di altre città si trovarono spontaneamente d’accordo nel sostenere, come unico sensato
intervento legale, la semplice depenalizzazione dell’aborto. A
loro giudizio, un giudizio basato sull’ascolto dell’esperienza fem-
minile, occorreva e bastava una legge che si limitasse ad abolire
le norme punitive dell’aborto.
Quella proposta riuniva in sé una posizione avanzatissima sul
terreno strettamente giuridico (come oggi riconoscono i giuri-
sti più progressisti) e un sapere guadagnato con una pratica po-
litica rispondente alla realtà. Le donne, infatti, avevano biso-
gno di tempo e spazio per socializzare tra loro l’esperienza an-
cora individuale dell’aborto e, soprattutto, per significare so-
cialmente quello che esse intendevano per libera disposizione
del proprio corpo, per libera sessualità femminile. In questo modo
avrebbero potuto sottrarsi, da un lato, all’interpretazione che
il mondo maschile aveva già pronta circa il senso della «liber-
tà» sessuale femminile – il corpo femminile ridotto a sesso e
il sesso femminile ridotto a corpo regolabile. E sottrarsi, d’al-
tra parte, a nuove regole sociali che, in ciò non diverse da quel-
le vecchie, rispecchiano le esigenze di un’esperienza maschile
e però pretendono di definire anche il giusto rapporto fra cor-
po femminile e corpo sociale.
La proposta della depenalizzazione avanzata dai piccoli gruppi
di autocoscienza, con le sue ragioni, non ebbe la forza necessa-
ria per farsi intendere e sostenere dalla maggioranza delle don-
ne che lottavano contro l’aborto clandestino. La loro proposta
era di non mediare il conflitto tra uomini e donne nella sessualità
e, togliendo di mezzo unicamente il reato di aborto, di ope-
rare nella contraddizione per dare voce ed esistenza alle scelte
del sesso che non aveva potuto esprimersi.
I gruppi di autocoscienza furono messi in difficoltà dal pensiero che la riforma legislativa voluta dai più rischiava si di oc-
cupare il posto di una parola femminile non detta ma era pur sempre una risposta a un problema reale delle donne.
Per di più, la battaglia per l’aborto legale, diventata crociata
di libertà, dava un significato grandioso alla soluzione parziale
di quel problema, un significato di libera disponibilità del pro-
prio corpo, di ormai garantita liberazione, ecc.
Non è vero. Abortire in un ospedale è quasi sempre preferibile all’aborto clandestino ma da questo fatto non seguono ef-
fetti di libertà nella vita di un donna. Però sembrava vero nello
specchio delle grandi manifestazioni di massa che mettevano sotto gli occhi di tutti un’esperienza e un problema che riguardano il sesso femminile, e davano a quell’esperienza, a quel problema, una risonanza grandiosa. Le donne potevano sentirsi, credersi protagoniste.

Fra questa grandiosità e la parola sommessa dei gruppi di autocoscienza c’era una sproporzione. Anche la parola dei piccoli gruppi era un modo di rendere visibili i contenuti dell’esperienza femminile ed era un modo più fedele, ma privo dell’intensità e dell’immediata presa politica che aveva quell’altro modo. Nelle manifestazioni e in tutta la campagna per la legalizzazione dell’aborto si sommavano più elementi della vita politica e sociale di quegli anni, di modo che il problema dell’aborto diventava un problema centrale e così trovava soddisfazione il desiderio delle donne di essere al centro della scena, anche di quelle donne che non hanno strumenti o voglia per tentare di competere con gli uomini.

La conseguenza fu che la posizione dei gruppi autonomi non riuscì a controbilanciare la provocazione sociale e politica diretta alle donne. La posizione dei gruppi di autocoscienza fu guardata dalle altre donne come una interessante posizione teorica, capace di portare nuovi contenuti sui temi della maternità, della sessualità, dell’identità femminile. Ma nient’altro. Non riuscì a modificare lo schema politico prevalente che spingeva a mobilitarsi per la legalizzazione dell’aborto.

In favore di questo schema, probabilmente, giocò anche l’idea che, quando si arrivò ad un certo livello dei conflitti sociali, il modo più appropriato per affrontarli e risolverli sarebbe di fare una legge «giusta». E insieme a questa, un’altra idea ugualmente diffusa tra chi non è dentro al potere, e cioè che i comportamenti o sono proibiti o sono legalizzati, senza concepire che esiste un grande ambito di comportamenti consentiti o semplicemente possibili e, in caso, da inventare, da rendere possibili. Il fatto, poi, che l’aborto fosse configurato come reato dalla vigente legge penale induceva a pensare che solo la legge poteva autorizzare la sua pratica.

Per finire, come noto, il Parlamento approvò la legge n. 194/77 che permette l’aborto unicamente nelle strutture ospedaliere pubbliche, punisce l’aborto praticato privatamente e im-
pone alle minorenni il consenso dei genitori o del giudice tutelare.

In precedenza, commentando il progetto di legge, in un documento del 3 dicembre 1976 il Collettivo Donne del Palazzo di giustizia di Milano aveva sottolineato che c'era in quel progetto un'evidente intenzione di controllo e repressione della vita sessuale delle donne.

La critica era diretta soprattutto all'obbligo di rivolgersi alle strutture ospedaliere pubbliche (dove, come noto, medici e direttori sanitari amano fare mostra di essere contrari all'aborto) e alle pene previste per la donna che abortisce senza rispettare la procedura prevista dalla legge.

Quando la legge fu approvata ed entrò in vigore, le donne stesse che l'avevano voluta si resero conto che essa rispecchiava fedelmente le esigenze, le preoccupazioni e i compromessi di coloro che l'avevano fatta, uomini, con l'occhio attento a un corpo sociale dove il punto di vista maschile era ben chiaro e prevalente. Il più violento mezzo di controllo delle nascite era ormai entrato ufficialmente fra le norme che regolano la società.

D'altra parte, se consideriamo la proposta di legge con cui alcune femministe legate a gruppi extraparlamentari tentarono di contrapporsi alla legge che il Parlamento stava preparando, vediamo che il problema non era tanto quello di una cattiva o mediocre legge, ma quello di un autonomo pensiero politico femminile. Se infatti fosse stata approvata la legge elaborata da quelle donne, la conseguenza sarebbe stata la stessa: un danno per le donne.

La cosiddetta legge delle donne, presentata in Parlamento da un deputato di Lotta Continua, si basava sulla estrema- zione del concetto di autodeterminazione – una donna poteva decidere d'interrompere la gravidanza fino al suo termine, ossia fino al momento del parto – con l'idea di escludere così l'intervento e il controllo dello Stato. Ma così si cadeva in un'assurdità, giustificata soltanto dal movente reattivo alle intenzioni dello Stato: lo Stato mette dei limiti, noi li togliamo. Un aborto che si confonde con il parto voleva dire che si dava alla madrìre diritto di vita e di morte sul bambino. Era la proposta di legge più impopolare che si potesse escogitare, perché radicalmente negatrice della funzione materna, con un azzeramento totale dei suoi contenuti e delle sue contraddizioni vivamente
presenti all’esperienza delle donne. La maternità, infatti, per una donna è insieme causa di oppressione, mezzo di sopravvivenza, principio di responsabilità e forma di realizzazione sociale, sia pure alienata: la vita del figlio al posto della propria, la maternità al posto di ogni altro fare sociale.

Torna a proposito la voce sommessa ma insistente di quelle donne che volevano fare politica nella fedeltà a quello che dice o tenta di dire l’esperienza umana femminile. In un documento, *Autodeterminazione: un obiettivo ambiguo*, del dicembre 1976, alcune donne del Collettivo milanese di viale Col di Lana notano che, evitando di «interrogarsi sul problema della sessualità, del rapporto uomo-donna», per affrontare la questione dell’aborto e della maternità «come condizione sociale generalizzata», di fatto si finisce con il «proporre come obiettivo di massa la negazione della maternità stessa».

«La procreazione che conosciamo – dice ancora il documento – ha subito una tale violenta integrazione nella sessualità maschile che proporre di gestirla e di regolarmentarla è come proporre di lottare dentro l’alienazione anziché liberarsene». Parlare di autodeterminazione a proposito di aborto non ha quasi senso; significa soltanto il bisogno di difendersi dagli interessi come dal disinteresse di altri, mariti, compagni, medici, preti, leggi, ecc. Il documento nota infine quanto sia contraddittorio affidarsi a una regola esterna, quella dello Stato e delle istituzioni, per affermare il principio della più assoluta autodeterminazione.

Il progetto di legge che conteneva la richiesta irreale del diritto materno all’infanticidio, non entrò nel dibattito parlamentare. Ebbe tuttavia un effetto traumatico positivo. La battaglia per l’aborto, infatti, fu bruscamente abbandonata da molte. Probabilmente perché quella proposta che voleva concedere per legge «illimitati limiti» alla volontà femminile, le rese consapevoli della contraddittorietà dei desideri espressi dalle donne nella battaglia per l’aborto legale.

*Leggi uguali per tutte che sono invece diverse*

A questo punto è essenziale capire la ragione per cui, quando le donne mettono mano alla legge o chiedono al Parlamento
di risolvere alcuni dei conflitti sociali in cui sono coinvolte, danneggiano il proprio sesso o lo gettano in contraddizioni laceranti. Così è stato per le leggi di tutela della maternità che hanno creato nuove difficoltà alle donne in cerca di lavoro. Le cosiddette leggi di parità, come quelle sull’uguale salario per uguale lavoro o sul- l’accesso alle professioni e cariche, sono utili alle donne nella misura in cui non c’entra la differenza sessuale. Queste leggi, a parte la loro forma ambigua (le donne pareggiate agli uomini come se l’uomo fosse la misura del meglio per una donna) non si pronunciano sul rapporto fra i sessi. Sia chiaro, non sono leggi neutre, né storicamente (perché causate dalla lotta politica di donne) né formalmente (sono ambigamente maschili).

Ma quando torna direttamente in gioco la differenza sessuale e il conflitto fra i sessi, come nel caso dell’aborto o della violenza sessuale, bisogna essere avvertiti che la norma è sempre una figura seconda, derivata. Che serve a misurare quello che di fatto ha luogo nel corpo sociale. Non esistono leggi, come alcune invece sembrano credere, che possano dare valore alla sexualità femminile se questo non le è riconosciuto socialmente.

D’altra parte bisogna tenere presente che all’interno della società le donne non formano un gruppo sociale oppresso omogeneo. Qui possiamo trovare una prima risposta al problema posto sopra, sul perché le leggi in favore delle donne abbiano un effetto contrario a quello cercato. Le donne sono un sesso, ricco di diversità al proprio interno e, non diversamente dal sesso maschile, conoscono differenti collocazioni sociali. La lotta delle donne, fatta per dare esistenza, valore, libertà alla differenza femminile, deve quindi registrare una molteplicità di interessi, di percorsi, di gesti, di esperienze. Quelle donne che si affidano allo strumento della legge, non possono tener conto della complessità delle scelte femminili (vivere sole, in famiglia, fare figli, non farli, cercare realizzazione sociale nel lavoro piuttosto che nella famiglia, ecc.), perché la legge ha necessariamente la forma di una previsione generale astratta. Esse, quindi, finiscono per delimitare i problemi di una categoria di donne, ovviamente le più svantaggiate, e presentarli come tipici della condizione femminile nel suo complesso. Questa operazione appiattisce le donne alla condizione più misera, nega visibilità alle loro scelte differenti come alle reali possibilità che hanno di cambiare la
realtà a proprio favore, e in questo modo si nega l’esistenza del sesso femminile – esiste soltanto una «condizione femminile» in cui forse nessuna si riconosce veramente.

Una seconda risposta, collegata alla prima, è nella natura dei mezzi usati. Quando si pensa a un intervento legislativo in favore delle donne e ci si mobilita per ottenerlo, si usano costruzioni simboliche, come Stato, Parlamento, ecc., che non sono segnate dalla differenza sessuale. Si tende quindi a pensare che siano neutre, utilizzabili indifferentemente da uomini e donne. Poi ci si accorge che la struttura simbolica creduta neutra, produce soluzioni che risolvono forse problemi legati alle donne ma non i problemi delle donne, e che anzi a queste ne creano talvolta di nuovi.

Si tratta infatti di istituzioni o di concetti guadagnati dal pensiero maschile per mediare i conflitti tra uomini e con l’idea che il punto di vista maschile fosse capace di abbracciare l’intera realtà sociale, donne comprese. Le soluzioni escogitate rispecchiano questa unilateralità non saputa e quando anche non vanno contro gli interessi femminili, non si fondano mai sull’esperienza umana femminile nella sua originale diversità.

Le istituzioni, nella loro opera mediatrice fra interessi contrastanti, ignorano comunque il senso e il valore della differenza sessuale; perciò si presentano come se fossero neutre e anche quando non favoriscono il sesso maschile, danneggiano il sesso femminile il cui valore dipende dal fatto che la sua differenza sia significativa, visibile, parlante da sé.

Riconsideriamo il problema dell’aborto, pensiamo a quello della violenza sessuale e al senso che ha il fatto di chiedere, da parte femminile, che il Parlamento legisleri su questi temi. Il senso è chiaro: si domanda di ricevere la regola dall’esterno del proprio sesso, si toglie legittimità a quella volontà pur affermata da molte donne, di gestire il proprio corpo e si svilisce miseramente il significato di quel «gestire».

Il risultato è stato conforme al senso, una legge sull’aborto in cui si tiene conto, essenzialmente, delle esigenze sessuali maschili, della regolamentazione delle nascite, dell’ordine pubblico (mettere fine a un mercato clandestino). Non c’è pensiero della sessualità femminile. C’era il pensiero, almeno, della salu-
te femminile? Nemmeno, altrimenti le donne non sarebbero state obbligate a servirsi degli ospedali pubblici.

Quando poi una legge è formulata, la sua esistenza pregiudica la possibilità di scelte migliori e impone la sua logica, come è avvenuto con il referendum abrogativo della legge sull'aborto, dove le sole posizioni possibili erano di mantenere quella legge o schierarsi con quelli che volevano il ritorno all'aborto clandestino.

Il movimento autonomo delle donne, nato con la presa di coscienza della contraddizione fra uomo e donna, analizzata a partire dall'esperienza femminile, è stato trasgressivo nei confronti della legge e anche delle leggi cosiddette delle donne. Questo perché la pratica politica di quei gruppi si basava su stretti rapporti materiali e di parola tra donne, avendo così la possibilità di mettere in luce desideri e bisogni soggettivi radicati in storie individuali diverse. Erano desideri, bisogni concreti, che non si lasciavano rappresentare nel quadro semplicistico della condizione femminile.

Quei gruppi avevano guadagnato la consapevolezza che quando una donna sostiene i propri desideri, quando si regola secondo i propri interessi, si scontra con il mondo maschile ad un livello più aggiornato, meno regressivo. E che, per contro, quando si vuole interpretare i bisogni di tutte le donne, si fa una generalizzazione ideologica che non risponde più ai bisogni di nessuna.

Tuttavia, mentre fra donne si dibatteva più fortemente la questione dell'aborto legale, nessuno di quei gruppi ebbe la forza e l'esplicita di dire: la tua, la vostra rappresentazione di una condizione femminile uguale per tutte, non mi rappresenta.

Nel gruppo milanese di via Cherubini, che alcune di noi allora frequentavano, si cercava di parlare partendo dalla propria esperienza e di esporre anche i fatti personali sottintesi al ragionamento, così da far vedere, per quanto possibile, il legame fra l'idea e i suoi movimenti soggettivi. Non era difficile, per chi seguiva questo stile di pensiero, vedere che quelle che parlavano in nome delle masse femminili, non si riferivano alla propria condizione materiale bensì ad una condizione femminile che doveva applicarsi ad altre e della quale quelle si facevano interpreti sfruttando l'identificazione che ogni donna sponta-
neamente avverte con la sofferenza femminile. Ma non si tro-
vò il coraggio di contrastare questo meccanismo nella maniera
più semplice, esponendo pubblicamente anche la posizione del-
le donne disinteressate al problema dell'aborto.

Forse perché si pensava che, per significare la differenza fem-
minile, per non essere assimilabile agli uomini, una donna do-
veva fare tutt'uno con tutte le sue simili. Di fatto, con quelle
del movimento. A causa di ciò tra donne potevano configurarsi
diversità, contrasti, diversi gradi di coscienza. Ma non contraddi-
dizioni, non obiezioni radicali come quella espressa in un docu-
mento sulla pratica politica (di cui torneremo a parlare) con que-
ste parole: «a me per esempio delle donne che hanno il pro-
blema di abortire non mi importa niente e questo costituisce un
disagio personale ed un problema politico».

Siamo nel 1976. Per anni, nel lungo dibattito sulla questio-
ne dell'aborto, questa posizione non era mai stata espressa, non
aveva mai contato, non si era mai frapposta ai meccanismi ideo-
logici o psicologici che falsificavano l'esperienza delle donne.
Era, così abbiamo voluto chiamarla, l'obiezione della donna muta,
di quella cioè che non vuole essere descritta, illustrata, difesa
da nessuno. Di ogni donna, dunque, se è vero, come noi pen-
siamo, che la cosa che ogni donna vuole sopra tutto è parlare
da sé, non essere più identificata con questo o quel problema,
parlare da sé ed essere ascoltata per quello che ha da dire, non
per quello che rappresenta agli occhi di altri o altre.

Abbiamo avuto paura di esporre apertamente la posizione
delle disinteressate al problema dell'aborto, sebbene fosse pre-
sente fra noi, per timore di diventare irriconoscibili l'una al-
l'altra e rompere così il nostro fragile rapporto di donne con
il mondo. In realtà, facendo così, lo abbiamo messo in forse per-
ché la finzione impoveriva il confronto politico ed escludeva quel-
le donne che non accettano l'identificazione forzata con le più
opprese.

Vinceva l'immagine della donna oppressa; i rapporti liberi
fra donne non avevano figura sociale; era perpetuata la miseria
del sesso femminile. Naturalmente era la rappresentazione astrat-
ta ad essere misera. Nella realtà le donne si differenziavano con
progetti, desideri, bisogni molto diversi. Si riferivano l'una al-
l'altra con modalità svariate, non riducibili alla reciproca iden-
tificazione, si regolavano di conseguenza, si definivano fuori dalla rappresentazione astratta, si riconoscevano fra loro per essere donne mute, scriventi, anal alfabeto, passive, ambiziose...

Nel simbolico usato dalle donne non c’era però rappresentazione di questa pluralità di determinazioni reali del sesso femminile, della sua vivente specificazione nella singolarità. E poiché la lingua vive del gioco delle differenze, le donne continuavano a parlare sulla scena sociale i linguaggi ricevuti, il linguaggio neutro del diritto, della psicanalisi, del marxismo, ecc.

**Come si può cambiare il diritto, in pratica**

Le donne che scrivono questo capitolo sono avvocate e pensano che sia possibile significare la differenza femminile nel diritto costruendo fra di loro una trama di rapporti significativi e utilizzando la struttura del processo.

Il processo ha di per sé una struttura antagonistica: una parte si contrappone all’altra. Quando le parti contrapposte sono un uomo e una donna, è possibile rendere palese che si tratta di un conflitto tra sessi, che lì è in questione l’interesse sessuale della donna. È possibile far parlare la differenza sessuale.

Il processo è anche il luogo dove possono intrecciarsi più interessi femminili. L’interesse dell’avvocata che, avendo registrato la sua estraneità al mondo giuridico sessuato maschile e lo scacco che a lei ne consegue, non vuole più presentarsi sulla scena come tecnico neutro, perciò si mette in relazione preferenziale con altre donne avvocate e impone in quel luogo una presenza sessuata. Ma anche l’interesse della donna parte in causa, che si affida all’avvocata perché sa che le sue pretese saranno più validamente sostenute.

La decisione di affidarsi di preferenza a una propria simile fa uscire dalla neutralità, sottolinea l’esistenza del sesso femminile e gli dà visibilità: fra sé e la giustizia la donna sceglie come mediazione un’altra donna. Al contrario, le donne che propongono leggi fra sé e la giustizia hanno come mediazione il Parlamento, cioè una struttura simbolica maschile.

Privilegiare il rapporto fra donne nel contesto del processo, ha un effetto trasgressivo sulla regola data secondo cui il clien-
te sceglie l’avvocato in base al prestigio professionale e con questo stesso criterio gli avvocati si confrontano tra loro; il criterio della comune appartenenza al sesso femminile fa riferimento a una competenza più profonda dei titoli professionali e introduce il valore dell’esperienza femminile in un campo dove non era tenuta in conto.

Nel processo le due donne, in rapporto fra loro, possono dare misura e rappresentazione al bisogno femminile, di solito tacito o espresso in modo incoerente o avanzato sotto forma di richieste eccessive, in un contesto dove, ancor più spesso, l’ascolto di quel bisogno è pregiudicato dagli stereotipi culturali.

Così, per fare un esempio, in una causa di separazione o divorzio il padre che si dice disposto a occuparsi personalmente del figlio senza però rivendicarne l’affidamento riconoscendo egli alla madre capacità educative non inferiori alle sue, un uomo così dà al magistrato l’impressione di una persona sensata e civile. Se invece questa è la posizione tenuta dalla madre, facilmente il giudice la interpreta come la posizione di una donna incerta e inquieta. Questo perché, mentre la posizione del padre viene valutata per quello che esprime in concreto, quello che dice la madre è inquadrato in una categoria astratta per cui la donna, se non è madre in assoluto, al limite dell’autolesionismo economico e personale, vuol dire che non è veramente madre.

Il processo può essere condotto dall’avvocato presentando in modo concreto e fuori da schemi ideologici, i bisogni espressi dalla cliente. L’avvocata si pone come mediatrice tra l’istituzione giudiziaria e la donna, rendendo conoscibile la misura del bisogno che questa ultima esprime.

Per questa via è possibile che i desideri e gli interessi del sesso femminile, ricevendo rappresentazione grazie alla mediazione femminile, si iscrivano nel diritto modificando la sua struttura. Per una via non appariscente ma sostanziale, che è di far valere nella pratica del diritto l’autorità sociale di origine femminile, prima garanzia di libertà per una donna.

Come abbiamo accennato, viene in evidenza una pratica delle donne che tiene conto di una pluralità di interessi: le donne che operano nel campo del diritto – avvocate e giudici – possono costruire tra loro una trama di rapporti significativi, attraenti,
che le toglie dall'isolamento e dalla omologazione al modello maschile e mette in circolazione un di più femminile, dando loro visibilità e autorevolezza non come tecniche neutre ma come portatrici di un sapere originale, capace di segnare al femminile il diritto.

La creazione di nuovi rapporti sociali fra donne, che toglie dall'isolamento e dall'omologazione, diventa così fonte di esistenza sociale e quindi di diritto.

Contro la violenza sessuale una legge di donne sulle donne

La mobilitazione e il dibattito intorno alla legge sull'aborto avevano vivacizzato per anni il movimento delle donne. La fine di quella vicenda fu sentita da molte come se qualcosa venisse a mancare. Bisognava trovare qualcosa di analogo. Fu così che nell'estate del 1979, due associazioni, l'Mld e l'Udi, insieme ad alcuni gruppi femministi, proposero una legge di iniziativa popolare sulla violenza sessuale, il cui testo fu pubblicato nel settembre di quell'anno su «Noi donne», la rivista dell'Udi.

Le autrici di quel progetto davano per scontata l'adesione delle altre donne; i tempi previsti per consultarle e ascoltarle erano infatti brevissimi, tanto che il progetto si trovava già depositato presso la Corte di Cassazione quando il dibattito prese seriamente avvio.

Fu un dibattito molto intenso e senza più quella parziale reticenza che aveva frenato la discussione intorno alla legge sull'aborto. Le critiche e le riserve espresse da donne furono numerose e radicali, sia per quel che riguardava il metodo usato dai gruppi proponenti sia per i contenuti della loro proposta.

Faceva problema, più di ogni altra cosa, che alcune donne avessero avuto l'idea di rapportarsi alla sofferenza del loro sesso facendone materia di legge. Lo dice una donna nel convegno dell'Umanitaria a Milano (27-28 ottobre 1979), promosso dalla Libreria delle donne: «a me interessa capire perché rinascasse continuamente in noi la legge dell'uomo, qui addirittura nel senso specifico di legiferare».

In un movimento politico che aveva per sua ragione la differenza femminile, la questione della violenza sessuale sopporta-
ta dalle donne era ben presente, e proprio per questo molte re-
spingevano l’idea di «formulare in articoli di legge l’esperien-
za, la pratica politica sulla violenza sessuale e, più in generale,
sulla sessualità» (convegno dell’Umanitaria). Come già nel di-
battito sull’aborto, veniva avanti l’esigenza di non separare il
fatto della violenza dal destino sociale della sessualità femminile.

La proposta di legge, infatti, ritagliava nella situazione com-
plessiva di disagio e sofferenza delle donne, una parte soltanto
che veniva come esaltata a scapito di altre sofferenze che contin-
nuavano a consumarsi nell’indifferenza e nel silenzio, non ulti-
ma quella dell’aborto. Adesso era la volta dello stupro, la cui
sofferenza, chiamata a simboleggiare una condizione umana, get-
tava un’ombra di dimenticanza, quasi di negazione, su tutto il
resto.

Ma la cosa più inaccettabile era che quella specifica soffe-
renza fosse offerta da alcune donne in nome di tutte agli inter-
venti e alla tutela dello Stato. Le proponenti erano mosse, ve-
rosimilmente, da una naturale indignazione per la tracotanza
del sesso maschile ma, più profondamente, sembravano mosse
dall’orrore per quelle donne che la sopportano. Infatti, il loro
progetto di legge prevedeva la procedura d’ufficio, che vuol di-
re processo sempre, anche se la vittima non lo vuole.

Davanti al fatto della sopportazione femminile, le autrici del
progetto battevano la via breve che viene dall’esterno, anzi dal-
l’alto, e vede le donne, ancora e sempre, schiacciate in una di-
mensione di bisogno e miseria paralizzante, letteralmente co-
strette a «progredire», in questo caso obbligate a entrare in un’au-
la di tribunale per difendere la dignità femminile. La dignità
di chi, in realtà? Difesa come, in realtà?

La via breve era anche una via di conformismo, perché non
interrogava il senso della sopportazione femminile e la sua par-
te di estraneità nei confronti delle regole sociali.

Si trattava di una omissione grave, di una scelta completa-
mente errata che venne giustamente criticata. «In passato e an-
cora oggi le donne sono state disciplinate dall’autorità persona-
le degli uomini, raramente le donne si scontrano con la legge
per affermare i propri interessi. Di solito ci scontriamo con au-
torità particolari ed è in questi scontri che impariamo a sotto-
metterci. Le donne non hanno presente la legge, invece hanno

78
ben presenti gli interessi e i desideri delle persone con cui sono in contatto», osserva una donna durante il convegno dell’Umanitaria, e aggiunge: «il problema che mi pongo è questo: passare dall’autorità personale all’autorità pubblica è proprio la cosa che vogliamo? Vogliamo davvero passare dalla marginalità della nostra quasi inesistenza ufficiale ad essere cittadine alla pari con gli uomini? Oppure da questa marginalità vogliamo far partire un progetto per cambiare la nostra condizione e insieme tutta la società?». Alcune vorrebbero «colmare, cancellare a tutti i costi» l’atteggiamento tipicamente femminile verso la legge, perché lo risentono come una «inferiorità». Ma, dice la stessa, «la liberazione per cui lottiamo» non consiste nel portarci alla pari con gli uomini bensì nel «riconoscere questa inferiorità come estraneità e quindi come punto di partenza per un progetto alternativo rispetto alla società».

Il contrasto fra sostenitrice e critiche della proposta di legge sulla violenza sessuale, stava portando alla luce una profonda differmità di pensiero politico, già presente nei dibattiti sulla legalizzazione dell’aborto ma non con altrettanta evidenza.

Le donne che avevano formulato il progetto di una legge femminile sulla violenza sessuale e le donne che vi si opponevano erano portatrici di analisi e di pratiche politiche inconciliabili fra loro.

Le prime consideravano le donne come un gruppo sociale oppresso, come tale omogeneo e oggetto di tutela. Le altre consideravano le donne come sesso differente e negato di esistenza nel sistema sociale dato.

Da questa seconda analisi seguiva la pratica politica di sessualiizzare i rapporti sociali, il linguaggio, il diritto, di modificare insomma la realtà data così da imporvi la presenza e la parola del sesso che era stato negato.

Per quelle che ricercavano la tutela del gruppo oppresso il quadro di riferimento restava quello dato, e in esso, fidando sulla neutralità del diritto, agendo sul piano legislativo, si trattava di introdurre le necessarie modificazioni in difesa delle donne. Questo era lo scopo che perseguivano proponendo che la violenza contro le donne fosse considerata dallo Stato delitto contro la persona, che fosse perseguita per legge a prescindere dalla volontà di colui che era stata offesa in carne e ossa, che
il reato fosse punito con pene più severe, che il processo fosse celebrato con rito direttissimo e vi fosse ammessa la costituzione di parte civile per le associazioni aventi come scopo, nei loro statuti, la difesa dei diritti delle donne.

Il divario fra le due impostazioni politiche era tale da giustificare l’asprezza del confronto.

La contraddizione più evidente era nell’obbligo che alcune donne volevano imporre a tutte di difendere la comune dignità femminile con i mezzi coercitivi dello Stato.

«Siamo contro l’articolo che introduce la procedura d’ufficio», scrivono Franca e Luisa sul quotidiano «Lotta Continua», 16/11/1979, e spiegano: «la vecchia legge del codice Rocco prevedeva la querela di parte per permettere alla famiglia della vittima (cioè al padre o al marito) di valutare se il loro onore si accordava con un processo pubblico. Noi vogliamo la querela di parte per permettere alla donna di valutare se i suoi sentimenti e i suoi interessi si accordano con un processo pubblico. La decisione se far seguire un processo deve essere lasciata alla donna interessata, ribadisce un volantino della Libreria delle donne, 19/10/1979, «per due ragioni: 1) perché noi stesse preferiamo riservarci la possibilità di una valutazione individuale, 2) perché ci sembra importante che il movimento politico delle donne si confronti sempre nelle sue iniziative con quello che le donne in concreto sentono, desiderano, vogliono».

Questo secondo punto toccava un principio elementare della politica delle donne, il rifiuto della rappresentanza politica. «L’iniziativa di questa legge – sottolineano le donne della Libreria nella loro prima presa di posizione pubblica – è una iniziativa parziale, come tutto del resto: il nostro movimento è fatto di pratiche politiche diverse, nessuna può riassumere le altre. Il movimento non può rappresentare le donne in genere. Secondo noi qualsiasi forma di rappresentanza politica, anche se assunta da donne, ricaccia le donne nel silenzio e nella inesistenza sociale. Non si può fissare con articoli di legge quale sia o debba essere il livello di coscienza delle donne».

Per lo stesso motivo fu criticata la costituzione di parte civile prevista per associazioni con determinate caratteristiche: «in un processo per violenza la singola quasi sicuramente ha bisogno di avere accanto a sé altre donne. Ma chi saranno queste
altre donne? I movimenti organizzati oppure quelle con cui lei ha qualche legame concreto? Per noi soltanto questa seconda eventualità è accettabile. Altrimenti capita che i gruppi organizzati diventino i rappresentanti ufficiali delle donne. La rappresentanza politica non deve ricostituirsi fra noi, visto che il fatto di essere rappresentate è una delle cose contro cui abbiamo lottato per trovare un minimo di esistenza e di espressione» (volantino del 19/10/1979).

In effetti, la proposta di legge voleva introdurre nel processo una eventualità certa di sostegno psicologico e materiale per la donna stuprata. Ma la sua formulazione, in proposito, presentava più di un lato oscuro. Le autrici della proposta, che rapporto prevedevano si potesse dare fra la vittima del reato e le associazioni che si sarebbero costituite parte civile? Ammettevano forse che le associazioni, anche più di una, potessero intervenire sostenendo magari linee di difesa fra loro contrastanti o contrastanti con quella della parte offesa? o supponevano che, trattandosi di donne, simili contrasti non potevano darsi? E poi, non erano sfiorate dal dubbio che non soltanto i giudici potessero celebrare i loro riti sopra la testa della donna violentata, ma che avrebbero potuto farlo anche svariate associazioni femminili, ciascuna in nome dei diritti di tutte le donne? Se, come è sempre avvenuto, la rappresentanza veniva rivendicata nel concreto del singolo processo con l’accordo della donna interessata, allora si doveva prevedere una lotta e una comune presa di coscienza delle donne coinvolte... Il che avrebbe reso superflua l’odiosa procedura d’ufficio, giustificata con la ragione di fare giustizia anche per quelle donne troppo impaurite per denunciare gli autori del reato.

Se la rappresentanza veniva istituzionalizzata, attribuita in base a criteri formalistici come gli scopi scritti in uno statuto, la solidarietà diventava presunzione, indipendentemente dalla sua realtà; la lotta si trasformava in un rito e la presa di coscienza nella banale registrazione di un dato normativo.

In un articolo apparso su «Il manifesto» del 18 dicembre 1979, Il desiderio di essere protette dalla violenza con una legge, Maria della Libreria delle donne di Torino scrive: «vediamo emergere sempre più chiaramente una prospettiva politica nuova: il già avvenuto passaggio ad un femminismo cosiddetto di
massa introduce il tentativo delle organizzazioni femminili più o meno legate al sindacato e ai partiti, di gestire questo femminismo. In che modo? Istituzionalizzando alcuni contenuti del movimento (...). Un esempio per chiarire: la "separatezza", cioè la decisione di riunirsi, di pensare ed agire politicamente come donne, nella gestione dell'Mld, dell'Udi, dell'Intercategoriale (e di quella parte del movimento che l'avalla), questa "separatezza" è diventata un'altra cosa, una sua pericolosa deformazione: tutto sommato, un elemento francamente reazionario. In che modo? Tagliando fuori dal dibattito politico generale la realtà delle donne e riducendola quindi a una istituzione separata, una specie di ghetto la cui condizione d'inferiorità sociale avvallerebbe "misure" straordinarie, proposte di legge...».

Il progetto di legge non trovò difficoltà ad avere le firme necessarie per l'iter legislativo. Le firme furono enormemente superiori al necessario, grazie soprattutto all'organizzazione capillare di cui disponeva l'Udi e alle organizzazioni sindacali che diedero la loro adesione. Ma non trovò il consenso che era stato dato per sicuro. Specialmente, non ebbe il consenso del movimento delle donne che era stato visibilmente cercato associando all'iniziativa alcuni fra i più vecchi gruppi del femminismo romano. Invece dell'unanimità sperato, il progetto aveva provocato la polemica più radicale. Sommato tutto, questo fu il merito più grande di quel progetto, come riconobbero poi con molta semplicità alcune che lo avevano sostenuto entusiasticamente.

**Il dibattito sulla legge contro la violenza sessuale**

La proposta di legge contro la violenza sessuale rese evidente che le donne non possono essere legislatrici in una società in cui non hanno esistenza. Il che dava ragione al lavoro politico dei piccoli gruppi autonomi di donne, e però anche li costringeva a pensare il legame fra la differenza femminile e le forme della sua esistenza sociale libera. Tutte le critiche avanzate a quel progetto, per quanto fondate, se fondate, non invalidavano la pretesa che alcune donne avevano mostrata di essere legislatrici. Si doveva infatti fare i conti con la realtà esistente ma
non si poteva dire, e nessuna disse, che le pretese femminili devono farsi misurare dalla realtà esistente.

Bisognava dunque trovare una misura libera e un legame nuovo con la società. Una parte di questa ricerca si fece con il dibattito provocato dalla proposta di legge contro la violenza sessuale. Riprendiamo perciò ad esaminarlo.

L’idea di risolvere con la legge la contraddizione fra i sessi era fuorviante. Lo dimostrava, se non altro, la direzione seguita fino allora dalla politica femminile che aveva dato effetti di libertà nella vita delle donne. «Per quanto riguarda l’analisi del rapporto uomo-donna, madre-figlio, dominato dalla legge del padre, non siamo andate nel senso di imporre un’altra legge. Credo che la legge dei codici costituisce l’estrema astrazione della legge del padre. La nostra pratica di questi anni è andata nel senso dell’autonomia delle donne, simbolica e sessuale, prendendo le distanze dalla legge del padre che è quella che regola la sessualità e la simbolizzazione» (convegno dell’Umanitaria).

Era sbagliato, inoltre, affrontare la contraddizione fra i sessi intervenendo nel momento patologico dello stupro e isolandolo dall’insieme del destino femminile, dalle sue forme ordinarie, là dove si consuma la «violenza invisibile» che toglie al sesso femminile la sua vivente unità di corpo-mente.

Lo stupro è il reato politico contro le donne, così come qualcuna allora osservò giustamente – l’infanticidio è il reato politico delle donne: calpestamento della legge ingiusta che impone alla donna un’interpretazione non libera, anatomica, del suo destino umano.

Lo stupro è un atto di violenza contro il corpo diverso della donna, contro l’elemento non cancellabile della sua differenza. La causa dello stupro è nel fatto che gli uomini considerano il corpo femminile disponibile per sé, alle sole condizioni poste dallo stato dei rapporti fra uomini. La legge del padre punisce lo stupro unicamente perché e in quanto queste condizioni, quelle cioè del buon andamento dei rapporti fra uomini, non sono state rispettate.

Per affrontare le cause, per avere un’autentica riparazione, una donna non può dunque far conto su istituzioni concepite da uomini perché ci sia giustizia nei loro rapporti.

 Questa constatazione trova conferma, fra l’altro, in quello
che è successo cinque anni dopo la presentazione del progetto di legge. Passato al vaglio della Commissione Giustizia, il testo arriva in aula per la discussione alla Camera dei deputati così rimaneggia da risultare irrinunciabile alle sue stesse presen-
tatrici.

Ma queste, come le molte altre donne che hanno firmato la proposta di legge, ormai non hanno più voce in capitolo. Si so-
no affidate a un’istituzione che non poteva rappresentarle, hanno
scommesso sulla neutralità del diritto. E hanno perso.

Molte di loro, va detto, avevano smesso da tempo d’interes-
sarsi della proposta di legge. Roberta T., su «Il manifesto» del
25 novembre 1984, racconta il fatto di una sua amica che «por-
tò la carriola con la raccolta di 800.000 firme davanti al Parla-
mento» e in seguito le confidò: «in quel momento per me era
finito tutto, non m’interessava più niente di quella legge, ma
solo di quello che avevo scoperto con le donne».

Dietro quella caduta d’interesse c’era forse la ragione detta
da Alessandra B. e cioè che «le donne ben sanno che quello che
comunemente si chiama violenza sessuale non è che l’effetto ec-
cessivo di quella norma della sessualità maschile che permette
i rapporti fra i sessi solo in regime di disparità (...) disparità di

Ma nonostante quello che le donne «ben sanno», che la vio-
lenza fa seguito allo stato ordinario dei rapporti fra i sessi, al-
cune di loro si erano rivolte, per avere giustizia, ai custodi del-
lo stato ordinario dei rapporti fra i sessi. E, come mostra fin
troppo bene l’episodio della carriola, l’estraneità femminile nei
confronti delle istituzioni pubbliche era inefficace perché si ma-
ifestava con irruzioni brusche che, pur significative in sé, non
facevano che aggiungere nuova incoerenza ad una storia di donne
già resa incoerente dall’intromissione dell’autorità maschile.

A queste condizioni, di un’esperienza che si frammentava
in contenuti slegati fra loro, si poteva ancora parlare di un sa-
pere femminile?

Il dibattito sulla violenza sessuale, per la forma stessa con
cui era stato imposto da alcune alle altre, con una proposta di
legge, fece capire che bisognava portarsi sul piano simbolico,
sul piano della parola, che è il modo con cui la realtà umana si
dà, o non si dà, ragione di essere. Era l’idea che aveva guidato
la pratica dell’inconscio, ma ora precipitata in un terreno irto di problemi.

«Nessuno può negare – citiamo ancora dal convegno dell’U-manitaria – che le donne si sono rese disponibili all’uomo con una vicenda che non si può ridurre all’imposizione di una normativa solo esterna, o a un atto di violenza (...). Mi sembra evidente che non si può parlare di un’appropriazione violenta del corpo delle donne se non si tiene presente la vicenda complessiva del rapporto tra i due sessi che ha preso storicamente forma nel rapporto madre-figlio, dove la disponibilità delle donne è diventata costrittivamente la loro condizione di sopravvivenza. Pensare di vivere solo facendo vivere gli altri. Le donne non sembrano abbiano altro modo per legittimare simbolicamente la loro esistenza. Questa è la condizione più drammatica e più difficile da modificare».

Questa cosa di giustificarsi di vivere facendo vivere gli altri, una donna la «sa», fino in fondo, dalla casalinga alla militante all’intellettuale commentatrice di pensieri maschili. Ma non è vero che la sa, perché chi si giustifica così di vivere, non si giustifica di trasformare in sapere quello che vive e, come per il vivere, così per il sapere dipende da altri.

«Noi abbiamo riconosciuto come violenza sessuale anche la violenza interiorizzata (fantasie di stupro, di prostituzione, di disponibilità del proprio corpo, ecc.). Per le donne non è difficile simulare perché è così lieve la distanza tra la fantasia e agire la fantasia. La simulatrice in senso stretto svela qualcosa che siamo tutte noi, anche quando riusciamo a controllarci»: la donna che immagina di essere stata stuprata o che, dopo esserlo stata, si inventa il nome del suo violentatore, irride i mezzi della giustizia e irride la buona volontà di chi vuole difendere le donne dalla violenza, per dire un suo desiderio di esistenza simbolica in polemica con una realtà che non la riconosce.

«Per le presentatrici della legge la simulatrice, l’isterica diventerà una nemica. Infatti l’isterica, inventando un reato, irride la legge. E tutto finisce nel ridicolo. Le più colpite dall’irrisione sono, evidentemente, le donne che credono nella legge. (...) Se si bada solo allo stupro fisico una legge e un processo possono forse bastare, ma chi ha attenzione allo stupro simboli-
co si domanda quale pratica, quale politica permettano alle donne di non essere più stuprate simbolicamente.

Questa legge regolamenta una contraddizione interna al mondo degli uomini. (...) A me interessa modificare il rapporto uomo-donna nel senso di non dover subire uno stupro simblico che c’è anche nel momento in cui le donne entrano in rapporto con la legge. Nel caso della simulatrice che ho fatto prima non è questione di stupro alla lettera ma neanche di pura fantasia. Nella simulatrice la figura dello stupro compare come effetto di una realtà prevaricatorice e violenta sui desideri delle donne. Questo intendo più o meno per stupro simbolico. E mi riguarda personalmente».

L’autrice di questo secondo intervento dice di riconoscersi per qualcosa nella figura della donna simulatrice, per il comune sentimento di patire violenza da una realtà dominata dal desiderio altrui. Ma la figura della simulatrice, a sua volta, ha molto in comune con le donne che volevano farsi legislatrici. Come lei, anche queste erano alla ricerca di protagonismo sociale, l’unica e le altre essendo come provocate ad agire dalla seduzione della legge.

Nella sequenza delle tre figure – stupro simbolico, simulazione del reato, volontà di dettare legge – la contrapposizione di analisi e di pratica politica che dicevamo sopra, diventava meno rigida, c’è come un mescolamento o un contatto da cui cominciò a delinearsi una posizione terza. Da una parte, abbia-mo detto, c’era la posizione di vedere nelle donne un gruppo sociale oppresso bisognoso di rappresentanza, portatore di rivendicazioni, oggetto di interventi risolutivi, almeno in parte, dei suoi problemi. Dall’altra, invece, le donne sono un sesso che vuole darsi esistenza, linguaggio, efficacia nei rapporti sociali, a partire dalla sua originaria differenza e nella sua vivente singularità, per cui ciascuna donna, due donne, alcune donne in rapporto fra loro devono prendere direttamente la parola trovando esse stesse il mezzo di tradurre i contenuti della propria esperienza in contenuti sociali, senza mediazione maschile.

Per le donne che sostenevano questa posizione, escludere la mediazione maschile non significava più escludere ogni forma di mediazione. Esse si erano ormai rese conto che la differenza femminile, per esistere nel mondo, per non essere più oggetto

86
muto di interpretazioni e azioni altrui deve produrre da sé le forme della sua mediazione.

Le sostenitrici della legge contro la violenza sessuale, appellandosi a un’Autorità maschile e usando i suoi mezzi come se fossero neutri, sembravano ignorare questa necessità. Ma non del tutto; infatti, se si trascura la maniera con cui avevano trattato il problema della violenza sessuale e si considera invece loro stesse con la loro pretesa di legiferare, si può riconoscervi il desiderio di usare per sé forme simboliche provviste di Autorità sociale.

La figura intermediaria della simulatrice servì a mostrare che quel loro desiderio era un comune desiderio femminile. Anche la simulatrice, a modo suo, usa il mezzo della legge per mettersi in evidenza perché, non diversamente dalle aspiranti legislatrici o dalle loro critiche e dalle altre donne, ha bisogno di significare socialmente che lei esiste, corpo e mente di donna.

Alla luce di questa considerazione, il problema diventava di liberare quel bisogno di mettersi in evidenza, dalla servitù dei mezzi e della seduzione esercitati dal potere maschile.

La posizione terza era la risposta a questo problema. Bisognava dare il massimo di Autorità ai mezzi inventati dal movimento delle donne – essenzialmente, i rapporti liberi fra donne – e fare delle donne stesse una fonte di Autorità, per la differenza femminile la sua fonte di legittimità in ogni senso del termine.

Nel convegno dell’Umanitaria la posizione terza trovò formulazione nelle poche parole seguenti: «Le donne hanno preso la parola in questi dieci anni di movimento ed io ora non mi sento violabile. (...) quello che si è modificato in questi anni, la non violabilità delle donne, dovrà pure trovare un’iscrizione simbolica, magari giuridica, (...) in quanto il diritto fa parte dell’ordine simbolico. Sono d’accordo che quel tanto di rivoluzione simbolica che le donne hanno fatto debba trovare un’iscrizione».

La posizione terza non era una sintesi, non era cioè fatta per accordare le posizioni in conflitto. Era una posizione nuova e tutt’altro che pacifica. In essa infatti si affacciava l’idea di una fonte femminile di Autorità sociale, idea sconcertante per il senso comune femminile anche all’interno dei gruppi autonomi di donne.
Di fatto questi gruppi erano fonte di autorità per quelle che li frequentavano e per altre che si facevano forti della loro esistenza per cambiare i loro comportamenti sociali prendendosi una libertà che prima sembrava impossibile o colpevole. C’era dunque un guadagno di libertà realizzato dalle donne richiamandosi a fatti e detti di altre donne. Ma il senso di questo riferimento restava nel vago. Il guadagno di libertà non veniva messo in rapporto con la nascita di un’autorità sociale femminile.

La registrazione di questo evento venne piuttosto tardi – le parole citate sopra sono del 1979 – e ancor oggi, va detto, fa problema.

Il problema non è, come si potrebbe credere, la paura di entrare in conflitto con l’autorità di origine maschile o l’esitazione a rompere l’universalismo del diritto. Più profondamente, c’è una ripugnanza a confrontarsi con una misura giudicante femminile, ripugnanza presente anche in donne che per altro accettano di sottostare a misure e gerarchie stabilite da uomini. La misura femminile è la misura vera per una donna e noi siamo state esonerate (dall’autorità maschile) dal sottostare ad essa. Invece della libertà, abbiamo il diritto di fantasticare.

Nel femminismo il diritto di fantasticare è stato difeso, invece della libertà, facendo del separatismo il momento di una presunta autenticità femminile senza conseguenze sociali.

L’iniziativa della legge contro la violenza sessuale, esponendo la differenza femminile sotto il segno dell’oppressione patita che reclama tutela, offese quelle donne che volevano stabilire la loro differenza sotto il segno della libertà. Ma servi anche a farle uscire dalla riserva in cui queste stesse donne si tenevano con l’idea forse di prendere tempo per accumulare più forza e più sapere.

Il sapere e la forza guadagnati con la pratica di rapporti fra donne, erano sufficienti per misurarsi con il mondo. A condizione di riconoscere e accettare che questa misura, questo confronto non si può fare in questo o quel modo, da prendere e lasciare come viene, la misura vera essendo fondamentalmente una e non facoltativa: la propria appartenenza al genere umano femminile.
Capitolo terzo

La pratica del fare

Fino al 1975 circa i gruppi autonomi di donne sono gruppi la cui attività principale consiste nel parlare, gruppi di parola come si dirà in seguito.

Intorno al 1975 cominciarono a costituirsi gruppi che si dedicarono alla realizzazione di qualcosa, come librerie, biblioteche, case editrici, luoghi di ritrovo. Nasce la cosiddetta pratica del fare tra donne. Questa, abbiamo detto, derivò dalla pratica di rapporti fra donne, fu una sua specificazione. La sua derivazione è però più complessa, vi è coinvolta la parola.

Per chiarire questo passaggio è utile tornare al secondo convegno di Pinarella e ai pensieri di Lea (Milano) dopo le vacanze di Carloforte. Siamo alla fine del 1975.

Il «gruppo grosso» di Pinarella, stando alle registrazioni pubblicate sul «Sottosopra» del 1976, chiese i suoi lavori segnalando la difficoltà che alcune trovavano a legare insieme, in maniera feconda, due situazioni giudicate ugualmente importanti: il collettivo politico e le relazioni personali con altre donne. Fra quelle che ne parlarono, c'è chi dice di sperimentare come vivo il rapporto personale e di sentire, al confronto, povero o rigido il collettivo, e chi, viceversa, si sente viva nel collettivo cui subordina, fino a mortificarli, i rapporti personali. Ma in entrambi i casi, tutte sono d'accordo che, mancando uno dei due termini, viene a mancare la «dialettica» e si riproduce la «scissione».

Quale scissione? La stessa per cui in passato si diceva che, a causa del dominio maschile, il corpo femminile è muto e l'esperienza di una donna rimane separata dal discorso sociale, al
quale si consegue come soggetta alle interpretazioni e iniziative altrui. Ora però la scissione si ripresenta come qualcosa che si produce da sé nell’esperienza delle donne.

Questo è il tema centrale dei pensieri di Lea, pubblicati sul «Sottosopra» del 1976. La loro autrice arriva alla conclusione che ciò dipenda, fondamentalmente, dalla parola. Deve essere, si diceva, una parola dialettica e circolante fra donne, ma così non era: «dove c’è stata da sempre frattura e negazione sembra utopistico parlare di dialettica e circolarità. Per chi sente la fragilità della sua esistenza ogni analisi e giudizio politico può essere fantastico come minaccia di negazione o censura». La parola, cercata per uscire dal silenzio, dalla separatezza dell’esperienza femminile, non le risponde fedelmente e anzi le si rivolge contro come una negazione più drastica del silenzio. Il silenzio è un riparo, sia pure incerto, mentre la parola può risultare una esposizione micidiale. «Che poi il parlare assuma i modi della seduzione, dell’onnipotenza o della provocazione sembra abbastanza secondario rispetto al meccanismo più profondo che è la contrapposizione antagonistica, il procedere per opposizione e negazione».

Queste osservazioni fanno luce su una situazione che molte vivevano in maniera forse inconsapevole ma non meno forte. Si spiega così come avvenne che negli stessi anni, all’interno di un movimento che non aveva organizzazione unitaria, gruppi fra loro indipendenti facessero la medesima scelta di dedicarsi a realizzare qualcosa. Le cose non sono come le parole; le cose occupano uno spazio e un tempo limitati, lasciando fuori da sé spazio e tempo per altre cose ancora, senza pregiudicarle. E nel fare il desiderio può imporsi con la massima determinazione ma non per questo esso nega la possibilità di altri desideri, altre scelte.

Il significato politico di quel fare, tuttavia, non poteva fare a meno delle parole. I pensieri citati sopra terminano con un elogio della parola, pieno d’interrogativi ma inequivocabile: «Tu dici – i pensieri hanno forma di lettera a una donna – che il movimento della donne è straordinario perché c’è di tutto. Ma io continuo a chiedermi: si può fare a meno della parola senza rinunciare alla specificità della nostra pratica? Diffido da chi predica la fine della parola e riempie il silenzio dei gesti del-
l’ovvietà (...). La parola che esprime la complessità dell’esperienza rende possibile la modificazione».

Ci furono, in effetti, donne e gruppi che affidavano alle cose in se stesse, totalmente, il significato del loro fare. Ma più spesso s’intendeva che il fare, con tutto ciò che portava in luce, dovesse offrirsi al giudizio, così da trasformare l’esperienza in sapere. D’altra parte, gli oggetti del fare, come biblioteche, librerie, case editrici, centri di documentazione, mostrano a sufficienza che in gioco non era tanto questa o quella realizzazione ma un bisogno o desiderio di padronanza della parola.

La pratica del fare, per sua natura, era aperta a più esiti possibili. In essa, infatti, il significato era affidato alle parole e alle cose in una proporzion che non si poteva decidere in anticipo: «abbiamo creato situazioni nelle quali i rapporti tra donne potessero essere non soltanto parlati o soltanto vissuti, ma situazioni di comunicazione mista: scambio di parole, cose, lavoro, sessualità» («Sottosopra» rosa, dicembre 1976).

La prima scoperta, sorprendente, della pratica del fare, fu che tra le donne non veniva spontaneo dare alla parola le cure materiali che questa richiede per la sua produzione. La cosa è sorprendente sia che si pensi all’immagine della donna-madre: nessuno quanto lei dovrebbe sapere che la presa di parola non è separabile dalle cure materiali; sia che si pensi a una certa immagine della donna come dotata di concreteness, poco incline ai voli verbali.

Le prime a fare quella scoperta, o almeno a doverci fare i conti, furono le donne del cosiddetto «gruppo per il giornale», in un documento fotocopiato senza data, quasi sicuramente del 1975: Scrivere, pubblicare, fare un giornale e la pratica politica delle donne. Il giornale è «Sottosopra». La sua impostazione originaria, che queste donne continuano a sostenere, imponeva, come sappiamo, di rinunciare ai poteri normalmente previsti per chi fa il lavoro di redazione. Da questa loro speciale posizione, che era di prodigare cure materiali alla produzione simbolica senza prendersi il relativo potere, esse notano che alle altre donne dà molto piacere l’essere pubblicate e che in questo piacere sembra esaurirsi ogni loro interesse per il progetto del giornale.

La stessa scoperta fanno quelle che si occupano di tenere aperta la sede di via Cherubini, in un altro documento fotocopiato
senza data, ma probabilmente scritto verso la fine del 1975, quando si stava progettando l’apertura di una nuova sede, più capiente. Il documento, *I luoghi delle femministe e la pratica del movimento*, esordisce dicendo che «materia della nostra pratica politica sono i rapporti fra donne (oltre che la storia e il corpo di ciascuna)», e che questa materia, in passato vissuta in forme private, per farsi politica ha bisogno di «vita socializzata». Segue una breve rassegna dei luoghi di questa vita sociale, quelli dei convegni e delle vacanze, tutti occasionali, e la sede fissa di via Cherubini. Ma il luogo politico «di gran lunga egemone» sono stati finora i «nostri luoghi privati: le case, confortevoli, attrezzate dalla proprietaria, gratuite per il gruppo».

Le autrici notano di seguito l’enorme contrasto fra questi luoghi e quello di via Cherubini: questo «è squallido», «terra di nessuno, nessuna lo sente come suo al punto di spenderci soldi e idee come a casa propria, al contrario si rifiuta attenzione persino alle cose strettamente necessarie come la luce, il riscaldamento, l’affitto».

Gli esempi di questa noncuranza per la parte materiale della vita delle parole, sono innumerevoli. Per capire il fenomeno forse occorre precisare che esso non ha niente a che vedere con la nota divisione fra lavoro manuale e intellettuale. Quelle che erano più attive nella produzione intellettuale, solitamente erano anche le più coinvolte nella parte materiale.

Allora, cioè intorno al 1975, il fenomeno fu notato e combattuto con la pratica del fare. Per una sua analisi più approfondita, bisognerà aspettare la crisi di Col di Lana, la sede collettiva aperta agli inizi del 1976 in sostituzione di quella di via Cherubini.

La teoria della nuova politica del fare tra donne si trova tutta condensata in un testo di due pagine, apparso il 20 gennaio 1976 in forma di volantino e firmato dall’intero Collettivo di via Cherubini, pubblicato dopo due mesi sul «Sottosopra» n. 3 con il titolo *Il tempo, i mezzi e i luoghi* e poi largamente citato (o copiato) nella letteratura femminista.

Il documento inizia affermando che «Esiste un’oppressione *materiale* specifica delle donne» e che la materialità di questa oppressione «non è vista». Il «materiale» e il «non visto» s’in- dirizzano polemicamente alle interpretazioni che vedevano nel
femminismo un fenomeno culturale di rinnovamento della società – il femminismo era allora oggetto di attenzione da parte di politici, psicologi e sociologi. «Molti tendono ancora a far passare il movimento di lotta delle donne per un movimento d’opinione o culturale o etico».

I «movimenti d’opinione», continua il volantino, non sono efficaci a combattere «lo sfruttamento materiale delle donne». Segue un elenco di fatti sociali che mostrano lo sfruttamento. L’elenco comprende fatti di natura simbolica (come il nome paterno dato ai figli), psichica (come la paura di provocare la violenza maschile), economica (il doppio lavoro femminile) e altri di natura mista, come la condizione delle casalinghe, la regolazione sociale delle nascite, la prostituzione femminile, lo stupro.

L’elenco, in cui si riassumono i temi di «sei anni di pratica» spesi ad «analizzare e superare le nostre contraddizioni», serve a provare che la lotta delle donne si trova confrontata con «una complessa realtà» a più livelli: «biologico-sessuale, inconscio, ideologico ed economico».

Da ciò segue che «la nostra pratica politica deve affrontare e coinvolgere tutti questi livelli e darsi il tempo, i mezzi e i luoghi per trasformare la realtà del nostro corpo espropriato (nella sua attività procreatrice, nella sua sessualità) per trasformare la realtà sociale, politica e ideologica, nella quale le donne sono sfruttate, ridotte al silenzio, rimosse».

Viene così introdotto il tema nuovo della politica femminile non più centrata sulla presa di coscienza e parola, ma sulla trasformazione congiunta del corpo femminile e del corpo sociale. «Il tempo, i mezzi e i luoghi adeguati vogliono dire creare delle situazioni in cui le donne possono stare insieme per vedersi, parlarsi, ascoltarsi, mettersi in relazione l’una all’altra e alle altre; vuol dire coinvolgere in queste situazioni collettive il corpo e la sessualità, in un luogo collettivo non regolato dagli interessi maschili. In questo luogo noi affermiamo i nostri interessi ed apriamo una dialettica con la realtà che vogliamo trasformare».

Dentro la nuova impostazione i contenuti politici guadagnati in precedenza sono ripresi in termini nuovi. I termini nuovi sono «creare» e «trasformare», creare luoghi sociali femminili per trasformare la realtà data. Oggetto di trasformazione sono sia le donne coinvolte nel progetto sia la società. Non si tratta
di due distinti oggetti ma dei due versanti di un medesimo processo il cui elemento dinamico è il conflitto tra gli autonomi interessi femminili e quelli genericamente sociali.


Non ci sono però dubbi sulla sua efficacia modificatrice, opposta da questo punto di vista alla politica delle manifestazioni di massa: «... fare degli incontri di giorni, costruire una sede, avere dei luoghi adeguati a superare la separazione tra privato e politico, è qualcosa di più sovversivo di una manifestazione appariscente». L’ultima parte del documento è tutta di polemica verso il femminismo delle rivendicazioni e delle manifestazioni che allora dilagava nel contesto del movimento per la legalizzazione dell’aborto.

In questo contesto la mobilitazione femminile era molto vivace, quasi virulenta, e alimentava nelle donne un pensiero (che il documento chiama «ideologico») di accuse e richieste tutte indirizzate agli uomini ed espresse nella maniera più appariscente possibile. Per contro, i «sei anni di pratica per analizzare e superare le nostre contraddizioni» avevano rivelato i segni fin troppo numerosi della grande difficoltà che le donne trovano ad esprimere fedelmente i propri desideri e a fare coerentemente i propri interessi.

Dunque, quel prorompere di manifestazioni pubbliche non era che un modo di «reagire al senso d’impotenza», erano «sfogo, rivalsa, rabbia» che «ci sono sempre stati e non sono serviti», perché, «passato lo sfogo, le cose restano come prima». Lo «scontro» cercato per pura reazione «ci rimette nella logica dove dominano gli uomini». Si vuole «rivaleggiare con gli uomini» adottando certe loro forme di visibilità sociale, e questo non vale più di quanto valessero «i tentativi per convincerli». Si per-
doni di vista i «nostri interessi e bisogni» e «si logorano tutte le nostre forze».

Perciò, conclude il documento, è essenziale in questo momento «approfondire e portare avanti la pratica femminista in tutta la sua specificità». I fatti, d’altra parte, provano che «le cose cambiano in quanto rafforziamo e valorizziamo i rapporti tra le donne, e qui ci basiamo per decidere cosa volere, cosa fare».

Contrò il femminismo ideologico

La polemica contro il «femminismo ideologico» fu una componente fissa del lavoro politico svolto a Milano dal 1975 per alcuni anni in avanti.

Le francesi di Politique et psychanalyse affermavano che il femminismo in toto è ideologico. Le milanesi, ragionando con loro, espressero una posizione più sfumata: il femminismo può decadere a ideologia.

Il termine, questo è chiaro, era ripreso dal linguaggio del marxismo. Il problema è di capire l’uso che se ne faceva in quegli anni nel pensiero politico femminile.

Secondo un testo del febbraio 1977 – un cartellone affisso nella Libreria delle donne dove rimase per parecchi anni e intitolato Non esiste un punto di vista femminista – ideologia sarebbe «il discorso politico che non ha più legame con la realtà». L’ideologia, vi si dice, «è molto chiacchierona», «produce illusioni e consolazioni a ripetizione» e «lascia le cose come sono». Il femminismo è ideologico se funziona come «un discorso pre-costituito, tutto fatto» che si sostituisce alla «produzione di idee attraverso la modificazione collettiva della realtà».

Il significato del termine è molto vicino a quello tradizionale nella sinistra marxista. Ma non collima con l’uso che del medesimo termine si fa nel volantino Il tempo, i mezzi e i luoghi. Qui non è la mancanza di pratica politica che fa ideologico il femminismo, ma la mancanza di una pratica specifica delle donne, segnata cioè dalla differenza sessuale: «Mancando la specifica nostra pratica politica, si apre un vuoto che può essere riempito dal femminismo ideologico». Questo si sostiene su «un
obiettivo unificante» mentre la politica femminile autentica passa attraverso «le molte esperienze, possibilità e diversità» espressse dalle donne.

A complicare le cose compare nei testi un terzo significato con cui viene usato il termine «ideologia». Ce ne offre un esempio chiaro il cosiddetto Catalogo verde, pubblicato dalla Libreria delle donne nel 1978. Qui l’ideologia sarebbe essenzialmente un effetto di «ristagno» e il ristagno, a sua volta, si ha quando, trovata una risposta parziale, si perde di vista la complessità del reale: «La condizione femminile è attraversata da più nodi di problemi e contraddizioni che non vanno isolati, negati o elusi. Quando ciò è avvenuto (...) c’è stato ristagno ed è nata ideologia, con soluzioni puramente immaginate».

Ideologico, secondo questo terzo significato che era ed è rimasto quello prevalente, sarebbe il femminismo semplificatore, con la precisazione che nel movimento delle donne la più grande semplificazione si rivelò ben presto il non volere, il non sapere fare i conti con le differenze che separano le donne fra loro. Come la pratica dell’inconscio ma con mezzi più semplici ed efficaci, la pratica del fare si opponeva a quella tendenza semplificatrice. Essa infatti metteva insieme donne non legate necessariamente da affetti o familiarità né mobilitate dietro una sommariar parola d’ordine, bensì da un progetto comune cui ciascuna aderiva con le sue ragioni, i suoi desideri, le sue capacità, mettendoli alla prova di una realizzazione collettiva.

È comune ai tre significati l’identificazione dell’ideologia con il pensiero che sorvola sulle contraddizioni reali, esattamente come nel concetto marxista di ideologia. Con la differenza che qui le contraddizioni fondamentali non sono quelle che oppongono gli oppressi e gli oppressori ma gli oppressi fra loro (ammesso che il termine «oppressi» si presti a designare le donne, ma allora era ammesso).

I tre significati, inoltre, hanno in comune l’elemento dell’inefficacia. Nel primo significato, perché c’è passiva accettazione di una visione del mondo, nel secondo perché la mobilitazione è reattiva e non produce una modificazione duratura. Nel terzo significato l’inefficacia si manifesta in maniera più temibile. Il femminismo semplificatore, dice il Catalogo verde, fa immaginare che le cose siano cambiate, ma «nella materialità
della vita» la scissione sopportata dall’esperienza femminile a causa della differenza sessuale si ripresenta in termini ridisegnati dal femminismo stesso: «da una parte bisogni, sopravvivenza, lavoro, uomini; dall’altra le donne, gli affetti, i desideri».

Era la pittura di una situazione che in realtà toccava un numero limitato di donne ma faceva vedere che, in termini mutati, la tendenza femminile a ritagliarsi dei margini per sopportare la realtà data, restava fondamentalmente immutata. Il fatto che quella tendenza si ripresentasse all’interno di un movimento nato per rendere le donne padrone del loro destino, era un segno disperante della difficoltà, per il sesso femminile, di liberarsi dalla sua posizione subalterna.

Per quelle che avevano questa consapevolezza, il femminismo che allora trionfava sulla scena sociale costituiva uno spettacolo quasi insopportabile di subordinazione femminile fantastisticamente vissuta da molte come protagonismo.

Nel marzo del 1977 Rivolta femminile pubblicò a Roma un piccolo manifesto la cui prosa tagliente rivela la mano-mente di Carla Lonzi. S’intitola Io dico io, per evidenziare il rifiuto d’identificarsi altrimenti – nel 1970 lei diceva qualche volta io e più spesso noi.

«Chi ha detto che l’ideologia è la mia avventura? Avventura e ideologia sono incompatibili. La mia avventura sono io».

Anche qui, dunque, si tratta d’ideologia, con un senso che riesce a condensare tutti quelli esposti sopra.

«Un giorno di depressione un anno di depressione cento anni di depressione Lascio l’ideologia e non so più niente Lo smarrimento è la mia prova Non avrò più un momento prestigioso a disposizione Perdo attrattiva Non avrai in me un punto fermo».

Il discorso sembra rivolgersi a una donna, intellettuale o politica, che i successi del femminismo hanno convinta ad occuparsene in veste di esperta.
«Chi ha detto che l’emancipazione è stata smascherata?
Adesso mi corteggi (...)
Aspetti da me l’identità e non ti decidi
Hai avuto dall’uomo l’identità e non la lasci
Riversi su di me il tuo conflitto e mi sei ostile
Attenti alla mia integrità
Vorresti mettermi sul piedistallo
Vorresti tenermi sotto tutela
Mi allontano e non me lo perdoni
Non sai chi sono e ti fai mia mediatrice
Quello che ho da dire lo dico da sola».

Il discorso della disparità fra donne finalmente si articola,
tutto esatto ma con durezza impressionante perché colei che lo
articola è sola e superba.

«Chi ha detto che hai giovato alla mia causa?
Io ho giovato alla tua carriera».

La scrittrice, lei si conosceitrice del femminile, spiega all’al-
tra, la pseudo-esperta, la situazione in cui si trova:

«Acculturandoti hai aderito senza riserve a una richiesta che
ti esclude
Hai voluto partecipare senza esistere in proprio
Alla fine sei irriconoscibile
Durante soffri di inadeguatezza
Pretendi solidarietà per essere andata allo sbaraglio
Secondo me ti sei cacciata nei pasticci
Hai dato la vita per dimostrare che siamo mediocri».

E martella, perché l’altra è resa ottusa da altri martellamenti:

«Ti continuano a dire che la mediocrità è temporanea
Con te la vedo perenne
Arriverai a invidiare il mio niente».

Alla fine il testo prende i toni di una scherzosità sarcastica:

«L’hai sentita quella della “doppia militanza”?
E quella del “privato è politico”?
E quella del “non state facendo abbastanza”?
Ho trovato la mia fonte di umorismo».
Con «doppia militanza» si indicava la situazione delle donne che facevano politica militante in organizzazioni miste e frequentavano gruppi di sole donne perché femministe o perché impressionate dalla diffusione del femminismo. Il «privato è politico» era la formuletta in cui per molti e molte si riassumeva il pensiero del femminismo. Il «non state facendo abbastanza» era l’accusa che veniva mossa a quelle, come Carla Lonzi, che facevano politica a partire da sé e non misuravano la sua efficacia con il criterio delle masse mobilitate.

A Milano la pratica delle manifestazioni femministe non prese piede. Alla prima grande manifestazione, fatta per l’aborto nell’aprile del 1976, alcune del Collettivo di via Cherubini scrissero un testo di critica che divularono in forma di lettera indirizzata al «Corriere della sera».

I giornali avevano dato evidenza alla manifestazione per il numero delle partecipanti e per le sue caratteristiche. Pare che gli striscioni fossero rosa, rosa anche i bracciali del servizio d’ordine, e che le dimostranti, alcune abbigliate in maniera che voleva imitare le streghe, intrecciassero girotondi per le strade. 

«Non abbiamo partecipato alla manifestazione», comincia la lettera. Vogliamo invece «analizzare e capire insieme l’ambiguità di questo strumento di lotta, il disagio e il fastidio che procurano le descrizioni di alcune compagne che ci sono state e i resoconti della stampa». Che è, pari pari, il linguaggio che le autrici avrebbero parlato in una riunione di sole donne.

L’argomentazione si divide in due parti. Nella prima si ammette che noi (s’intende sempre: donne) ci troviamo nella contraddizione di doverci difendere alla stregua di un gruppo sociale oppresso e però, così facendo, manchiamo la ragione fondamentale della nostra lotta, che è di affermare la differenza sessuale: «se noi prendiamo suggerimenti dalla condizione sociale esistente delle donne», per migliorarla, non si afferma niente di quello che una donna è, vuole, pensa. C’è adattamento, non affermazione di sé.

Nella seconda parte si esprime il disagio per l’uso di «slogan ideologici» e per l’esibizione di una «femminilità caricata». «Per chi, come noi, pone al centro della lotta la sessualità, è opprimente sia l’identificazione con un’immagine data e costruita come quella di vittime, di streghe o di baccanti gioiose e danzan-
ti, sia la partecipazione ad un'unità astratta e simbolica». Poi si spiega che una manifestazione di piazza «ha tanti significati», soprattutto se è di sole donne, per la posizione che queste hanno «rispetto alle proprie simili e rispetto agli uomini». E che bisogna tenerne conto, «avendo in mente i nostri fondamentali interessi».

Chiaramente, la lettera voleva arrivare al cuore e alla mente delle «compagne» manifestanti, per convincerle che quella maniera di fare politica non rispondeva alle esigenze della lotta comune. Fu efficace, almeno a Milano che era il luogo mirato. Non per caso il testo fu reso pubblico usando le pagine del quotidiano più letto a Milano. La procedura, va detto, era del tutto insolita nelle comunicazioni politiche fra donne, soprattutto quando si trattava di muovere delle critiche.

I contenuti della lettera arrivarono anche a Roma, che era la capitale delle grandi manifestazioni femministe, e se ne parlò in un incontro sui «modi di comunicare delle donne» promosso dal Collettivo della Maddalena nel maggio di quello stesso anno. Anche le promotrici dell’incontro nutrivano dei dubbi circa le manifestazioni di piazza: «nello scendere in piazza – esse scrissero presentando il tema dell’incontro – la comunicazione (...) sceglie l’estensione rispetto all’approfondimento e si schiaccia perché deve parlare alla logica dominante, maschile».

Della lettera al «Corriere della sera» fu capita e apprezzata (sebbene, a Roma, con nessuna conseguenza pratica) la secon-da parte. Si riconobbe che dalle manifestazioni veniva, di fatto, un’immagine subalternata delle donne, appena rivestita di presunta alterità.

La prima parte delle lettera, invece, non fu capita o non risultò convincente. Questo si ricava da un’approfondita discussione che le donne della Casa di via Mancinelli dedicarono alla manifestazione dei bracciali rosa e alla lettera di via Cherubini.

Nella Casa di via Mancinelli, a Milano, occupata nell’inverno 1975-76 da alcuni gruppi di sinistra, aveva sede anche un gruppo di sole donne. Dalla loro discussione, che fu registrata e fotocopiata, risulta che una di esse ha partecipato alla manifestazione con un senso di piena adesione che lì ribadisce. Una, di nome Rachele, si è al contrario rifiutata di andarcì. A sostegno della sua scelta cita la lettera apparsa sul «Corriere della
sera» e dice: «Prima di questa manifestazione» i compagni «volevano sapere, mi chiedevano, perché si sentivano a disagio, adesso non hanno più bisogno di chiedere, perché ci sono dei canoni... si è formato il ruolo di femminista» e perché con la manifestazione sono state avvalorate «le cose che volevamo scardinare», cioè le forme della politica maschile.

Altro, che pure hanno manifestato, le danno ragione, come Bice: «era tanto tempo che non andavo alle manifestazioni, è stata l’ennesima verifica del mio disagio, avevo voglia di andarmene». Ha udito dei commenti maschili che l’hanno imbarazzata, «io non ho voglia di fare folklore». Il «fastidio maggiore» è stato però che «i compagni» si sono dichiarati «soddisfatti» – s’intende, di questa prestazione politica delle femministe.

La pratica delle manifestazioni pubbliche, dunque, viene criticata perché con essa non si fa che svendere o avvilire la diversità della politica femminile. In questo senso, i toni critici verso la manifestazione si fanno via via più duri: «copiatura», «messaggio mistificato», «sottocultura», ecc. Patrizia, forse riferendosi a tutta la sinistra, arriva a dire che «se proibissero le manifestazioni sarebbe un passo avanti verso la rivoluzione».

Ma con il crescendo delle critiche si affaccia anche una certa insoddisfazione, a causa che «la nostra pratica» che si continua ad opporre ed evocare, «non ha prodotto tali cose...». La stessa osservazione viene rivolta alla lettera di via Cherubini, la quale contiene si «qualcosa di più (...) ma lascia qualcosa d’insoluto». Il seguito fa intendere bene il senso del secondo «qualcosa»: «io non sopporto questa situazione per cui o hai la funzione del pompieri (non si fa il consultorio...) o piangi contro la violenza sulle donne».

Le ragioni di non andare in piazza a manifestare erano dunque chiare e furono accettate da queste che qui parlano, come da molte altre. Ma la cosa difficile era capire e ancor più operare il rovesciamento prospettato nella prima parte della lettera. Se non si prendono suggerimenti dalla condizione sociale data – se non si fanno consultori, non si fa servizio sociale, non si provochino manifestazioni di massa – che cosa si fa, da dove si prendono i suggerimenti?

Siamo nel 1976, la pratica del fare è già avviata e le donne della Casa di via Mancinelli l’hanno adottata. Ma il «luogo col-
lettivo non regolato dagli interessi maschili» sembra non avere più rapporti con il mondo. Non c’è «dialettica con la realtà che vogliamo trasformare».

La Libreria di Milano e la Biblioteca di Parma

Nell’ottobre del 1975 si aprì a Milano la Libreria delle donne, dopo dieci mesi circa di preparazione. I mesi di preparazione furono dedicati a trovare il posto, a perfezionare il progetto, a regolare le questioni legali, a interessare il movimento delle donne, a cercare i soldi, a imparare il mestiere di libraie.

Un volantino, datato 18 dicembre 1974, informa che il posto è stato trovato, espone il progetto e chiede aiuto. L’idea di fare una libreria (che le milanesi ebbero sull’esempio della Librairie des femmes aperta a Parigi dal gruppo Politique et psychanalyse) viene collegata al passato e al presente. Al passato, perché «pratica della nostra lotta è stata la presa di parola» e di ciò si trova «una prima testimonianza» nelle opere del pensiero femminile. Al presente, perché «pratica della nostra lotta è trovare i tempi e gli strumenti (...) per diffondere, discutere, approfondire tutto ciò che di nuovo le donne esprimono». La progettata libreria vuole essere un luogo in cui «esso – il nuovo – si raccoglie e si comunica perché divenga ricchezza collettiva».

La libreria sarà dunque un «centro di raccolta e di vendita di opere delle donne». Alle «opere (già fatte» la libreria si propone di unire l’opera in corso della mente femminile. Come tale, essa sarà anche «luogo in cui si raccolgono esperienze e idee da far circolare».

La scelta di tenere e vendere soltanto opere di donne (differenziamente dalla libreria delle francesi) viene motivata a) con l’importanza che ha avuto e ha per noi il conoscere ciò che altre hanno pensato prima di noi, b) con il proposito di privilegiare i prodotti del pensiero femminile contro il misconoscimento sociale del loro valore. Di questi si dice che sono «una prima testimonianza, anche se a volte poco cosciente o mistificata, dell’esigenza di affermare la diversità del proprio sesso».

Negli anni successivi i due motivi saranno ripresi e appro-
fonditi fino a sfociare nel concetto delle «madri simboliche» (su cui si basa il cosiddetto Catalogo giallo, del 1982) e nel concetto del «precedente di forza» (introdotto nel «Sottosopra» verde Più donne che uomini, del 1983).

In questi sviluppi successivi non c'è traccia di quella supposizione con cui nel 1974 si concedeva alla produzione femminile del passato di esprimere la differenza sessuale. Era questo un atteggiamento indotto dall'idea che allora si aveva della differenza sessuale nella sua espressione simbolica. Si pensava che doveva essere trovata in forme linguistiche visibilmente differenti. E non, come poi si finirà per capire, che doveva anzi tutto essere prodotta e quindi anche scoperta.

Si pensava di trovarla fuori di sé, messa nero su bianco, riconoscibile non si sa con quali criteri. Logicamente, si temeva al tempo stesso di non trovarla. Possiamo così intendere anche un'altra affermazione che oggi ci fa sorridere, e cioè che «la diversità femminile» sarebbe «particolarmente operante nel mondo della cultura e dell'arte» (così si legge nel primo volantino, senza data, con cui fu annunciato il progetto di fare una libreria). Come se il mondo dell'industria, degli affari, della legge, della guerra... fossero invece più malleabili. Ma verso questi non c'erano aspettative, dato che essi non mettono nero su bianco la propria essenza.


L'apertura fu annunciata con un manifesto che mostra un gruppo familiare composto tutto da donne e contornato da un lungo testo che riespone il progetto in un linguaggio di calcolata semplicità.

La Libreria è un negozio, dice il manifesto, si apre sulla strada, chiunque può entrarvi, è stata fatta per le donne da alcune donne, a quelle che entrano non è chiesto di presentarsi o di dichiararsi. Qui esse possono stabilire dei rapporti con altre, «se lo desiderano». La Libreria è un luogo politico perché in esso
le donne si frequentano pubblicamente e liberamente. «Lo sta-
re tra donne (...) è (...) il punto di partenza della nostra politica».
La scelta di tenere soltanto opere femminili viene semplice-
mente enunciata, senza spiegazioni. Viene invece spiegata l'in-
tenzione di quelle che hanno fatto la Libreria: «Abbiamo volu-
to far incontrare nello stesso luogo l'espressione della creativi-
tà di alcune con la volontà di liberazione di tutte» (la frase è
in grassetto).
Segue una parte più problematica, unica di questo tipo nel
manifesto. Riguarda la questione della differenza sessuale nelle
opere del pensiero. Non c'è supponenza verso le scrittrici del
passato ma la questione continua a imbarazzare. Dopo le discus-
sioni che hanno preparato la stesura del manifesto, si è arrivate
alla conclusione che, «forse», nell'opera non appare la differenza
di essere donna/uomo, «ma dietro il prodotto finale visibile c'è
un lavoro che vuole tempo, che richiede certi strumenti e che
implica il corpo, e il corpo è caratterizzato sessualmente». Per
questa via tutte le opere delle donne si legano significativamente
al sesso femminile: «Dedicandosi all'attività letteraria ed arti-
stica (...) poche donne si sono prese, nell'uso del tempo, del pen-
siero e del corpo, una libertà che veniva giudicata scandalosa
che noi vogliamo sia di ogni donna, qualunque uso voglia far-
ne» (la seconda parte, da «e che noi vogliamo», è in grassetto).
Si passa poi a spiegare com'è nata la Libreria, come sono stati
raccolti i soldi necessari e la sua forma legale, di cooperativa,
«la forma associativa meno rigida prevista dalla legge». Il di-
scorso a questo punto s'interrompe: «Ma da oggi in avanti l'u-
so e la funzione della libreria non sono più affare del gruppo
che ne ha curato la realizzazione», perché, nell'atto di aprirsi,
essa «diventa luogo di tutte le donne che vi entrano». Anche
questa frase che chiude il testo è in grassetto.
I caratteri grassetti segnalano il tema di fondo che è l'impor-
tanza del rapporto fra «tutte le donne» e le «alcune» che ope-
rano in maniera speciale. La natura del rapporto varia. L'opera
delle fondatrici della Libreria viene offerta all'appropriazione
delle altre, tutte quelle che entrano nel negozio a qualsiasi tito-
lo, «anche soltanto – viene precisato – per comprare un libro
o chiedere un'informazione». L'opera delle scrittrici, invece, è
presentata come un esempio di uso libero del tempo e delle ener-
gie femminili. Si vuole trasmettere l’idea che la cosa comune, e perciò importante nella lotta politica, la cosa che ogni donna può fare sua, è la volontà di essere libera, e non invece la «creatività» di cui alcune sono dotate e che a queste va semplicemente riconosciuta. Tra l’opera già fatta e l’opera in corso (la politica), la seconda è più importante.


Questo elenco, assolutamente incompleto, vuole soltanto rendere l’idea del processo sociale di «deviazione» di energie femminili dal loro uso «regolare». L’immagine è ripresa da un secondo manifesto della Libreria delle donne di Milano, stampato nel 1980. La Libreria, dice il testo a un certo punto «è energia femminile deviata dal suo uso sociale regolare».


A Pinarella si metteva l’accento sulle difficoltà di vivere in una situazione irregolare. Nei documenti che presentano la pratica del fare si sottolinea piuttosto l’aspetto sovversivo nei confronti dell’ordine sociale e liberante per le energie femminili. La sottolineatura obbediva ad esigenze di polemica politica nei confronti del femminismo chiamato ideologico. E, come capita quando si polemizza, c’era una parte di esagerazione. Si esagerava tanto l’efficacia sovversiva quanto quella liberante.
Infatti, man mano che si sviluppava una vita sociale femminile con rapporti più complessi e modalità più varie, e le cose dette con i fatti contavano non meno di quelle dette con le parole, l’«alternativa» si faceva sì «più tangibile» ma a prezzo di una crescente moderazione.

Nella Libreria la moderazione assunse le forme di una soddisfazione della sopravvivenza. La soddisfazione era motivata; la Libreria funzionava secondo il programma iniziale e per qualche aspetto meglio del previsto, con un orario di apertura di otto ore al giorno, era economicamente autosufficiente, il bilancio sempre in attivo, frequentata da donne di Milano e di altre parti, luogo d’incontro di singole e gruppi per lo scambio di idee e di notizie.

Ma questa esistenza, frutto del progetto e del lavoro comune, di fatto si pagava anche con una sensibile riduzione di più grandi pretese che nei gruppi di parola erano state espresse, sebbene spesso in forma negativa. Il confronto fece nascere un certo scontento. Dallo scontento alcune arrivarono al proposito di cambiare l’impostazione della Libreria. Questa, secondo loro, doveva restare come luogo di presenza fisica e simbolica, ma essere affidata interamente alla gestione di una o due tecniche perché le altre potessero essere politicamente più attive e presenti nella società.

L’idea fu sconfitta. Prevalse la moderazione. Che non era, va detto, la scelta di nessuna: s’impose come il prezzo di una politica che voleva procedere tenendo congiunta la materialità del fare quotidiano con i progetti di trasformazione della realtà. Tutte, in qualche modo, volevano che questi progetti fossero grandiosi ed efficaci, ma se di fatto non lo erano, bisognava applicarsi a capire che cosa facesse da freno, e non rompere la congiunzione. Il legame che univa le cose da fare e le cose da dire, se anche rimpiccioliva le seconde, liberava però il desiderio femminile dalla servitù delle fantasie e gli apriva la strada di misurarsi con la realtà. L’altra impostazione non assicurava questa necessaria verifica.

Circa quell’effetto di non voluta moderazione, qualcosa di più dice il documento di fondazione della Biblioteca delle donne di Parma. Stampato nell’ottobre del 1979, esso riporta in
prima pagina i passi centrali del testo canonico per la pratica
del fare, quello su *Il tempo, i mezzi e i luoghi*.

Per spiegare meglio il loro progetto, le fondatrici della Bi-
blioteca scelgono poi di «trascrevere il parere di tutte», di ri-
portare cioè alcuni passi di un dibattito che aveva per scopo la
preparazione di un «documento» che presentasse la loro inizia-
tiva. Grazie a questa scelta di fare documento la discussione
per il documento, viene in evidenza quello che altri testi pro-
grammatici non mostrano.

La scelta è motivata con l’esigenza di «fare un documento
politico che rifletta tutti i nostri punti di vista», in quanto, co-
me dice una nel corso del dibattito, «la diversità delle donne
del gruppo e la non omogeneità può essere una garanzia politi-
ca di non cancellazione e di “esistenza” di tutte». Ora però si
tratta di spiegare perché si vuole fare una biblioteca. Vengono
avanzati vari argomenti. Poiché le sue fautrici dispongono già
di un «luogo d’incontro», esse cercano le ragioni in più per questo
nuovo progetto, ciò che deve caratterizzarlo e al tempo stesso
motivare le maggiori fatiche che richiederà la sua realizzazione.

E qui compare un nodo intricato. Si teorizza che le differen-
ze sono necessarie all’esistenza del sesso femminile ma non si
ammette il dare giudizi. Conosciamo questa figura, era tipica
della pratica dell’autocoscienza. Nell’autocoscienza la sua solu-
zione era rappresentata dalla possibilità della reciproca modi-
ficazione: l’accostamento delle diversità fra donne è significati-
vo anche senza giudizi, in quanto induce le singole che così si
confrontano a modificarli. La pratica del fare non prevedeva
soluzioni, per definizione era aperta a più esiti possibili, essen-
do stata concepita perché il desiderio femminile venisse allo sco-
perto. Essa infatti teneva in sospeso da una parte la naturale
tolleranza delle cose – io faccio questo, tu fai quello – e dal-
l’altra la parola che dice il significato delle cose e, per dirlo, non
può non giudicare.

La discussione delle fautrici della Biblioteca rimane inchio-
data a questa bilancia, senza esito.

Una dice: «Un luogo d’incontro l’abbiamo creato l’anno scorso
e l’abbiamo tuttora, la biblioteca richiede più serietà, una pre-
senza politica con regolarità diversa». Subito la valutazione chiia-
ma, nella stessa che l’ha espressa, una mitigazione cui segue un
ritorno al giudizio di valore: «Il documento dovrebbe parlare della biblioteca non escludendo l’altro che si vuole fare; deve però avere il coraggio di far risaltare questa iniziativa convinte che sia importante, farne un momento di crescita».

La medesima oscillazione si ripresenta poco più avanti, dopo un intermezzo in cui si è parlato fluidamente della differenza delle donne rispetto agli uomini. Una, forse la stessa di prima, dice: «... ma avere un luogo come la biblioteca è un momento superiore rispetto al semplice stare insieme». Al che un’altra interviene prontamente: «Io eviterei i termini “superiore-inferiore”; penso che non solo discutere sui libri, sulla scrittura delle donne porta ad elaborare, ma anche parlare tra di noi o fare tutte le altre cose che ci interessano».

Tutte le altre cose che ci interessano... quante, quali, perché? Il desiderio si distacca dall’oggetto parziale e comincia a navigare sopra una vaga illimitata superficie, esponendosi al pericolo di sprofondare nella depressione, appena scoprirà che delle tante cose vagheggiate non una lo interessa veramente. Pericolo non remoto: la stessa che ha evocato lo sconfinato ventaglio delle cose che «ci interessano», aggiunge che il suo interesse per i libri è intermittente: «per lunghissimi periodi non leggo e non discuto di libri».

Dopo di che il dibattito fu catturato da questo problema, se e come una biblioteca fosse interessante per sé e per altre donne. Tutte ormai ne dubitavano, tanto che il dibattito si chiuse, stando al documento stampato, con una dichiarazione di miseria: «abbiamo bisogno di una biblioteca perché oggi l’aggregazione è difficile».

Avere un posto in cui stare insieme, fare qualcosa insieme, senza altre specificazioni, era la palude che minacciava tutta la politica del fare. Come se l’aggregazione fosse un bene in sé per la cui realizzazione basta trovare dei pretesti, tutto secondo uno schema in cui non figura più quello che è veramente necessario alla pratica del fare, e cioè desideri e giudizi. Dei desideri dovevano esserci nelle mente delle fondatrici, se la Biblioteca si aprì ed è tuttora aperta. Ma la realizzazione stessa dell’oggetto, vediamo, li fa sembrare modesti e incerti. Compare l’effetto di moderazione già notato nella Libreria di Milano e riscontrabile, frequentemente, nei luoghi del fare tra donne.
Nel documento di Parma il fenomeno ha forma visibile: facciamo questa cosa, ma potremmo fare altro e non possiamo dire che questa cosa sia meglio di un’altra. Resterebbe, come fondamento, che a noi piace fare questa cosa. Ma il desiderio che si espone con la paura di giudicare e di esporsi al giudizio, genera un senso di superfluità che intacca il fondamento. Non c’è quasi piacere a fare una cosa parziale – tutte le cose sono parziali – quando il desiderio non fa della cosa inevitabilmente parziale la sua scommessa.

Si torna da capo, al desiderio femminile che preferisce alimentarsi di fantasie o si disperde fra questo e quello, senza mai legarsi a niente.

La politica del fare non aveva la capacità di forzare il desiderio femminile fuori dalla sua reticenza e di indurlo a mettersi in gioco. Questo si sapeva dall’inizio. Si sapeva cioè che la nuova pratica rispetto ai gruppi di parola offriva semplicemente una migliore possibilità di conoscere e far valere i propri desideri. Si pensava, d’altra parte, che questa possibilità avrebbe funzionato quasi automaticamente nei luoghi nati per una libera volontà comune.

Quest’ultima idea era ovvia ma sbagliata. Alla prova dei fatti la modificazione progettata si rivelò in alcuni casi, come la Libreria delle donne, più lenta del previsto e in altri bloccata, impedita. Quest’ultimo fu il caso della sede di viale Col di Lana a Milano.

Due memorabili disastri: la sede di Col di Lana e il convegno di Paestum

Non possediamo testi che espongano il progetto che portò all’apertura della Casa delle donne in viale Col di Lana. Non ne furono scritti.

Sappiamo che inizialmente essa fu voluta dal Collettivo di via Cherubini per ragioni che in parte possiamo ricavare dal già citato documento su I luoghi delle femministe ecc. Ragionando su via Cherubini e il suo significato politico, le autrici del documento notano che molte «vivono Cherubini come roccaforte, culla del femminismo, rappresentato da un gruppo di poche
che vogliono dare la linea (...) come una istanza monolitica, ignorandone la dialettica interna». Questa immagine, si dice, ha qualcosa di vero, e cioè che segnala una «convergenza su alcune cose di fondo» tra coloro che frequentavano quel luogo, prima di tutte «la centralità dei rapporti tra donne quale pratica su cui il movimento si struttura».

Ma per il resto era un'immagine falsa e andava distrutta, perché favoriva atteggiamenti di delega passiva verso «alcune poche stabilì figure», con l'ulteriore effetto di «esorcizzare», ossia isolare e depotenziare, i contenuti stessi sostenuti dalle donne di via Cherubini.

La grande sede di Col di Lana, destinata al Collettivo di via Cherubini come ad altri e aperta alla libera frequentazione femminile, rappresentava dunque la possibilità di un più vivo confronto politico.

Il fatto che il luogo fosse fisicamente più grande voleva dire anche che sarebbe stato più costoso. Si progettava per giunta che doveva essere gradevole così come lo erano le case private delle prime aggregazioni femminili.

Il documento insiste molto su questo punto. Per trasformare in contenuto politico l'esperienza materiale delle donne, occorre che le forze e i soldi che una donna spende per sé e la sua famiglia, siano da lei destinati per una parte ai luoghi collettivi femminili, nella misura dell'importanza che essa attribuisce a questi ultimi.

Basta dunque con le sedi piccole e misere che si mantengono, come in passato i mendicanti, con «la carità». Al valore che si attribuisce ai luoghi collettivi, deve corrispondere uno spostamento di tempo e soldi nel movimento delle donne. Secondo le scriventi, soltanto questo spostamento ha oggi un «significato di rottura e alternativa», lo stesso che «cinque anni fa» aveva il fare politica in gruppi di sole donne. Allora bastava l'atto di separarsi, oggi ci vuole qualcosa in più.

Al tema dello spostamento di forza materiale, si lega strettamente quello della «responsabilizzazione», che forma il secondo punto su cui insiste il documento. Lo schema è il medesimo. Si tratta di «esportare» nei luoghi collettivi una parte di ciò che le donne tendono a investire interamente nella vita personale. Così, «certe abitudini alla responsabilizzazione» che le donne
dispiegano in casa propria, bisogna «esportarle, portarle nei nostri luoghi collettivi» e trasformarle in «responsabilità politica». Grazie a questo processo diventa concretamente possibile «inventare una politica diversa, di ognuna, del personale, al plurale: una politica cioè non maschile», senza delega ad una qualche «autorità riconosciuta».

Traspare chiaramente l’idea di una necessaria trasformazione soggettiva che fa corpo con la possibile trasformazione sociale. E l’idea cardinale della pratica del fare. Il testo appena esaminato, in effetti, rappresenta il precedente prossimo del volantino su *Il tempo, i mezzi e i luoghi* che è di poco successivo.

La Casa di Col di Lana si aprì nella primavera del 1976 per i necessari lavori di sistemazione e poi, in giugno, per gli scopi cui era destinata.

Il luogo, che originariamente aveva ospitato un opificio, nel cortile più interno di un vecchio caseggiato popolare, era veramente grande e bello, sebbene fosse alquanto malridotto. I non pochi lavori per renderlo adatto al nuovo uso avevano titolo di lavoro politico, per i motivi detti sopra. In questa prima fase lo schema del «trasferimento» non funzionò. Esso valeva solo per alcune, per cui i lavori furono fatti; ma erano una minoranza, esattamente come in passato.

Quando la Casa fu messa a posto, le donne arrivarono numerose. Alle riunioni grandi, la sera del mercoledì, la sala principale era piena. E ben presto fu chiaro che il luogo più grande e aperto non funzionava nemmeno per il confronto politico allargato. Le sue dimensioni non fecero che ingigantire il fenomeno della passività di molte nei confronti di poche. Ogni volta la sala si riempiva di 150-200 donne, ogni volta queste si davano a parlare del più e del meno nella maniera più piacevole, come fa una classe femminile in attesa dell’insegnante. Quello stato di mezza attesa cessava quando l’una o l’altra, ma erano sempre le stesse, chiedeva di iniziare il lavoro politico per cui si era riunite. Il quale lavoro andava avanti con gli interventi dell’una o l’altra, sempre le stesse, una decina circa, e le altre che ascoltavano.

Non c’era modo di cambiare questo rituale. Se nessuna delle dieci dava inizio al lavoro, le altre continuavano a chiacchierare con immutata vivacità. Se, una volta iniziato il dibattito, nes-
suna delle dieci riprendeva la parola, nella grande sala regnava un perfetto silenzio. I temi dibattuti erano egualmente ineffi-
caci a smuovere la situazione. Alla lunga, com’è facile immagi-
nare, nessun argomento aveva più motivo d’essere discusso tron-
ne la situazione stessa che si era creata lì, tentare di decifrarla.
Nemmeno questo argomento ebbe un qualche effetto modifi-
catore. Lo posero e lo discussero le sole dieci parlanti alla pre-
senza implacabilmente muta delle altre.

Era un fallimento completo che, nella nostra storia, trova il suo uguale soltanto nel convegno nazionale di Paestum, come si vedrà tra breve.

Tutte le aspettative furono smentite e in una maniera che sbalordiva. Più di ogni altra cosa, sbalordiva il fatto che le 150-200 tornassero ogni mercoledì a riempire il salone.

Nel tentativo di salvare il progetto e, ancor più, per il biso-
ogo di capire, nell’ottobre di quello stesso anno 1976 le parlan-
ti decisero, con il tacito consenso delle altre, di cessare le riunioni grandi e di costituire dei gruppetti di dieci-quindici per-
sone, ciascuno dei quali si sarebbe riunito per conto suo a ra-
gionare sulla politica femminile alla luce dell’esperienza ora de-
scritta. Tempo un mese, dopo di che si doveva decidere insie-
me sul da farsi.

Si formarono dodici gruppetti, tre dei quali pubblicarono i loro pensamenti in un numero speciale di «Sottosopra» appar-
sso in dicembre e noto come «Sottosopra» rosa.

Già prima dell’esperienza di Col di Lana, sappiamo, era sta-
to notato che i luoghi collettivi vivevano in forza di poche e però che molte altre, apparentemente passive, davano segni eviden-
ti di considerarli importanti per sé.

Nel documento su I luoghi delle femministe ecc. la contraddi-
zione veniva spiegata con «il conflitto tra un equilibrio indivi-
duale faticosamente raggiunto e la messa in discussione che la pratica delle donne ci richiede».

Uno dei dodici gruppetti, autore del testo La modificazione personale e l’agire politico, conferma che il femminismo ha pro-
dotto una modificazione personale che stenta a ritradursi in for-
ma politica. Quanto alla situazione che si era creata in Col di Lana, essa sarebbe dovuta piuttosto al timore della «conflittualità politica», sentita come minacciosa per «la solidarietà tra don-
ne», per l’«amalgama affettivo», la «saldatura affettiva» che tiene insieme il collettivo («Sottosopra» rosa, dicembre 1976).

Anche il gruppo numero 4 (avendo tutti la medesima origine, sede e tematica, i gruppetti si distinguevano per il numero d’ordine) riconosce il fenomeno di una modificacione personale che tende a diventare fine a se stessa. Ma, a sua volta, fornisce una diversa spiegazione per i fatti di Col di Lana: nel luogo collettivo non c’è conflittualità politica perché questa «impedirebbe di essere nutrita simbolicamente».

Citiamo per esteso il passo in questione, dagli Appunti del gruppo numero 4 sul «Sottosopra» rosa, che di appunti avevano anche la forma linguistica:

«– La fantasia del collettivo come unico, solidaristico, impedisce a molte di parlare, di prendere posizione; la conflittualità impedirebbe di essere nutrita simbolicamente.
– La passività rispetto al collettivo come resistenza a entrare nel gioco delle parlanti come ruolo.

Attesa dall’esterno di una distruzione reciproca dei ruoli. Sui loro cadaveri sorgeranno esistenze attive in rapporto paritario fra loro. Il gioco può durare all’infinito per questa non partecipazione in quanto nel frattempo questi ruoli non si distruggono a vicenda ma vengono confermati tutti dalla passività.

La soluzione non è dunque il bombardamento del quartier generale [che era, come qualcuno forse ricorda, la soluzione maioista] ma la rottura di questo incastro. Passività come bisogno del Collettivo in quanto luogo simbolico di nutrimento per la propria modificazione».

In effetti, se le 150-200 avessero avuto a cuore il loro equilibrio individuale, come voleva la prima spiegazione, non sarebbero venute in quel luogo a fare quella parte. D’altronde, venendo esse in quel luogo, se avessero avuto a cuore la solidarietà tra donne, come diceva la seconda spiegazione, non avrebbero fatto quella parte che, a forza di ripetersi, diventava un attacco evidente al progetto comune.

Tuttavia anche il gruppo numero 4 ammette che c’è di mezzo una questione di equilibrio personale, nel senso che «la passività ha dentro come due tipi di richiesta: 1) garanzia del non ritorno alla dipendenza dall’uomo offerta dal nutrimento im-
maginario del Collettivo; 2) nutrimento affectivo *attraverso* le donne che permette un ritorno al territorio dell’uomo (reale o anche solo immaginario) come indipendenti».

Il collettivo, se abbiamo capito bene, era dunque non un luogo di possibile esistenza autonoma, ma il simbolo vuoto che le donne hanno di questa esistenza. Si può così spiegare la contraddizione dell’importanza che veniva data a luoghi collettivi che però non si sapeva, non si voleva investire con la potenza attiva del proprio desiderio.

La latitanza di desideri parlanti, va detto per inciso, vanifcava l’istanza allora ricorrente del «mettere (o: mettersi) in questione». Chi o che cosa poteva mettere in questione che cosa o chi? e come? A meno che essa non si traducesse in un’istanza di colpevolizzazione.


In quell’«incastro», come lo chiama il gruppo numero 4, avveniva dunque che la potenza umana della singola, imprigionata in un ruolo fisso, senza rapporto con l’altra da sé, desiderio femminile senza interlocutrice, si deteriorasse fino a diventare negativa e colpevole. Vecchia storia nella storia delle donne, ma qui si comincia a intravedere la via d’uscita.

Gli *Appunti del gruppo numero 4* chiamano in causa non questa o quella donna con il suo modo di essere, con i suoi piaceri, con le sue preferenze. Dietro ai fatti psicologici c’è una questione di natura simbolica. Esiste nelle donne un bisogno di «nutrimento simbolico» che di fatto si soddisfa inchiodando le singole a fare questa o quella parte, sempre la stessa e perciò muti-
lante, e riducendo a niente le montagne dei discorsi sul valore delle differenze tra donne. Tant’è che le differenze veramente significative diventavano colpevoli.

Su questa ipotesi lo stesso gruppo continuerà a lavorare negli anni successivi disertando il luogo collettivo. Secondo il gruppo numero 4, infatti, «tutta la teoria che avevamo si è esaurita» e bisognava quindi produrne di nuova: «la teoria ci aiuterebbe a far sì che ci sia più materialità».

Dei tre testi apparsi sul «Sottosopra» rosa, il primo è quello che più da vicino rispecchia il pensiero delle 150-200, già nel titolo: Osando finalmente dubitare...


Quello che le altre dicono, di modificazioni e guadagni personali che non si ritraducono in contenuti politici, qui assume un aspetto ben diverso. La scissione che si denuncia è fra una condizione personale di ricerca e d’inquietudine, da una parte, e dall’altra una politica femminile che sembra non tenerne conto. Tanto da far dire a una: «Mi domando a questo punto se la nostra pratica ci consente di rimanere noi stesse con le nostre specificità, in che modo c’è spazio per queste cose rispetto all’ideologia». In questo passo come in tutto il testo, con «ideologia» s’intende il progetto politico delle donne, senza altre connotazioni salvo che si tratta di un progetto politico. Ad un certo punto una lo riconosce apertamente: «Mi chiedo qual è il confine tra progetto politico e ideologia». Forse nessuno, quando la manifestazione di un desiderio si confonde con l’imposizione di una norma. «Ad esempio – continua la stessa – io sentivo l’anno scorso che il dover essere (la norma) era la sessualità
tra donne. Quindi, da una parte lo vivevo come una nuova morale, dall’altra però aveva anche il significato più profondo di indicarmi la modificazione».

La stessa cosa, dunque, poteva assumere due significati opposti, o un significato a due teste, di restrizione della propria libertà o di incitamento a esercitarla.

Quanto poteva durare un simile regime? Non lo sappiamo perché l’ambiguità fu risolta con l’abbandono del progetto di un luogo collettivo di «confronto».

Invece del confronto, che l’ambiguità poteva rendere eterno insieme al posto in cui aveva luogo, alcune decisero di privilegiare il termine escluso dal confronto e cioè «l’obiezione della donna muta».

Questa espressione, che forma il titolo di una Postilla agli appunti del gruppo numero 4, designa non la donna oppressa bensì la donna che non entra in gioco quando il gioco è fra chi domina e chi è dominato. Non si riferiva, dunque, alle frequentatrici di Col di Lana, invischiate com’erano in quel gioco. Si riferiva, come dice la Postilla, a quella «parte» di una donna, di ogni donna, che «non accetta d’essere descritta, illustrata, difesa da nessuno». Se questa parte parlassi potrebbe dire, per esempio, che a lei «non importa niente delle donne che hanno il problema di abortire».

Ma non parlava, perché nello schema politico seguito fino allora, quello che di fatto aveva favorito la presa di parola da parte delle donne, non c’era posto per l’indifferenza femminile verso l’oppressione di cui molte donne sono vittime. Di modo che tutto ciò che veniva a confronto finiva per dispersi e incastrarsi dentro una dicotomia – già stabilita non si sapeva come né da chi – di giusto/ingiusto, innocenza/colta, vittima/oppressore. In questo schema il femminile doveva essere difeso e difendibile e non poteva essere altro. Anche quelle che chiamavano ideologia ogni progetto politico volevano stare in questa posizione. Anzi, soprattutto loro.

Era la maniera in cui le donne si davano ragione (cioè, nutrimento simbolico), maniera povera ma antica e sicura.

L’esperienza di Col di Lana lo mostra. Il simbolico femminile non aveva autonomia. Di ogni mancanza si doveva fare una colpa imputabile a qualcuno, uomo o donna.
La «donna muta» voleva dunque raffigurare la differenza femminile che tace finché le donne la dicono mettendo avanti le ingiustizie di cui sono vittime. Come tale, essa è imparentata con la figura della «madre autonoma» che compare nei testi della pratica dell’inconscio per indicare l’autorità simbolica che prende la parola femminile quando è libera dal bisogno di accettazione e dalla paura del rifiuto. Sono le prime figure di un simbolico femminile autonomo che nella mancanza vede delinearsi non le colpe di altri ma il di più che una donna vuole e può essere.

Il convegno nazionale di Paestum, dicembre 1976, fu un successo per la partecipazione numerica e per il resto un fallimento, ma così grandioso da restare memorabile.

Paestum, che d’estate si presenta, come tutti la conoscono, una luminosa località archeologica e turistica, d’inverno si trasforma in una pianura piovosa e desolata. Là si riversarono millecinquecento donne e più, ospitate di qua e di là in alberghi aperti per l’occasione, tutti fra loro distanti e alcuni così distanti che le loro ospiti vi restarono confinate non sapendo dove andare per partecipare al convegno.

I punti principali di aggregazione erano due, un capannone che d’estate serviva da balera e il salone di un albergo.

Furono giorni faticosi. Quello che nelle intenzioni doveva essere un confronto fra pratiche politiche diverse, in realtà non fu che il tentativo di alcune verso altre per convincerle che la politica delle donne non si fa rivolgendosi alla società maschile con manifestazioni, rivendicazioni o accuse. Gli argomenti, tutti incentrati sulla specificità della politica femminile, li conoscevamo e li conoscevano molte delle donne riunite a Paestum; erano infatti ricavati dalla pratica di rapporti tra donne, dell’inconscio e del fare, già esposti in numerosi testi, ultimo il «Sottosopra» rosa che a Paestum fu venduto in centinaia di copie.

L’idea che la politica femminile ha una sua irriducibile diversità era largamente condivisa e tutto ciò che serviva a rafforzarla fu quindi accolto favorevolmente dalla maggioranza delle presenti; così come, in piccolo, era avvenuto nella Casa di via Mancinelli.

Ma lo schema che faceva della sofferenza femminile la ragione prima della politica delle donne, resisteva a tutti quegli
argomenti. La figura delle donne che hanno il problema di abortire stava tramontando e al suo posto stava subentrando quella delle donne vittime della violenza sessuale maschile. A Paestum si nominò molto lo stupro e pochissimo l’aborto, sebbene non ci fossero fatti sociali che motivassero questo spostamento d’attenzione. Era infatti un fenomeno interno all’immaginario politico. Si sa che, volendo suscitare identificazioni, bisogna variare le figure. Quelle molto sfruttate diventano inefficaci.

Il meccanismo di una politica che faceva leva sull’identificazione di tutte con la sofferenza di alcune, era dunque ben visibile a Paestum. Dove però si portarono molti argomenti contro la politica rivendicatrice e non si portò il solo argomento che poteva arrivare a quel meccanismo, l’argomento di un vero confronto, che era l’obiezione della donna muta: la mancanza che non è colpa di nessuno ma desiderio di qualcosa.

\textit{Nuove vedute nel pensiero di donne che frequentano la scuola delle 150 ore}

Si trattava, come abbiamo detto, di un problema di natura simbolica.

Per rendersene conto, basta leggere quello che scrive nel 1977 una donna tornata a scuola per prendere la licenza media, a commento di un articolo che le hanno dato da leggere, \textit{Quale cultura per la donna} di D. M., scrittrice femminista:

«Il primo impulso che mi nasce da questa lettura è di rifiuto: rifiuto ad accettare come vera la teoria che noi donne siamo vissute e continuiamo a vivere strumentalizzate e gestite dall’uomo e dalla sua storia. Mi rendo conto che cerco una difesa con questa protesta, ma riconosciamo almeno quanto possa essere drammatico per una donna arrivata già a metà del suo percorso nella vita, e che ha sempre creduto di agire per il meglio, sentirsi dire (traduco il concetto): “tu hai sbagliato tutto nella vita; i valori che tu credevi fossero giusti, come la famiglia, i figli, la fedeltà in amore, la purezza, lo stesso tuo lavoro di casalinga: tutto sbagliato, tutto opera di una sottile strategia tramandata di generazione in generazione per un continuo sfruttamento della donna”. Ripeto: c’è da restare sbigottite.»
Il testo dice perfettamente il limite del pensiero femminista e, sebbene di suo non richieda commenti, analizzarlo servirà a noi per capire finalmente l’inciampo che faceva inclinare la politica delle donne verso le rivendicazioni o che, in alternativa, la portava a chiudersi nella difesa della sua specificità. E che abbiamo sommariamente attribuito a un simbolico femminile debole o, più esattamente, subalterno.

Come si sarà notato, la scrivente, che si firma Maria Pia, non solleva una questione di vero/falso. Vorrebbe respingere la «teoria» come non vera ma sa che si tratta di «una difesa». Essa dunque non si difende dal vero, nel qual caso lo chiamerebbe falso, ma da altro e cioè da una rappresentazione della sua vita che, per dirne qualcosa di cui lei non esclude che possa essere vero, annienta la sua posizione di soggetto umano capace di volere e giudicare.

Ma in questa posizione lei si trova necessariamente, se non altro per conoscere quello che l’altra donna vuole che lei sappia. Ma se quello che l’altra dice è vero, allora vuol dire, «traduco il concetto», che lei fino a quel momento ha sbagliato tutto. Altra conclusione non può trarre un soggetto pensante quando scopre che tutto ciò che ha fatto e pensato in realtà era pensiero e volontà non suoi ma di un altro soggetto. Non dunque tutta vittima, come voleva presentarla la scrittrice, ma tutta in errore.

Nel simbolico femminile subalterno dire l’oppressione sofferta era dire l’essenziale del sesso femminile, tutto il resto (per esempio, la ribellione) essendo una conseguenza. Era una rappresentazione assurda, come avverte bene Maria Pia. Se fino a quel momento il suo pensiero era non pensiero, la sua volontà non volontà, come può lei sapere che ora il suo pensiero è veramente suo e la sua volontà (per esempio, l’aver deciso di tornare a scuola) veramente sua? Se quella rappresentazione è vera e se colei che la produce è una donna, dove si mette lei come donna che vuol dire il vero alle sue simili? E dove mette le sue simili cui si rivolge perché conoscano il vero?

Deve pur esserci un pensiero libero femminile perché una donna possa conoscere di essere oppressa.

Quella rappresentazione che non dice niente di un pensiero libero femminile, chi intende rappresentare?
«Però, se mi calmo e mi soffermo un po' a pensare e a ricordare – prosegue Maria Pia – rivedo mia madre e tante donne del suo tempo, rivedo la loro condizione di vita, fuori e dentro casa, allora debo tornare sui miei convincimenti e ammettere che tanto di vero c'è».

Rigettata su un'altra donna, la figura che nessuna donna potrebbe fare sua, sembra ridiventare verosimile, anzi vera. Conosciamo questo procedimento, è lo stesso per cui la politica femminile aveva bisogno delle casalinghe, delle donne con il problema dell'aborto, delle stuprate...

Non donne in carne ed ossa, desideranti e giudicanti, ma figure del sesso femminile oppresso e come tali giustificatrici del femminile tutto.

Le avversarie della politica del vittimismo opponevano l'elemento della complicità. Dicevano e mostravano con buoni argomenti che le donne hanno una parte nel mantenimento del dominio sessista. Era un passo in avanti verso la verosimiglianza. Sottolineavano inoltre l'elemento dei guadagni personali. Anche questo era un passo in avanti perché introduceva l'idea di un'economia femminile e così la faceva riconoscere.

Ma erano correzioni parziali che non arrivavano al fondo della questione. E cioè che il movimento delle donne mancava di una rappresentazione del pensiero libero femminile come di ciò che viene prima e rende possibile la presa di coscienza. Si credeva che la libertà venisse dalla presa di coscienza. L'ordine logico era rovesciato per un errore la cui natura si può intravvedere nelle ultime parole di Maria Pia: la figura della donna asservita all'uomo è vera per il passato, è sua madre. Sia chiaro, non si tratta di verità fattuale. Ma di forme simboliche, ossia della maniera di rappresentare le cose, da cui dipende però che il vero sia o non sia dicibile – che è esattamente la questione sollevata da Maria Pia.

La confusione mentale circa l'origine della libertà femminile si poteva riconoscere, tra l'altro, da un'incongruenza, che tutte tendevano a rappresentarsi come più libere delle proprie madri ma ciò non scalzava il mito di un passato lontano in cui le donne sarebbero state libere. Risalendo il corso delle generazioni, la mente vedeva più libertà e più servitù.

Ne era sfalsata anche la rappresentazione dei fatti più pros-
simi e noti, come il ruolo determinante che alcune donne ave-
vano nella formazione di gruppi o progetti comuni. Questo ruolo
era passato sotto silenzio. Altrimenti era risentito come un im-
pedimento alla piena espansione della libertà di ciascuna.

Il simbolico femminile mancava di autonomia perché gli man-
cava l’origine. Il sapere guadagnato dalle donne sul dominio sess-
sista, era senza fondamento. Non falso in sé ma nemmeno vero
perché mancante del suo principio. Da qui viene lo sconcerto
di Maria Pia. Essa non può riconoscersi in quell’immagine che
non le mostra il suo io capace di libertà e conoscenza.

Le donne che, come lei, in quegli anni si iscrivono numerose
ai corsi scolastici delle 150 ore portando via tempo ed energie
alla famiglia, non cercano di farsi forti con le ragioni di una giu-
stizia generale, come potrebbe essere il diritto all’istruzione o
quello al tempo libero. Tornando a scuola esse rompono consa-
pevolmente un ordine costituito, quello della dedizione femmi-
nile al bene altrui, perché cercano esistenza simbolica, voglio-
no dare senso alla loro vita. Esse mostrano di sapere bene che
quell’ordine costituito in realtà è più forte dei cosiddetti diritti
degli esseri umani. La loro trasgressione, dare meno tempo alla
famiglia e più tempo a sé, doveva giustificarsi da sé. A queste
donne, quindi, non basta il sapere dell’oppressione.

Così scrive Santina, compagna di corso di Maria Pia: «Ciò
che mi aspetto, e soprattutto spero, dal mio ritorno a scuola è
questo: essendo tanti gli anni da quando ho smesso di studiare
mi sento il cervello addormentato e vorrei poterlo svegliare».
«Non è facile – dice poi – parlare dell’insicurezza che mi tro-
vo dentro, direi da sempre». Ne parla, per dire che forse è in-
nata: «Ho voluto dir questo perché non mi sento di incolpare
altri della mia natura, certo mi sono trovata adulta, sposa e ma-
dre, ma il mio carattere non è cambiato molto» e di seguito ag-
giunge: «Mi sento felice di aver trovato il coraggio di ritornare
a scuola dopo tanti anni, lo considero un atto di coraggio verso
me stessa, il primo dopo tanti anni di dedizione alla famiglia.
Questo ritorno tra i banchi di scuola mi è servito a convincer-
mi di quanto è bello, per tre ore al giorno, pensare che il mio
io esiste» (Gruppo 150 ore – Scuola media V. Gabbro, Mila-
no, La traversata; si tratta di un ciclostilato apparso nel 1978
a cura degli iscritti al corso).
Il frequentare la scuola è per tutte un atto di libertà e coraggio che le valorizza e alla cui luce considerano la propria condizione umana. Sul passato i giudizi sono differenti dall’una all’altra ma generalmente il piacere di raccontare (che talvolta dà vita a racconti molto bellì) prevale sulla polemica, sebbene non poche abbiano alle spalle un’esistenza di una durezza che spaventa. La polemica prevale invece nell’analisi del presente. L’esperienza delle 150 ore mette in luce, per contrasto, il loro isolamento domestico, il loro sentirsi tagliate fuori dalla vita sociale, gli sforzi deludenti di parteciparvi (per esempio, con le riunioni scolastiche dei genitori) e, soprattutto, la loro «abilitudine» a non fare niente per sé.

Molte tornano con parole simili su quest’ultimo punto. Alla fine del corso Antonia, «ultraquarantenne, con tre figli», scopre che, se iniziare le ha richiesto «del coraggio», il «dramma» è che ora, con la fine della scuola, non sa come continuare ad occuparsi delle cose che hanno risvegliato il suo interesse: «riunirsi tra donne, senza il pretesto della scuola o del lavoro, non è affatto facile». Non si tratta tanto di impedimenti materiali (sul che anche altre sono d’accordo), le difficoltà materiali ci sono ma non è questo il vero problema. Il «peggio» è che, «una volta strappate alcune ore alla casa o comunque al solito tran tran», ci si trova «come impedite, bloccate, da quello che io chiamo, molto semplicisticamente, l’abilitudine a non far niente per noi stesse, per cui l’ansia cresce» (L’uovo terremotato, «Lotta continua», 21/12/1977).

Sullo stesso tema scrive Teresa: «Io credo che noi donne non abbiamo mai pensato ad avere delle ore a nostra disposizione da usare come meglio vogliamo (...). Siamo sempre a disposizione della famiglia legate da vincoli di carni e affettivi (...). Noi donne sappiamo che la nostra prestazione è validissima quando c’è da sacrificarsi e soccombere per gli altri ma non è niente per se stessa». Dal seguito si ricava che questo non valore intrinseco delle prestazioni femminili impedisce alla singola di partecipare alla vita sociale in quanto il parteciparvi non è incoraggiato dalle sue simili: «spesse volte siamo restite ad occuparci di cose che servono per la società per paura del giudizio di altre donne, anche loro schiave degli stessi pregiudizi» (Più polvere in casa meno polvere nel cervello, 1977; anche questo è un
ciclostitato prodotto dal corso delle 150 ore presso la Scuola media di via Gabbro, Milano).

Un’osservazione simile si trova su La traversata. Ragionando sulla solitudine, Franca scrive: «La solitudine è un problema che sente soprattutto la donna perché non è libera di decidere, anche se il marito questa libertà gliela concede. C’è da pensare ai figli, al lavoro di casa che aumenta quando la famiglia è più numerosa, e c’è la difficoltà per la donna di introdursi nella società. È più facile che capiti di essere escluse e chiacchierate».

Quando una donna tenta di entrare nella vita sociale, scrivono Emilia e Amalia, «scopre una società di leggi maschili chiusa, diffidente», dove per lei «tutto è così difficile, tutto così complicato (...). Ella deve continuamente dimostrare di capire, di essere razionale, di valere e di essere alla pari dell’uomo perché pari non è». La denuncia s’interrompe: «Ma lasciamo stare le polemiche», occorre «lottare per una rivalutazione di massa delle donne» (Corso 150 ore – Scuola media di via Gabbro – Milano – anno 1976-77, È sparita la donna pallida e tutta casalinga).

Il nome delle due autrici ritorna sulle pagine citate sopra di «Lotta continua», in una diversa combinazione, Emilia è morta, aveva 53 anni, e Amalia dedica a parlare di lei il suo contributo sull’esperienza delle 150 ore: «Questa donna nei primi tempi era abbastanza noiosa: continuava a raccontare un sacco di volte al giorno la sua storia e sia io che la Teresa eravamo stanche di sentirla». Amalia è una grande narratrice e basta a provarlo questo inizio, sobrio e spregiudicato. Nel seguito Amalia racconta come imparò a capire e ad aiutare Emilia. Cominciò ad aiutarla quando comprese che, in tutta la classe, Emilia «era la persona col maggior peso di problemi sulle spalle». La sua vita era trascorsa «senza alcuna sia pur piccola soddisfazione», al presente si trovava povera, sposata e senza figli. Lei stessa diceva ad Amalia: «La mia vita è sempre stata un no».

Qualcosa cominciò a cambiare per lei con la scuola delle 150 ore: «questo corso le aveva fatto molto bene, sembrava quasi ringiovanita; finalmente dopo tanti anni faceva qualcosa per sé e si ritrovava con dell’altra gente con cui poteva almeno sfogarsi. Con me aveva molta confidenza...».

Tra le due donne si stabilì un rapporto stretto e tutto centrato sullo scrivere, perché Emilia aveva bisogno di fissare il
suo pensiero e Amalia possedeva il dono di esprimere bene le cose, a voce come per iscritto. «... mi faceva sempre leggere le frasi che scriveva di notte e addirittura sull’autobus mentre veniva a scuola... quando io le facevo leggere quello che avevo scritto, specialmente quando parlavo del mio paese, dei contadini e della mia vita in particolare, lei piangeva...». Emilia piange per una ragione che l’altra spiega così: anche lei ha bisogno di raccontare la sua vita «ma non riesce a collegare niente di tutto ciò e si lasciava andare».

Amalia cerca allora di consolarla dicendole quello che pensa di lei e che poi riporterà in ricordo: «quella donna le cose le capiva veramente, scriveva molte frasi staccate tra loro ma molto vere e profonde. Si sottovalutava solo perché non riesce a legare i suoi pensieri nello scrivere». Amalia, infine, trova il modo di risolvere il problema di Emilia: «Una volta le ho scritto la sua storia di vita vissuta, perché ormai la sapevo a memoria, e lei se la portava sempre in borsa e la rileggeva tutta commossa».

Il dono della storia scritta che lega i pensieri e salva dal lasciarsi andare, è una figura squisita di quello che abbiamo cercato di spiegare e cioè che nella lotta delle donne la rivoluzione simbolica – della rappresentazione di sé e delle proprie simili in rapporto al mondo – è fondamentale ed ha il primo posto.

Le donne che sono tornate a scuola per «pensare che il mio io esiste» non hanno tanto bisogno di sapere il fatto che sono oppresse quanto di sapere che esse non sono oppresse per definizione. In maniera diverse ma sostanzialmente concordanti i loro testi indicano che la necessaria modificazione simbolica consiste nel privilegiare, rispetto alle critiche e alle accuse verso la società per quanto fondate, la rappresentazione della libertà femminile. Non si tratta di un’esigenza psicologica ma simbolica. Esse domandano che nel sapere femminile si rappresenti la loro esperienza presente di libertà e conoscenza. E che abbia il posto che le spetta, quello essenziale. Infatti, se anche una vita è al novanta per cento non mia, quel dieci per cento che me lo fa sapere, me la restituisce tutta ed è quindi l’essenziale.

Nel movimento delle donne fin dagli inizi si sapeva l’importanza del simbolico. Ma l’idea di fare un lavoro politico sul simbolico non c’era.
Per molti aspetti la pratica dell’inconscio era questo lavoro. Ma, ristretto al sesso femminile e finalizzato alla trasformazione delle singole, esso dava un sapere politico che serviva a potenziare i rapporti tra donne e non delle donne nel corpo sociale. In questa direzione si pensava comunemente che i rapporti sarebbero cambiati di conseguenza. Di fatto, come abbiamo visto, tornava invece a ripresentarsi la scissione tra un’esperienza femminile che non ha corso sociale e le prestazioni sociali cui la donna si adeguava secondo i ruoli prescritti, se accetta di starci, o da neutro, se può e vuole sottrarsi ai ruoli femminili.

Per anni ci eravamo dedicati a capire l’esperienza femminile, la nostra esperienza, per trasformarla in principio di forza e sapere nei confronti del mondo. L’impresa, man mano che andava avanti, si annunciava sempre più lunga, anzi senza fine come la tela di Penelope. Infatti, tutto quello che di nuovo e originale veniva in luce non faceva che accentuare l’estraneità femminile nei confronti della società, come fra cose incommensurabili. E per contro, quando le due cose incommensurabili si combinavano insieme, come nel lavoro e negli altri commerci sociali o anche nei luoghi del fare tra donne, il risultato era l’automoderaazione femminile.

La modificazione non si traduceva in contenuti sociali. Oppure sì, ma erano contenuti miserabili di rivendicazioni e sopravvivenza che non corrispondevano alla modificazione.

Ma intanto, per strade diverse – come la pratica del fare, la scuola delle 150 ore, la crisi dei luoghi politici collettivi, il dibattito sulla legge contro la violenza sessuale – c’era un corso di pensieri che andava alla sua conclusione. E cioè che se l’esperienza femminile non si traduce in forme sociali libere, questo si deve al fatto che le donne entrano nella società senza avere né l’idea né il modo di esserci con la forza della propria sessualità. Vi entrano come un sesso perdente.

Bisognava dunque sessualizzare i rapporti sociali, mettere in luce che dietro la sua apparente neutralità la società è luogo di giochi e conflitti sessuali. Io che scrivo questa parte del libro ricordo che quando per la prima volta intesi esporre questa idea, sessualizzare i rapporti sociali, ne fui terrorizzata come da ragazzina quando sognavo di essere in mezzo alla gente e li mi accorgevo di essere in sottoveste o senza scarpe.
Il lavoro politico sul simbolico consisterebbe nel dividere in due l’unità con cui si rappresenta il funzionamento del corpo sociale, mostrando la sua natura sessuata. E nel dare legittimità alla presenza della sessualità femminile nel sociale, al desiderio femminile che vuole soddisfarsi prendendo parte al governo e alla conoscenza del mondo.

Le donne che entrano o che vorrebbero entrare nei commerci sociali si portano dentro un desiderio che cerca soddisfacimento. Nessuno ne dubita, ma è una cosa che non ha legittimazione e quindi non può mostrarsi apertamente. Il lavoro sul simbolico consisterebbe quindi nel pensare le figure simboliche che traducono il fatto di appartenere al sesso femminile nella ragione sociale di tutta la libertà che una donna può desiderare per sé.

La prima delle figure trovate prese il nome di madre simbolica per indicare la fonte di legittimità sociale della differenza femminile, concretamente incarnata per una donna da quelle donne che danno ragione al suo desiderio e lo sostengono nei confronti del mondo. Con il sorgere di questa figura tramonta il regime dell’automoderazione femminile e si apre un tempo nuovo del quale non possiamo fare la storia perché è il nostro presente. Ne parleremo quindi in questa forma, di ciò che pensiamo e vogliamo oggi.
Capitolo quarto


*Dalla letteratura femminile le prime figure di libertà*

Il lavoro del *Catalogo giallo* iniziò con lo scopo di cercare «un simbolico delle donne». Non era la prima volta che si tentava questa ricerca né quello fu il solo gruppo che in quegli anni si impegnò. Già avevamo tentato con il *Catalogo verde (Catalogo di testi di teoria e pratica politica)* del 1978. C’era stato, inoltre, un «gruppo di scrittura» che sempre nel 1978 aveva pubblicato un fascicolo intitolato *A zig zag. Scritti non scritti*.

Nella prefazione di quest’ultimo testo la ragione della ricerca viene così spiegata: «ci separa da ogni ordine del discorso l’incertezza della nostra sessualità (...) non abbiamo un nostro linguaggio e, per esprimere ogni nostra nuova conoscenza, per forza dobbiamo usare parole d’altri». Da ciò viene la «contraddittoria ambiguità del nostro sapere».

La ricerca nasceva dunque dal bisogno di linguaggio sessua-
to femminile. Mancando questo, la politica delle donne era debole. Oscillava tra un darsi ragione con le ragioni degli altri, politica del vittimismo e delle rivendicazioni, e un tentare di parlare partendo da sé, con il frequente risultato di confinarsi in una moderazione non voluta e insoddisfacente.

Tutto questo andava insieme al fatto che intanto, per effetto anche della politica delle donne, l’emancipazione femminile stava facendo notevoli progressi nella legislazione statale come nella realtà sociale. Una politica che voleva dare esistenza alla differenza femminile contribuiva in pratica ad accelerare il processo di assimilazione delle donne alla società maschile.

Il progetto del Catalogo giallo, agli inizi, si distingueva da altri simili perché privilegiava la scrittura letteraria, soprattutto i romanzi, e perché si metteva dalla parte della lettrice, cioè di chi vuole trovare e non inventare.

Nel 1975, quando fu fondata la Libreria, nei confronti delle scrittrici c’era l’aspettativa di scoprire che nelle loro opere la differenza sessuale si è espressa in forme linguistiche speciali. Nel 1980 l’aspettativa è diventata bisogno e richiesta pressante. Ma, quanto alle forme linguistiche, non ci si pensava più né ad altro in maniera speciale. Salvo che, in una maniera o nell’altra, le scrittrici potevano aiutarci. La loro produzione non ci interessava se doveva illustrare il contributo femminile alla cultura umana. Ci interessava, ci era anzi necessaria, se serviva a significare quello che la cultura umana non sa della differenza di essere donne. Era la misura più difficile per la quale non avevamo criteri che non fosse il nostro bisogno di trovare ciò di cui avevamo bisogno. Che cosa fosse esattamente, allora non potevamo saperlo perché ciò che mancava era un «linguaggio». Ossia una struttura simbolica di mediazione. E questa bisogna averla trovata prima di sapere, insieme alla risposta, il contenuto stesso della domanda.

Questa situazione ispirò un procedimento che sarebbe da chiamare selvaggio se non fosse che per altri scopi era stato collaudato nella nostra politica. I testi letterari furono trattati come trattavamo le nostre parole, ossia come parti di un enigma da indagare scombinandole e ricombinandole fra loro e con le non parole: luoghi, fatti, sentimenti. Il risultato di questo sperimentalismo totale fu di cancellare i confini tra vita e letteratura.
Le romanziere, le loro biografie, i loro personaggi e noi ci scambiavamo le parti dando vita a nuovi strani romanzi, sempre alla ricerca della combinazione giusta, quella che ci avrebbe dato la risposta e rivelato il senso della domanda. Alla fine la trovammo.

Cominciò con la scelta delle scrittrici e dei romanzi da leggere. Si decise immediatamente che avremmo letto le nostre preferite. Era la sola decisione possibile, dato che non esistevano altri più oggettivi criteri. Ma non era una decisione innocente, come ci sembrò al momento. Se ci avessimo pensato bene, ma la cosa in sé pareva così banale, avremmo potuto intuirlo subito. La preferenza di una donna per un’altra donna fuori dal rapporto di amicizia o d’amore, infatti, non era niente cui noi fossimo preparate. Eravamo, piuttosto, preparate al suo contrario, cioè a non saperne niente.

La preferenza era non innocente anche per un altro verso. Con essa, infatti, s’intendeva pagare in anticipo quello che ci saremmo prese per amore o per forza. Che erano i segni della parlante differenza sessuale, segni che eravamo decise a trovarre in donne le quali, spesso, si erano difese da ogni interpretazione sessuata della loro opera.


L’atto della preferenza, con la sua latente «nocività», era destinato a squilibrare quello schema della politica femminile che teneva in un equilibrio affliggente, come crocifisso, ogni desiderio femminile. Sempre costretto, per affermarsi, a bilanciarsi con il peso di qualche suo contrario, di sofferenze patite, di ingiustizie subite, di energie regalate a fondo perduto.

Gli effetti squilibranti della preferenza agirono pian piano fino a diventare manifesti. Le scrittrici preferite, com’è naturale, non erano le stesse per tutte, senza contare che fra le lettrici del gruppo alcune non avevano preferenze. Fu proprio quest’ultima circostanza, che si tenderebbe a non mettere in conto, che determinò la crisi. Le forti preferenze manifestate da alcune, infatti, suscitarono nelle altre una risposta divisa, fra
quelle che si fecero seguaci e quelle che si opposero a questo fenomeno ravvisandovi ciò che impediva loro di orientarsi per una scelta personale.

La disputa divampò intorno alla figura di Jane Austen, venerata da alcune come poteva esserlo Aristotele fra gli scolastici, e da altre, con il crescere di questa venerazione, identificata con la figura di una madre che impedisce la libertà della figlia. La disputa si spostò poi sulla madre (biografica) di Silvia Plath, e poi sulle madri in genere, ciascuna avendo in mente la propria, per tornare di nuovo a Jane Austen o ai suoi personaggi, in particolare Emma, protagonista dell'omonimo romanzo.

Abbiamo già spiegato che questa maniera di procedere era il metodo del gruppo e che possedeva, oltre a una tradizione femminile, una sua razionalità, nonostante le apparenze contrarie. Si trattava, infatti, di trovare un linguaggio e l'ordine delle cose dipende dal linguaggio. In assenza di questo è giocoforza tentare, spregiudicatamente, ogni possibile combinazione. In astratto si potrebbe obiettare che l'impresa è senza fine perché le combinazioni possibili sono innumerevoli. Ma in concreto noi eravamo guidate con mano ferrea dal bisogno di linguaggio, omissi dal bisogno di trovare un senso delle cose che ci toccavano più da vicino. Quando esso si fosse mostrato, non avremmo mancato di riconoscerlo.

Il che si verificò quando l'avversaria numero uno di Jane Austen, a metà di una disputa che la vedeva di nuovo in minoranza, stretta fra le «scolastiche» che la incalzavano e le altre che assistevano come chi si pronuncerà solo a cose fatte, smise di argomentare e disse, con l'aria di fare una costatazione: «le madri non sono le scrittrici; in realtà esse sono qui fra noi, perché qui non siamo tutte uguali».

Quando questa semplice verità fu messa in parole, quella prima volta, le parole avevano un suono orribile, nel senso letterale del termine: aspro, duro, pungente. Ma il loro significato era lampante. Nessuna dubitò che non fossero vere e tutte compresero che avevano un rapporto stretto con la nostra ricerca.

Quello in effetti fu il suo primo risultato. Volevamo un linguaggio per significare l'indicibile della differenza sessuale e le prime parole trovate servirono a nominare l'«ingiustizia» presente nei nostri rapporti.
Non fu necessario molto tempo per accettare quello che per anni non avevamo mai registrato apertamente, pur avendolo davanti agli occhi. Non eravamo uguali, non eravamo mai state uguali e subito scoprimmo che non avevamo nessuna ragione per pensare di esserlo. L’orrore del primo momento si cambiò nel sentimento generale di essere un po’ più libere.

Il nominare la disparità presente nei nostri rapporti, infatti, ci liberava dalla costrizione di rappresentarli secondo un ideale di giustizia neutra, e sgombrò la nostra mente dalla figura di una simile giustizia insieme ai sensi di colpa e ai risentimenti che questa autorità neutra inoculava nei nostri rapporti. Per un ideale di uguaglianza che non nasceva dalla nostra storia né rispondeva ai nostri interessi, ci eravamo obbligate a immaginare quello che non era e ci eravamo proibite di trarre vantaggio da quello che era. Come se il nostro problema fosse mai stato quello di rimediare alla possibile rivalità di forti desideri in concorrenza. Il nostro problema era, al contrario, l’incertezza e la reticenza dei desideri, riconoscibile anche dietro ai cosiddetti conflitti di potere tra donne come ciò che li rende tormentosi e senza fine.

L’effetto liberante, lì nello scantinato della Libreria dove si faceva il lavoro del Catalogo giallo, fu avvertito subito. Ma passarono dei mesi prima di arrivare a capire che cosa lo avessero determinato. Al momento si pensò che eravamo più libere semplicemente perché era finito un regime di finzione con l’obbligo di sostenerlo.

Il fatto è che quel primo risultato della nostra ricerca, aver visto che non eravamo uguali e che non avevamo ragioni costringenti per pensare di esserlo, era un risultato grande ma incompleto.

L’elemento che mancava era di renderci conto che, avendo sgombrato la nostra mente dalla soggezione a un simbolico neutro, avevamo liberato la potenza simbolica della figura materna. Non a caso le disparità fra noi erano state nominate in rapporto alla madre.

Fra l’avere accettato il dato delle disparità e il pensare che noi prendiamo valore da una fonte femminile, la madre in senso simbolico, il passo era breve in teoria. Non era però semplice, non è semplice.
Noi possiamo vedere e dire che le donne non sono uguali fra loro perché siamo tranquille sul fatto che la mancanza sperimentata da una donna nei confronti di una sua simile la indirizza verso un di più di origine femminile, un di più di cui lei è capace e che si configura in lei proprio con l’esperienza della mancanza.

Questo vuol dire che abbiamo presente una fonte femminile di valore. Bisognava nominarla; ma c’era, c’è il pericolo di rappresentarla come un duplicato femminile dell’autorità di origine maschile.

Bisognava nominarla per indicare chiaramente che il riferimento primo per quello che una donna è, vuole, pensa, è costituito dalla sua umanità sessuata femminile, dalla sua appartenenza al genere femminile. Ma bisognava nominarla in un modo consonante al suo presentarsi a noi. Che è diverso dal modo in cui si istituiscono, e si destituiscono, le figure dell’autorità di origine maschile: Dio, padre, Dio padre, città, Stato, partito, ecc. L’autorità che legittima la differenza femminile come differenza umana originaria, si genera nel contesto della pratica politica attraverso parole e gesti di vita quotidiana, nei rapporti con questa o quella donna, con la vivificazione dei desideri, nella prossimità con le cose di tutti i giorni.

Nominare l’origine della differenza femminile era dunque necessario per l’iscrizione simbolica della realtà modificata dalla politica delle donne; ma era, è altrettanto necessario intendere il senso femminile di quel nome.

In concreto, nel lavoro del Catalogo giallo, la nostra strada fu di passare nuovamente attraverso le scrittrici preferite che in questa fase del lavoro presero il nome di «prototipi».

Il nome non è bello ma servì a figurare la posizione di quello che viene prima offrendo all’esistente, a noi, il mezzo di conoscerci e diversificarcì. Le scrittrici preferite ci aiutarono a rappresentare la fonte femminile di autorità e a rappresentarla congiuntamente al manifestarsi delle nostre diversità. Il riferimento alla parola di altre donne che ci hanno precedute, dava ai nostri rapporti quella struttura già cercata con la pratica del fare per superare la «contrapposizione antagonistica» fra donna e donna. Le diverse parole femminili, in quanto comprese nel comune orizzonte della differenza sessuale, potevano affermarsi e in caso contrapporsi senza la paura di distruggersi.
Per questa strada ci siamo avvicinate a capire la necessità di una mediazione sessuata. L’attribuzione di autorità e valore a un’altra donna nei confronti del mondo era il mezzo per dare autorità e valore a sé, alla propria esperienza, ai propri desideri: «difendendo la Stein difendo me stessa».

Con questo risultato, guadagnato nell’ultima fase, quella dedicata a trovare il titolo, si chiuse il lavoro del Catalogo giallo. Il titolo, come si ricorderà, è Le madri di tutte noi. Ciò che viene prima di una donna è sua madre, altro nome non c’è.

Nominare il fatto della disparità fra donne fu certamente il passaggio decisivo.

Voleva dire rompere il pareggiamento di tutte le donne e il loro conseguente sottostare alle distinzioni operate dal pensiero maschile secondo i suoi criteri e le esigenze dei commerci tra uomini. Voleva dire che fra donne può e deve istaurarsi un regime di scambi per far circolare quel di più di origine femminile che la riconosciuta disparità introduce fra esse. Da scambiare quali erano nel mondo maschile, esse possono e devono farsi scambiatrici.

Eravamo alla ricerca di un linguaggio sessuato femminile. Ma questo non può costituirsi se in esso non può significarsi ciò che manca, se da esso si esclude la significazione del di più di un desiderio non realizzato.

L’egualitarismo dei nostri gruppi politici ci precludeva la potenza simbolica delle nostre diversità. Messe a confronto escludendo dal confronto la mancanza, esse risultavano inertie come le molte cose offerte a chi non ha desideri.

Ma non è così fra noi. Nei nostri rapporti la mancanza è vivamente sentita. Noi sappiamo, per esempio, che una donna può soffrire quando incontra una propria simile dotata di un bene desiderato da lei stessa. È un’esperienza che solitamente non veniva interrogata perché ha già un suo nome, invidia, che funziona da spiegazione. Ma nel nome, in questo caso almeno, non c’è la spiegazione. Quel sentimento doloroso, come abbiamo capito con la pratica della disparità, nasce dal bisogno di mettersi in rapporto con la fonte femminile del proprio valore umano.

Anche in una società dove tutte le misure di valore sono maschili e dove le ricchezze di origine femminile circolano sotto
un segno neutro, le donne fra loro, pur mancando di misure, non mancano di sentire che ciò che desiderano per sé è tanto più desiderabile e conveniente a sé quando lo vedono realizzato in una donna.

Questa giusta percezione rimane nella forma rudimentale dell’invidia solo perché colei che ne è toccata non trova fra i comportamenti sociali, il modo appropriato per mettersi in rapporto con la donna dotata.

Nominare la disparità ha imposto, come ogni pensiero capace di registrare uno squilibrio, di pensare l’orizzonte che comprende quello squilibrio senza esserne squilibrato. Finché lo squilibrio registrato era soltanto della donna nei confronti con l’uomo, l’orizzonte era neutro. Una giustizia neutra imponeva alle donne di non confrontarsi fra loro, con la promessa di portarle alla pari con l’uomo e con il risultato che l’esperienza femminile restava imprigionata in sé, senza traduzione sociale.

La nostra ricerca di linguaggio era ricerca di mediazione sessuata. Ma questa non si costituisce se la singola donna non ammette in pratica che un’altra sua simile può possedere qualcosa che lei cerca per sé, e pretende invece di stare alla pari con tutte.

Il fatto delle disparità smentisce questa pretesa. E solo dopo averlo riconosciuto, il sentito bisogno femminile di linguaggio scopri di che cosa era bisogno. Solo dalla riconosciuta disparità, infatti, può configurarsi una posizione femminile eccelsa che è misura non misurata, giudicante non giudicata, principio di conoscenza del mondo e di legittimazione del desiderio.

La «madre simbolica», figura sessuata dell’origine, significa semplicemente che verità e giustizia non sono indifferenti alla differenza sessuale. L’orizzonte ultimo del pensiero è sessuato come il suo soggetto, e una donna può avventurarsi, con i suoi desideri, i suoi progetti, le sue pretese, fuori da sé avendo la garanzia che la sua esperienza di donna sarà avvalorata da tutto ciò che pure la supera. La garanzia le viene dalla figura mediatrice. Ogni struttura simbolica di mediazione si potenzia dall’essere usata e quanto più essa si fa potente tanto più si estende e si raffina l’ambito del dicibile grazie ad essa. E così via, in un circolo di potenza illimitata.

Senza madre simbolica, ossia senza mediazione sessuata, le ricchezze prodotte da donne circolano nel corpo sociale sotto
un segno neutro e non tornano a vantaggio del sesso femminile. Il riconoscimento della loro vera origine, se viene, viene il più delle volte con l'invidia tra donne. Senza mediazione sessuata la ricchezza posseduta da una donna può essere risentita dalla sua simile come qualcosa di sottratto a lei.

La madre simbolica mette fine a questo triste regime di miseria. Nel suo regime la disparità, riconoscibile e giocabile, diventa mezzo per arricchirsi.

Il «Sottosopra» verde

I risultati qui esposti furono sì guadagnati con il lavoro del Catalogo giallo, ma quasi in sogno. Per dire che erano tutti messi in figura, e al momento non avevano quasi altra forma. Il titolo, ad esempio, ci fu suggerito da Gertrude Stein che intitola La madre di tutti [o tutte] noi (The mother of us all) un suo pezzo teatrale sulla femminista americana Susan B. Anthony. Oppure, altro esempio, la nuova ricchezza che le donne acquistano nei loro rapporti facendo riferimento ad una misura femminile originaria, fu significata commentando Menzogna e Sortilegio di Elsa Morante: «Il luogo immenso e suntuoso che così si apre ha un fascino che ce lo fa riconoscere, è il luogo materno. Lì non valgono i criteri di misura dai quali risulta che in realtà siamo povere. Lì c'è abbondanza e non si misura niente a nessuno».

Poi ci fu il risveglio. Venne cioè il momento di ridire quello che era stato detto in figura, e trarne le conseguenze.

Il risveglio venne con la pubblicazione, nel 1983, del «Sottosopra» verde Più donne che uomini, anche questo un titolo dettato da una scrittrice, Ivy Compton-Burnett. Ma è la figura di un concetto che il testo elabora e rielabora in piena consapevolezza. Il «Sottosopra» verde, infatti, usa un linguaggio femminile tutto ragionante, secondo il modo di lavorare del suo gruppo autore, il già ricordato gruppo numero 4 nato dalla crisi di Col di Lana.

Il gruppo era arrivato a risultati che collimavano, non che fossero uguali ma piuttosto combaciavano, con quelli del Catalogo giallo. I risultati del Catalogo giallo, quindi, furono inseriti nel discorso della contraddizione tra voglia di vincere ed estra-
neità femminile che forma il tema centrale del «Sottosopra» verde.

La contraddizione è sperimentata dalle donne in maniere diverse. Il «Sottosopra» verde, nella sua analisi, privilegia l'esperienza dello scacco e la moderazione o mediocrità femminile nelle prestazioni sociali.

L'analisi rivela che la volontà femminile di esistenza sociale fallisce per difetto di un'adeguata e fedele mediazione simbolica. La differenza di essere donna resta di conseguenza esclusa dal discorso sociale, come una particolarità irrilevante, significativa soltanto se la donna si cala nei ruoli legati alla sua anatomia.

Ma in lei la differenza fa corpo con l'intera sua umanità e dunque con la sua aspirazione a rendersi utile, a essere riconosciuta, a sapere, decidere, giudicare. In una parola, alla libertà. Non è libertà un ruolo sociale ricalcato sull'anatomia, così come c'è servitù in una libertà sociale pagata con la cancellazione del proprio corpo sessuato.

Questa prima parte del ragionamento sollevò nelle sue lettrici - numerosissime, il «Sottosopra» verde ebbe un grande successo - un'unica difficoltà, ammettere che nel sesso femminile esista qualcosa di nominabile come «voglia di vincere».

Ancor oggi, a distanza di anni, riceviamo messaggi di donne le quali ci comunicano che, dopo averci lungamente pensato, sono arrivate alla conclusione che sì, si può parlare di una femminile voglia di vincere che esse hanno finalmente scoperto in sé, alcune come cosa ormai sepolta nel loro passato, altre come ancora viva e presente.

Molte, va detto, non ebbero bisogno di tanto tempo per riconoscersi nell'analisi del «Sottosopra» verde. E per alcune il riconoscimento fu così immediato ed emozionante da farle piangere, al pari di Emilia quando leggeva i ricordi di Amalia: «diceva che io scrivevo le cose che avrebbe voluto scrivere anche lei, che aveva avuto una vita simile alla mia ma non riusciva a collegare niente di tutto ciò e si lasciava andare».

Esiste, tuttavia, un'innegabile esitazione femminile ad ammettere che una donna, come ogni essere umano, nel suo profondo vuole non qualcosa ma tutto. E a dircelo. L'enormità del proprio desiderio fa paura quando non si hanno strumenti di soddisfarlo in parte e di rilanciarlo per il resto. Troppo spesso
avviene nella vita di una donna che, spinta in avanti da uno slancio interno troppo forte per lei, si volti indietro e dietro a lei non c'è un'amica Bryher, l'amica di H. D., che le dica senza esitare «Va' avanti». È troppo spesso allora le viene d'interpretare come disapprovazione quell'assenza del necessario sostegno, come osserva Teresa delle 150 ore: «spesse volte siamo restie ad occuparci di cose che servono per la società per paura del giudizio di altre donne».

Una donna, una di numero, sarebbe bastata a dare il necessario sostegno per tutta una vita, inutile dire chi. A lei, infatti, la madre reale, imputiamo la debolezza dei nostri desideri, con un amaro risentimento che la giusta intuizione (è madre chi sostiene il mio desiderio) non salva dall'esser sterile e ingiusto. Poiché lei, la madre reale di ciascuna di noi, altro non ci domanda in fondo, o spera, che noi riusciamo, nonostante tutto, ad interpretare a suo e nostro favore quello che lei ha fatto per noi. In primo luogo, l'averci generate del suo stesso sesso.

L'esitazione a riconoscere l'enormità del desiderio e a dirselà come parte legittima di un'esperienza femminile, la propria o di altre donne, aprì un facile varco a una serie di critiche avanzate da politiche di professione. Donne che per loro posizione esistenziale non potevano essere senza cognizione dell'umana voglia di vincere, ma che, forse per poca familiarità con la pratica dell'autocoscienza – che insegna a registrare i contenuti della propria esperienza senza censurarli – o forse per troppa abitudine a escogitare soluzioni ideologiche, respinsero il linguaggio e i contenuti del «Sottosopra» verde come qualcosa di ripugnante all'autentica natura femminile.

Quanto alla contraddizione lì analizzata e messa in luce con l'esperienza dello scacco, la loro soluzione era che la voglia di vincere sarebbe ignota alla stragrande maggioranza delle donne, presente solo in un'esigua minoranza e indotta dal mondo maschile (o dalla sua parte deteriore, essendoci ai loro occhi anche un mondo maschile che aspira disinteressatamente al trionfo della verità e della giustizia).

Era, con ogni evidenza, una soluzione ideologica. Ma aveva, e continua ad avere, una sua presa mentale per la reale difficoltà che una donna trova a riconoscersi l'enormità di un desiderio che non c'è modo di mettere fuori, scopertamente, in pie-
na luce sociale, senza maschere neutre o il travestimento di qualche virtù femminile.


La differenza femminile è indecente come tutto ciò che non può presentarsi con il suo abito sociale. E l’abito non è, come hanno insegnato erroneamente i filosofi, una regola d’azione ben-sì il linguaggio. Ossia, il dispositivo simbolico che fa dicibile ciò che è, dando così senso a quello che un essere umano vive dentro di sé e che può diventargli morte se non può metterlo fuori di sé significandolo ad altri.

Vi sono donne che muoiono di essere differenti senza senso di esserlo, e sono sempre più numerose in una società dove i tradizionali ruoli femminili, per quanto dilatati ipertroficamente, non riescono a riempire le loro vite. Molte ne muoiono per uno spegnimento interno che Sigmund Freud, pur incapace di arrivare alla causa, ha però visto e notato: «Non posso tuttavia fare a meno di menzionare un’impressione che continuamente si ritrae nel corso dell’attività analitica. Un uomo sui trent’anni si presenta come un individuo giovanile, non del tutto formato, che ci aspettiamo saprà sfruttare vigorosamente le possibilità di sviluppo che l’analisi gli offre. Una donna della stessa età, invece, ci spaventa sovente per la sua rigidità e immutabilità psichiche. La sua libido ha occupato posizioni definitive e sembra incapace di abbandonarle in favore di altre. Non vi sono vie verso un ulteriore sviluppo; è come se l’intero processo avesse già fatto il suo corso e rimanesse d’ora in avanti inaccessibile ad ogni influenza, o meglio, come se il difficile sviluppo verso la femminilità avesse esaurito la possibilità della persona».

Il grande successo del «Sottosopra» verde si deve principalmente alla sua prima parte che rende conto dell’oscura sofferenza femminile di cercare ragione della differenza sessuale e di non trovarla.

L’ultima parte espone il modo di superare la contraddizione. In questa parte furono sfruttati i contenuti teorici guadagnati con il Catalogo giallo.

Perché la differenza femminile possa significarsi per se stes-
sa, in piena luce sociale, ed essere per ogni donna principio di conoscenza e di forza trasformatrice nei confronti della realtà data, bisogna rendere significante al femminile la figura materna in quanto figura dell’origine.

La significanza originaria della differenza sessuale, dice il «Sottosopra» verde, si attiva praticando la disparità fra donne e affidandosi di preferenza a una propria simile per affrontare il mondo.

Il gruppo separato delle donne, forma politica inventata con il femminismo, è già pienamente una forma di mediazione sessuata e ha dato al sesso femminile esistenza sociale visibile e autonoma. Ma esso non è più questa mediazione quando funziona da riparo e albergo di una differenza altrimenti insignificante, e in esso si ragiona nei termini di un dentro e di un fuori, che è il segno della ritornante scissione.

La funzione riparatrice toglie la figura materna dal luogo dell’origine perché mette dei limiti alla sua potenza simbolica. Il rapporto di affidamento gliela restituisce intera perché esso si stabilisce dove una donna sperimenta, nei confronti del mondo, estraneità e voglia di vincere, insieme. E fra lei e il mondo non c’è niente di mezzo che possa rimediare all’estremità di questa contraddizione tranne che la riconosciuta necessità di una mediazione femminile.

Il riferimento a una propria simile in questo contesto mette fine alla sterilità simbolica del sesso femminile. Rut fa un figlio e le vicine dicono: «Noemi ha avuto un figlio». Il frutto simbolo dei rapporti fra donne entra nel mondo e mostra la sua origine. Mostra che il prima e più grande di una donna è ancora una donna, fino all’origine.

La seconda parte del «Sottosopra» verde fece meraviglia, come una cosa strana e difficile, anche a molte che pure trovarono chiara e giusta la sua prima parte.

Seguirono consensi e dissensi. A giudicare dalle reazioni espresse in pubblico i dissensi furono più numerosi. Molte delle critiche avanzate erano senza fondamento. Per esempio, che le autrici erano contrarie alla solidarietà fra donne, mentre il testo dice semplicemente: «la solidarietà è un elemento prezioso ma non basta», o che esse volevano istaurare la disparità fra
donna, mentre l’idea, ricavata dal lavoro del Catalogo giallo, è che la disparità esiste di suo e va riconosciuta.

L’analisi dettagliata delle critiche iniziali non è tanto interessante quanto capire quello che le muoveva, quell’impressione di sconcerto davanti all’idea di praticare la disparità fra donne per darsi valore.

Secondo noi lo sconcerto nasceva dall’economia di sopravvenza del sesso femminile e dalla parte che in questa economia hanno le fantasie. Lo stato sociale assegnato al sesso femminile, ha scritto Carla Lonzi in Sputiamo su Hegel, è tale che «un uomo preferirebbe non essere mai nato se dovesse considerarlo per se stesso». Le donne lo hanno sopportato, lo sopportano aiutandosi per una parte, una parte difficilmente misurabile, con l’aiuto delle fantasie. È difficile sapere al momento quanta parte di fantasie ci aiuta a sostenere la nostra differenza trovando ci esposte alle esibizioni del sesso maschile. Di solito si viene a saperlo quando è troppo tardi, quando cioè viene meno la forza di fantasticare. Allora la mente femminile si arrende e cade in quello stato che gli psicologi chiamano depressione.

Anche su questo punto si potrebbe citare Freud, e precisamente il suo ultimo scritto dedicato alla questione irrisolta della differenza sessuale, Analisi terminabile e interminabile, dove costata che la psicanalisi è impotente davanti alla depressione femminile.

Nel gruppo numero 4, quando la sua annosa indagine arrivò all’inadeguatezza femminile nei commerci sociali e a nominare l’esperienza dello scacco e molte al suo interno reagirono assestando di non saperne nulla quanto a sé e che la loro esperienza era ben diversa, di tranquilla indifferenza o di piena soddisfazione verso le misure sociali e che i loro problemi erano di tutt’altra natura, una donna caduta ormai da anni in uno stato d’insormontabile depressione uscì dal suo abituale silenzio per irridere le loro asserzioni e confermare che inadeguatezza e scacco sono il pane quotidiano che la società dà da mangiare alle donne. Non si espresse in questi termini fioriti ma l’idea era quella e senza il suo intervento, forse, non saremmo andate avanti a indagare in quella direzione.

Una donna depressa non fantastica più e vede le cose. Ma le vede soltanto per la parte che smentisce ed è quindi dispera-
tamente incapace di progettare un qualche cambiamento che non sia la distruzione di se stessa.

Praticare la disparità fra donne e affidarsi a una propria simile per misurarsi nel mondo, è un progetto che ha trovato appoggio nella lucida scienza di una donna disperata perché ora mai incapace di sognare. Detto così è un paradosso perché i progetti nascono da una viva pretesa di sé in rapporto al mondo.

Il paradosso smette di apparire tale se consideriamo che nell'economia di sopravvivenza del sesso femminile le fantasie altro non sono che le eredi di pretese morte. Ne prendono il posto. Morendo a loro volta le fantasie, le pretese non tornano per questo a rivivere ma tornano almeno ad avere il loro posto.

Le fantasie femminili sono una maniera di sostenere la differenza di essere donna quando questa si scopre socialmente perdente. Allora comincia la fatica di rimontare, nell'amore della madre, del padre, nella stima degli adulti, nella considerazione dei coetanei..., quello strano svantaggio che è di non essere nata uomo. Allora cominciano anche le fantasie. Le pretese calano, a volte muoiono del tutto, e al loro posto subentrano le fantasie che non si misurano più con niente.

La prima misura che cade, la misura vera di ogni donna, è la sua appartenenza al genere femminile. La donna che fantastica non sa quanto e quale bisogno lei abbia delle sue simili. Da questo punto di vista non c'è grande differenza fra la ragazza che legge fotoromanzi e l'intellettuale che modella la sua vita su progetti del pensiero maschile. Entrambe evitano di rivolgersi alle loro simili per sapere che cosa pensare di sé e del mondo. Entrambe usano la fantasia per sentirsi protagonisti in un mondo dove, di fatto, agiscono con moderazione e rispetto verso la gerarchia sessuale.

L'esperienza dello scacco rivela, tuttavia, che le pretese femminili sono ancora vive. Quelle che nel gruppo numero 4 protestarono di essere soddisfatte, intendevano respingere l'idea di dover sottostare a un giudizio sociale che per le donne non è misura vera ma costrizione deformante. L'esperienza dello scacco non è però questa. L'esperienza dello scacco è un farsi misurare, se così si può dire, dalle antiche pretese infantili mai morte o rinate. Più esattamente, è un'im possibilità di adeguarsi al-
le misure sociali per l’irrompere di pretese smisurate nella realtà data.

L’evocazione di quelle pretese antiche suscitò commozione fra le donne; ma la necessità di sottomersi a una misura sociale femminile per farle valere in realtà, questo era e rimane una cosa aspra da intendere.

Forse la cosa che fece veramente sconcerto nel «Sottosopra» verde, la cosa che sconcertava l’economia della sopravvivenza femminile con le sue molte fantasie e le sue poche pretese, è il ragionare sessuato sul mondo.

Sia chiaro, questa maniera di ragionare è nuova ma non assolutamente nuova per la mente femminile. Anzitutto perché vi sono donne che l’hanno fatta propria ben prima di noi, donne pienamente consapevoli di aver bisogno delle loro simili per affrontare il mondo e pronte a trarre tutte le necessarie conseguenze, pratiche e teoriche, di questo bisogno. E poi perché nell’esistenza di ogni donna c’è stato un tempo, anche se remoto e sepolto, in cui ha guardato verso l’una o l’altra delle sue simili come alle depositarie del sapere per lei più importante. Quel tempo è lo stesso in cui una donna ha ingenuamente pensato, era un bambina, che il mondo stava aspettandola e aveva bisogno di lei. Le fantasie femminili non parlano d’altro. Solo che in queste manca l’elemento costringente del mettersi a confronto con la realtà e perciò vi manca il suo necessario complemento che è l’idea di farsi istruire dalle proprie simili per rispondere all’aspettativa.

Le cose più sconcertanti non sono quelle mai sapute prima, ma quelle prima sapute e poi dimenticate. Il disvalore sociale del sesso femminile è la brutale esperienza che fa dimenticare a una donna quello che nella sua antica ingenuità sapeva e cioè che per diventare grande, in ogni senso del termine, c’è bisogno di una donna più grande di sé.

Quando, ragionando sul modo di superare la contraddizione fra estraneità e voglia di vincere, si affacciò l’idea che una donna può riuscireci affidandosi a una sua simile, l’idea ci sembrò un’invenzione nuovissima.

In seguito ci rendemmo conto che altre l’avevano avuta prima di noi, fin dai tempi più antichi. E che noi eravamo state...
guidate ad essa da una ragione logica – non ci si misura con un esterno altro da sé senza una struttura mediatrice – quanto dal ricordo del passato. Quello che credevamo di aver inventato, in realtà ci aveva precedute.

Nel testo del «Sottosopra» verde il rapporto di affidamento è nominato ma non insegnato. Qui continueremo a fare lo stesso. La sola aggiunta nuova è l’aver detto che esso non è stato inventato da noi, ma soltanto scoperto.

Possiamo spiegare il progetto politico e le sue ragioni, ma per quel che riguarda il rapporto stesso nel suo concreto stabilirsi con la sua propria ragione, possiamo soltanto rendere l’idea. Ossia ridire come noi l’abbiamo imparata ma non insegnarla. Noemi aveva due nuore, una decise di affidarsi a lei e Noemi, dopo aver tentato di dissuaderla, l’accectò. Noi abbiamo imparato da loro e abbiamo imparato come loro: dalla necessità, dal calcolo, dall’amore.

La politica delle donne, che procede con una sperimentazione che coinvolge le singole senza riserve, tra i criteri per verificare la sua giustezza ha usato anche quello dei guadagni personali onde verificare insieme che le singole non fossero sacrificate. Ma questo criterio ha un limite nel fatto che il pensiero si rivoluziona con un atto mentale che non prende tempo mentre tutto il resto deve essere guadagnato con un processo modificatore e riequilibratore che domanda tempo e ben più che tempo. Nell’intervallo che viene così a crearsi, è difficile dire che cosa sia guadagno personale, perché questo è piuttosto il tempo dei rischi personali, delle energie spese senza garanzia di un risultato e dei tentativi che non sempre danno il risultato previsto.

Per alcune trovarsi a vivere una simile situazione è già guadagno, per altre è la sua promessa, per altre ancora può essere invece una fatica eccessiva. In questo punto il conto dei guadagni non può farsi se nel conto non entra anche l’elemento della scelta personale. Bisogna che la singola faccia i suoi conti e decida da sé che cosa vuole, che cosa le conviene, che cosa è disposta a rischiare e che cosa invece non è disposta a rischiare.

Forse è il caso di ricordare che la rivoluzione portata dal pensiero femminile non si lascia dietro un mondo distrutto per cui sarebbe giocoforza andare avanti. La rivoluzione del pensiero sessuato ha un’irreversibilità logica in quanto forma di pensie-
ro che supera quella di un pensiero neutro-maschile. Ed ha anche degli elementi costringenti nella condizione umana del sesso femminile. Ma non ha la necessità storica che si attribuisce, forse a torto, alle rivoluzioni sociali e che queste talvolta si danno distruggendo il mondo preesistente.

Le rivoluzioni sociali distruggono per costringere a pensare il nuovo. Ma alla rivoluzione del pensiero femminile non serve distruggere perché il nuovo da pensare è una differenza e ciò che la differenza rende pensabile per la conoscenza e il governo del mondo. La sovversione riguarda il modo in cui le cose sono combinate insieme, cioè il loro senso. Ci sono combinazioni nuove che tolgo senso alla realtà data e così la cambiano, facendola *deperire*. In questa operazione tutta la violenza si concentra nel pensare e attuare delle nuove combinazioni in contrasto con quelle che la realtà data presenta come le sole dotate di senso e di valore. La distruzione fisica non avrebbe la stessa efficacia perché vi sono combinazioni che, pure distrutte, conservano il loro senso e si può essere certi che si ripresenteranno.

Il nuovo non può quindi nascere per forza. Anzi, il primo effetto della politica femminile è di mostrare che le costrizioni sopportate come se fossero senza alternative, tali non sono. E che, in generale, le imposizioni sociali sono sempre meno potenti di quanto una (o uno) se le raffigura quando vi si sottomette.

Il movimento delle donne è contrassegnato in maniera originale da questa consapevolezza. Pensiamo al discorso della complicità femminile con il dominio sessista, e ancor più, alla necessità di modificare se stesse come l’altra faccia di ogni progetto di modificazione della società. Il pensiero politico femminile ha messo in evidenza che l’ordine simbolico ha un’efficacia materiale non inferiore a quella dell’ordine naturale, idea in sé non nuova ma nel movimento delle donne tradotta in pratica politica.

Forse tutte le rivoluzioni sociali, senza saperlo, sono nella loro essenza di natura simbolica, come pensava Simone Weil. La rivoluzione portata dal pensiero femminile sa di esserlo. In essa l’elemento dirompente non è guadagnato sopra o contro la continuità che le cose materiali, le cose legate al nostro essere corpo, intrattengono fra loro. Pensiamo al modo in cui ha
preso figura l’autorità simbolica femminile: dalla nuova combinazione di rapporti liberi fra donne, attraverso parole e gesti di vita quotidiana, ricombinando insieme le esigenze particolari così da farne un veicolo vitale per il significarsi del desiderio femminile.

La liberazione di chi era oppressa dalla figura dell’oppressore più che dall’oppressore in carne e ossa, questa liberazione non è conclusa, non è irreversibile finché lei stessa non trova il modo di sostituire la costrizione esterna con una necessità interna. Finché lei stessa non vede che il mondo ha bisogno della sua libertà.

Perciò tutte le ragioni che possiamo portare perché nel sistema dei rapporti sociali entri l’affidarsi di una donna alla sua sìmila, tutte le nostre ragioni per quanto fondate non possono rimpiazzare nella mente della singola la sua scelta. Anzi, andando a fondo di quelle ragioni, abbiamo capito che non possono stare senza la scelta fatta dalla singola nei modi e per i motivi che più le convengono. L’autorità da cui prendiamo forza domanda infatti di presentarsi vicina e consonante alla realtà singolare.

**Nell’orizzonte della differenza sessuale**

Introdurre nel sistema dei rapporti sociali il rapporto di affidamento perché il sesso femminile trovi in sé la fonte del suo valore e la sua misura sociale, è un progetto politico nato dal sapere della differenza sessuale. Il suo fondamento è la necessità di mediazione sessuata. Il suo riferimento è l’esperienza umana femminile, la sua storia passata, le sue esigenze presenti.

Le obiezioni di un pensiero neutro-maschile gli cadono a lato, tutte sterili e prevedibili. Come l’obiezione che ogni di più emergente nei rapporti umani sarebbe destinato ad essere oggetto di appropriazione privata per scopi di dominio su altri.

Questa eventualità, che naturalmente non possiamo escludere a priori, s’imponne con la forza di un’obiezione soltanto per ragioni storiche. Ma la storia stessa basterebbe a confutarla; il sistema di appropriarsi del bene altrui per dominare, invece di farlo circolare nel corpo sociale, la storia mostra che si è costituito non ad opera delle donne ma contro di esse.
Non vale di più l’obiezione di chi dice che la pratica della disparità andrebbe contro un ideale di uguaglianza sentito come irrinunciabile da ogni essere umano.

L’uguaglianza, che una volta non era senso comune, nel senso comune è entrata come un traguardo umano universale in forza di un pensiero politico che quando l’ha teorizzata, con somma incoerenza non vi comprendeva gli esseri umani di sesso femminile. La somma incoerenza si spiega con il fatto che l’idea d’uguaglianza è stata guadagnata in una storia di rapporti fra uomini. Le donne vi furono comprese, e l’incoerenza fu corretta, quando esse cercarono esistenza sociale libera. Allora furono equiparate agli uomini nell’aspirazione all’uguaglianza come se questa fosse una risposta appropriata alle loro richieste. Non lo era, ma questo aspetto della questione è secondario rispetto a un’altra considerazione. E cioè che l’ideale dell’uguaglianza non aveva e non ha niente a che vedere con la storia e lo stato dei rapporti fra donne. Tant’è che l’uguaglianza s’intende, parlando di donne, delle donne con gli uomini.

Nei rapporti fra donne noi sappiamo che può esserci un’esigenza di uguaglianza per certi aspetti più forte di quella maschile. Ma è di un’altra natura. Una donna può risentire così vivamente il disvalore sociale del suo sesso da non sopportare per sé o da non voler infliggere a un’altra l’essere da meno di una propria simile. Ma proprio da questo sentimento sappiamo che il nostro bisogno, più profondamente, è di avere nel nostro sesso la fonte e la misura del valore sociale delle donne anche singolarmente prese.

Riconoscere il fatto della disparità fra donne e praticarla nella forma di un rapporto di affidamento risponde a questo più profondo bisogno. Probabilmente ci sono, si troveranno altre possibili risposte, forse migliori. Ma sicuramente non è una risposta che le donne, nei loro rapporti, debbano regolarsi così da compensare l’ingiustizia patita nei rapporti con l’altro sesso.

Non abbiamo né la voglia né la capacità di rispondere a questo tipo di obiezioni perché nelle nostre vite ci regoliamo sul fatto che la nostra appartenenza alla vita sociale è determinata dalla nostra appartenenza alla sua parte femminile. E perché la nostra pratica politica è di trasformare questo fatto, da causa sociale di non libertà, nel principio della nostra libertà.
Vi sono per contro obiezioni che toccano il nostro progetto e che vanno prese in considerazione perché si situano dentro il suo orizzonte di pensiero della differenza sessuale o perché rivelano le difficoltà che una donna può incontrare a situarsi in quell’orizzonte.

Quando Mademoiselle de l’Espinasse, all’insaputa di Madame du Deffand, prese a organizzare incontri con i *philosophes*, sapeva di andare contro i desideri della sua protettrice ma non aveva compreso perché costei si rifiutasse d’incoraggiare il nascente partito dei *philosophes* sebbene molti fossero suoi amici ed estimatori.

Mademoiselle de l’Espinasse aveva l’ingenuità della giovane donna dotata che si affaccia con slancio e ambizioni nel mondo e non percepisce fino a che punto i commerci sociali siano in realtà commerci omosessuali maschili, o non lo percepisce affatto e intende che siano neutri, spiegandosi le poche presenze femminili come un fatto di arretratezza che sparirà con il generale progresso dei costumi.

C’è più di una scusante per questo candore mentale che si ritrova spesso in donne per altro intelligenti: la seduzione di chi più visibilmente primeggia, la giovanile presunzione di arrivare dove altre non sono arrivate, la naturale ripugnanza a pensare che l’essere donna possa costituire uno svantaggio sociale... Tutte circostanze che sono sopravanzate da un’altra, e cioè che l’essere donna e avere delle pretese sul mondo, sebbene l’una cosa e l’altra in sé siano normali in un essere umano, insieme formano una combinazione che la società umana non avvalora nel suo ordine simbolico.

Perciò la donna che ha lasciato l’infanzia ma non ha perso la pretesa di contare per qualcosa nel mondo, trova più naturale rivolgersi a individui di sesso maschile per andare avanti. È la scelta ovvia finché l’ordine simbolico non è cambiato e la differenza di essere donna non si significhi come principio di valore e come legittimazione delle pretese femminili con la capacità di dare ad esse una misura nei confronti del mondo.

Le altre ragioni che si portano comunemente sono secondarie. Il legame tra donne che avrebbero ogni interesse ad aiutar-si, quando non si stabilisce o quando si rompe, non è tanto per un eccesso di rivalità o invidia o diffidenza né per moventi pre-
suntamente più profondi di natura inconscia. Prima di queste ragioni agisce un ordine simbolico che tra donne ammette rapporti di mutuo soccorso (e sono infatti i più normalmente praticati: ogni donna in stato di bisogno cerca la sua simile con la più spontanea fiducia) e non prevede invece rapporti valorizzanti.

Senza rivoluzionamento di questo ordine, la consapevolezza che ha portato molte di noi al femminismo non è utile a una giovane donna dotata di ambizioni. È un sapere in sé valido ma postumo. Porta il segno di pretese ferite, di aspettative frustrate, di slanci andati a vuoto, di scoperte pagate duramente. Chi si affaccia al mondo respinge un sapere così amaro perché esso le minaccia il suo bene che è di volere e sperare il meglio per sé.

Se questa intatta pretesa e quella consapevolezza non si parlano fra loro, da una generazione all'altra fra donne c'è soltanto il susseguirsi di speranza ingenua e di consapevolezza amara, senza scambio e senza cambiamento.

L'assenza di scambio fra questi due momenti dell'umanità femminile, fra la donna che vuole e la donna che sa, non è – ripetiamo – qualcosa di cui dovremmo cercare la causa nella psicologia femminile. La causa è nell'ordine simbolico che sottende il sistema dei rapporti sociali. L'alleanza della donna vecchia e della giovane fa paura agli uomini e molte di noi, forse, ricordano di essere state corteggiate in gioventù da uomini che avevano il solo scopo di distaccarle dalla frequentazione di donne più «vecchie» – in senso letterale o figurato, di donne più avvedute.

Il rapporto di affidamento è questa alleanza dove per essere vecchia s'intende la consapevolezza che dà l'esperienza dello scacco, e per essere giovane, l'aver in sé delle pretese intatte, l'una e l'altra che entrano in comunicazione per potenziarsi nei confronti del mondo.

Di fatto può capitare che le due cose coesistano nella stessa donna la quale si trova così ad essere vecchia e giovane insieme, per quanto giovane già avvertita che la sua differenza non ha corso nei commerci sociali, per quanto vecchia ancora attaccata alla volontà di contare nel mondo. Questa coesistenza non costituisce un rapporto sociale, ma lo prefigura. Se esso si sta-
bilisce fra due donne, nel sistema dei rapporti sociali entra una combinazione nuova che modifica il suo ordine simbolico.

La differenza di età è una circostanza favorevole al formarsi di questa combinazione, perché, da una parte, offre alla disparità la sistemazione più facilmente accettabile, mentre dall'altra, impone l'esplicitazione su quello che c'è di mezzo. La posta in gioco è il rivoluzionamento di un ordine simbolico. La donna giovane ha bisogno che si dica qual è la posta in gioco così da poter fare la sua scelta. Essa si ritrae dal sapere che minaccia il suo bene di fiduciosa aspettativa, non dal metterlo a disposizione per farsi l'erede di grandi pretese umane.

Ma l'idea di praticare la disparità e di legarsi in un rapporto di affidamento ha sconcertato anche donne che sanno la loro differenza e non cercano misure neutre di valore, né fantasticamente né praticamente, donne che di fatto si legano facilmente a una loro simile e sono pronte a riconoscere i suoi meriti. Niente di quello che sono e fanno era per loro di ostacolo a quel progetto, il quale in effetti risponde bene a un loro personale modo di essere, tranne il fatto che esso si presenta come un progetto politico.

Questa obiezione può sembrare molto strana. In realtà è la più comune, la più diffusa, poiché riguarda la visibilità della differenza femminile, il suo mostrarsi come tale nel corpo sociale. Chi ha letto Cassandra di Christa Wolf può capirlo. Volendo significare il di più femminile, la scrittrice tedesca non riesce a immaginarlo circolante nel corpo sociale e lo rappresenta nella forma di una comunità di donne annidate nelle caverne del monte Ida.

Più volte ci è capitato d'incontrare questa obiezione, spesso in donne coraggiose e sensibili, che sembrava nascere dalla difficoltà di afferrare il progetto politico di sessualizzare i rapporti sociali. Ogni volta abbiamo ripetuto che noi proponiamo semplicemente di tradurre in forme sociali il loro comportamento spontaneo nei confronti di altre donne, finché abbiamo capito che cosa faceva inciampo.

A queste donne il dare esistenza sociale e simbolica alla differenza femminile, sembrava giusto ma non abbastanza. Ai loro occhi la differenza femminile sarebbe come una strada per
arrivare a rendere la società migliore, e soltanto questo secondo scopo avrebbe per loro la dignità di un fine e quindi la capacità d’ispirare un progetto degno della nostra lotta politica.

Una veduta simile traspare nell’obiezione di chi, davanti all’idea di un di più femminile da riconoscere nei rapporti fra donne perché sia visibile e circolante nel corpo sociale, opponeva che quel di più non è qualificato, non esprime dei valori positivi, e dunque non può qualificare, dare valore, né alla politica né alla differenza femminile.

Anche all’obiezione così formulata la risposta da dare è semplice, e cioè che il di più femminile altro non esprime che il concetto dell’irriducibile differenza per cui l’essere donna non è subordinabile né assimilabile all’essere uomo. E che dunque non si può qualificarlo, l’unica essenziale qualificazione essendo espressa dal «femminile», orizzonte di umanità che si arricchisce con tutto ciò che una donna è e diventa. La comparazione si riferisce unicamente a questo potenziamento di sé in quanto possibile nella fedeltà a sé.

In queste obiezioni c’è, apparentemente, una confusione tra essere differente e essere migliore. Ma un esame più attento rivela che non si tratta affatto di confusione. La differenza femminile che vuole significarsi in contenuti già qualificati e finalizzarsi al bene sociale, cerca per sé quella trascendenza vera e giusta che la cultura patriarcale nega alle donne legandole a un destino anatomico, fuori dal quale la società, anche quella più liberale, non attribuisce al sesso femminile nessuno scopo né ragione d’essere.

Colei che vuole rompere questa servitù per sé e le sue simili, volendo insieme – com’è giusto, anzi necessario – trovare una nuova, più libera interpretazione sociale della differenza femminile, può credere di averla trovata dimostrando che la differenza femminile si accorda con il bene sociale, e pensare che solo questo dimostrato accordo dà alle donne esistenza sociale libera.

Va detto che molto spesso questo ragionamento si condensa tutto in un atteggiamento mentale spontaneo, le cui pieghe si scoprono più facilmente nelle reazioni davanti alla trasgressione sessuata, quando cioè una donna ragiona o agisce regolandosi sugli interessi del suo sesso in contrasto con gli interessi con-
siderati comuni (cioè, il più delle volte, maschili). Così, per fare un esempio concreto, la maestra di scuola che teorizza un rapporto preferenziale con le alunne, fa paura alla collega che pensa di dover affermare la sua differenza femminile dando prova di professionalità e quindi d’imparzialità neutralità nei confronti dei suoi alunni maschi e femmine. Verso di lei serve poco ricordarle quanto e come gli alunni maschi siano comunque favolti dal trovarsi a vivere in una società piena d’immagini avvaloranti per il loro sesso. Lei infatti ha bisogno di provare la sua superiorità morale in quanto donna, e il vedere che tra uomini passa un commercio di privilegi la conferma nel suo proposito: all’ingiustizia machile lei opporrà la sua superiore giustizia.

Questa, per molte donne, sarebbe la sola maniera in cui la differenza femminile può significarsi nel mondo. Si capisce allora la richiesta di qualificare il di più femminile come anche l’indignazione all’idea di una pratica sociale il cui scopo primario è di promuovere gli interessi del sesso femminile, senza averli rivestiti di una qualche positiva qualità sociale.

Di conseguenza si capisce anche perché il ragionare sessuato sul mondo riesca difficile a donne che pure non sono sedotte dal pensiero maschile e che sono sinceramente desiderose di un linguaggio segnato al femminile. Esse di fatto ragionano e parlano al femminile ma limitatamente al contesto. Quando l’oggetto del discorso diventa generale, la loro esperienza passa attraverso un filtro che ne elimina, spesso prima ancora che sia saputo, tutto ciò che contrasta con un’immagine idealizzata del sesso femminile. L’esperienza femminile riceve così un’interpretazione semplificata e, di pari passo, il pensiero s’indebolisce perché perde presa sulla realtà.

Questo effetto si nota anche nella pur splendida prosa di Cassandra, il cui vigore si spegne sensibilmente quando, dalla città degli uomini dove vive Cassandra, passa a rappresentare la comunità del monte Ida. Doveva essere la rappresentazione di un femminile estraneo alla violenza della storia maschile, ma è invece la pittura emblematica di un femminile reso insulso dal suo bisogno di pensarsi migliore. Le cavernicole che si ritirano a modellare vasi d’argilla o a trafficare con il loro telaio a mano, sono un gracile simbolo ideologico dell’estraneità femminile alla guerra; per averne un’idea più materiale, si dovrebbe piuttosto
pensare ai vantaggi, al potere, ai piaceri che le donne si sono prese approfittando dell’assenza degli uomini impegnati a guerreggiare.

Ma ragionare in questa seconda, più materiale maniera sembra uno scadimento a molte perché mescola i vantaggi particolari del loro sesso con gli interessi più alti dell’umanità ed esse vogliono dare prova di ricercare questi ultimi per se stessi e di non voler mai fare quelli senza questi. Agli interessi femminili per se stessi esse sono pronte a dedicarsi incondizionatamente quando le donne sono oppresse e discriminate. E si capisce perché: in questo caso, infatti, c’è un bene superiore da difendere, quello della giustizia offesa.

Su questo atteggiamento mentale si è innestata una politica femminile che progetta di cambiare l’ordine sociale facendo leva su valori incarnati da comportamenti femminili più spesso che maschili, come lo spendersi gratuitamente, la cura dei più deboli, la ripugnanza a usare mezzi violenti, ecc.

La grande luce che mandano questi valori, nei quali alcune di noi credono fermamente, non ci impedisce di vedere la tortura fondamentale di un simile progetto. È politicamente inefficace quanto umanamente iniquo far dipendere il significato della differenza femminile da contenuti di natura etica – come, del resto, da qualsiasi altro contenuto. Chi viene al mondo con un corpo di sesso femminile non lo ha scelto, né di venirci né il sesso. L’essere donna non può dunque dipendere per la sua esistenza da qualcosa che, per definizione, ha valore soltanto se è oggetto di libera scelta.

La differenza sessuale è una differenza umana originaria. Non ci è dato di racchiuderla dentro questo o quel significato ma di accettarla insieme al nostro essere corpo e di renderla significante: fonte inesauribile di sempre nuovi significati. Se di fatto la differenza è rinnegata, ogni tentativo secondo di valorizzarla mostrandola rispondente a questo o quell’interesse sociale anche il più nobile, equivale in pratica a costringere uno dei due sessi – inutile dire quale – a giustificarsi del suo essere quello che è, differente dall’altro sesso.

La politica femminile non ha lo scopo di rendere la società migliore ma di liberare le donne e di fare libere le loro scelte. Ciòè di liberarle dall’obbligo di giustificarsi della loro differen-
za, con tutte le servitù sociali che questo obbligo comporta e che la storia umana illustra a sufficienza.

Ma se è facile criticare la politica dei valori etici, l’atteggiamento mentale cui essa fa appello è più forte. Quando anche abbiamo dimostrato in maniera convincente che l’interpretazione etica della differenza femminile non è libertà per le donne, alla singola resta da una parte il problema di legare nella libertà i propri interessi con quelli sociali, dall’altra la paura della trasgressione sessuata.

Tutto quello che possiamo aggiungere è che senza trasgressione non c’è per le donne trascendenza vera e giusta. Bisogna che una donna faccia della sua esperienza una misura del mondo, dei suoi interessi un criterio per giudicarlo, dei suoi desideri un movente per cambiarlo, perché allora il mondo sia per lei una responsabilità da prendere.

L’atto di quelle che si riunirono fra sole donne e cambiarono di conseguenza metodi e contenuti del fare politica, è un esempio di trasgressione liberatrice. Il loro esempio ha legittimato altre, ma niente e nessuno garantiva a loro stesse che ciò che stavano facendo era giusto. Il valore della differenza femminile non è iscritto nel sistema dei rapporti sociali, e niente di ciò che bisogna fare perché abbia esistenza si presenta con la garanzia della cosa giusta. Noi, in carne e ossa, dobbiamo metterci al posto della garanzia mancante, della giustizia ancora da fare, della verità da conoscere. È un passaggio inevitabile.

Occorre indagare su questo passaggio che chiamiamo inevitabile ma che di fatto riesce tanto difficile alle donne, che è di darsi l’autorità di decidere da sé che cosa pensare, che cosa volere. Una donna che ha questa autorità rende visibile e significativa la differenza femminile.

Noi, chiaramente, non pensiamo che il darsi autorità sia un atto individuale. L’autorità si riceve, originariamente, da un altro essere umano che è in posizione di poterla dare, che ha l’autorità di darla. Ma non può averla, se chi ha bisogno di riceverla non gliela riconosce. «Va’ avanti» risponde Bryher ad H. D. restituendole nella forma dell’autorizzazione simbolica quell’autorità di madre che l’altra, rivolgendosi a lei, le aveva attribuito.

La mancanza di autorità femminile nei confronti del mondo è la conseguenza di un infelice rispecchiamento fra donne. Le
mie simili sono il mio specchio e ciò che non riesco a vedere in nessuna di loro, è negato a me.

Ma perché questo? Perché la donna nella sua simile vuole trovare la rassicurazione di non essere da meno e non cerca invece la possibilità di essere di più? Da dove viene questa insicurezza generatrice di insicurezza?

Per la risposta abbiamo indagato fra noi stesse, mettendo così fuori gioco gli argomenti più facili con cui di solito si spiega il difetto di rapporti valorizzanti fra donne, per arrivare a quel livello in cui la materia sociale si incastra con la sua organizzazione simbolica.

Indagando su di noi, abbiamo visto che la disparità fra donne, con tutto quello che significa, evoca una figura materna che può risultare schiacciante quando non c’è misura sociale del valore anche per la singola, ossia quando ciò che si valorizza praticando la disparità è il suo sesso e non anche lei personalmente.

 Sapere che non si dà valore umano per una donna senza valore di ciò che la fa differente, questo sapere da solo, non accompagnato cioè da un’economia sociale femminile, di suo porterebbe (e porta) a idolatrare quelle donne che di volta in volta si trovano a incarnare la superiorità femminile. Di fatto esso porta più spesso, o porta le più inquiete circa il proprio destino personale, a cercare nella società maschile una misura del proprio valore per controbilanciare una potenza materna sentita come inappropriabile. La società maschile, infatti, dispone di un’economia simbolica dove, salvo casi estremi di malattia, vecchiaia o emarginazione, il singolo ha modo di mettersi alla prova e farsi valere. Vero è che questa economia si appoggia in maniera determinante sul disvalore del sesso femminile; cercare in essa la misura di sé, per una donna è un carico di contraddizioni. Ma questo problema può essere sovrastato da quello di essere schiacciate da un di più femminile sentito come misura smisurata di sé.

Ora possiamo capire perché il gruppo separato delle donne per anni e anni non ha riconosciuto il fatto della disparità al suo interno, sebbene fosse sotto gli occhi di tutte. Il gruppo separato evoca la figura materna con una potenza difficilmente pareggiabile da una singola per quanto forte questa sia, e le singole se ne sono difese, anche le più forti, immaginandosi fra
loro uguali, cioè tutte partecipi di quella potenza in uguale misura.

Era un espediente che aveva il suo prezzo, come abbiamo detto, in una limitazione della potenza simbolica della figura materna, ridotta a essere riparatrice di una differenza femminile che fuori dal gruppo rimaneva priva di mediazione, quindi muta e inefficace.

Le donne hanno bisogno della potenza materna se vogliono esistenza sociale libera. La madre raffigura simbolicamente la mediazione sessuata, ciò che le mette in rapporto con il mondo aprendo un circuito vitale fra il sé e l’altro da sé della loro esperienza, altrimenti scissa tra un’intimità indicibile e un esterno estraneo. La potenza materna, in sé, non è qualcosa da cui la singola donna debba difendersi, al contrario.

Ma può apparire tale in un sistema simbolico-sociale che non le insegna né le mostra in pratica, perché non lo prevede e anzi lo esclude, il modo in cui la singola può rapportarsi a quella potenza e farne in concreto la fonte del suo valore come della sua libertà.

Nell’ordine sociale pensato dagli uomini non ci sono forme di legame simbolico della donna con la donna più grande di lei che è sua madre. Fra loro due c’è soltanto un rapporto naturale, variamente rivestito di affetti e caricato di emozioni, ma senza traduzione simbolica, cioè senza figure e senza regole.

La cosa che nessuno sceglie, che è di venire al mondo, per chi nasce donna sembra senza riscatto possibile. Nell’ordine simbolico-sociale pensato dagli uomini nascere donna è per un caso che condiziona tutta la vita. In esso lei non ha un destino personale; non c’è per lei modo di far coincidere libertà e necessità, la sua necessità essendo di sottostare all’uso sociale della sua anatomia (maternità, verginità, prostituzione, i «vincoli di carne» di cui parla Teresa delle 150 ore) e la sua libertà di sottrarvisi.

Fuori dai ruoli sociali che interpretano l’anatomia femminile, il destino di una donna si trova sospeso nel vuoto, dipendente da scelte personali che oggi sono ammesse facilmente ma non hanno l’avvaloramento di sapersi rispondenti a una qualche necessità oggettiva. Tant’è che nelle società dove le donne non sono pesantemente impegnate nel lavoro della procreazio-
ne, le biografie femminili diventano per lo più caotiche, trascinate di qua e di là dalle circostanze più casuali. L’essere di sesso femminile, se non c’è da procreare, non si lega con niente. Liberata dalla servitù del suo destino anatomico, una donna non diventa automaticamente libera ma superflua.

Alcune, non senza ragione, interpretano questa superfluità come un’indicazione sociale a diventare dei soggetti umani neutri, senza sesso, e ne fanno il loro destino. Le loro biografie sono infatti coerenti. Per conoscere un destino personale, queste si sbarazzano del dato «casuale» di essere donne. Di loro si dice che sono come uomini, ma è sbagliato perché gli uomini hanno un sesso che li determina in quello che sono e fanno come soggetti sociali.

La posizione neutra coerente è la scelta di poche. Molte, la grande maggioranza, vanno e vengono inquiete tra emancipazione e ruoli femminili, sommano i compiti più disparati, passano da un progetto all’altro, tentano una cosa, ne tentano un’altra, come chi insegue qualcosa che è soltanto nella sua mente e da nessun’altra parte.

Cambiare quest’ordine non si può senza pagare un prezzo. La strada che manca è proprio un pagamento.

Il prezzo della libertà che gli uomini pagano nel passaggio dalla natura alla cultura non libera le donne, la cui servitù naturale si prolunga in servitù sociale senza soluzione di continuità. Né si creda che alla loro libertà provvedano in seguito i progressi della vita associata.

Questi possono risarcire lo svantaggio sociale di nascere donne ed è il massimo nella direzione del progresso. Ma nella direzione di acquistare la libertà, è niente, anzi meno di niente: finché una donna chiede riparazioni, qualunque cosa ottenga, non conoscerà mai la libertà.

Tutte abbiamo esperienza, da noi stesse o dal rapporto con altre, di quel sentimento femminile di un danno patito che comanda la richiesta di risarcimento. Spontaneamente la richiesta si appunta su donne e uomini indifferentemente, ma forse più spesso sulle prime o quelle di esse che possono apparire più dotate di qualcosa – più fortunate, secondo quel sentimento.

Abbiamo anche visto la richiesta di risarcimento diventare una specie di politica femminile; in questa versione le donne,
supponendosi tutte ugualmente vittime della società maschile, si rivolgono a quest'ultima per la riparazione.

La risposta solitamente è positiva; la società non ha grandi difficoltà ad ammettere che le donne sono vittime di un danno, sebbene si riservi poi di decidere con i propri criteri sul modo di risarcirle, per cui il gioco può andare avanti all'infinito. Dai nostri rapporti noi sappiamo bene che la richiesta è così indeterminate, il sentimento del danno così profondo, da non poterci essere soddisfazione, a meno che questa non consista proprio nell'avere il diritto di reclamare perennemente.

Un simile atteggiamento rientra nella povera economia della sopravvivenza femminile e la perpetua insieme alle sue caratteristiche, la subordinazione e l'irresponsabilità. Ci sentiamo irresponsabili verso un mondo pensato e governato da uomini o dal loro dio, ma non di rado vale anche il contrario e cioè che vediamo governato dalla volontà altrui un mondo verso il quale siamo irresponsabili.

Lo stato d'irresponsabilità ha dei vantaggi. La società, per dirne uno, tollera facilmente la mediocrità delle prestazioni femminili. Il disprezzo verso il sesso femminile vuol dire anche che la società non pretende dalla singola che dia il meglio di sé. Nonostante lo scontento generale per come funziona la scuola, ad esempio, e nonostante che nella scuola il personale sia prevalentemente femminile, nessuno muove accuse alle donne e queste, con poche eccezioni, non si sentono chiamate in causa quando la scuola viene criticata.

S'intende che se una avanza pretese di autoaffermazione personale, allora le misure si fanno più rigorose, cioè più vicine a quelle che si applicano agli uomini. Più rigorose, dunque, ma anche inique perché improprie e deformanti.

Non è questo, non può essere questo il prezzo della libertà femminile. Questo prezzo, il solo che la società faccia presente alla sua parte femminile, è due volte insensato. Primo, perché una donna potrebbe non finire mai di pagarlo, dato che quelle misure la troveranno il più delle volte inadeguata. Secondo, perché non le dà la libertà essendo pagato al creditore sbagliato.

Le donne non devono niente agli uomini, pensare diversamente sarebbe moralismo. Nelle società moderne, quelle del-
l'emancipazione, si fa parecchio moralismo di questo tipo verso le donne.

Tra donne e uomini non c'è patto sociale, gli uomini non hanno mai voluto che ci fosse, e sarebbe moralismo che io paghi quello che mi prendo da chi ha trovato più conveniente per sé non accordarsi con me sugli scambi.

In questo senso l'irresponsabilità femminile è giusta. Lo sbaglio di molte donne come di tutta la politica del vittimismo è di pensare che allora una donna non deve niente a nessuno. E non vedere ciò che invece deve ad altre donne, quella che l'ha messa al mondo, quelle che le hanno voluto bene, quelle che le hanno insegnato qualcosa, quelle che si sono spese nel rendere il mondo più abitabile per lei...

Il prezzo femminile della libertà è pagare questo debito simbolico.

Se non lo vede, se non impara a pagarlo, una donna non sarà mai libera. Il mondo resterà per lei la cosa pensata e governata da altri ai quali potrà carpire questo o quel vantaggio ma dalla posizione sempre subordinata di chi reclama. E il suo diritto alla libertà, anche quando le viene socialmente riconosciuto, resta vuoto perché lei non si è conquistata la libera disponibilità di sé. Se non vede e non paga quello che ha ricevuto da altre donne, i suoi beni non sono veramente suoi. Saranno beni «maschili» che lei metterà fuori così, compresa la sua libertà. Oppure beni femminili che non potrà mettere fuori, come cose rubate, con il sentimento insormontabile di essere sempre povera, mancante, defraudata, impossibilitata di contrattare alcunché.

Tesorì di rassicurazione sono stati versati invano nel pozzo senza fondo di un'insicurezza femminile la cui causa prima è di non volere o non sapere riconoscere il debito simbolico verso la madre. La semplice riconoscenza nel rapporto fra donne è l'atto su cui si fonda praticamente la libertà femminile. Tutto il resto, in pratica come in teoria, o viene di conseguenza o non c'entra. Vale di più, per la liberazione del sesso femminile, una singola donna riconosciuta verso la sua simile che le ha dato qualcosa, di quanto non valga un gruppo o un intero movimento femminista dove fosse assente la risposta riconosciute.

Riconoscendo il bene ricevuto, della vita e del sesso, di amore, di amicizia, di solidarietà, di conoscenza, d'incoraggiamento,
una donna conosce la strada per mettersi in rapporto con la fonte femminile del suo valore. Obbligandosi verso quelle donne che le hanno dato qualcosa, mette fine a un rapporto furtivo. La superiorità materna smetterà allora di apparirle schiacciante e il suo di più diventerà qualcosa di cui lei può appropriarsi per farne l’uso che meglio crede nel mondo.

Il difetto di gratitudine tra donne impoverisce la singola e tutte molto più di quanto faccia il dominio sessista. Del resto, se ci portiamo a quel livello simbolico che sottende i rapporti sociali, è facile vedere che le due cause di povertà sono coincidenti. L’uomo non può fare sue le ricchezze di una donna quando questa conosce la loro origine femminile e le mette fuori con il segno della loro origine.

Portarsi al livello strutturante i rapporti sociali è necessario anche per dare alla riconoscenza tutto il suo peso. Non si può dire che il significato corrente della parola glielo tolga; la parola «riconoscenza» nell’uso corrente ha infatti un grande peso. Ma nell’uso femminile, forse per la poca rispondenza che una donna trova fra i suoi sentimenti e le regole sociali, avviene spesso che la riconoscenza si riduca a un sentimento intimo o a un agire privato. Una donna può essere piena di gratitudine per la sua simile ma quando entra nei commerci sociali facilmente le capitata di sentirsi confrontata con un gioco in cui non ci sarebbe modo di significarla. La gratitudine rimane allora senza conseguenze e tutto torna a slegarsi: dentro/fuori, soggettivo/oggettivo, ecc., scindendo in due la mente femminile e ricacciandola nella sua insicurezza verso il mondo.

Perciò noi diciamo che il rapporto di affidamento femminile è un rapporto sociale e ne facciamo il contenuto di un progetto politico. Il debito simbolico verso la madre si paga in maniera visibile, pubblica, sociale, sotto gli occhi di tutti, donne e uomini.

Il senso positivo, liberante di questo pagamento, d’altra parte, così come il senso stesso dell’autorità materna, difficilmente si può intendere senza una pratica politica di rapporti fra donne.

Questa, infatti, sottrae la figura materna alle raffigurazioni di stampo maschile e ce la fa presente in forme rispondenti ai nostri bisogni e interessi.

Una donna, per esempio, ha bisogno di pensare che il suo desiderio può legittimamente uscire dalla sfera familiare e indi-
rizzarsi a oggetti sociali. La figura materna di stampo maschile spesso è causa di terribili sensi di colpa per la donna che cerca soddisfazioni fuori dalla famiglia, e la costringe a inventarsi motivazioni ipocrite o neutre e comunque distanti dal suo vero desiderio. Lì una donna paga alla madre un pedaggio di servitù.

Ma nel legame politico con altre donne, nella responsabilità che assume verso altre donne a causa della sua appartenenza al genere femminile, una donna scopre che la madre non le ha mai chiesto quel pedaggio.

Nel primo femminismo si è pensato che allora la madre si contenta di qualsiasi posizione. Non è vero, come i fatti ci hanno dimostrato. L'egalitarismo dei nostri gruppi politici non faceva che coprire conflitti ed emozioni che venivano dall'antico rapporto con la madre e non trovavano il modo di viversi alla luce del sole. La pratica della disparità fra donne non è facoltativa, la madre domanda di essere riconosciuta per quello che ha dato.

Questa necessità, occorre aggiungere, non è separabile dal suo frutto di libertà anche per la singola. Attraverso i guadagni di libertà e di forza nei confronti del mondo noi conosciamo che i nostri desideri sono legittimi e che sono legittimati da un'autorità sociale femminile. Le forme simboliche di questa autorità sono i gesti concreti che producono libertà e stima di sé nella vita di una donna. Essa non parla altrimenti.

**Custodire le differenze qualitative**

Ci sono però anche le ingiustizie sociali, qualcuna obietterà. Ci sono, certamente; sarebbe stupido da parte nostra non riconoscere che anche fra donne le disparità esistenti per una parte sono determinate o accentuate da una distribuzione iniqua dei beni sociali.

Ma questo fatto, se vogliamo affrontarlo, se non lo mettiamo di mezzo soltanto per mascherare gli effetti di un'invidia paralizzante, non è tale da inquinare la pratica della disparità fra donne.

A parte che la prima ingiustizia di cui soffre una donna è lo svantaggio sociale di non essere nata uomo e che questo ci
riguarda tutte, a parte questa elementare considerazione, c’è da dire che, se quella ingiustizia si perpetua, dipende anche dal fatto che le donne mancano di una rappresentazione sociale della possibile grandezza femminile.

Maria Pia delle 150 ore, come si ricorderà, protestava contro un pensiero femminista che non le dava quella rappresentazione di sé. Non voleva, non poteva lasciarsi ridurre alla figura della donna oppressa. Altre sue compagne di scuola affermavano che l’insicurezza di sé aveva pesato nelle loro vite più delle ingiustizie sociali. Lo affermavano donne che di quelle ingiustizie avevano buona conoscenza e non per sentito dire. Nella loro veduta si annuncia un pensiero della giustizia che è diverso dal pensiero maschile.

Dall’esperienza come dalla politica delle donne risulta che, prima dei diritti e di tutta la questione della giustizia, viene la valorizzazione sociale delle differenze. E che questo valore non è dato con la giustizia; viene prima o non viene, ma allora forse non viene neanche la giustizia.

Infatti, senza valorizzazione sociale delle differenze, la giustizia procede uniformando e in questo procedere vediamo che riesce più spesso a distaccare i singoli dalle loro risorse di originalità che a eliminarle le ingiustizie.

Per questa via, anche per questa via, una classe sociale, la borghesia, ha potuto legare a sé le altre classi, ai suoi interessi e ai suoi progetti come ai suoi modi di ragionare e di comportarsi. Con un procedimento sostanzialmente identico i paesi industrializzati da tempo vanno legando a sé le sorti dei paesi contadini. Ossia, passando sopra le differenze nel modo di pensare e operare. E, al tempo stesso, facendo vagheggiare la prospettiva di portarsi alla pari con chi si presenta ormai come un modello di sviluppo.

Il movimento delle donne è in contrasto con questa tendenza omologatrice. Esso ha preso avvio da donne che, rifiutando la prospettiva di portarsi alla pari con gli uomini, hanno scelto di privilegiare, per conoscersi e regolarsi nel mondo, i rapporti con altre donne.

In questo senso il movimento delle donne, quale che sia la collocazione sociale delle donne stesse, è un movimento antiborghese.
La cosa difficile è rendersi conto che il bisogno di giustizia può fare il gioco di quella tendenza omologatrice, quando esso si spinge a confrontare quello che non è confrontabile. Nelle società dell’emancipazione la ricerca femminile di esistenza sociale libera, troppo spesso è stata interpretata e misurata su trarguardi realizzati da uomini, come se fosse l’interpretazione più appropriata. Lo era per la giustizia colmatrice delle disparità, ma le donne si sono così trovate divise fra loro e separate dalla loro prima risorsa di originalità che è l’appartenenza al genere femminile.

Da questa contraddizione ci fa uscire, noi diciamo, il pensiero che la giustizia non viene prima di tutto. Prima di tutto viene la fedeltà a quello che è, a quello che si è.

La pratica della disparità fra donne non è giustizia e non è ingiustizia, ma qualcosa che viene prima e riguarda l’interpretazione della differenza sessuale.

Le disparità nei rapporti sociali si presentano di fatto confusamente intricate. Il bisogno che noi abbiamo degli altri si confonde con lo sfruttamento di chi ha più potere; le disparità ingiuste si avvalorano, o perlomeno non si lasciano eliminare, tendendosi attaccate a quelle disparità che noi sentiamo ineliminabili e in certi casi anche proficue.

La pratica delle disparità è un vaglio necessario. Con la pratica delle disparità (che per una certa parte sono comunque ineliminabili, come anche il pensiero maschile ammette senza però la verifica di una pratica politicamente dichiarata) diventerà possibile vagliare le disparità ingiuste dalle altre.

Vi sono disparità fra esseri umani, come quella fra uomo e donna, che stanno al posto di una differenza qualitativa non interpretata come tale. Qui, eliminare l’ingiustizia non vuol dire istaurare la parità ma rendere parlante la differenza in forme sociali libere.

Vi sono disparità feconde, come quella fra adulto e bambino, che è la sola che possiamo portare a esempio nella nostra cultura ma altre esistono o potrebbero esistere.

Vi sono disparità, come quelle di bellezza o di salute, che spesso sono ineliminabili e non ha senso chiamarle ingiuste sebbene diano purtroppo occasione alle peggiori ingiustizie – pensiamo alla condizione dei malati o dei vecchi senza il potere del danaro.
Una politica egualitaria non ha strumenti per vagliare e non arriva mai a eliminare l’ingiustizia. I progetti egualitari, infatti, sono regolarmente destinati a rifluire per il colpo di coda reazionario che ricevono dall’esterno come dal loro interno quando la non eliminabile disparità fra esseri umani diventa il veicolo del privilegio sociale di alcuni nei confronti di altri. Il Sessantotto ne è un esempio, basta pensare alla famosa selezione scolastica o sociale rivalutata dagli stessi che l’avevano deprecata a morte nel momento dello slancio per eliminare l’ingiustizia.

Il problema è di impedire che le misure del potere passino sopra quelle differenze qualitative entro cui si custodisce il valore originale di un’esperienza umana. E di sapere che anche la ricerca di giustizia sociale tende spesso a passarci sopra.

Quando uscì il «Sottosopra» verde dove per la prima volta si parla di pratica della disparità e di affidamento tra donne, le sue autrici ricevettero l’accusa di essere delle sostenitrici delle gerarchie sociali date – accusa che in certe versioni suonava come un complimento per il realismo da esse dimostrato.

Era un’accusa da ridere e un complimento non meritato. La donna veramente rispettosa delle gerarchie date, in questa società, si affida a un uomo o a un’impresa maschile.

Ma l’accusa in sé ridicola nasceva, come abbiamo compreso poi, dalla difficoltà di attribuire autorità, di riconoscere superiorità senza associarle al dominio, alla sanzione del potere, alla forma della gerarchia. Così, la proposta di portare alla luce del sole i sentimenti suscitati da una donna ammirata, fu intesa da alcune non come la possibile valorizzazione sociale di quello che passa fra donne, ma come un obbligo di coerenza: se non nascondi l’ammirazione per il grande uomo, impara a significare anche l’ammirazione per la grande donna; se accetti le gerarchie fissate da uomini, rispettale anche quando in posizione superiore si trova una donna; ecc.

Non dunque l’affidarsi come momento sociale in cui la stanza vivente, qualitativa dell’esperienza femminile – l’antico rapporto con la madre, la riconoscenza per i beni ricevuti, il desiderio alla ricerca di realizzazione – impronta di sé una relazione umana, ma il trasferimento alle donne dello schema del potere maschile che s’impone così come un mediatore neutro universale segnando ogni superiorità umana.
Se il valore originario della differenza non è salvo, se non ci sono differenze qualitative, se tutto si confronta con tutto e in ogni disparità si vuole vedere una polemica di potere-diritto, allora finisce che le sole differenze, le sole misure, quelle che s’impongono definitivamente, siano quelle fatte dalla oggettività del potere.

Quell’equivoco, madornale ma purtroppo facile, mostra il problema che noi abbiamo con la giustizia. Far entrare nei rapporti sociali il rapporto di affidamento tra donne può salvare la differenza femminile dall’essere inglobata in un sistema di misure neutre. Ma c’è da salvare il senso dell’affidamento.

Alle gerarchie del potere, quando s’impongono a noi o quando tendono a riprodursi fra noi, non opponiamo né l’ideale né la pratica dell’uguaglianza, ma la pratica delle disparità date perché fra esse venga a galla e abbia il primato il desiderio femminile. Basta avere un desiderio vivo per dar luogo a una possibile disparità fra esseri umani, ed è uno equilibrio vitale, dinamico, capace – a certe condizioni – di equilibrare le disparità fatali (malattia, vecchiaia, bruttezza fisica...) e di contrastare le disuguaglianze ingiuste.

Ma nelle gerarchie fissate con criteri oggettivi, non importa quali (possono essere anche quelli compensatori della giustizia), i criteri finiscono sempre per rimpiazzare l’originaria indicazione del desiderio o del bisogno, e il suo dinamismo.

Quando il bisogno e il desiderio smarriscono i loro contenuti qualitativi e si traducono in una indistinta richiesta di potere, allora certo tutto può sembrare una questione di diritti e di giustizia. Dove però va perduta l’esperienza soggettiva, il suo contenuto originale, la sua potenziale ricchezza.

Prima della giustizia viene per noi che sia salvaguardata la qualità originale dell’esperienza femminile. E che questa possa significarsi alla luce del sole in forma di un desiderio non più reticente né imitativo. E che abbia autorità nella conoscenza e nel governo del mondo. Dunque, anche per quel che riguarda la giustizia sociale. Questa è la sequenza che, sola, ci dà la competenza di ragionare in fatto di giustizia.

Fra donne passano anche differenze di classe e di continente con dentro molte ingiustizie e molti giusti motivi di conflitto. Possiamo farci i conti in maniera proficua se, soltanto se gli in-
teressi in gioco e le ragioni addotte avranno il segno della differenza sessuale. Altrimenti le contraddizioni chiameranno in causa gli interessi e l’autorità degli uomini, e la polemica tra donne ricadrà nel paradigma patriarcale dell’odio della figlia verso la madre.

Fare giustizia a partire da sé

Noi pensiamo che non c’è giustizia per le donne finché le donne conoscono la giustizia come la cosa che è stata loro negata e deve essergli resa. E non la conoscono come la cosa che possono, che devono fare a partire da sé nei loro rapporti.

In proposito la società non insegna assolutamente niente. Regolate dall’esterno per quel che riguarda gli interessi di tutta la collettività, le donne fra loro erano lasciate come gli animali di un gregge al pascolo. Il che, trattandosi di esseri umani, avrebbe tuttavia fatto nascere – e in determinate circostanze ha fatto nascere – delle regole, delle misure. Ma le donne erano un gregge nell’ordine simbolico, non nella vita sociale. In questa, infatti, si trovavano per lo più isolate le une dalle altre.

Con la fine di questo isolamento, che è l’atto di nascita del femminismo, ci siamo messe nella condizione di scoprire che il sistema dei rapporti sociali ha sempre funzionato e continua a funzionare senza aver pensato niente per quel che riguarda i rapporti delle donne fra loro.

Anche da questo punto di vista la scelta di mettere al centro della politica femminile la pratica dei rapporti fra donne, era indovinata. Grazie ad essa, infatti, uno stato di cose che il pensiero neutro-maschile lasciava nel buio dell’impensato e che il femminismo ideologico tendeva a imbellire semplicisticamente, è diventato un’occasione straordinaria per arrivare al fondamento sessuato del patto sociale.

Senza regole e misure negli scambi con le proprie simili, una donna non impara mai le regole degli scambi sociali.

Mettetevi al capezzale di una donna vicina a morire. Vi capitera di scoprire dalle sue parole che quello che non ha avuto e quello che crede di dover ancora dare si mescolano in un groviglio dal quale è assente ogni espressione di rimpianto per ciò
che ha ricevuto e ora deve lasciare. Lì non c’è il sentimento della
morte ma la disperazione finale per una vita in cui i conti non
tornano mai.

Più banalmente noi abbiamo conosciuto questo regime di conti
che non tornano mai con la pratica dei rapporti fra donne. Ab-
biamo cercato di mettervi ordine; l’attenzione ai guadagni per-
sonali doveva servire anche a questo.

Perfino una cosa tanto semplice come l’apprezzare i vantag-
ghi di una situazione migliorata dalla comune lotta politica, ri-
chiese uno specifico lavoro politico. I vantaggi erano goduti ma
non valutati. Spontaneamente prevaleva la tendenza a pensar-
si, se stesse e le altre, come mosse da un’inclinazione del mo-
mento, disinteressatamente, senza calcoli né obblighi. Se poi
si trattava di fare dei conti, non poche amavano pitturarsi co-
me chi avrebbe rinunciato a grandi possibilità alternative, tan-
to più grandi quanto più indeterminate.

Il godimento senza obblighi e l’enfasi sui sacrifici personali,
ieri siamo rese conto in seguito, crescevano (crescono) sopra l’i-
gnoranza del debito simbolico verso la madre e dei modi di pa-
garlo.

Alla stessa causa è riconducibile il comportamento, più cla-
morosamente irrisponscente, di quelle donne che s’inseriscono
nei commerci sociali facendosi fortì di ciò che hanno ricevuto
da altre e nel farlo sentono il bisogno di marcare le distanze nei
confronti di queste. Un simile comportamento, miserabile ma
non raro, si giustifica considerando che il debito simbolico non
pagato lascia un buco che bisogna coprire in qualche maniera.

Solitamente le donne vi rimediano con il legame di una com-
plicità accumunatrice che le difende dall’odio maschile quanto
dall’odiarsi fra loro. La difesa funziona a condizione che nessu-
na cerchi di distinguersi dalle altre. Per parte sua, la donna che
vuole uscire da questo accumunamento, se non sa, se non vuole
riconoscere il bisogno che ha delle sue simili, vi rimedia negan-
do ogni debito, specialmente verso quelle da cui ha ricevuto qual-
cosa di prezioso per sé.

Sono le due facce di una medesima cosa. Il giudizio sulla so-
lidarietà femminile ne dipende. La solidarietà che deve surro-
gare l’assenza di regole negli scambi fra donne, è una povera
difesa contro il disprezzo sociale per il sesso femminile.
Non c’è donna, forse, che non abbia conosciuto fin dall’infanzia, nei rapporti con la madre, le sorelle, le amiche, le compagnie di scuola o di lavoro, la difficoltà di accordare la richiesta femminile di accumunamento con l’esigenza di una sua distinzione personale.

Anche questo nodo problematico compare negli scritti già citati delle 150 ore. Secondo Teresa, le donne sono restie a mettersi in evidenza nella vita sociale «per paura del giudizio di altre donne». Con giusta intuizione, questo impedimento viene imputato da lei non a una mancanza personale di coraggio né a una malignità delle altre, ma a una servitù collettiva di natura simbolica. La singola esita, le altre non le danno il necessario incoraggiamento perché, fuori dalla vita domestica, tutto quello che una donna fa rischia di apparire come un rinnegamento del proprio sesso. Di conseguenza, molte donne rinunciano a realizzare fuori di sé «quello che sono dentro di loro», con il risultato che «vengono portati nella tomba molti valori spirituali e psichici» (Più polvere in casa meno polvere nei cervelli).

Invano cercheremmo nei secolari pensamenti maschili sul rapporto tra individuo e collettività, una risposta al problema che ogni donna incontra di accordare la sua volontà di distinzione personale con la richiesta che le sue simili le fanno intendere di non distaccarsi dal comune delle donne. L’ordine simbolico-sociale pensato dagli uomini come universale, non dà risposta a questo problema, né giusta né ingiusta né accettabile né migliorabile. Quello che passa fra donne, vita, parole, sentimenti, sessualità, amore, sapere, tutto veniva lasciato al caso, regolato unicamente quando interferiva con la maniera in cui sono stati regolati i rapporti degli uomini fra loro.

In questo punto cieco del pensiero politico c’è l’evidenza che il patto sociale è stato concepito avendo unicamente presente l’esperienza umana maschile.

Nel primo femminismo correvano parole e slogan che dall’esterno sono stati giudicati di un individualismo estremo. La libertà, risponde una femminista interrogata sull’argomento, «per me vuol dire libertà di essere... di essere. Libertà di essere diversa (...) malgrado le leggi, anche al di là di quelle che chiamavi “leggi di natura”. Di potersi rapportare alla gente sulla base di quel che veramente si è. Libertà è poter scegliere senza can-
cellare niente di se stessi: il proprio essere intellettuale, i propri bisogni materiali, il proprio io profondo». Al che le fu opposto da una donna impegnata nella lotta di classe che lei «nata alla ragione», si è sforzata invece di «non essere diversa». Diversa, per lei voleva dire privilegiata, separata, fare la sua strada senza aspettare nessun altro, ecc. A distanza di anni un’altra donna che confronta le due risposte, pur trovando che la prima è meno ideologica, più sincera, non esita però a catalogarla fra le posizioni «di tipo liberal-individualistico, dichiaratamente elitario» (cfr. Edoarda Masi, *Il libro da nascondere*).

È un giudizio del tutto estrinseco. Se una donna non riesce ad accordare quello che vive in sé con le norme che regolano la vita collettiva e se, avvertendo questa sconnessione, identifica la sua libertà con la possibilità di essere se stessa, «diversa» (che altro potrebbe dire, dall’interno di un’esperienza senza specchio sociale?), l’individualismo c’entra quanto il collettivismo, cioè niente.

La risposta della femminista, del primo femminismo, riflette la posizione di soggetti umani subordinati senza libertà agli interessi della vita associata. La risposta è criticabile, è stata criticata, ma per tutt’altra ragione. Era astratta; non teneva conto della necessaria mediazione tra l’io della singola e l’io della sua identificazione umana con il genere femminile. Nel primo femminismo la differenza femminile si confondeva con le differenze singolari; queste e quella avevano la medesima assoluta ragione d’essere.

La critica, come si ricorderà, iniziò con il convegno di Pinarella nel 1975, dove fu chiaro che per avere esistenza sociale libera la singola deve operare un passaggio mediatore fra sé e le sue simili, così da poter uscire dalla sua «prigione psicologica» – secondo l’espressione usata nel 1977 da Teresa.

I primi gruppi femministi avevano dato soddisfazione alla richiesta di accumunamento generico in una forma che possiamo chiamare alta, se la confrontiamo con l’accumunamento che ribassa, più tipico delle aggregazioni femminili spontanee. Ma a Pinarella si vede che il problema non era risolto. Da una parte c’erano donne che si dicevano escluse e mostravano bene con le loro fantasie («in realtà siamo tutte insicure») come la richiesta di un accumunamento sul negativo e sul perdente restasse
molto forte. Dall’altra, c’erano i sensi di colpa. La donna che si distingueva per qualcosa rispetto alle altre era minacciata dall’idea di rinnegare, reprimere, censurare (la terminologia era via) il proprio sesso. Ossia, di tradire la madre.

C’è da registrare inoltre la posizione – che nei nostri gruppi non si dava, per ovvie ragioni – di quelle donne che rifuggono dalla frequentazione delle loro simili per sottrarsi alla loro richiesta di accumunamento generico, sapendo o piuttosto temendo che essa sia sempre inclinata sul negativo e sul perdente.

Sembravano, si presentavano tutti come fatti di natura psicologica ma erano i segni dello stato selvaggio dell’umanità femminile.

Per tanti aspetti le donne possono apparire come la parte più civile dell’umanità. La mancanza di civiltà si riconosce, noi la conosciamo, quando una donna entra in conflitto con una sua simile e si trova a dover fronteggiare emozioni che niente e nessuno le ha insegnato a regolare in forma sociale. Stato selvaggio, dunque, nel senso proprio del termine, determinato dal fatto che il rapporto di una donna con la sua simile non rientra tra la forma di rapporto volute e pensate collettivamente.

Si deve a ciò se la ricerca personale di distinzione è vissuta da molte come qualcosa di incompatibile con la richiesta femminile di accumunamento generico: non dimenticarti che sei una donna come tutte le altre.

In effetti, si tratta di due istanze non accordate fra loro nelle società dove autorità e valore sono di origine maschile. La ricerca di distinzione separa una donna dalle sue simili nella misura in cui né lei singola né loro nel loro insieme conoscono l’origine femminile di quel di più che consente alla singola di distinguersi.

In questa luce possiamo rileggere il mito antico di Proserpina. Un’autorità di origine maschile s’intromette nel rapporto della figlia con la madre dando alla figlia un statuto sociale che lei non si è conquistata confrontandosi con l’autorità materna. Così lei finirà per trovarsi sequestrata nel regno dei simboli pietrificati del potere maschile, bisognosa delle sue simili ma incapace di contrattare con esse ciò di cui ha bisogno.

Vi sono donne non prive di esperienza di contrattazione sociale, le quali però pretendono di essere accettate pari pari dal-
le proprie simili, con una tracotanza e un’ingenuità belle soltanto nella bambina.

C’è rinnegamento del proprio sesso anche quando non si concede niente alla richiesta generica femminile di «essere come tutte le altre», quando cioè non faccio il lavoro necessario perché le mie simili riconoscano in me una loro simile.

Il debito simbolico verso la madre si paga anche in questa maniera. Che non è facoltativa. Può sembrare che lo sia soltanto perché la società così come funziona ed è impostata, sulla libertà maschile, non ce lo fa presente e a quelle che aspirano ad un’autoaffermazione personale impone invece di adeguarsi alle regole già stabilite per sé dalla parte maschile del corpo sociale.

In un modo o nell’altro l’esonero sociale dall’obbligo di sdebitarsi verso la madre ricade sulle donne in forma di servitù.

Senza riconoscenza per la madre, l’appartenenza al genere femminile è una fatalità che pesa e condiziona, una disgrazia.

Il pagamento del debito simbolico non è libero ma liberante. Esso rappresenta la necessità interna che sostituisce nelle scelte di una donna le costrizioni esterne e la dipendenza da altri. Così che il caso per cui si nasce donna, può convertirsi in destino personale e la fatalità rivelarsi una grazia, nel senso classico del termine e ben noto a chi conosce il pensiero di Simone Weil.

In altre parole, una donna è libera quando il significare la sua appartenenza al sesso femminile è la cosa che sceglie sapendo che non è oggetto di scelta.

Il paradosso di questa formula della libertà femminile si risolve considerando che la donna è stata asservita socialmente a causa della sua anatomia. Si potrebbe fare come quelle bestie che, prese nella tagliola, si liberano staccandosi a morsi la zampa imprigionata. Ma il corpo in cui la società patriarcale ci trappolava, ci è stato confezionato amorosamente da una madre. Da lei possiamo, anzi dobbiamo liberarci senza ferocia, in una maniera umana. Cioè simbolica.

Tutto questo discorso porta all’inevitabile conclusione che la libertà guadagnata nei rapporti fra donne per una donna è la sua libertà e che il patto sociale con cui lei si lega nella libertà alle sue simili, la lega al mondo intero. Una donna, cioè, è re-
sponsabile del mondo per come e quanto deve rispondere di sé alle sue simili, e non ha obblighi sociali che non siano derivabili dagli obblighi verso le sue simili.

Ci rendiamo conto che queste affermazioni hanno un suono orribile, non meno delle parole che nominarono l’«ingiustizia» presente nei nostri rapporti. Anche queste affermazioni sono «ingiuste» al confronto del già pensato circa la giustizia. Sono dettate, infatti, dal pensiero di un impensato nell’organizzazione sociale dei rapporti fra esseri umani.

È però una conclusione giusta e necessaria in cui i fatti coincidono con il ragionamento.

I fatti mostrano che la società non fa le donne responsabili della vita collettiva; che alcune vogliono esserlo e parteciparvi, viene assurdamente registrato sotto il capitolo di ciò cui esse hanno diritto. Si potrebbero portare altri argomenti, ma questo basta a mostrare che le donne non sono presenti in concreto nel patto che fonda la vita associata. Se questa dovesse dipendere dalla buona volontà maschile così come fa conto sulla buona volontà femminile, salterebbe in aria il giorno dopo. Un uomo nel pieno delle sue forze ed estromesso dalle responsabilità collettive, è una mina vagante nel corpo sociale; le innumerevoli donne che si trovano nella stessa situazione servono il bene comune senza fare problema.

Una donna partecipa alla vita sociale come quelli che si iscrivono a qualche associazione volontaria, con la differenza che se non le va bene di stare in questa non può passare ad un’altra ma solo tirarsi via, cancellarsi. Non sono poche, fra l’altro, le donne che entrano nelle imprese sociali volontarie con l’idea di partecipare così alla vita sociale. Quello che sono e fanno nella loro esistenza quotidiana non sembra loro una vera e propria vita sociale. Non lo è, in effetti, come non lo è neanche quel suo simulacro che è il loro volontariato: a questo come a quella manca l’elemento della contrattazione, tutto rimpiazzato dalla loro buona volontà.

Perciò le donne, quando tentano di figurarsi la libertà, facilmente usano parole che sembrano di un individualismo estremo. Se verso gli interessi collettivi si responsabilizzano in forza di una decisione personale e volontaria, se al bene comune contribuiscono sostanzialmente in forza di legami carnali e af-
fettivi, dove sono i termini sociali per significare la libertà femminile?

Queste non sono straordinarie scoperte. Gli uomini sanno che nel patto necessario a sostenere la vita associata basta e bisogna far entrare gli individui di sesso maschile; che ci entrino le donne è un’aggiunta.

Le donne, per parte loro, sanno che la società degli uomini ha bisogno della loro presenza ma non della loro libertà. Lo sanno fin troppo e tendono a figurarsi la loro libertà come un diritto da rivendicare, senza considerare quanto e come esse stesse vi hanno già rinunciato per rimontare lo svantaggio sociale di essere nate donne – in termini psicologici, per farsi accettare. Negli sforzi per rimontare lo svantaggio sociale di appartenere al sesso femminile, una donna consuma una parte della sua potenza umana e mostra socialmente di averla consumata.

Reclamare la libertà a compenso di una libertà cui si è rinunciato, i fatti e la ragione dicono che non può dare il risultato sperato.

Né si può pensare che lo dia la ricerca di libertà di quelle donne che si distaccano dalle loro simili perché le vedono senza libertà. Una donna appartiene all’umanità con la sua appartenenza al sesso femminile: significare questa è significare quella e non ci sono alternative che non siano leggibili (e di fatto sono sempre lette) come un rinnegamento di sé.

Perciò diciamo che il vincolo di riconoscenza e di riconoscimento verso le sue simili costituisce per una donna l’essenziale del suo legame sociale. Lo fa reale nella responsabilità e forte nella contrattualità. E che tutto il resto o sottostà a quel legame o vale quello che vale l’iscrizione a qualche associazione volontaria. La libertà femminile, insomma, non viene dall’essere ammesse nella società maschile né da una rivendicazione nei suoi confronti, ma da quella elementare contrattazione con cui una donna scambia con altre sue simili il riconoscimento della propria esistenza contro la significata accettazione della comune appartenenza al sesso femminile.

Presa in sé, la nostra conclusione non avrebbe niente di ertante per il senso comune purché solo si consideri che le donne sono la metà del genere umano. Non è certo piccolo legame con il mondo derivare la forma sociale della propria libertà dal vin-
colo di appartenenza al sesso femminile. Sicuramente è un legame più sparito, più sociale di quello che per la singola si stabiliva tradizionalmente attraverso i pochi individui di sesso maschile che, portatori di loro personali interessi, assicuravano di fatto la sua conformità con gli interessi generali. Ed è insieme un legame più consistente, più impegnativo, di quello che alcune donne assumono verso la collettività sposando progetti sedicenti universali ma di fatto estranei alla sua parte femminile.

Ma il legame che noi configuriamo, fondato sul debito simbolico verso la madre, è sessuato e significa, all'interno del patto sociale, la differenza femminile. La introduce in un sistema di rapporti sociali che fonda la sua universalità sull'insignificanza della differenza femminile, e tanto basta a suscitare orrendi fantasmi di disordine sociale. Chi ha una non superficiale conoscenza della caccia alla streghe (da sapere almeno che non si tratta di storia medioevale ma moderna) sa che cosa può capitare alla mente maschile quando le si prospetta l'idea di un'alleanza fra donne.

Ma la stessa mente femminile arretra o annaspa perché messa in difficoltà da tutto il non ancora pensato di quella conclusione. E stenta a riconoscere che è una conclusione giusta e inevitabile, solo perché non ha ancora valutato tutte le sue possibili conseguenze o trovato il modo di accordarle con il già pensato.

Torna il problema della trasgressione sessuata che fa inciampare molte donne, nonostante il loro desiderio di libertà, quando si tratta di portarsi mentalmente nel luogo della libertà, che è di darsi l'autorità di giudicare e decidere da sé.

I fatti storici indicano che a una donna può essere meno difficile portarvisi con il corpo che con la mente, lasciando così ad altri la responsabilità delle conseguenze, che in qualche misura sono sempre imprevedibili. Nelle grandi avventure umane di libertà si vede che spesso le donne vi hanno partecipato numerose al fianco di uomini e che si sono prese una libertà che però non hanno saputo mantenere dopo che l'avventura, per gli uomini, era terminata. Pensiamo a quelle donne che alla Resistenza italiana o alla lotta di liberazione dell'Algeria hanno partecipato come se per loro sfidare i nazifascisti o i torturatori dell'Oas fosse cosa più leggera che mettere in questione la ge-
rarchia familiare o cambiare il modo di tenere una riunione politica.

Della trasgressione sessuata, di colei che non rispetta l’ordine costituito per ragioni dettate dalla sua esperienza femminile, abbiamo scritto che è un passaggio inevitabile e l’abbiamo presentata come una scelta personale. Siamo tuttavia consapevoli che fra donne, non diversamente che fra uomini, la forza di trasgredire consapevolmente è posseduta da poche.

Ma l’analisi di quel passaggio necessario alla libertà femminile, ha rivelato che l’altra faccia della trasgressione è la conformità a un ordine.

La politica femminile come noi l’intendiamo consiste nel mettere in luce per ogni donna anche questa altra faccia della trasgressione femminile, affinché ogni donna possa capire, valutare, fare sua la ragione che comanda i comportamenti irregolari delle sue simili, non conformi alle regole prescritte dalla società, e in base a questa ragione regolarsi nel mondo. La ragione della madre infanticida, della donna che non prende marito, della poetessa omosessuale, della figlia egoista... e così via, fino a comprendere le tante maniere con cui l’umanità femminile tenta di significare il suo bisogno di esistenza libera, dal bambino che le cade nel bucato bollente fino all’impulso di rubacchiare nei supermercati.

Gli innumerevoli frammenti di una cercata libertà resteranno nel loro stato di frammentazione se colpiscono, brillanti sul colpo e poi destinati a spegnersi, un corpo sociale che non ha né il modo né la volontà di tradurli in un significato coerente. Alla politica femminile tocca il compito di mostrare in pratica e dimostrare in teoria come quei frammenti possano formare tra loro e con il mondo una combinazione inaudita eppure sensata, collegando la trasgressione senza senso apparente non, in negativo, all’oppressione patita da colei che ha trasgressito ma, in positivo, alle ragioni di colei che trasagredisce consapevolmente. Questo furono e così hanno operato i primi gruppi di autocoscienza da cui ha preso avvio la nostra politica, con una combinazione sociale nuova e un legame positivo.

Nelle donne che hanno la forza di contravvenire in prima persona all’universalità esibita dal pensiero maschile e che, per regolarsi nel mondo, giudicarlo e decidere, non usano misure
maschili o neutre ma la sola misura di cui hanno competenza sicura che è l’esperienza umana femminile, in queste donne, pensiamo a Madame du Deffand, a Jane Austen, a Carla Lonzi, viene alla luce per le altre non un disordine e ben più che una rivolta: una fedeltà e una coerenza.

Questa luce di una razionalità non estrinseca, non sovrapposta alla propria esperienza, ha il potere di orientare la mente femminile nella sua ricerca di esistenza sociale libera.

L’affioramento del senso razionale della trasgressione sessuata e il suo mostrarsi anche a quelle che non avevano in sé la forza personale di trasgredire, si spieghino considerando che, grazie a quella trasgressione, la passione della differenza sessuale – quel cieco sopportare la propria differenza da cui non c’è donna che possa sfuggire completamente – si trasforma in sapere: consapevolezza di sé e competenza sulla realtà data, per giudicarla e cambiarla.

Noi chiamiamo politica femminile il progetto di cambiare la realtà data facendo leva su questa possibilità che ogni donna, ogni essere umano, possiede di trasformare in sapere della realtà ciò che dalla realtà patisce. Chi viene al mondo con un corpo femminile, dalla realtà naturale e sociale patisce la sua differenza sessuale. Trasformarla in sapere circa la natura e la società e i loro rapporti, è la sua possibilità umana e il suo di più sociale.

Alcuni e alcune pensano che la differenza femminile non ha luogo d’essere fra le cose di questo mondo e che il suo destino sarebbe di restare fra le cose dell’utopia – utopia, alla lettera, vuol dire nonluogo. Non siamo di quest’idea, anzitutto perché rinunciare alla traduzione sociale della differenza femminile equivale a lasciare che le donne siano di fatto collocate dove le mette la società. L’Olimpo dei greci antichi era popolato da meravigliose divinità femminili ma nelle loro città e villaggi le donne erano serve malnutrite e precocemente incinte.

In secondo luogo, perché non possiamo teorizzare cose che siano in contrasto con la nostra esperienza e noi cerchiamo esistenza sociale. Giudichiamo negativamente quelle donne che quanto a sé si cercano e trovano una collocazione sociale in partiti, giornali, ecc., e di lì teorizzano l’utopia della differenza femminile.

Ma più conta la nostra esperienza in positivo. Di fatto noi ci muoviamo nella società aiutate da rapporti con altre donne,
e quando questi rapporti sono mancati ne abbiamo sofferto. Di fatto nei confronti delle nostre simili abbiamo una disponibilità allo scambio con il sentimento che il loro giudizio, qualunque sia, è il primo giudizio sociale da tenere in conto. Di fatto lo stare al mondo è migliorato per noi da quando abbiamo preso per regola di curare gli interessi del nostro sesso, e gli altri solo compatibilmente con questi.

Di fatto, dunque, noi avevamo con il mondo il legame di un non nominato patto sociale che nel suo principio era di riconoscenza e scambio con altre donne.

Adesso lo abbiamo nominato. Il che, naturalmente, non va senza conseguenze. Nominato, esso cessa di essere la cosa praticata in questo o quel contesto secondo la convenienza del momento, per diventare la forma dichiarata della socialità femminile e quindi una misura di giudizio cui sottoponiamo noi stesse e le nostre simili.

Una donna può e deve giudicare le sue simili. Una donna può e deve confrontarsi con il giudizio delle sue simili. Nel regime sociale che non pensava niente circa i rapporti fra donne, la singola temeva il giudizio delle altre come una minaccia per sé, per la sua voglia di affermazione, per la sua originalità. Tanto che il primo femminismo ha come proibito ogni giudizio di una donna sulla sua simile, senza per altro poter impedire che dei giudizi, muti e inappellabili, fossero significati. Emessi-respinti con quella violenza che prendono le cose quando ci toccano senza l'intervallo di un pensiero.

Il giudizio di una donna sulla sua simile la colpisce sempre e può avere un'enorme importanza, in bene o in male, riconosciuta o non riconosciuta che sia. Non proponiamo di subirlo ma, al contrario, di riconoscerne il peso e perciò di pensare e realizzare un regime di rapporti sociali dove la libertà femminile sia garantita dalle donne stesse.

Sospendere ogni giudizio, come voleva il primo femminismo, a parte la poca consistenza di un simile proposito, non è liberante. Di fatto produceva, come abbiamo mostrato, la non voluta moderazione delle imprese sociali femminili. Inibire la misura giudicante femminile vorrebbe essere un riguardo per il desiderio che non osa significarsi, ma con questo riguardo non si fa che intrattenerlo nella sua reticenza, forse perché l'indiscr-
minata accettazione non è mai sentita come valorizzante, nemmeno da chi ne ha bisogno.

Se fra donne il bisogno di approvazione prevale sui desideri, se i desideri non osano esporsi al giudizio per l'osceso sentimento che fuori dall'incondizionata accettazione ci sarebbe soltanto negazione e morte, allora le nostre imprese sociali saranno la cosa che soddisfa quel bisogno e placa questi timori ogni volta che si affacciano. Ma non saranno nient'altro. Non si distaccheranno da quel conformismo che caratterizza spesso le nostre esistenze, un conformismo non voluto, non scelto e però nemmeno imposto dall’esterno.

Quanto alle donne che ebbero il coraggio di sfidare i nazifascisti e non l’hanno avuto per ribellarisì a una vita domestica senza libertà o a una pratica politica estranea al loro modo d’essere, lo strano fenomeno, in realtà un fenomeno ricorrente nella storia umana, si chiarisce se ripensiamo a ciò che alcune hanno detto per spiegare che cosa le trattiene quando si tratta di esporsi socialmente senza la copertura di scelte maschili. Hanono paura del giudizio delle loro simili; hanno paura di cadere in un vuoto di senso; tentano di dirsi che il fare qualcosa per sé è un loro diritto ma non basta.

Non è la gravità dell’oppressione che spiega il difetto di libertà femminile ma la mancanza di autorità, di autorizzazione simbolica. Quell’autorizzazione che una donna può ricevere unicamente da una fonte femminile perché solo questa la legittima nella sua differenza. E che riceve unicamente se accetta di sottostare a una misura giudicante femminile. Quest’ultimo, come sappiamo, è il passo decisivo e difficile della libertà femminile, da cui dipende che la differenza femminile esca viva dal suo imprigionamento storico, interno di un interno, due volte dentro: all’ordine sociale che la tiene chiusa in un’esperienza indicibile, all’esperienza della singola donna che non sa come uscirne senza rinnegare il suo sesso.

Registro della sopravvivenza, registro della libertà

Si potrebbe pensare che alle donne conviene piuttosto aspettare e favorire la progressiva valorizzazione sociale del loro ses-
so con l’eliminazione delle perduranti discriminazioni, dalle più appariscenti a quelle quasi invisibili e più insidiose che si annidano nella vita familiare o nei comportamenti sociali meno controllati, ecc., invece di spaccare in due il patto sociale e commisurarsi al mondo secondo la loro differenza.

Contro questa prospettiva moderata, sostenuta da persone sinceramente preoccupate di mettere giustizia nei rapporti fra i sessi, non ci sarebbe nulla da obiettare se non fosse che in quel l’ordine sociale pur capace di progressi che quelle persone hanno in mente, non c’è niente di pensato perché la donna si rapporti alla sua simile con un ritorno di sicurezza per sé, di avvaloramento di sé. Ma proprio questo tipo di rapporto è la cosa essenziale. Senza di esso l’eliminazione delle discriminazioni è un processo senza fine.

Quando esso sarà introdotto e funzionante nel sistema dei rapporti sociali, sarà esattamente come noi diciamo adesso e cioè che la garanzia di esistenza sociale libera una donna la riceve, primariamente, dalle sue simili, o non la riceverà affatto.

Per riuscire ad averla, non è troppo spaccare in due la forma del patto sociale. I progressi che ci vengono promessi insieme ai diritti già garantiti, infatti, basta poca scienza storica per sapere che sono sospesi a una ricchezza sociale geograficamente limitata, storicamente recente e per giunta insidiatà: regolarmente dalle crisi economiche ed eventualmente da una guerra atomica o da un collasso ecologico.

Una libertà a queste condizioni sarebbe già di per sé molto precaria. Ma non è nemmeno libertà, perché anche chi è dotata di poca immaginazione non può impedirsi di guardare indietro nel tempo o vicino in paesi meno ricchi e risentire che la sua esistenza di donna è sotto la minaccia di una violenza negatrice che la farà a pezzi se questo sarà il bisogno sociale. La minaccia non è esterna. Dentro la società dell’emancipazione femminile, quando non lavora al servizio dell’uomo, una donna avverte subito che la sua differenza umana costituisce una particolarità visibile quanto irrilevante. È una donna ma potrebbe essere un uomo e da mille indizi la società le fa intendere che per lei sarebbe meglio esserlo veramente.

Il progresso promesso sarebbe che un giorno la società non le manderà più questo segnale, per cui si troverà donna senza
nessuna ragione di esserlo ma senza sentire che per lei sarebbe meglio non esserlo. Il progresso sarebbe dunque che io sia divisa in due, corpo di sesso femminile da una parte, soggetto pensante e sociale dall'altra, e fra le due neanche più il legame di un disagio sensibilmente avvertito: lo stupro portato alla sua perfezione di atto simbolico.

Perché la libertà femminile si garantisca da se medesima — senza di che non è libertà ma emancipazione, come non a torto viene chiamata — è indispensabile che le circostanze storiche che hanno favorito dall'esterno la nostra liberazione siano, per così dire, rese superfìcie. Tradotte o sostituite dalla libertà stessa che si riproduce da sé e produce le condizioni materiali necessarie al suo esercizio.

Se è vero, com’è stato scritto, che la pastorizzazione del latte ha contribuito a dare libertà alle donne più delle lotte delle «suffragette», bisogna fare che non sia più vero. E lo stesso si deve dire per la medicina che ha ridotto la mortalità infantile o inventato gli anticoncezionali, o per le macchine che hanno reso più produttivo il lavoro umano, o per quei progressi della vita associata che hanno portato gli uomini a non considerare più le donne come esseri di natura inferiore. Da dove viene questa libertà che mi arriva dentro una bottiglia di latte pastorizzato? Che radici ha il fiore che mi viene offerto in segno di superiore civiltà? Chi sono io se la mia libertà sta in questa bottiglia, in questo fiore che mi hanno messo in mano?

Non è tanto in questione la precarietà del dono, sebbene sia una circostanza da non trascurare, quanto la sua origine. Bisogna trovarsi all'origine della propria libertà per averne un possesso sicuro, che non vuol dire un godimento garantito ma la certezza di saperla riprodurre anche nelle condizioni meno favorevoli. Sessualizzare l'insieme dei rapporti sociali fino al suo fondamento, ha lo scopo di portare le donne all'origine della loro libertà, prima di quei pezzi di carta che si chiamano leggi o costituzioni, prima del modo in cui si organizza la produzione materiale o la ricerca scientifica che adesso mi danno una bottiglia, poi una pillola, poi chi sa che cosa, prima delle convenzioni sociali che comandano agli uomini di rispettare l'altro sesso. Prima, cioè a quel livello in cui la differenza sessuale riceve la sua prima interpretazione.
Non respingiamo i frutti della civiltà quando ci sono utili. Anzi, li apprezziamo vivamente, tanto più che dietro ad essi non c’è soltanto il lavoro di uomini liberi ma anche molto lavoro di donne che hanno desiderato di essere libere. Apprezziamo la scienza medica che ha ridotto la mortalità infantile, le macchine che sostituiscono o alleggeriscono il lavoro manuale, le regole sociali che inibiscono nell’uomo l’aggressione sessuale, le riforme che aprono alle donne l’esercizio di tutti i mestieri e professioni, le teorie filosofiche e scientifiche secondo cui la differenza anatomico di donne-uomini non è interpretabile come un’inferiorità delle prime.

Ma sono soltanto frutti e la libertà, come si sa da sempre o perlomeno dal tempo della Rivoluzione francese, è un albero. Se la libertà di una donna non si radica dove comincia la vita sociale, nei primi rapporti che la informano su chi è lei e la introducono nel mondo, se non si sviluppa in fedeltà con la sua origine, se non si garantisce socialmente in forza di questa fedeltà, allora lei sarà «libera» per caso, il caso che l’ha fatta nascere in questo secolo e in questo pezzo di mondo. Ma il caso non l’ha fatta nascere uomo irridendo con questa residua disgrazia la sua povera libertà senza radici.

Non possiamo risalire il corso del tempo fino ad arrivare prima di quel momento in cui la nostra differenza dall’uomo fu interpretata come un essere da meno. Ma a quel prima ci portiamo con un atto mentale al quale diamo la realtà delle sue conseguenze nel presente. Non faremo dipendere la libertà femminile, la nostra e quella delle nostre simili, dai progressi di una cultura che da tempo immemore si è nutrita di disprezzo per il nostro sesso. Faremo viceversa. Ci leghiamo in un patto di libertà con le nostre simili e con il mondo attraverso le nostre simili e da qui, garantite di esistenza sociale libera, faremo quello che rimane da fare perché la società si liberi dal disprezzo per il sesso femminile.

La politica della differenza sessuale non viene dopo la raggiunta uguaglianza fra i sessi ma sostituisce la politica dell’uguaglianza, troppo astratta e spesso contraddittoria, per combattere ogni forma di oppressione sessista dal luogo della libertà femminile conquistata e fondata sui rapporti sociali fra donne.

C’è un registro basso della sopravvivenza femminile che con-
ferma, in positivo e in negativo, quello che qui diciamo. Le donne per sopravvivere si sono date e si danno un aiuto materiale e simbolico così elementare che, se viene a mancare, non c'è garanzia sociale che possa sostituire, né religione né galateo. Questo dato di fatto, ben visibile quando si tratta di far fronte alle grandi necessità della vita, torna a ripresentarsi con minore evidenza anche in circostanze banali. Per esempio, in quell'atteggiamento mentale per cui molte si aspettano o pretendono un'incondizionata accettazione da parte delle loro simili. Di questo atteggiamento abbiamo già detto che rivela lo stato selvaggio dei rapporti fra donne. Ma esso rivela insieme che una donna non può stare al mondo senza accettazione da parte delle sue simili e che questa le è più necessaria delle garanzie offerte dalle leggi, dalla religione o dal galateo, per non parlare del latte sterilizzato o dei mazzi di mimose.

Questa maniera di aiutarsi, escludendo la contrattazione e non significando lo scambio, serve alla sopravvivenza ma nient'altro e in questo limite sta la causa della debolezza sociale del sesso femminile. Debolezza che risalta proprio nelle società di avanzata emancipazione e che allora si tenta di spiegare appelandosi a forme nascoste e insidiose di discriminazione antifemminile.

Inserirsi nei commerci sociali senza mettere in conto i beni ricevuti da altre donne, senza riconoscere la natura sociale del bisogno che si ha nei loro confronti, senza il riferimento a modelli femminili, genera l'incompetenza sulle leggi non scritte del dare-avere nei rapporti sociali, l'insicurezza di sé pagata con sforzi supplementari di adattamento ai modelli dominanti, e quel sentimento che ogni di più guadagnato in società sia guadagnato contro o sopra le proprie simili, vale a dire il proprio sesso e dunque se stesse.

Non c'è dubbio che vi siano forme di perdurante discriminazione antifemminile anche nelle società di avanzata emancipazione. Ma questo fatto non è una spiegazione; esso domanda invece di essere spiegato. Se nei rapporti sociali la differenza femminile si trova esposta a valutazioni che danneggiano le donne, la causa è nella natura sessuata dei rapporti sociali. Non c'è un soggetto sociale neutro che possa volere e realizzare la fine di ogni discriminazione; la traduzione sociale del valore umano
di essere donna, se non è fatta dalle donne, sarà fatta dagli uomini secondo i loro criteri. Criticare questi ultimi e tentare di modificarli in meglio a favore del sesso femminile, qualunque sia il risultato, non può colmare il buco di una mancata traduzione da parte delle donne stesse.

C’è un registro basso della sopravvivenza femminile. Noi proponiamo di convertirlo in un registro alto di libertà dando nome e forma sociale a quello che passava fra donne senza nome e senza forma. S’intende che non sarà più la stessa cosa, né per le donne né per l’intera società, se quell’aiuto che ci davamo per sopravvivere diventerà un’alleanza che garantisca la nostra esistenza sociale.

Ma non sarà la fine del mondo. Dividere in due un patto sociale che già di suo funzionava in maniera divisa: sulla contrattazione fra uomini, sulla solidarietà fra donne, non darà luogo al caos.

Dara luogo a una società pensata, governata da donne e uomini, nella quale la loro differenza troverà i modi di significarsi liberamente, dal modo di vestirsi al modo di amministrare la giustizia, di organizzare il lavoro, di educare i bambini. Come oggi non fa problema significare la differenza sessuale quando si tratta di rivestire il corpo nudo o di cantare l’opera, e anzi ci piace perché interpreta e arricchisce di umanità il dato naturale, così non farà problema che la giustizia si amministri, il lavoro si organizzi, la società si progetti secondo la differenza di essere uomini e donne.


Differire nel tempo è necessario quando c’è da raggiungere scopi che sono diversi dai loro mezzi, come seminare il grano per mangiare pane, mentre nel lavoro necessario per avere esistenza sociale libera il mezzo è uguale al fine. La libertà, infatti, è il solo mezzo per arrivare alla libertà.

Per sapere come sarà la società in cui la differenza femminile potrà esprimersi liberamente, basta sapere come possiamo fare dell’appartenenza al sesso femminile la più certa garanzia di libertà per ogni singola donna.

Pochi anni fa nel nostro paese una povera e coraggiosa ra-
gazza di nome Palmina, per non aver obbedito al suo fidanzato che voleva prostituirla, fu punita da lui con il fuoco ed è morta. La mostruosità del comportamento maschile non deve nasconderci l’altra faccia di questo dramma, meno appariscente ma più tragica, e cioè che la giovane Palmina, aveva quattordici anni, non trovò fra le sue simili più vecchie l’aiuto necessario per far trionfare il suo desiderio di libertà sopra le imposizioni di parte maschile. Nel suo ambiente prostituirsi per conto di uomini era un costume accettato ed è facile immaginare che le altre donne l’avrebbero aiutata a sopportare la condizione comune se lei l’avesse accettata.

Questo si ripete identicamente anche in altri ambienti sociali ed è destinato a ripetersi se le donne non trovano nelle loro simili il mezzo di essere libere.

Palmina, parlando non in figura ma alla lettera, è morta al posto della libertà femminile, lasciata sola in un posto lasciato vuoto da una solidarietà femminile che si arresta davanti alla donna che vuole qualcosa di più e di meglio per sé, e dove non arriva l’astratta libertà che alle donne sarebbe garantita senza rapporto alcuno con il loro sesso.

Non si rimedia a quella morte, a questo vuoto, insistendo, da una parte, sulla solidarietà femminile e, dall’altra, sul rafforzamento delle garanzie neutre. Lo schema della non libertà femminile resta immutato. Da una parte, rapporti femminili senza forma sociale, per la sopravvivenza, per significare fra noi ciò che di noi resta insignificante nei commerci sociali; dall’altra, donne che, senza rapporti fra loro, si misurano con la realtà data. La società in cui la differenza femminile può esprimersi liberamente, è la società dove non si dà più questo doppio regime, e la singola si confronta con il mondo essendo preceduta e assistita dall’autorità sociale del suo sesso.

Quando qualcuna evoca la libertà come un traguardo remoto dal quale ci separano ostacoli d’ogni genere – e tira fuori gli uomini, le altre donne, le sue vicine di casa, il contesto in cui si trova a vivere, Catania, Milano, la provincia, la capitale, oppure, se al suo discorso vuol dare un aspetto più oggettivo, le istituzioni, il capitalismo, il Meridione, la congiuntura economica – il più delle volte con questa dichiarazione d’impotenza non fa che dichiarare la sua incapacità di attribuire autorità a
un'altra donna. Incapace di valorizzare il più elementare rapporto che la definisce socialmente, quello con la sua simile, la società le mostra disprezzo; incapace di concepire che una sua simile abbia autorità, soffre di essere senza autorità. Quello che dice è tutto vero perché la realtà esterna non manca mai di rimandarle indietro il giudizio che lei ha già pronunciato dentro di sé e cioè che quello che una donna pensa, vuole, non ha valore.

Prima del femminismo molte ignoravano il fatto che fra sé e il mondo c'era una struttura mediatrice. E anche in seguito, dopo aver visto e respinto la mediazione maschile, hanno continuato a ignorare che una mediazione fra sé e il mondo è pur sempre necessaria.

L'aver capito questa necessità fu una svolta importante nella politica femminile, pari soltanto all'aver capito in seguito e di conseguenza che la necessaria mediazione deve formare il contenuto di un progetto politico. Non basta dire alla singola che si dibatte dentro un'esperienza personale con il suo desiderio e la sua paura: esci dalla tua prigione psicologica. Bisogna trovare anche come lei possa uscirne viva e libera.

Per ogni donna che viene al mondo la prima e naturale mediatrice sarebbe la madre. Di fatto lei spesso non riesce ad esserlo perché intimidita dall'autorità paterna o assorbita dall'amore del figlio maschio, usata e interpretata dagli uomini secondo le loro esigenze. L'affidamento femminile è la pratica sociale che riabilita la madre nella sua funzione simbolica verso la donna.

In questo senso, il rapporto di affidamento è più che una proposta politica o una scelta personale. Oltre a questi aspetti, pur veri, più profondamente esso si configura come riparazione femminile della grandezza materna e fondazione di un'autorità sociale femminile.

Su questo sfondo l'affidamento assume la natura di una cerimonia. Luce Irigaray ha lamentato la mancanza di cerimonie femminili nell'esistenza di una donna, in contrasto con le numerose cerimonie maschili, arcaiche e moderne, che assistono l'individuo uomo nella sua socializzazione. Ora, l'affidarsi può assumere questa funzione nella vita di una donna, purché si modifichi il senso corrente della parola. Nel senso corrente una cerimonia ha sempre qualcosa di ripetitivo e rituale, perché la ce-
rimoncia serve a legittimare il nuovo riportandolo simbolicamente sotto l’autorità dell’antico. Ma nelle nostre esistenze il nuovo è entrato e ancora vuol entrare già legittimato dalla volontà maschile. Pensiamo ai conflitti tra madre e figlia intorno alla cosiddetta libertà sessuale, conflitti che riguardano l’interpretazione della volontà maschile, la madre restando attaccata a quella su cui ha regolato la sua vita, la figlia essendo protesa verso nuove più avanzate interpretazioni.

Per simili conflitti non c’è bisogno di cerimonie. E, in generale, senza un ordine simbolico autonomo, le cerimonie sono superflue. La pacificazione verrà da sola, per forza di cose, per esempio quando la figlia si sarà resa conto che la cosiddetta libertà sessuale non risponde né ai suoi interessi né ai suoi desideri.

Ma quando una donna accetta la sua appartenenza al genere femminile e conosce la necessità di una mediazione femminile e in ciò riconosce la ragione vera di ogni autorità di donna sulla donna, non può non avvertire il bisogno di conciliarsi con lei, sua madre, che aveva e doveva assumere questa autorità, non altre, nei suoi confronti. In questo senso l’affidamento è anche una cerimonia. Quando una donna estromette dal suo rapporto con il mondo l’autorità di origine maschile e accetta di dare a una sua simile o di assumere per lei autorità, con questo atto onora la madre per quello che ha saputo essere e per quello che avrebbe dovuto essere ma non ha saputo, e si riconcilia con lei.

Fra donne c’è la tendenza a esagerare la subordinazione della madre alla volontà del padre. Questa tendenza rispecchia il timore interno di trasgredire i limiti messi dall’uomo sulle sue proprietà.

Abbiamo incontrato donne che accettano l’affidamento purché sia con chi ha una coscienza femminile di sé e non si subordin a misure maschili. Sotto questa condizione l’affidamento è un’alleanza sensata e sicuramente utile, che però si tiene entro limiti che la politica delle donne deve e può oltrepassare.

La coscienza che una donna ha di sé dipende dai mezzi che ha trovato o non ha trovato per situarsi nel mondo e da quello che ha inventato o non ha inventato per far fronte allo svantaggio sociale di essere nata donna. Nella coscienza che una donna ha di sé ci sono costrizioni patite e c’è una volontà femminile di esistenza.
La politica femminile, d’altra parte, non è mai stata la raccolta delle buone coscienze o delle rappresentazioni giuste di sé. È stata dagli inizi e rimane una guerra contro ciò che divide la donna dalla sua simile privandola della sua fondamentale risorsa di libertà che è l’appartenenza al genere femminile. Non era, come si è detto, una guerra contro gli uomini, ma era e rimane una guerra contro l’intromissione maschile nei rapporti fra donne e delle donne con il mondo. L’intromissione maschile, come sappiamo, non impedisce fra donne l’accumunamento generico sul perdente. Impedisce il rapporto valorizzante, la stima, l’autorità.

In questa polemica non si tratta di opporre il valore di essere donna al valore di essere uomo. Essere donna piuttosto che uomo, o viceversa, in sé non ha valore. La differenza sessuale è una parzialità, è un segno di finitezza, il segno più forte che il pensiero porta del suo essere corpo.

Il suo valore viene, può venire, soltanto da ciò che il fatto di essere donna rende possibile quando il limite è riconosciuto, accettato, non rinunciato ma cambiato in una strada. Conosciamo questa idea, è la trascendenza vera e giusta dei primi testi del femminismo.

Per sapere quello che una donna è, dunque, dobbiamo guardare anche a quello che lei rende possibile. Per sapere quello che pensa, consideriamo tutto ciò che il suo pensiero rende pensabile; per avere un’idea fedele della sua esperienza, pensiamo a ciò che grazie ad essa diventa sperimentabile.

Se questa è la misura vera come noi sentiamo che è, la misura che si applica alla piccola Palmina e alla grande scienziata, e che desideriamo sia applicata a noi stesse, allora sappiamo la ragione dell’affidamento. Affidarsi non è uno specchiarsi pari pari nell’altra per confermarsi in quello che si è di fatto, ma chiedere e offrire all’esperienza umana femminile il mezzo di significarsi perché abbia nel mondo la sua esistenza vera e grande.

Nel rapporto di affidamento una donna offre alla sua simile la misura di ciò che lei può e in lei vuole venire all’esistenza.

La differenza femminile non domanda di essere descritta. Per esistere, ha bisogno di mediazione così da poter uscire da sé e diventare a sua volta mediatrice in un circolo di potenza illimitata. L’affidarsi dà praticamente avvio a questo movimento li-
beratore di energie femminili. Comincia con un rapporto fra due ma non è un rapporto di coppia e vediamo che ben presto si dirama in altri rapporti suscitati dalla possibilità nuova di mettere in gioco l’interesse della propria umanità, mente e corpo di donna.

Più volte, nella nostra politica e in questo libro, i nostri ragionamenti sono terminati con la scoperta del senso di cose che erano già davanti a noi.

Meglio così, perché saper leggere quello che è, è più importante del progettare cambiamenti e i progetti migliori sono quelli dettati dalle cose, quando si capisce quello che vogliono dire.

Anche la proposta politica dell’affidamento è nata in questa forma e in questa forma desideriamo che sia presa.

Fra noi ci sono stati lunghi dibattiti per decidere se potevamo, se dovevamo presentare il rapporto di affidamento nella forma di una conclusione necessaria. Nessuna risposta ci soddisfaceva. La risposta affermativa gli toglieva quella componente preziosa e delicata che è la scelta personale. Fuori dal rapporto con la madre, dare o prendere valore non si può senza una preferenza personale, un sentimento soggettivo.

La risposta negativa gli toglieva però qualcosa di ancor più importante. Lo faceva facoltativo e questo contrasta con la sua ragione d’essere. L’affidamento è la forma della mediazione sessuata femminile in una società che non prevede mediazioni sessuate ma soltanto quella maschile rivestita di validità universale.

Come tale, noi lo pensiamo necessario e dobbiamo dirlo.

Ma, considerando la strada seguita per arrivare a questa conclusione, vediamo che non è fatta soltanto di ragionamenti o di costrizioni; c’erano anche dei fatti che avvenivano in parte per caso, in parte per decisione libera. E vediamo inoltre che la conclusione, pur con tutta la sua forza interna, non rende superflua la sua strada.

Che cosa vuol dire? Che noi vediamo la necessità dell’affidamento perché questa si è mostrata a noi, ma non possiamo dimostrarla fino in fondo perché non vediamo fino in fondo.

Riconoscerlo non indebolisce i nostri argomenti. Significa che i nostri argomenti ci sono stati dettati per una parte, che non sapremmo misurare, dalla forza di cose che non sono sotto il
nostro controllo ma ci sono favorevoli. Molte donne hanno abbandonato la strada dell’emancipazione e la nostra mente si apre al significato di antichi comportamenti femminili.

Ci sono cose, tra queste la libertà femminile, che non vengono per necessità storica ma avvengono perché favorite.

C’è una parola del greco antico, kairós, che serve a nominare questo favore, questa forma della necessità che si mostra e si può leggere ma non dimostrare compiutamente. Significa che più cose disparate si combinano insieme e realizzano lo scopo come chi mirava allo scopo, ma prima e meglio. Non è il caso puro né la ferrea necessità, ma qualcosa di misto e meglio ancora, qualcosa in cui tu puoi entrare per la tua parte e il tutto ti risponde.
Tema di questo libro è far divenire presente quello che è rimasto segreto nell'infanzia di ogni donna: rispecchiamento di sé in una donna più grande di sé, e da ciò accettazione e gloria di appartenere al sesso femminile. Tema di questo libro è dunque il costituirsi di una genealogia femminile. Il suo primo esempio è preso dalla Bibbia, dal Libro di Rut, ed è individuato nel legame fra Noemi e Rut. Le autrici chiamano affidamento, affidarsi, questo speciale legame fra donne. "Affidarsi non è uno specchiarsi par par nell'altra per confermarsi in quello che si è, ma chiederele e offrirle il mezzo di avere nel mondo esistenza vera e grande."


Per i fatti del passato c'è la parzialità della memoria, con le sue selezioni, le sue dimenticanze, le sue interpretazioni. Per il presente c'è la parzialità di una presa di posizione. Quando una donna prende posizione essendo fedele al suo desiderio e alle sue simili, dalla sua trasgressione nasce il sapere della differenza sessuale, che cambia profoundamente quello che c'è stato insegnato circa la giustizia, l'uguaglianza e la libertà.

Le autrici hanno partecipato alla nascita e alla crescita del movimento delle donne. Essi fanno riferimento alla propria esperienza, a documenti del passato, alla pratica politica che hanno in comune fra loro, così come alle idee e alle pratiche politiche di altri gruppi, di altre donne con le quali hanno in comune l'attenzione all'ordine simbolico e il lavoro per modificarlo.