REGIONE PIEMONTE

CRPO
Commissione Regionale Pari Opportunità Donna Uomo

GLOSSARIO
Lessico della differenza

a cura di Aida Ribero

CENTRO STUDI E DOCUMENTAZIONE PENSIERO FEMMINILE

GLOSSARIO
Lessico della differenza

A cura di Aida Ribero
(Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile)

Voci di: *Monia Andreani*
Anna Badino
Emma Baeri
Silvia Balocco
Franca Balsamo
Valeria Cappellato
Elenora Chiti Lucchesi
Melania Comoretto
Pinuccia Corrias
Alisa Del Re
Ivana Dessanay
Paola Di Cori
Elisabetta Donini
Daniela Finocchi
Tilde Giani Gallino
Chiara Giordano
Silvia Inaudi
Paola Leonardi
Emiliana Losma
Paola Lupo
Debora Migliucci
Eleonora Missana
Marisa Peisino
Maria Grazia Pellerino
Luciana Percovich
Beatrice Perucci
Lisa Reano
Aida Ribero
Gabriella Rossi
Emma Schiavon
Rosalba Spagnoletti
Piera Vaglio Giors
Ferdinanda Vigliani
Anna M. Verna
Alessandra Vincenti

Si ringraziano *Paola Di Cori*, *Liliana Lanzardo* e *Carmen Seia*

© 2007 Regione Piemonte
Commissione Regionale per la Realizzazione
delle Pari Opportunità tra Uomo e Donna

Indice

Prefazione *5*

Glossario

Archivi delle donne *(Silvia Inaudi)* *11*
Autocoscienza *(Aida Ribero)* *14*
Autostima *(Paola Leonardi)* *19*
Azioni positive *(Valeria Cappellato)* *23*
Bioetica *(Monia Andreani)* *30*
Cittadinanza *(Alisa Del Re)* *34*
Clitoridectomia vedi Mutilazioni genitali femminili
Commissioni femminili vedi Pari Opportunità
Contraccezione *(Emiliana Losma)* *40*
Corpo *(Luciana Percovich)* *45*
Cura *(Lisa Reano)* *50*
Cyberfemminismo *(Piera Vaglio Giors)* *55*
Depressione *(Paola Leonardi)* *59*
Differenza sessuale *(Marisa Peisino)* *64*
Diritto *(Alessandra Vincenti)* *74*
Doppia presenza vedi Lavoro
Ecofemminismo *(Daniela Finocchi)* *80*
Eguaglianza *(Emma Baeri)* *85*

Empowerment *(Debora Migliucci)* *92*
Etica femminista *(Monia Andreani)* *96*
Femminilità/Femminile *(Emma Schiavon)* *103*
Femminismo *(Emma Schiavon)* *106*
Flessibilità vedi Lavoro
Genere *(Paola Di Cori)* *111*
Genere e scienza *(Elisabetta Donini)* *119*
Interruzione di gravidanza *(Rosalba Spagnoletti)* *129*
Lavoro *(Ivana Dessanay)* *136*
Lesbismo *(Paola Lupo)* *145*
Mainstreaming *(Anna Badino)* *149*
Maternità *(Rosalba Spagnoletti)* *154*
Matrifocalità *(Ferdinanda Vigliani)* *162*
Molestie sessuali vedi Violenza
Mutilazioni genitali femminili *(Melania Comoretto)* *168*
Neofemminismo *(Aida Ribero)* *172*
Pari opportunità *(Gabriella Rossi)* *180*
Patriarcato *(Anna M. Verna)* *188*
Pedagogia della differenza *(Pinuccia Corrias)* *194*
Politica delle donne *(Maria Grazia Pellerino)* *197*
Prostituzione *(Ferdinanda Vigliani)* *203*
Psicanalisi e femminismo *(Tilde Giani Gallino)* *209*
Quote di genere *(Chiara Giordano)* *216*
Rappresentanza *(Alisa Del Re)* *221*
Scrittura femminile *(Eleonora Chiti Lucchesi)* *228*
Separatismo vedi Autocoscienza
Sessismo vedi Patriarcato
Simbolico materno *(Aida Ribero)* *235*
Soggetto *(Eleonora Missana)* *240*
Tecniche di riproduzione assistita *(Monia Andreani)* *247*
Tetto di cristallo *(Silvia Balocco)* *252*
Thesauri di genere *(Maria Beatrice Perucci)* *256*
Violenza *(Franca Balsamo)* *261*

Biliogafia *271*
Le autrici *277*

La *Commissione Regionale per la Realizzazione delle Pari Opportunità Uomo-Donna (CRPO)* del Piemonte s'impegna, sin dal 1986, anno della sua istituzione, nella promozione di una piena e reale cultura della parità e delle pari opportunità tra i sessi.

L'idea di realizzare un glossario è nata dalla constatazione, che il lessico cui si fa prevalentemente riferimento in ambito femminile, ma anche in ambito istituzionale e universitario, utilizza molti termini che si sono sviluppati e sedimentati nel corso degli ultimi trent'anni. Il loro uso non sempre è chiaro o corretto, non essendo sempre chiaro a quali implicazioni di pensiero questi termini facciano riferimento e a quali filoni filosofici o sociologici sono storicamente legati.

Il glossario *Lessico della Differenza* intende sintetizzare una serie di 'voci' relative al pensiero della differenza, in modo semplice e chiaro, ma affidabile scientificamente, sia nell'esposizione che nei contenuti. Inoltre, ha lo scopo di rendere fruibile la terminologia di genere alle giovani e ai giovani che affrontano tesi di laurea su questi temi, nonché alle nuove generazioni che intendono operare nell'ambito dei progetti sulle pari opportunità e di una società che si prefigge una democrazia sempre più equa e solidale. Uno strumento, dunque, sia di consultazione sia di lavoro

Desidero qui ringraziare le esperte che, con il loro intelligente e appassionato contributo, hanno reso possibile questa pubblicazione.

E, infine, l'augurio che questo libro divenga un utile ed efficace strumento per la promozione della donna, cui si lega sempre la promozione civile e umana dell'intera società.

Saida Ahmed Ali

Presidente della Commissione Regionale per la
Realizzazione delle Pari Opportunità Uomo-Donna

Prefazione

Nella realizzazione di un glossario come questo le difficoltà sono state molte, sia per il numero di voci e la loro scelta che per l'individuazione delle autrici, fattori che hanno richiesto criteri di selezione, omogeneità di linguaggio e riferimenti culturali condivisi. Ci soffermeremo solo su alcuni aspetti del lavoro, sia per rendere conto del procedimento usato, sia per scusarci in anticipo delle eventuali manchevolezze.

Anzitutto facciamo presente che la scelta dei termini non voleva né poteva esaurire tutto il campo relativo al lessico della differenza, data la sua vastità. È stata riservata pertanto una priorità a quei termini che ricorrono più frequentemente e a quelli ritenuti essenziali. Così come è stata tenuta presente la necessità di assicurare al lavoro una coerenza con l'idea di fondo. Questa va subito esplicitata: siamo partite dal dato storico dell'irruzione sulla scena del mondo occidentale del femminismo, che ha determinato una ridefinizione, una interpretazione critica o addirittura un ribaltamento di molti termini, soprattutto di quelli che per secoli avevano presieduto alla comunicazione. In alcuni casi vennero coniate nuove espressioni linguistiche per definire nuovi concetti. Ad esempio: quando si trattò di definire la presenza di due sessi rispondenti a due soggetti e a due identità, senza per questo cadere nel biologismo, nacque l'espressione 'costituzione duale dell'umanità'; oppure quando si trattò di distinguere tra parità e differenza, rispondenti a due percorsi di pensiero lontani tra loro, e nacque il concetto della 'differenza sessuale'.

Nella stesura delle singole voci si presentava un altro problema, ossia come rendere la complessità dei concetti senza fare ricorso a un linguaggio criptico, o alla banalizzazione, rimanendo tuttavia fedeli a un'impostazione lessicalmente e concettualmente corretta. Da parte di tutte le studiose è stata posta molta attenzione a questo aspetto del lavoro, con uno sforzo veramente encomiabile per rendere chiaro e accessibile il linguaggio usato. Ci rendiamo conto che la materia così elaborata può risultare, soprattutto per alcune voci, di non facile lettura. Facciamo appello in questo caso a un'altrettanta buona volontà delle lettrici e dei lettori, tenendo presente che un linguaggio nuovo ha bisogno di molto tempo, e anche di preparazione, prima di diventare accessibile alla maggioranza. Intendiamo dire che, prima di diventare intelleggibile, deve avvenire nelle nostre menti una presa di distanza dal linguaggio con cui siamo stati/te 'allevati' culturalmente, per fare posto a nuove concezioni e a nuove espressioni. Non è solo una questione di linguaggio, dunque, bensì di come vengono a formarsi le idee. Il linguaggio può apparire neutro, naturale, lontano da implicazioni ideologiche, ma, in realtà, «fuori dal linguaggio non c'è niente, non ci sono cose vergini, corpi autentici, che non siano già significate, inscritte nel simbolico, marchiate dalla cultura» (Ida Dominijanni).

L'opera si presenta, nel suo insieme, costituita da due aree di pensiero ben precise e assai diverse tra loro: quella che riguarda le pari opportunità e voci connesse – pari opportunità, tetto di cristallo, azioni positive, *empowerment, mainstreaming*, e altre – e quella più teorica che riguarda i concetti relativi al patriarcato, alla differenza sessuale, all'etica femminista, al soggetto e così via. A queste ultime voci è stato accordato più spazio poiché costituiscono gli elementi teorici di base per il dispiegarsi di altri termini, che altrimenti apparirebbero disancorati storicamente e concettualmente. Ma questo non sta a indicare un ordine di importanza o di preferenza. La politica delle pari opportunità può essere fatta rientrare nell'idea che i sessi sono uguali e che pertanto alle donne – storicamente in posizione di subordinazione e di svantaggio – devono essere riservati trattamenti legislativi capaci di colmare il gap esistente. Nell'accezione più radicale, invece, la 'differenza' viene intesa come diversità storica e simbolica tra uomini e donne, che

esclude l'eguaglianza mentre auspica l'emergere dell'identità femminile autentica. Per quanto possibile, dato il poco spazio a disposizione delle singole voci, è stato tenuto conto delle critiche avanzate dalle studiose in merito al tema trattato, restituendo così una visione oggettiva o, quantomeno, non univoca.

C'è poi una terza area che può ritenersi a cavallo tra le due: come lavoro, mutilazioni genitali, prostituzione, violenza e altre, che rispondono maggiormente a istanze sociali, come fatti che accadono e che devono essere interpretati e collocati all'interno della ricerca sul linguaggio di genere. Anche in questo caso le autrici hanno privilegiato le tesi più accreditate e sedimentate, pur sapendo che per ogni voce trattata esistono pareri o sfumature critiche diverse di cui non era possibile tenere conto pienamente in questa sede.

L'intento generale era di restituire dell'ampio panorama teorico, che genericamente va sotto il nome di 'genere', le molteplici sfaccettature che lo compongono, ma anche il pensiero filosofico che spesso è sotteso a termini apparentemente senza una connotazione di campo. Si vedrà anche che, nonostante la necessaria suddivisione che un glossario come questo comporta, in realtà i termini presi in considerazione sono tra loro correlati secondo una interdisciplinarietà che è propria del pensiero femminista (sessuazione del sociale), con il rischio di ripetizioni che tuttavia rafforzano la trama sottesa a tutta l'opera. È inoltre presente, dove è stato possibile, un rimando e un dialogo tra le varie discipline: la sociologia, la filosofia, le scienze umane, la storia.

Il terreno su cui si muove questo lavoro è rappresentato prevalentemente dalla situazione italiana, pur con i necessari rimandi a pensatrici e a eventi di altri paesi, a conferma delle comuni radici storiche e filosofiche presenti in tutto il mondo occidentale.

Ultima, ma non meno importante, avvertenza è che l'interpretazione che qui viene presentata non è definitiva, dal momento che l'evoluzione della ricerca è ancora in atto e molto probabilmente porterà in futuro ad approfondimenti, ridefinizioni e ampliamenti concettuali che ora non possiamo prevedere.

Aida Ribero

Glossario

Lessico della differenza

Archivi delle donne

La riflessione sull'importanza del soggetto donna per l'elaborazione della memoria storica che è venuta diffondendosi anche in Italia, in campo accademico e non, con la diffusione degli *women's studies*, ha portato alla riconsiderazione delle fonti utilizzate per la ricerca facendo emergere le difficoltà connesse alla reperibilità negli archivi istituzionali di materiale in cui risalti la presenza della soggettività femminile, nella sua accezione tanto individuale quanto collettiva. L'attenzione da parte delle istituzioni pubbliche alla conservazione e all'accessibilità alla documentazione prodotta dalle donne è infatti, nel nostro paese, storia recente. Il prolungato disinteresse politico e culturale verso la valorizzazione di tale tipo di fonti e verso la creazione di luoghi privilegiati alla loro salvaguardia si è accompagnato al persistere, nella scienza archivistica, di una 'pregiudiziale di genere' – in quanto tale scienza è da sempre basata su regole di catalogazione inserite in una logica linguistico-descrittiva declinata esclusivamente al maschile, assunto quale neutro universale – che di fatto relega all'invisibilità le donne nelle fonti e rende complessa la ricerca della documentazione ad esse connessa.

È a partire dalla fine degli anni Ottanta che l'esigenza di creare luoghi specificamente atti alla conservazione e valorizzazione della documentazione femminile trova le prime concrete realizzazioni nella pubblicizzazione di archivi delle donne, quali ad esempio l'Archivio Camilla Ravera (1987) ad opera della Commissione femminile del Partito Comunista Italiano.

Non estraneo al diffondersi di una nuova sensibilità nei confronti degli archivi delle donne è il processo sviluppatosi nel medesimo periodo all'interno del movimento femminista – con il ripensamento da parte di molte donne delle modalità della propria militanza politica nel delicato passaggio al cosiddetto 'femminismo diffuso' – che porta all'interrogarsi sulla necessità di trasmissione della propria esperienza alle nuove generazioni e sugli strumenti più adatti allo scopo. Da tale riflessione scaturisce l'iniziativa, da parte di molteplici associazioni femministe, di raccogliere attraverso le proprie ragnatele di rapporti la documentazione inerente il movimento e le donne che ad esso hanno preso parte e di farla confluire in appositi centri di documentazione ai fini della conservazione e della consultazione. Questi ultimi si differenziano in parte dagli archivi in senso stretto per la maggiore eterogeneità del materiale custodito.

L'esperienza maturata all'interno dei centri di documentazione femministi – da sempre basati sul principio del network quale strumento di comunicazione e di trasmissione del sapere – e concretata, grazie anche alla diffusione dei nuovi strumenti informatici, nella creazione della "Rete Lilith" (progetto che riunisce centri, archivi e biblioteche dedite agli studi delle donne), si sviluppa ulteriormente alla fine degli anni Novanta dedicando grande attenzione al problema archivistico. Da citare, a tale proposito, in particolare la creazione del software "Lilarca" (1997) per la descrizione archivistica, sviluppatosi nel 2002 in forma di archivio virtuale internet contenente la descrizione dei singoli fondi di varie associazioni femministe. Sempre all'interno di tale Rete, la volontà politica di far emergere la soggettività femminile nel momento dell'acquisizione, del riordino e della catalogazione documentaria, ha stimolato il ripensamento delle categorie metodologiche tradizionalmente utilizzate, nell'ottica di una critica al linguaggio sessuato che investe anche la biblioteconomia e l'archivistica, giungendo alla creazione del Thesaurus di genere "Linguaggiodonna" che riconsidera le regole semantiche di tali discipline applicandovi uno sguardo non neutro.

Negli ultimi anni si è assistito a un moltiplicarsi delle iniziative riguardanti gli archivi delle donne che hanno visto in molti casi la partecipazione di enti locali e pubbliche amministrazioni, in particolare

attraverso progetti di censimento, recupero e archiviazione di fonti inedite su base regionale e di formazione di personale specializzato; non sono mancati progetti ad ampio respiro, quali ad esempio il riordino e l'inventariazione su base informatica dell'archivio centrale e degli archivi locali della storica associazione femminile dell'Unione Donne Italiane. Se questi segnali sono testimonianza dell'interesse che va diffondendosi nelle istituzioni per tale problematica, tuttavia appare ancora distante una ridefinizione del 'sistema archivio' italiano in un'ottica slegata dalla consueta tradizione burocratica e concettuale atta a estendere alla totalità degli archivi pubblici istituzionali una diversa sensibilità verso tale tipo di valorizzazione, mediante non solo una più marcata politica di acquisizione di fonti di produzione femminile (in molti casi ancora irrisoria) ma anche tramite un generale ripensamento delle categorie metodologiche adottate.

Silvia Inaudi

Autocoscienza

Verso la fine degli anni Sessanta del Novecento iniziano a costituirsi spontaneamente anche in Italia piccoli gruppi di sole donne, che avevano colto l'insorgere del femminismo, per parlare di se stesse, dei propri disagi di donne in una società di uomini, per confrontarsi con le altre, per riflettere ed elaborare. Basata essenzialmente sull'esperienza soggettiva, sulla parola e sulla rivisitazione delle proprie esperienze, tale riflessione ha acquistato per questo la denominazione di 'autocoscienza'. Solitamente gli incontri hanno scadenza settimanale e avvengono nell'abitazione privata delle convenute. Prima ancora che in Italia, questa pratica ha inizio negli Stati Uniti con i *self-rising consciousness* e dilaga poi in tutti i Paesi occidentali acquistando connotati un po' diversi da Paese a Paese e da gruppo a gruppo.

È stata giudicata la pratica politica per eccellenza del femminismo dei primi anni del 1970, il fulcro della rivoluzione femminista (Luisa Muraro), quella che ha gettato i semi più innovativi dei saperi femminili sviluppatisi nei successivi decenni e che è stata praticata per la prima volta nella storia occidentale in forma documentata. La sua importanza risiede nel fatto che l'esperienza soggettiva di ogni partecipante trascende la tradizionale dimensione della confidenza tra amiche per trasformarsi in cosciente atto politico, in solco che separa l'identità maschile da quella femminile, in principio di realtà e in una inedita modalità di pensare e di pensarsi.

Il continente sommerso della sessualità, dei rapporti con l'altro sesso, del matrimonio, della maternità, lentamente emerge in superficie per

farsi parola, per esprimere nuovi concetti, per leggere in filigrana anche quegli aspetti della relazione tra i sessi che sino a quel momento avevano dignità culturale solo negli studi scientifici. Pensiamo anche solo al tema dell'orgasmo, che in sé non pare avere nulla di politico, mentre, rivisitato in sede di autocoscienza[1], denuncia l'asimmetria della sessualità di maschi e femmine, poiché solo al maschio è dato di esprimere la sintassi del proprio desiderio. È noto come, per Freud la donna può considerarsi veramente realizzata solo quando dal piacere clitorideo passa al piacere vaginale. L'alta percentuale della presenza della frigidità femminile è lì a confermare il carattere 'predatorio' e 'fallocentrico' – definizioni allora in uso – della sessualità maschile, che fa del corpo della donna l'elemento sussidiario per il proprio piacere. Le pratiche delle mutilazioni degli organi sessuali femminili, largamente diffuse in molti Paesi di cultura islamica, ne sono la controprova.

Conseguente a questa lettura così dirompente vennero messi in evidenza altri temi, quali la maternità, la frigidità, l'aborto clandestino, il lavoro domestico non pagato, l'eterosessualità come norma.

Nel lungo e spesso doloroso percorso di presa di coscienza le donne emergono dall'alienazione e dal torpore senza nome che le avevano attanagliate: finalmente riescono a mettere a fuoco e a nominare le cause della loro incapacità ad essere felici alle condizioni richieste dall'uomo e dalla sua cultura. Per liberare i propri desideri, per vivere nell'autenticità del proprio essere occorreva stabilire una relazione di scambio con le altre donne basata sull'investimento di autorevolezza e di competenza e sul riconoscimento d'appartenenza alla stessa specie. «Io dico io» afferma Carla Lonzi – ossia, io penso, io dico, io voglio, solo io ho la competenza per stabilire che cosa va bene per me, che, tradotto in altre parole, significava pensare e agire senza l'approvazione dell'uomo. Creato uno spazio interiore sgombro dai condizionamenti culturali provenienti dalle fonti più autorevoli, ognuna si è ritrovata a nominare se stessa e il mondo in totale autonomia. Sono nate così una

[1] Il tema, in realtà, era già stato trattato in sede femminista dalla statunitense Anna Koedt con la pubblicazione nel 1968 del suo libro *Il mito dell'orgasmo vaginale* suscitando molto scalpore.

presa di coscienza e un'articolazione di pensiero inedite, che ha dato alle donne la consapevolezza delle vere ragioni dei loro malesseri, delle loro inquietudini e del loro senso di inadeguatezza, creando le condizioni per liberare i propri desideri. Ma non ha e non voleva avere l'esito di rendere oggettivo l'altro sesso: entrambi vengono riconosciuti oggetto e soggetto al tempo stesso, entro una relazione di riconoscimento.

Ciò che rese possibile la nascita e lo sviluppo dei gruppi fu un iniziale atto di coraggio, quello di scegliere il 'separatismo', ossia di ritrovarsi solo tra donne, riconoscendo nella propria esperienza la sorgente del sapere e nella comune appartenenza sessuata la dualità costitutiva dell'umanità, vale a dire la relatività del pensiero maschile da secoli presentato come neutro e asessuato, dunque universalmente valido per uomini e per donne. Separarsi dagli uomini, fare 'tabula rasa' (Carla Lonzi) della cultura patriarcale, staccarsi dal mito dell'uomo come fonte da cui ottenere autorevolezza e identità, avventurarsi oltre i confini normativi, abbandonare una cultura che si presentava come fonte di visibilità sociale, dunque regolatrice dei rapporti della donna con il mondo, voleva dire abbandonare le certezze psicologiche e le conoscenze sedimentate da secoli. Significava, in sostanza, operare un cambiamento radicale, poiché il bisogno femminile di approvazione da parte del maschio era ciò che ogni donna inconsciamente aveva introiettato come essenziale per dare senso alla propria vita. Non a caso poche donne approdano all'autocoscienza e sono prevalentemente quelle che avevano sperimentato sulla propria pelle il maschilismo presente nel movimento studentesco di contestazione, o nei partiti extraparlamentari, o, ancora, le donne, non più giovanissime, che erano già passate attraverso l'emancipazione. Solo in questo nuovo spazio fisico, psicologico e mentale, sgombro da ipoteche precostituite, vale a dire solo nella separatezza, la parola della donna poteva risuonare nella sua autenticità, ed essere fonte di liberazione.

Il 'partire da sé', vale a dire da ciò che ognuna ha sperimentato come vero nella propria vita e che è condiviso dalle altre, ha significato relativizzare il pensiero classico ancorato ai grandi sistemi filosofici asessuati, disincarnati e apparentemente oggettivi, per radicare i nuovi saperi nell'esperienza del corpo, dunque del proprio sesso. «La disponibilità

a condividere esperienze personali è la sola che può mettere le donne nella condizione di creare una descrizione collettiva del mondo che sia veramente nostra»[2]. Come tale, questa pratica viene considerata politica poiché funge da rottura con le forme simboliche dominanti. È in questo spazio che possono attuarsi, e si sono attuate, le rivisitazioni critiche dei più autorevoli pensatori, da Aristotele a Marx, da Hegel a Freud. È stupefacente l'ardire ch'ebbero le donne nel porsi, a condizioni di parità, di fronte a questi giganti della storia del pensiero. Tutto ciò può essere riassunto in una delle più incisive e fiammeggianti frasi di Carla Lonzi: «La civiltà ci ha definite inferiori, la Chiesa ci ha chiamate sesso, la psicanalisi ci ha tradite, il marxismo ci ha vendute alla rivoluzione ipotetica»[3].

La 'separatezza', l''azzeramento della cultura dominante' e il 'partire da sé', costitutivi dell'autocoscienza, presuppongono che non siano più l'uomo e la sua cultura gli interlocutori del percorso di pensiero femminile e che non siano più ricercati la sua approvazione e la sua valutazione. «Dopo questo atto di coscienza – afferma Carla Lonzi – l'uomo sarà distinto dalla donna e dovrà ascoltare da lei tutto quello che la concerne»[4].

Il carattere pedagogico insito nell'autocoscienza rivela che si tratta di un percorso che non ha mai fine, di una ricerca che continua nel tempo, purché sia mantenuto il metodo che fa perno sul 'partire da sé' e sul rapporto autentico con le donne che si riconoscono «come esseri umani completi» (Carla Lonzi). In questo senso questa pratica viene paragonata alla psicanalisi poiché ripercorre a ritroso il cammino della propria storia. Ma nell'autocoscienza maestra e allieva coincidono poiché ognuna è maestra di se stessa e i rapporti interni al gruppo hanno carattere orizzontale poiché a nessuna era affidato il ruolo di leader. Tuttavia, quando i gruppi entrano in crisi, per l'impossibilità di contenere i conflitti interni, è proprio la psicoanalisi a sostituire la pratica

[2] Adrienne Rich, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977, p. 143.

[3] Carla Lonzi, *Manifesto di Rivolta femminile*, in *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974, p. 16.

[4] Ivi, p. 18.

dell'autocoscienza, seppure con significativi cambiamenti. La deriva dell'autocoscienza, come pratica diffusa, avviene alla fine degli anni Settanta, anche se alcuni gruppi resistono ancora alcuni anni.

Anche se praticata da gruppi ristretti fu comunque sufficiente perché la donna iniziasse a dirsi anziché essere detta, a pensarsi anziché essere pensata, a uscire dall'alienazione insita nel dover aderire ai desideri altrui. Una rivoluzione del modo in cui nasce il pensiero, in cui si configura la percezione di sé e il senso della propria vita nel mondo, dunque un modo inedito per le donne di fare filosofia. Il femminismo, dunque, come nuovo modo di sapere e di essere (Marina De Chiara). Al contempo, le donne acquistano autostima, dignità sociale e autorevolezza culturale e politica. In altre parole, diventano soggetti della storia e chiedono all'uomo un confronto alla pari per ripensare insieme i problemi, grandi e piccoli, dell'umanità. Un ripensare che deve tenere conto dei desideri delle donne.

L'esperienza dell'autocoscienza ha dato, a chi l' ha vissuta e a chi successivamente ne ha fatto tesoro, la consapevolezza della storicità della menomazione, l'autorizzazione a far vivere i propri desideri, il senso della propria interezza e autorevolezza.

Aida Ribero

Vedi le voci: Autostima
Corpo
Differenza sessuale
Neofemminismo
Psicanalisi e femminismo
Soggetto

Autostima

L'autostima non è tutto, ma qualcosa senza cui non esiste nient'altro. È uno dei bisogni primari di cui necessita qualunque individuo, donna o uomo che sia.

Per il genere femminile è ancora più necessaria dato che proprio alle donne viene richiesta come valore individuale e sociale – anche se quasi mai esplicitata – la svalorizzazione e l'annullamento di sé. Ma questo mancato riconoscimento individuale produce in chi lo subisce l'effetto di non esistere (Carla Lonzi), di conseguenza insicurezza costante e sistematica.

Alle donne è sempre mancato l'*empowerment*, vale a dire la capacità di decidere riguardo a se stesse. La donna nutre dubbi sul senso del proprio esistere poiché per secoli è stata 'determinata' dal desiderio dell'uomo: solo con l'emergere del femminismo ha potuto appropriarsi del diritto di desiderare, di sognare, di decidere in prima persona (Donata Francescano).

È difficile per noi donne costruire un'autostima interiore, perché la fiducia viene dall'esterno, dall'approvazione degli altri a partire dai genitori prima, dal partner poi. Il femminismo comunque, è bene ricordarlo anche qui, è stato il più grande movimento rivoluzionario che ha lasciato segni di cambiamento per tutti. Soprattutto ha portato le donne in due grandi direzioni: dentro la storia e dentro se stesse, per avere finalmente il coraggio di essere se stesse.

L'autostima è la consapevolezza di poter contare innanzi tutto su noi stessi/e perché siamo persone degne di valore e quindi capaci di

accettarci per ciò che siamo. Stimare se stessi/e significa non mettere in discussione la nostra importanza e, di conseguenza, essere capaci di assumersi responsabilità nei confronti degli/delle altri/e. Per poter entrare in un rapporto costruttivo con gli/le altri/e.

È indispensabile essere riconosciute per ciò che siamo e non per ciò che facciamo. Sentirsi accettate, riconosciute, volute, amate per ciò che semplicemente è il nostro essere, senza necessariamente dover fare qualcosa (pulire, accudire, occuparsi della famiglia, curare malati, studiare, essere brave a scuola, diventare ciò che hanno desiderato i nostri genitori, eccetera). Al contrario il non sentirsi amate, volute, accettate può lasciare profonde ferite, depressioni o altri disagi, anche se possono poi rappresentare grandi occasioni di trasformazione, consapevolezza ed evoluzione. Dobbiamo comunque accettarci noi stesse, apprezzarci, amarci, valorizzando le nostre risorse e potenzialità per la realizzazione di sé.

Abbiamo bisogno di esplorare la sessualità, creatività, potere, gioia, risorse, silenzio e solitudine. Il bisogno di esplorare il mondo significa, innanzitutto, riuscire a stare in contatto con le nostre percezioni e la nostra energia. Perché l'essenziale è sentirsi in armonia e in sintonia con ciò che siamo. L'essenziale dunque è l'espressione di ogni nostro sentire, poiché il non esprimersi porta solo a reprimersi e quindi a deprimersi. Facciamo della nostra vita ciò che vogliamo, ciò che desideriamo. Perché ciò che una donna vuole è essere padrona della propria vita. «Anche nell'Occidente, purtroppo, le donne d'oggi conducono se stesse nel mondo esterno ansiose di obbedire a standard e aspettative, intrappolate nel desiderio di essere visibili, di piacere, di essere all'altezza di tutti i compiti, in pratica di essere perfette»[1].

Poter essere noi stesse, invece, è ancora una volta il contatto con il nostro sentire di piacenti e vincenti quando ci sentiamo forti e sicure di noi, ma poter essere noi stesse è anche permetterci di essere piangenti e apparentemente perdenti, attingendo alle fragilità e vulnerabilità, altrettanto valori piuttosto che disvalori. Ogni nostro punto 'debole' può essere trasformato in un punto di forza, a patto di riconoscere valore al

[1] Nancy Friday, *Il potere della bellezza*, Corbaccio, Milano 1997.

nostro patire e alle cicatrici che le sofferenze lasciano anche sui corpi. Come nel caso delle depressioni: eventi di vita indubbiamente dolorosi, ma anche estremamente fruttuosi. Momenti in cui proviamo il massimo della disistima, soprattutto per 'l'impossibilità di essere', per l'incapacità di riconoscere il potere che è in noi e di esercitarlo.

Riscopriamo dunque la potenza del femminile, che è capacità di donare la vita, esprimere l'amore, diffondere la pace. Quella potenza che per diversi millenni è stata puramente e semplicemente la religione dell'umanità.

Le richieste sociali di oggi sono sempre più sul fare, mentre per ritrovare noi stesse abbiamo bisogno di stare in contatto con l'essere. Per ritrovare la nostra soggettività e sapere che donna vogliamo essere. Esercitando anche un'altra fondamentale risorsa: la solidarietà femminile. Una pratica difficile se si pensa che le donne sono il prodotto di una cultura che da secoli lavora in senso contrario, addestrandole a essere nemiche tra di loro. «Dobbiamo scardinare l'invidia primaria della madre verso la figlia, ma anche della figlia verso la madre. L'invidia che si nutre di: svalorizzazione di sé, idealizzazione, svalorizzazione dell'altra…..»[2].

Occorre mettere al centro la nostra dea interiore, per ritrovare il nostro sapere e il nostro valore e sapere che in un passato molto remoto le donne godevano di un riconoscimento e di un valore altissimi. Le ricerche della archeologa lituana Marjia Gimbutas e della antropologa americana Riane Eister sono orientate sulla descrizione di un modello di società evoluta, pacifica, ugualitaria […] i numerosi reperti sono stati interpretati simbolicamente come 'linguaggio della dea'. Un sistema simbolico che riflette una cultura né patriarcale, né matriarcale, ma semplicemente egualitaria, pacifica e sedentaria, certamente opposta a quella androcratica che ha dominato gli ultimi 5000 anni (Ferdinanda Vigliani).

Se desideriamo essere sane e complete, o donne intere, non dobbiamo perdere di vista la nostra terra, il nostro centro, il nostro desiderio. E il desiderio si riconosce imparando ad ascoltare il nostro 'sentire'[3]. È

[2] Claudia Zanardi, Francesca Molfino (a cura di), *Sintomi Corpo Femminilità. Dall'isteria alla bulimia*, Cluep, Padova 1999.

[3] Germaine Greer, *La donna intera*, Mondadori, Milano 2000.

importante valorizzare fin da bambine le figure femminili, a cominciare da quelle della propria famiglia, perché è da qui che le piccole donne danno inizio all'autostima[4].

E comunque, ecco le 13 regole d'oro per l'autostima:

1) frequentare persone che ci fanno star bene, scegliere luoghi e attività che ci danno benessere e buon nutrimento fisico, mentale, spirituale;

2) essere disponibili per gli altri senza trascurare noi stesse, «mai dare più di quanto non possiamo fare»;

3) offrire e donare ciò che desideriamo ricevere;

4) riconoscerci il diritto di dire di no, esprimere «ciò che sento, ciò che pensiamo, ciò che desideriamo»;

5) accettare solo le situazioni in cui ci sentiamo a nostro agio, senza accondiscendere a quelle che ci sembrano sbagliate;

6) concederci tempo e spazio, solo per noi;

7) attribuire più importanza al sentire nostro che al pensare degli altri;

8) apprezzarci per come siamo, non aver bisogno di essere perfette;

9) offrire disponibilità agli altri, senza sottometterci alle loro condizioni;

10) saper chiedere, per mostrare il bisogno, senza esibire autosufficienza, iperfunzionalità e indipendenza come espressione di forza;

11) evitare relazioni tossiche con uomini (ma anche donne) narcisi, egocentrici;

12) valorizzare la differenza sessuale;

13) essere disponibili al cambiamento.

Paola Leonardi

Vedi le voci: Cura
Empowerment
Matrifocale
Simbolico materno

[4] Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta,* Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

Azioni positive

Le azioni positive (*affermative action*) nascono negli Stati Uniti negli anni Sessanta, come azioni rivolte principalmente alle 'minoranze' di colore. Che le azioni positive e le politiche antidiscriminatorie nascano negli Stati Uniti non è un fatto accidentale. In questo paese, infatti, era maggiore il contrasto tra gli asseriti principi universali di eguaglianza e la pratica più visibile di esclusione, quella sulla base della razza[1]. La schiavitù fu abolita, negli Stati Uniti, solo al termine della guerra civile, con il XIII emendamento del 1865 e il principio di eguaglianza introdotto, come parità di trattamento, nel 1868, con il XIV emendamento, ovvero molto più tardi rispetto alla maggior parte degli ordinamenti occidentali.

Malgrado fosse auspicata formalmente la parità di trattamento, la dottrina del *separate but equal* in base alla quale venivano applicati ad afroamericani e bianchi trattamenti differenziati, purché equivalenti, continuò a perpetrare la segregazione razziale. Solo nel 1954 la Corte Suprema riconobbe, nel caso Brown, che la segregazione scolastica creava negli scolari afroamericani un senso di inferiorità e la Corte ordinò che gli studenti afroamericani fossero ammessi nelle scuole pubbliche frequentate dai bianchi, creando sistemi scolastici unificati[2].

[1] Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota. È giusto riservare posti alle donne nel lavoro e nella politica?*, Feltrinelli, Milano 1999.

[2] Elisabetta Palici Di Suni, *La legislazione sulle donne tra parità e differenziazione: azioni positive e quote elettorali*, Università degli Studi di Torino, 2000.

Per contrastare una segregazione che si era consolidata così profondamente all'interno della società non bastava però garantire l'eguaglianza formale, come parità di trattamento, era necessario operare in maniera più radicale. Fu così che nel 1964, venne promulgata la legge per i diritti civili (*Civil Rights Act*) che introdusse le *affermative actions* cioè piani di azione volti a favorire l'inserimento degli afroamericani nel lavoro e nella scuola attraverso particolari agevolazioni. Le donne divengono anch'esse possibili destinatarie di azioni positive, ma in modo quasi accidentale. Alcuni senatori del Sud degli Stati Uniti, contrari alla dissegregazione razziale introducono, all'interno della legge per i diritti civili il Titolo VII che vieta ogni forma di discriminazione del lavoratore dipendente a cagione del suo sesso. I rappresentanti degli Stati del Sud, in questo modo, mirano a dimostrare l'insostenibilità della proposta e, per estensione, l'assurdità della legge stessa. Inaspettatamente il *Civil Rights Act*, incluso il Titolo VII, viene approvato.

In Europa, a differenza di quanto accaduto negli Stati Uniti, le azioni positive nascono e si sviluppano con specifico riferimento alle differenze di genere. Il progetto di costruzione di un mercato comune europeo, aveva contribuito a porre all'attenzione della Comunità Europea la questione dell'eguale/diseguale trattamento di uomini e donne nel mercato del lavoro. La Francia, ritenendo di essere dotata di una legislazione che tutelava maggiormente le donne per quanto atteneva il trattamento retributivo, era preoccupata della possibile concorrenza degli altri Paesi membri della Comunità Europea, meno attenti alla questione[3]. D'altronde l'introduzione dell'art. 119 del Trattato di Roma (1957), che stabiliva il principio di parità salariale tra donne e uomini per un uguale lavoro, impegnando gli allora sei Stati membri ad applicare tramite la legislazione nazionale il principio enunciato, a lungo non trovò applicazione.

Divenuto palese che le misure legislative non erano sufficienti a raggiungere una parità sostanziale tra uomini e donne, la Comunità Europea emanò diverse Direttive sollecitando i Paesi membri a intervenire per poi introdurre, nel 1984 con la *Raccomandazione della Commissione*

[3] Alessia Donà, *Le pari opportunità*, Laterza, Roma-Bari 2006.

sulle azioni positive (84/635/CEE), la promozione di interventi ad hoc a favore delle donne, per superare tutte le forme di discriminazione in campo lavorativo e realizzare una uguaglianza di opportunità.

Nel 1989 con la Carta comunitaria dei diritti sociali fondamentali dei lavoratori, l'art. 16 ribadiva: «Deve essere garantita la parità di trattamento tra uomini e donne: deve essere sviluppata l'uguaglianza delle possibilità. A tal fine occorre intensificare ovunque sia necessario le azioni volte a garantire l'attuazione dell'uguaglianza tra uomini e donne, in particolare in materia di accesso al lavoro, di retribuzioni, di condizioni di lavoro, di protezione sociale, di istruzione, di formazione professionale e di evoluzione delle carriere. È altresì opportuno sviluppare misure che consentano agli uomini e alle donne di conciliare meglio i loro obblighi professionali e familiari».

Nel 1992 il Trattato di Maastricht stabiliva che «le azioni positive sono considerate come misure che prevedono vantaggi specifici destinati a facilitare l'esercizio di un'attività professionale da parte delle donne o a prevenire o compensare degli svantaggi nella loro carriera professionale», specificando che tali azioni possono assumere varie forme: facilitare la carriera o la formazione professionale; compensare una situazione di forte svantaggio per le donne; raggiungere un equilibrio nelle responsabilità familiari. Il Trattato di Amsterdam del 1997 recitava inoltre: «L'Unione Europea mira a eliminare ineguaglianze nonché a promuovere la parità tra uomini e donne (art. 3); introducendo all'art. 13 la procedura con cui predisporre i provvedimenti opportuni per combattere discriminazioni fondate sul sesso».

Dagli anni Novanta le azioni positive sono entrate nella legislazione italiana. La Legge n. 125 del 1991 "Azioni positive per la realizzazione della parità uomo-donna nel lavoro" mira a favorire l'occupazione femminile e la realizzazione dell'uguaglianza tra uomini e donne nel lavoro, attraverso la promozione di azioni positive. La Legge n. 125 qualifica come azioni positive tutte le misure che possono essere promosse dal Comitato nazionale per l'attuazione dei principi di parità di trattamento e uguaglianza di opportunità tra lavoratori e lavoratrici, dalle/dai Consiglieri di parità (istituiti con Decreto legge 30 ottobre 1984, n. 726), dai centri per la parità e le pari opportunità nazionali, locali ed aziendali,

per eliminare le disparità tra uomini e donne, promuovere una corretta condivisione dei ruoli all'interno della famiglia e favorire la presenza femminile in quei settori in cui le donne sono sottorappresentate. Le funzioni di questi organismi sono prevalentemente propositive.

La Legge n. 215 del 1992 "Azioni positive per l'imprenditoria femminile" intende essere uno strumento di agevolazione all'imprenditoria femminile grazie all'erogazione di contributi, a fondo perduto, utili a nuovi investimenti nei seguenti settori: agricoltura, commercio, turismo, servizi e manifatturiero.

Nel 2003 la modifica all'art. 51 della Costituzione Italiana ha aperto dei possibili spazi per l'introduzione di azioni positive volte al riequilibrio della rappresentanza tra uomini e donne. L'art. 51 adesso, nel suo primo comma, recita: «Tutti i cittadini dell'uno o dell'altro sesso possono accedere agli uffici pubblici e alle cariche elettive in condizioni di eguaglianza, secondo i requisiti stabiliti dalla legge. A tal fine la Repubblica promuove con appositi provvedimenti le pari opportunità tra donne e uomini». Questa modifica-integrazione della Costituzione è stata predisposta al fine di dare copertura costituzionale a tutti quei provvedimenti legislativi ed amministrativi, volti a garantire forme di paritaria partecipazione tra donne e uomini, in particolare alla designazione di cariche elettive.

In Italia, quindi, come in Europa le azioni positive nascono con particolare riferimento alle donne in quanto riconosciute come gruppo oppresso o, più specificamente, come gruppo minoritario. Ma com'è possibile che le donne, che rappresentano più del 50% della popolazione, possano essere catalogate come minoranza? La risposta risiede nell'accezione dei termini 'maggioranza' e 'minoranza' che, in questo contesto, si riferiscono all'accesso e all'esercizio del potere. Colette Guillaumin, definisce il concetto: «Per minoranza intendiamo, non i gruppi che sono numericamente meno rilevanti, ma coloro i quali in una determinata società hanno meno potere, sia questo potere di tipo economico, giuridico, politico»[4]. D'altronde già sociologi come

[4] Colette Guillaumin, *Femmes et théories de la société: Remarques sur les effets théoriques de la colére des opprimées*, in Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir,* Coté-femmes, Paris 1992.

Simmel, e rappresentanti della Scuola di Chicago come Robert Park e Louis Wirth, avevano inteso e definito le minoranze in relazione alla inferiorità di stato e non alla presenza numerica. Antonella Besussi aggiunge in merito che è la 'maggioranza morale', e non numerica, a indicare un punto di vista esclusivo sui requisiti per l'inclusione e che attribuisce status minoritario a chi non soddisfa tali requisiti o non può/non vuole mimarli.

Ma come si possono definire, nello specifico, le azioni positive?

Elisabetta Palici Di Suni, definisce le caratteristiche delle azioni positive in quanto eccezioni singole, disposte di volta in volta, a favore degli appartenenti ad una certa categoria in deroga al principio di eguaglianza, per rimediare ad una situazione di rilevante sottorappresentazione che non si ritiene giustificata da motivi obiettivi e che perciò appare come la conseguenza di ripetute discriminazioni operate nel passato. Le azioni positive costituiscono dunque 'privilegi' posti a favore di appartenenti a minoranze o comunque a gruppi svantaggiati, per compensare situazioni di svantaggio[5].

È importante rilevare, nella definizione data da Palici di Suni, la deroga, che le azioni positive introducono, al principio di eguaglianza formale. D'altronde, come scrive Iris Marion Young: «Una vera politica di emancipazione, che affermi come valore la differenza di gruppo, coinvolge una radicale revisione del significato stesso di uguaglianza. L'ideale assimilazionista presuppone che uguaglianza sociale significhi trattare tutti in base ai medesimi principi, regole e criteri. La politica della differenza sostiene invece che l'uguaglianza in quanto è partecipazione e inclusione di tutti i gruppi, può richiedere a volte un trattamento differenziato dei gruppi oppressi o svantaggiati»[6].

Trattamenti differenziati che si giustificano anche alla luce della constatazione che i trattamenti 'normali' sono di fatto quelli funzionalmente costruiti in base alle esigenze, alle abitudini e ai valori del gruppo, o dei gruppi, dominanti. Le azioni positive si inseriscono in questo contesto

[5] Elisabetta Palici di Suni, *La legislazione sulle donne tra parità e differenziazione: azioni positive e quote elettorali*, cit.

[6] Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

e promuovono il principio di eguaglianza sostanziale, ma per fare ciò prevedono la possibilità di agire delle discriminazioni alla rovescia (*reverse discrimination*) operate a danno di alcuni individui che appartengono alla maggioranza, in quanto misure di riparazione volte a compensare discriminazioni perpetrate nel passato.

Antonella Bessussi[7] specifica inoltre gli ambiti di intervento delle azioni positive e le definisce come «politiche rivolte a promuovere una maggiore visibilità di gruppi sottorappresentati, riservando ai loro membri un trattamento preferenziale in contesti relativi ad assunzioni, ammissioni ed elezioni, o in quelle che si potrebbero definire *circostanze d'entrata*». Una delle questioni che tuttora rimane aperta è la legittimità di privilegiare alcuni singoli soggetti a scapito di altri, per il fatto che i primi appartengano a categorie o gruppi identificati come svantaggiati.

Le azioni positive sono però da considerarsi come provvedimenti provvisori e singolari, disposti di volta in volta, fin tanto che le politiche di eguaglianza non siano riuscite a rimuovere gli ostacoli che impediscono un'eguaglianza di fatto e, così inquadrate, pare difficile non ritenerle legittime. D'altra parte, la sproporzionata sottorappresentanza o assenza di un gruppo in determinati ambiti, come le istituzioni scolastiche e universitarie, fa pensare che il criterio di selezione all'accesso non sia neutro. Numerose femministe hanno messo in evidenza l'infondatezza dell'idea di universalità e neutralità attribuita a teorie, categorie, paradigmi del pensiero occidentale, sostenendone il loro carattere sessuato, costruito cioè in forme strettamente connesse alla prospettiva maschile, o meglio al modello di maschio bianco eterosessuale. Se un criterio decisionale cieco, come dice Besussi, «è quello che, non assumendo prospettive particolari, dovrebbe poter ospitare il punto di vista di ciascuno o di chiunque», risulta difficile comprendere le cause dell'esclusione di membri appartenenti ad alcune precise categorie in determinati ambiti, se non facendo proprio riferimento alla 'debolezza

[7]Antonella Bessussi, *Togliere l'etichetta. Una difesa eccentrica dell'azione positiva*, in Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota. È giusto riservare posti alle donne nel lavoro e nella politica?*, cit.

pratica' dell'imparzialità[8]. Ronald Dworkin, filosofo e costituzionalista statunitense, a lungo si è interrogato sulla legittimità e sulle ricadute delle politiche di azione positiva. Le argomentazioni che Dworkin adduce, a sostegno di tali provvedimenti sono diverse. In primo luogo sostiene che il criterio del merito, nei processi selettivi, viene spesso di fatto associato a una varietà di considerazioni pratiche. L'equità di genere o razziale potrebbero essere, d'altronde, fattori da considerare così come altre considerazioni pratiche di cui si tiene conto. Dworkin sostiene inoltre la legittimità di operare per una società non segregata come fine cui mira l'azione pubblica, perciò ritiene utile che le istituzioni formative per prime realizzino l'integrazione e l'inclusione anche se ciò significa dovere sacrificare i vantaggi di alcuni individui. Il fine di tali provvedimenti dovrebbe quindi essere il perseguimento di un ideale di società più giusta, di una giustizia intesa come giustizia sociale, talvolta a scapito della giustizia concepita come diritti degli individui.

Negli Stati Uniti, paese dove sono nate le *affermative actions*, a partire dagli anni Ottanta si è registrata una presa di distanza dalle politiche di azioni positive. Per un verso, l'ingerenza pubblica nei meccanismi di mercato è sempre più stata avversata, per l'altro l'esplosione di rivendicazioni separate di innumerevoli gruppi di 'differenti', in nome di differenze non misurate su un metro comune di eguaglianza di diritti, ha aperto una questione di difficile soluzione riportando la Corte Suprema statunitense su posizioni distanti e caute verso le *reverse discrimination*.

Valeria Cappellato

Vedi le voci: Eguaglianza
Mainstreaming
Pari Opportunità
Tetto di cristallo

[8] Antonella Bessussi, *Togliere l'etichetta. Una difesa eccentrica dell'azione positiva*, cit.

Bioetica

La bioetica è una disciplina accademica di recente definizione che si trova all'incrocio di altre discipline (filosofia, biologia, medicina, diritto, teologia), avendo per oggetto di studio la gestione della vita animale e umana. La bioetica mette in discussione tematiche centrali dell'agenda politica che sono determinanti anche nella sfera privata, come le scelte riproduttive, le cure mediche, la ricerca genetica, la sperimentazione di farmaci su animali ed esseri umani, le scelte di fine vita. Questa disciplina, sorta dapprima nella cultura anglosassone, si configura come un'etica applicata che riflette criticamente su argomenti considerati non discutibili, perché appartenenti alla sfera medico-scientifica.

Una delle prime tematiche rispetto a cui la bioetica ha iniziato a interrogarsi è stata proprio quella della liceità dell'applicazione di alcune scoperte mediche che, pur non costituendo una cura vera e propria per alcune patologie molto gravi, potevano prolungare la vita dei pazienti oltre i suoi limiti naturali, valorizzando l'aspetto quantitativo rispetto a quello qualitativo. I bioeticisti cominciarono a chiedersi quale fosse il limite di decisione della gerarchia medica sulle scelte di cura dei malati e iniziarono a pensare a come salvaguardare il soggetto-cittadino che doveva decidere della propria salute e delle cure a cui sottoporsi. La bioetica è sorta come forma di etica ad ampio spettro e pertanto come approccio alla gestione della vita da svilupparsi a partire da alcuni principi generali come: autonomia,

giustizia, non malvagità, beneficenza[1]. Questi principi di etica medica rispecchiano una volontà di fondere insieme vari aspetti della riflessione etica e giuridica occidentale tra cui elementi di etica kantiana, elementi di deontologia medica, elementi della teoria della giustizia di Rawls, elementi di etica giudaico cristiana[2]. Tra questi principi quello considerato più importante degli altri è il principio di autonomia, perché necessario per poter assicurare il pieno possesso dei diritti di autodeterminazione e di scelta dell'individuo, inteso come soggetto depositario dei diritti di cittadinanza.

Questi principi non hanno carattere vincolante, sono indicazioni di carattere etico a partire dalle quali la politica può prendere decisioni e/o la gerarchia medica costruire percorsi di gestione della salute più equi nel considerare anche la parte del malato, che è il soggetto fruitore, il beneficiario della medicina stessa. Tuttavia, essendo in ultima analisi la bioetica una forma di etica che fornisce indicazioni per la costruzione di azioni, sia di carattere privato, che di carattere pubblico, la riflessione femminista ha applicato alla bioetica quelle critiche che ha mosso all'etica filosofica e teologica di matrice occidentale, e su queste basi ha costruito una riflessione bioetica a tutto tondo che possiamo identificare come bioetica femminista. Secondo la riflessione etica femminista ogni tipo di etica, anche nel caso in cui si rivolga a un soggetto neutro e universale come quello di 'umanità' con finalità idirizzate dal principio di giustizia, non tiene conto del fatto che il pregiudizio di genere è implicito nel soggetto neutro, indifferente rispetto alla realtà della differenza sessuale tra gli esseri umani. Le femministe hanno messo in discussione ogni discorso etico che si appelli all'autonomia e alla giustizia e che abbia come fine quello della non malvagità e della beneficenza. Infatti se questo discorso non parte dalla messa in discussione e dal superamento della

[1] Tom Beauchamp, James Childress, *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 1999 (ed. or. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1994).

[2] Susan Dodds, *Scelta e controllo nella bioetica femminista*, in Carla Faralli, Cecilia Cortesi (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005 (ed or. *Choise and Control in Feminist Bioethics*, in C. Mackenzie, N. Stoljar, *Relational Authonomy: Feminist Perspectives on Authonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York 2000).

discriminante di genere, sarà sempre riferito a un soggetto maschile, e non andrà a scalfire l'oppressione delle donne su cui si basa e si costruisce la cultura patriarcale in tutte le sue articolazioni.

Le bioeticiste femministe hanno messo in evidenza come sia la teoria, sia la pratica medica che l'organizzazione gerarchica, abbiano vari aspetti di oppressione di genere. L'autorità medica è stata spesso chiamata dalla politica a sostenere programmi di discriminazione delle donne dalla vita pubblica così come dimostrano poderosi studi sulla medicalizzazione delle donne negli Stati Uniti[3], studi che la bioetica non femminista considera marginali. Inoltre è necessario considerare come l'attenzione delle bioeticiste femministe alla questione delle scelte riproduttive sia affrontata in un ambito ampio che coinvolge una riflessione sulla medicalizzazione del corpo della donna come luogo della riproduzione e sull'espropriazione da parte del sapere medico patriarcale dell'aspetto di percezione, esperienza e narrazione-trasmissione del proprio vissuto legato alla maternità come sapienza femminile.

La bioetica femminista affronta anche aspetti dell'organizzazione del lavoro sanitario che non sono presi in esame dalla bioetica in generale, tra cui la divisione del lavoro e delle competenze tra personale medico, costituito spesso da un vertice gerarchico maschile, personale infermieristico, quest'ultimo quasi completamente femminilizzato e dedito agli aspetti di cura, e personale ausiliario composto in gran parte da donne con scarsa competenza professionale e spesso costituito da personale immigrato, a cui spettano i lavori più pesanti. All'analisi di questi aspetti la bioetica femminista ne associa altre centrate sulla gerarchia delle cure per le quali il sistema sanitario investe maggiormente in campagne di ricerca, mettendo in evidenza che molte di queste campagne sono correlate a patologie che coinvolgono il genere maschile e le persone appartenenti al primo mondo: ad esempio cure per le patologie cardiocircolatorie tra cui l'ipertensione[4].

In sintesi, la bioetica femminista invita a indagare in maniera approfondita il ruolo svolto dal genere, come fondamentale categoria

[3] Rima D. Apple, *Women, Health, and Medicine in America: A Historical Handbook*, Graland, New York 1990.

[4] Susan Dodds, *Scelta e controllo nella bioetica femminista*, cit.

oppressiva, nella costruzione di tutte quelle dimensioni, che sono mediche prima di tutto, ma anche giuridiche e soprattutto etiche, su cui la bioetica è chiamata a dare risposte. Secondo le bioeticiste femministe, ad esempio, non è lecito discutere in maniera astratta o universale di aborto in termini di diritto dei feti, perché occorre valutare che prima di tutto l'unico luogo in cui questi feti esistono e possono esistere è il corpo delle donne, le quali sono soggetti viventi e titolari di diritti e devono essere i soggetti di decisione sia nel privato, sia nel dibattito politico e giuridico su questo tema. Secondo la bioetica femminista occorre anche valutare i termini diagnostici e di trattamento di alcune patologie, per poter verificare se gli standard applicati siano sensibili al genere femminile oppure se siano tarati su un soggetto maschile, supposto universale. Ad esempio, nel caso dei trattamenti per i malati di mente occorre considerare che, statisticamente, la diagnosi positiva di queste patologie è percentualmente più alta nelle donne e che queste vengono sottoposte a cure probabilmente perché continuano a essere valutate con standard orientati da un modello maschile[5].

Monia Andreani

Vedi le voci: Corpo
Depressione
Maternità
Tecniche di riproduzione

[5] Elizabeth Howel, Maijorie Bayes, *Women in Mental Health*, Basic Books, New York 1981.

Cittadinanza

Il concetto di cittadinanza è un concetto ambiguo, che sussume le frontiere dell'inclusione e dell'esclusione. Mentre nel XIX secolo la cittadinanza costituiva l'affermazione di diritti e quindi era 'espansiva di libertà', oggi sempre di più essa appare come limite, frontiera per escludere altri.

Diverse sono le concezioni moderne della cittadinanza: in una prospettiva 'liberale', la cittadinanza è legata alla libertà individuale e all'uguaglianza di tutti di fronte alla legge; nella prospettiva 'repubblicana' vengono affermate la libertà, l'uguaglianza e la fraternità in nome dell'universalismo neutro rispetto al genere; infine nella prospettiva più recente, la cui teoria venne formulata da Thomas Humphrey Marshall, la cittadinanza è concepita come 'cittadinanza dei diritti'. Secondo Marshall tre tipi di diritti – civili, politici e sociali – si sono susseguiti e hanno finito per costituire la struttura della cittadinanza moderna, in una tensione evolutiva verso l'uguaglianza di tutti i cittadini. Anche se si possono avanzare riserve nei confronti di questa teoria, c'è un'idea che a mio parere conserva tutta la sua validità: la cittadinanza si costituisce con l'ottenimento di diritti concreti e storicamente quantificabili; essi non sono separati, né subordinati gli uni agli altri, ma si articolano semplicemente tra loro nel tempo. Questo tipo di approccio rompe così con l'accezione liberale più ristretta che limita la cittadinanza al solo riconoscimento dei diritti civili e politici, visione riduttrice come sottolineano diversi autori – particolarmente

Ralph Dahrendorf[1] e Jurgen Habermas[2] – che può dimostrarsi fatale per la democrazia, nella misura in cui essa diminuisce l'ampiezza della maggior parte dei diritti sociali tendenti a eliminare le discriminazioni di classe e di sesso.

Tuttavia, è necessario sottolineare che al di fuori degli scritti femministi[3], il dibattito suscitato da Marshall non ha per nulla posto l'accento sul fatto che il suo schema teorico rinvia a una periodizzazione che riguarda esclusivamente il genere maschile. Se è vero che per gli uomini, il conseguimento dei diritti civili è anteriore a quello dei diritti politici 'universali' introdotti nel XIX secolo, e che questi precedono i diritti sociali, che si sono concretizzati con la generalizzazione del Welfare, l'ordine è più o meno inverso per le donne: molti dei diritti sociali che le riguardano più specificamente (in particolare la protezione della maternità e l'interdizione del lavoro notturno) sono stati instaurati prima che esse avessero diritto al voto, e molti dei diritti civili (particolarmente per le donne sposate) hanno continuato a essere negati alle donne fino ai giorni nostri.

La pertinenza di molte critiche non toglie nulla all'interesse insito nell'approccio marshalliano, almeno rispetto a un punto fondamentale: la 'tipologia' dei diritti. L'articolazione che viene stabilita tra i tre tipi di diritti che costituiscono la cittadinanza è utile per riflettere sullo statuto degli individui che, al contrario, non sono riconosciuti come cittadini in senso pieno. Questo è vero soprattutto per le donne che, ancor oggi, godono di diritti civili incompleti, mentre i 'loro' diritti sociali, lungi dal rispondere a un processo di individuazione, sono spesso indiretti, riguardano cioè altri 'attraverso' le donne (il diritto di 'occuparsi' dei

[1] Ralph Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, Chatto, London 1990.

[2] Jurgen Habermas, *Ciudadanía y identidad nacional: Consideraciones sobre el futuro europeo*, "Débats" n. 39, 1992.

[3] Carol Pateman, *The disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Polity Press, Oxford 1989; Jane Jenson, 1992; Alisa Del Re, *Droits de la citoyenneté. Une relecture sexuée de T.H. Marshall*, in Eliane Vogel-Polsky (a cura di), *Manuel de ressources sur les Women's studies*, Point d'appui Women's studies de l'ULB, Services fédéraux des affaires scientifiques, Bruxelles 1994; Berengère Marques-Pereira, *La citoyenneté politique des femmes*, Armand Collin, Paris 2003.

figli, dei malati ecc.). Infine, i diritti politici sembrano per le donne ridursi al solo diritto attivo di voto, con una forte riduzione pratica del diritto all'eleggibilità.

La progressiva generalizzazione del lavoro salariato e del welfare, a partire dal secondo dopoguerra, ha lasciato intravedere la possibilità d'accesso della quasi totalità della popolazione a una 'cittadinanza in senso pieno', caratterizzata dall'attuazione e dalla garanzia di tutti i diritti. Questa 'cittadinanza in senso pieno' si identifica in Europa – e questo è oggi il suo limite – con la 'cittadinanza salariale', nella misura in cui l'estensione della cittadinanza alle dimensioni sociali e a quasi tutta la popolazione è correlata al fatto che lo sviluppo della forma-salario e l'aumento di potere della classe operaia sono stati storicamente il motore della formulazione e del riconoscimento dei diritti sociali.

Ciò che ha definito e specificato in Europa la 'cittadinanza salariale' come 'cittadinanza in senso pieno' è un insieme di diritti e di doveri che riguardano la 'riproduzione' degli individui. Questo insieme non si è costituito in maniera autonoma in seno alla sfera politica, ma sulla base dello stesso rapporto tra datori di lavoro e salariati, all'interno del quale lo Stato ha garantito l'effettività dei diritti sociali attraverso la legittimità del diritto, come modo di regolazione del potere politico. Per andare oltre le posizioni di Marshall, in una definizione 'sessuata' della cittadinanza, è importante considerare che oggi si assiste alla rivendicazione dell'allargamento della cittadinanza a nuove generazioni di diritti, come ad esempio i 'diritti riproduttivi' – libertà di riproduzione e lavoro di riproduzione –,[4] contemporaneamente alla restrizione dello spazio "salariale", inteso come estensione progressiva e indefinita dei rapporti salariali in senso 'fordista'.

In effetti, si può concepire la libertà riproduttiva contemporaneamente come diritto civile, politico e sociale: come 'diritto politico', poiché la libertà riproduttiva è correlata alle lotte dei movimenti delle donne, cioè all'affermazione di un nuovo soggetto politico che lotta e contratta per far riconoscere un'identità collettiva, fondata sulla visibilità dei

[4] David Held, *Political theory and the Modern State*, Polity Press, Cambridge 1989.

rapporti di genere; come 'diritto civile', poiché la libertà riproduttiva rinvia al principio dell'individuazione, caro al liberalismo classico, cioè alla libera disposizione del proprio corpo e all'autonomia dell'individuo; come 'diritto sociale', poiché la libertà riproduttiva rinvia alle politiche di salute pubblica. In breve, la libertà riproduttiva cristallizza in sé i diritti-libertà contro lo Stato e i diritti-credito verso lo Stato[5].

L'allargamento della cittadinanza si realizza dunque in due direzioni: una riguarda l'estensione dei diritti esistenti a nuove categorie di persone e l'altra la creazione di nuovi elementi per definire la cittadinanza. In questa ultima accezione, l'annessione dei nuovi diritti a quelli esistenti non è un'operazione di semplice logica. Riguarda una 'mediazione politica', cioè la costruzione di un nuovo soggetto politico capace di lottare e contrattare per il riconoscimento di una cittadinanza in grado di rendere visibili – e quindi modificabili – rapporti sociali prima invisibili, e perciò non presi in considerazione[6]. Riguarda cioè una modificazione e un arricchimento della struttura del concetto stesso di cittadinanza.

D'altronde, se si prendono in considerazione i diritti sociali a partire dal lavoro di riproduzione, diventa importante capire se essi debbano derivare dal lavoro salariato oppure riferirsi al controllo statale della riproduzione; se affermino e confermino un diritto delle donne al lavoro salariato oppure assegnino le donne alle cure domestiche; se attestino e sostengano l'autonomia degli individui, e quindi la centralità strategica del lavoro di cura, oppure se attribuiscano a un solo sesso la riproduzione degli individui. Per rispondere a queste alternative bisogna immaginare e offrire un largo spazio alla rappresentazione degli interessi, delle identità e inventare una riqualificazione dell'intervento sociale. Questo tipo di analisi assume di fatto la costruzione di una dialettica del consenso e del conflitto nella politica di cittadinanza delle donne.

[5] Berengère Marques-Pereira, *Cittadinanza e rappresentazioni: qualche annotazione per un'analisi comparativa*, in Alisa Del Re, Jacqueline Heinen (a cura di), *Quale cittadinanza per le donne?*, Franco Angeli, Milano 1996.

[6] Berengère Marques-Pereira, *La molteplicità dei rapporti sociali nella formazione di una decisione. Il caso dell'aborto in Belgio*, in Alisa Del Re (a cura di), *Il genere delle politiche sociali in Europa (1960-1990)*, Cedam, Padova 1993.

Si evince che il concetto di cittadinanza comporta delle ambiguità, anche quando è visto alla luce dei rapporti sociali di sesso[7]. In effetti, quando si introducono i diritti riproduttivi, non si può più ridurre l'idea di 'cittadinanza in senso pieno' alla sola cittadinanza salariale. In questo senso, la cittadinanza può fondarsi solo sulla garanzia dell'autonomia degli individui, garanzia data socialmente dalla collettività con la determinazione di diritti individuali e non derivati. Si tratta di una prospettiva che affronta la cittadinanza dal punto di vista dinamico di un processo in costruzione e la cui 'reificazione' è solo storicamente determinata, identificando i diritti di cittadinanza con un insieme preciso di pratiche concrete, sia che si tratti del diritto di voto, della libertà di parola o di disporre del proprio corpo, oppure del diritto alla sicurezza sociale. Anche se la materializzazione concreta dei diritti è importante e va precisata, il concetto di cittadinanza va tradotto soprattutto nella capacità di usare una pratica insieme conflittuale e consensuale. Una pratica conflittuale legata al potere e alle lotte per il riconoscimento degli attori considerati come protagonisti di rivendicazioni legittime. Una pratica consensuale in cui si realizzi la partecipazione alle strutture di rappresentanza e di formazione delle politiche pubbliche; si tratta di un consenso sulle regole del gioco che definiscono le modalità di risoluzione dei conflitti.

Questa ottica permette di distinguere due dinamiche nella costruzione della cittadinanza. Da una parte, in quanto statuto costituito da un insieme di diritti e di doveri, la cittadinanza rinvia a una logica di competenze (età, istruzione, nazionalità, sesso ecc.). Dall'altra, in quanto modo di partecipazione alla vita sociale e consapevolezza di appartenervi, la cittadinanza rinvia a un insieme di pratiche d'organizzazione che rendono possibile la capacità di 'pesare' sullo spazio pubblico. I diritti di cittadinanza sono inscindibili dall'esercizio pratico della cittadinanza stessa. In effetti l'esercizio della cittadinanza non può essere analizzato né come una semplice addizione di diritti né come una semplice addizione

[7] Maria Luisa Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002.

di gruppi di interesse (lavoratori, studenti, inquilini, genitori, minoranze etniche, ecc.) che cercano di accrescere il controllo sulla loro esistenza. Anche se tale esigenza di democratizzazione della vita quotidiana risulta importante per una comprensione inclusiva della cittadinanza, diventa necessario introdurre la nozione di 'pluralismo'[8] per attuare un riconoscimento 'delle' differenze che attraversano il tessuto sociale. Differenze che è importante cogliere come un arricchimento potenziale, piuttosto che come minaccia di fronte ad un 'universale' per il momento 'mitico' nella sua accezione liberale tradizionale, poiché costruito a partire da una sola categoria d'individui.

Alisa Del Re

Vedi le voci: Differenza sessuale
Diritto
Eguaglianza
Genere
Lavoro
Rappresentanza

[8] Birte Siim, *Genere, potere e democrazia: elementi del dibattito scandinavo*, in Alisa Del Re, Jacqueline Heinen (a cura di), *Quale cittadinanza per le donne?,* cit.

Contraccezione

Le prime testimonianze di controllo della fertilità si ritrovano negli scritti cinesi e nei papiri dell'antico Egitto. Già dal 2000 a.C. i medici cinesi consigliano alle donne alcune pratiche che hanno come base l'utilizzo di erbe e di metalli e manovre da eseguire durante il coito. In un papiro del 1850 a.C., invece, si suggerisce di inserire in vagina una sostanza plastica, simile alla gomma, in modo da ricoprire il collo dell'utero, o una miscela di miele e carbonato di sodio o ancora una specie di pessario composto da sterco secco di coccodrillo. Fin da queste prime testimonianze emerge un dato di fatto inequivocabile: l'attenzione è posta esclusivamente sulla fecondità femminile. Anche la cultura greca ricorre stabilmente all'uso di mezzi antifecondativi per controllare la fertilità delle donne. Aristotele è il primo a occuparsene, raccomandando l'introduzione in vagina di olio e di cotone. Nei libri di Diosoride, Sorano ed Ezio si fa riferimento a estratti di erbe da assumere oralmente, pessari e unguenti; spesso confondendo l'effetto anticoncezionale con quello abortivo. Non mancano consigli su elementi magici e amuleti. In seguito le abitudini greche verranno assorbite anche dai Romani.

Se nelle società antiche la vita sessuale è separata dalla procreazione e dalla genitorialità, durante il Medioevo la situazione inizia a mutare. Da una parte le conoscenze sugli anticoncezionali aumentano attraverso elenchi di nuove piante e sperimentazioni empiriche, dall'altra la chiesa cattolica inizia ad assumere un atteggiamento di grande severità. In realtà il controllo delle nascite non è sempre stato condannato dal

cattolicesimo, se praticato all'interno di coppie sposate e con un numero già sufficiente di figli. Nei primi tre secoli dell'era cristiana la critica alla contraccezione è quasi casuale e legata all'associazione con altri atti peccaminosi. La prima dichiarazione inequivocabile sull'immoralità del controllo delle nascite è di Sant'Agostino che considera l'uso dei 'veleni della sterilità' un peccato gravissimo che ostacola lo sviluppo dell'anima. Con Gregorio Magno e Tommaso D'Aquino l'accusa per l'uso di antifecondativi diventa peccato contro la legge di natura poiché ogni rapporto sessuale può avere finalità riproduttiva. La centralizzazione della dottrina cattolica inizia a penetrare nei confronti delle leggi di molti stati condizionandone gli orientamenti culturali: i testi medici concederanno sempre meno spazio alle sostanze anticoncezionali e la tradizione orale tra donne viene tacciata di stregoneria, affievolendone così la pratica.

Nei secoli successivi il progresso scientifico sarà molto lento. Tecniche di barriera, preservativo e spugna vaginale, nascono per evitare malattie sessualmente trasmissibili, stabilendo una connessione tra pratiche anticoncezionali e malattie 'vergognose', e alimentando l'idea che il controllo delle nascite sia affrontato da persone di dubbia moralità. Nel contempo tra laureati delle università ed erboristi che esercitano la professione senza possedere un titolo di studio aumentano i conflitti, soprattutto per motivi economici. Un'ondata di scetticismo si riversa su pozioni e decotti, stabilendo il principio secondo cui tutto quanto non viene prescritto dal medico è fondato su stupidaggini e superstizioni.

A cavallo tra il XIX e il XX secolo il controllo della fertilità torna alla ribalta grazie al malthusanesimo, un movimento economico preoccupato dell'aumento della popolazione a fronte di una diminuzione delle risorse. Si richiedono tecniche contraccettive più affidabili e sicure esclusivamente come prevenzione della povertà e miglioramento del tenore di vita delle masse.

La nascita del movimento femminista denuncia la repressione e il moralismo che inibiscono alle donne ogni possibilità di governo della propria sessualità nell'Italia degli anni Sessanta. Nonostante i mezzi per il controllo della propria fertilità inizino a essere oggettivamente disponibili, ostacoli materiali e psicologici impediscono alla maggior parte delle

donne di utilizzarli. La contraccezione è vietata dallo stato, condannata dalla chiesa e ammantata da pregiudizi e tabù che è difficile rimuovere. Ciò che preoccupa maggiormente, tuttavia, è il livello generale di disinformazione e di isolamento delle donne, che emerge all'interno dei gruppi di autocoscienza che nascono per comprendere la reale situazione. La cultura patriarcale attraverso metodi educativi e norme sociali ha infatti trasformato la naturale funzione procreativa del corpo femminile nell'istituto della maternità (Adrienne Rich). La differenza sessuale viene interpretata dal patriarcato come differenza di potere attraverso cui esercitare, tramite religione, politica, leggi, cultura e medicina, il pieno controllo sulla potenza creativa delle donne. La diffusione degli anticoncezionali rende evidente che il fine dell'atto sessuale può non essere la procreazione e affranca le donne dalla 'servitù biologica', considerando la maternità una scelta 'libera e consapevole' (slogan dell'UDI). Affinché la donna possa affermarsi come soggetto storico, il nesso tra sessualità e maternità deve essere ribaltato: è la prima a contenere la seconda e non il contrario[1]. Si avvia quindi un ampio dibattito con le istituzioni italiane per trovare un compromesso accettabile sulle norme che vietano l'utilizzo e la propaganda degli anticoncezionali (art. 553 del Codice Rocco).

All'interno del Movimento emergono maggiormente due posizioni. La prima vede nel diritto alla contraccezione una promozione della libertà femminile poiché solo la disponibilità dei mezzi per il controllo delle nascite è in grado di restituire alla donna la padronanza del proprio comportamento sessuale e sociale. Contraccezione diventa, quindi, sinonimo di liberazione[2]. Dall'altra parte, il femminismo radicale vede negli anticoncezionali l'ennesima modalità attraverso cui il patriarcato consolida e aggiorna la gestione del corpo della donna. L'uso dei contraccettivi genera nelle donne «l'illusione di sottrarsi alla subordinazione»[3], in quanto spetta solo a chi intende usufruire della sessualità di tipo

[1] Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta,* Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

[2] Luigi De Marchi, *Contraccezione uguale liberazione*, in Maria Adele Teodori (a cura di), *Contro l'aborto di classe*, Savelli, Roma 1975.

[3] Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974.

procreativo, cioè l'uomo, mentre la donna può raggiungere il piacere senza rischio di gravidanza. Attraverso la diffusione dei contraccettivi il sistema patriarcale fa del concepimento un problema di chi possiede l'utero e non di chi detiene la cultura del pene. Inoltre, la donna continua a essere espropriata del proprio corpo e dei propri bisogni in nome delle sperimentazioni di nuovi prodotti, i cui effetti collaterali sono prospettati come condizione fisiologica.

Nonostante la differenza di posizioni, per la prima volta nella storia il Femminismo sollecita le donne a occuparsi in prima persona del controllo del proprio corpo fecondo, non accettando più di essere usate come cavie per esperimenti sulle pillole contraccettive, da parte delle varie case farmaceutiche interessate solamente ai guadagni o sottoposte al 'paternalismo medico'. Dichiarazioni come «il corpo è mio e prima di usare qualsiasi mezzo voglio sapere come funziona» sconvolgono i medici, ma testimoniano l'affermazione del diritto a conoscere il proprio corpo e a sapere ciò che riguarda salute e sicurezza, andando oltre ignoranza e tabù.

Oggi abbiamo a disposizione molti anticoncezionali, anche se nessuno totalmente sicuro. Chi sceglie? E quali sono i fattori che determinano tale scelta? Di solito sono le donne a essere investite da tale responsabilità perché sono loro a subire le conseguenze psicologiche e sociali derivanti dall'avere un figlio. L'efficacia, il gradimento e il costo di ogni metodo, però, passano in secondo piano rispetto alle motivazioni psicologiche che agiscono all'interno e all'esterno della coppia. Il medico svolge un ruolo rilevante grazie all'autorità di cui ancora gode agli occhi delle donne; ma è soprattutto l'atteggiamento del partner a condizionarle: molte coppie non ne parlano nemmeno e spesso l'uomo lascia che sia la donna a prendersi cura delle eventuali conseguenze dell'atto sessuale. Alla base di questo rifiuto da parte maschile alla contraccezione c'è la convinzione che tutto ciò che riguarda le conseguenze non volute dell'atto sessuale sia un problema che riguarda esclusivamente le donne. Nonostante nel corso dei secoli ci siano state sperimentazioni relative al controllo della fertilità maschile (in Grecia si consiglia di lavare i genitali prima del coito con acqua salata e aceto, nel Medioevo troviamo varie ricette per seccare lo sperma e superstizioni come appendere al loro collo

il pene di un lupo con una cordicella di refe bianco), gli studi odierni procedono ancora a rilento e incontrano molti più ostacoli rispetto a quelli femminili.

I contraccettivi non rappresentano la soluzione al processo di liberazione della donna, se non si mettono in discussione le modalità dei rapporti sessuali. Gli ostacoli esterni continueranno ad esistere finché un numero sufficiente di donne non si sentirà abbastanza sicura dei propri diritti sessuali da lottare pubblicamente per ottenere metodi efficaci, sicuri, destinati anche agli uomini.

Emiliana Losma

Vedi le voci: Corpo
Interruzione di gravidanza
Patriarcato

Corpo

La 'scoperta' del corpo ebbe un ruolo determinante nella presa di coscienza delle donne all'interno del movimento femminista degli anni Settanta. Contestando tutti i divieti e i tabù che patriarcato e cristianesimo avevano riversato sui corpi delle donne, slogan come «l'utero è mio e me lo gestisco io» oppure «né puttane né madonne, finalmente solo donne» espressero con molta potenza provocatoria lo slittamento di prospettiva che finalmente si riusciva a intravedere.

Con il passaggio dalle più antiche società matrifocali e matrilineari – in cui la sessualità era connessa con la sacralità della vita e il corpo femminile era considerato metafora della continuità della creazione – alle culture patriarcali, già la civiltà greca classica aveva codificato una volta per tutte l'immaginario capovolto che elevava il corpo maschile a paradigma di potenza procreativa, normalità, salute. Da quel momento in poi, in tutto l'occidente il corpo femminile finì per diventare corpo eccentrico, mancante, inferiore. Nei trattati ginecologici del Corpus Ippocratico, l'immagine più frequente della donna è quella di un corpo cavo semivuoto, di una cavità imperfetta, di un involucro oscuro, che contiene al suo interno i liquidi vitali per l'accrescimento del feto ma anche sostanze impure, residui cancerosi legati alle sue diverse patologie. Un corpo diverso, che presenta debolezze e disagi, dominato dai desideri e incapace di controllare gli impulsi, essendo l'utero, collocato in basso e al centro del corpo della donna, la causa della sua incapacità di regolare gli umori e gli eccessi continui.

Non deve perciò stupire se ancora nell'Ottocento – secolo a noi molto più vicino, che segnò uno degli apici degli ininterrotti sforzi di contenimento e di controllo del femminile e, parallelamente, vide i primi passi dello sviluppo 'moderno' della Scienza Medica – la patologia più diffusa tra le donne fosse diagnosticata come isteria (*ysteros* in greco significa 'utero') e curata con isterectomie e ovarectomie: interventi che vennero eseguiti a tappeto in quel secolo per domare il profondo malessere femminile, che da lì a poco avrebbe prodotto le prime lotte femministe per il Suffragio.

Le cure per l'isteria e tutte le altre sindromi femminili «confuse, misteriose e ribelli», chiamate di volta in volta 'ipocondria', 'debolezza femminile', 'consunzione' – sintomi disperati di corpi imprigionati e maltrattati – passarono successivamente sempre di più in mano alla psichiatria, con l'uso di elettroshock, lobotomie e infine psicofarmaci, per curare la 'depressione', che nel Novecento sembrava aver preso il posto dell'isteria.

La generazione di donne cresciuta negli anni Cinquanta del secolo appena trascorso ha poi dovuto fronteggiare una nuova minaccia psico-fisica altrettanto pericolosa: la liberazione sessuale in uno stato di perdurante predominio maschile. In una società che stava cambiando radicalmente i suoi sistemi di produzione e di 'riproduzione', in cui l'emancipazione femminile e la richiesta di un minor numero di figli introducevano variabili diverse, la conoscenza dei corpi, dei suoi bisogni e delle sue pulsioni era rimasta a livelli inaccettabili. In famiglia questo argomento non veniva affrontato, e tutto ciò che aveva a che fare anche lontanamente con la sessualità restava coperto dal silenzio, quasi che il non nominarla potesse esorcizzarla. Non era possibile attingere a qualche sedimentazione delle infinite esperienze analoghe di altre donne, né erano disponibili informazioni corrette sulla contraccezione. Ognuna, ogni volta, era sola come se fosse la prima volta. Solo il medico, autoritario elargitore di pillole e precetti, riempiva quel vuoto.

E tuttavia, la progressiva disponibilità dei contraccettivi[1], tra cui ebbe un'eco molto forte l'invenzione della 'pillola' (inizialmente prescritta solo

[1] La contraccezione divenne legale con una sentenza della Corte Costituzionale del 1971, che abrogò l'art. 553 del Codice Penale che vietava «la produzione, il commercio, e la pubblicità degli anticoncezionali».

come 'curativa'), per la prima volta dopo secoli e secoli permetteva alle donne di pensare di poter controllare la propria fecondità: l'impatto non fu da poco. Fu in questo clima, dalla fine degli anni Sessanta, che le donne cominciarono a incontrarsi e a raccontarsi nei gruppi di autocoscienza quelle che sembravano 'inadeguatezze' personali. E fu così che in varie città italiane, come già stava succedendo negli Stati Uniti o in Francia, cominciarono a nascere anche i primi gruppi per la salute e/o la medicina delle donne. «Imparare a conoscere il nostro corpo e a controllare la nostra fecondità è il primo passo per riflettere su di noi e diventare padrone di noi stesse» si legge nell'introduzione a *Anticoncezionali dalla parte della donna* (a cura del Gruppo Femminista per una Medicina delle Donne, Milano, 1974).

Il lavoro lungo, coraggioso e impietoso dell'autocoscienza, attraverso il quale ciascuna imparava a guardare dentro di sé per cercare di raccontare come vivesse il rapporto col proprio corpo, con gli uomini, gli aborti, le mestruazioni, la paura o il desiderio di maternità, le fantasie o le strategie legate alla necessità di dover fare i conti, in tutta solitudine, con la propria sessualità, i disturbi fisici, le angosce e i desideri generò infine una grande forza. Forza che da un alto produsse nel sociale il vasto movimento dei consultori e la lotta per migliorare le condizioni disumane – con un tasso di mortalità tra i più alti d'Europa – in cui si era costrette ad abortire ma anche a partorire, nonostante la perdurante esaltazione da immaginetta sacra della maternità; e d'altro canto portò alla nascita dei gruppi di *self help*, in cui veniva praticata l'auto-osservazione dei genitali interni per mezzo di uno *speculum* di plastica.

«Le donne sono abituate a vivere i propri organi genitali come cosa da nascondere perché vergognosa, indecente, brutta: abbiamo vissuto la vagina come una parte che ha sempre riguardato un uomo (il marito, l'amante o il ginecologo non importa), come una cosa che non ci è appartenuta veramente. La passività è aumentata nella posizione sul lettino ginecologico e da ciò che il medico fa e vede dentro di noi mentre teniamo le gambe aperte in completa impotenza»[2]. Ora invece, in un

[2] Gruppo Femminista per una medicina delle donne di Roma, "*Self help*: le streghe son tornate", in "Effe", maggio 1975.

ristretto gruppo di donne, si andava diritte alla 'matrice' dei corpi, per svelare/rivelare il "segreto" racchiuso, consapevoli della valenza simbolica della pratica intrapresa.

«Attraversavamo, col nostro 'guardarci dentro' letterale, strati progressivi di 'misteri' attribuiti, proiettati e fantasticati dagli uomini… sulla parte più diversa del corpo femminile… sul 'vuoto' che era stato immaginato e creato… attraverso qualche millennio di lavaggio del cervello… e di lenta erosione delle tradizioni di conoscenza, che le donne avevano per lungo tempo posseduto e amministrato prima di… quel 'genocidio' che furono i secoli bui illuminati solo dai fuochi dei roghi…»[3].

Sincronicamente, in *Speculum. L'altra donna* (1976)[4], Luce Irigaray usando la figura dello *speculum,* questa volta inteso come specchio, mandava in frantumi il discorso freudiano e filosofico sulla sessualità femminile, scrivendo: «Forse al di là della superficie speculare che sostiene il discorso, si annuncia non il vuoto del nulla, ma l'intenso bagliore di una speleologia dalle mille sfaccettature».

Seguì un periodo di grandi mobilitazioni delle donne sui temi che ruotavano attorno al corpo, con l'apertura di consultori autogestiti, l'autogestione da parte di gruppi clandestini di aborti praticati con un metodo non cruento, ossia per aspirazione[5], le occupazioni di reparti di ospedali per imporre trattamenti più competenti e rispettosi della dignità delle pazienti, una rilettura critica dell'intero impianto ideologico sia della medicina che della scienza. Lo stato rispose con una repentina legge di istituzione di consultori familiari (1975), con una nuova normativa sull'aborto (1978) e l'introduzione di metodi di parto dolce nei principali reparti di maternità (attraverso leggi regionali promulgate nel corso degli anni Ottanta).

Ma appena una generazione dopo, nel periodo di esplosione della nuova panacea scientifica, la genetica e le biotecnologie, si preparano

[3] Luciana Percovich, *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 56.

[4] Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1976.

[5] Anche in questo caso uno slogan riassume efficacemente il sentimento più diffuso tra le donne circa l'aborto: «Vogliamo l'aborto, non vogliamo più abortire».

altre insidie. Il calo, supposto o reale che sia, delle nascite si accompagna a una salda ripresa in mani maschili della 'maternità in provetta', attraverso le nuove tecniche di inseminazione artificiale – le modalità stesse del concepimento, piuttosto che le sole condizioni esterne della gravidanza e del parto, diventano manipolabili 'scientificamente' –; il mercato delle grandi industrie farmaceutiche scopre nella menopausa un inesplorato terreno di guadagno attraverso la somministrazione delle terapie ormonali sostitutive; e alle nuove generazioni di donne, dimentiche della brevità temporale dei nuovi spazi entro cui possono muoversi, viene chiesto di essere sempre in forma, competitive e desiderabili; le mestruazioni trasformate anch'esse in fonte di profitto, non più coperte da tabù né caricate di chissà quali significati simbolici, sono ora vissute come un fastidio ricorrente da rendere il più possibile invisibile, inodore, innocuo, pressoché inutile.

I corpi di donna nudi e tendenti all'androginia esibiti a ogni pretesto, quando non devastati dall'anoressia, stuprati e picchiati se oppongono resistenza, o quelli pesantemente coperti dalla testa ai piedi delle donne nell'Islam integralista, fattesi vicine come mai prima, testimoniano che ancora è nei corpi che si combatte la radice della coscienza e della libertà.

Luciana Percovich

Vedi le voci: Autocoscienza
Consultori
Matrifocalità
Patriarcale

Cura (lavori di)

Dal latino *cura* (in greco επιμέλεια), il termine letteralmente designa un interessamento sollecito e costante per qualcuno o qualcosa, ma anche l'insieme di medicamenti e rimedi per il trattamento di una malattia, oltre a indicare l'ufficio e il ministero del sacerdote cattolico (che di fatto si prende cura delle anime).

Fin dalla civiltà greca classica è possibile riscontrare un'idea di cura strettamente in connessione con una supposta vocazione femminile a essa, che ha giustificato, nei secoli, non solo una divisione sociale del lavoro, fenomeno quest'ultimo rintracciato come transculturale,[1] ma una divisione che nella società occidentale si è connotata con l'attribuzione del lavoro domestico preminentemente alle donne, insieme con l'assunzione del ruolo di agente di cura primaria per i bambini. Una connessione che permea la cultura occidentale fino ai giorni nostri, avvallando innanzitutto il cosiddetto fenomeno della segregazione orizzontale del lavoro: in Italia e altrove, tutt'oggi, l'occupazione femminile si indirizza infatti principalmente nel settore terziario, e in particolare nei servizi socio-assistenziali. Questo confermerebbe quanto sostenuto da Piera Brustia la quale, precisamente, scrive: «Se da un lato la situazione politico-economico-sociale ha favorito l'inserimento delle donne con responsabilità

[1] A questo proposito si veda l'analisi condotta da Wendy Wood e Alice Eagly, in Alice Eagly, *Social Role Theory of Sex. Differences and Similarities*, in Aa.Vv., *Enciclopedia of Woman and Gender*, Academic Press, San Diego 2001.

familiari sul mercato del lavoro, dall'altra la collocazione lavorativa è stata indirizzata verso i servizi, ribadendo così il legame con i compiti di cura e assistenza, di soddisfazione dei bisogni della donna»[2].

Per secoli la donna è stata configurata come soggetto di cura e di dono, la cui peculiarità affettiva consiste, come già afferma Aristotele,[3] più nell'amare che nell'essere amati. Tale qualità donativa risiederebbe nella dimensione materna, che diviene in questo modo l'archetipo dell'amore generoso e disinteressato, l'espressione per eccellenza di quell'essere per l'altro con cui il soggetto femminile è stato di fatto identificato dalla cultura occidentale.

Anche in Rousseau, come sottolinea Elena Pulcini[4], è contenuta l'idea che la separazione pubblico/privato sia fondata su 'leggi di natura', che in lui acquistano addirittura valore sacrale. Per il fondatore della moderna pedagogia le donne incarnano la possibilità di un rapporto con l''altro' non basato su inimicizie, competizione, rivalità, bensì sulla *philia*, e dunque sul riconoscimento dell'altro come amico, di cui prendersi cura. Ma questa innovativa intuizione non gli serve per mettere in discussione l'assetto patriarcale della società, ponendo questa peculiarità delle donne a base di una nuova etica della convivenza civile. Questo guardare alle donne quali depositarie di una forma di emotività 'altra' rispetto alle passioni acquisitive maschili, riafferma e rafforza l'idea che le attitudini di cura siano da intendersi come complementari a quelle del soggetto maschile. In altre parole, inscrive questa complementarietà in una visione funzionalistica all''ordine' patriarcale e ciò «rende ancora più profonda la separazione pubblico/privato»[5]. L'esito di questa concezione ha rappresentato principalmente, per le donne, esclusione e disuguaglianze di genere: esclusione dal mondo pubblico e confinamento nella sfera intima e privata, quella del focolare domestico.

[2] Piera Brustia, *Donna e lavoro. Il mondo interno e la realtà esterna*, Il Segnalibro, Torino 1990, p. 130.

[3] Aristotele, *Etica nicomachea*, trad.it. di A. Plebe, in *Opere*, Gabriele Giannantoni (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1973, vol. 7.

[4] Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

[5] Ivi, p. 109.

L'idea che elemento caratteristico e fondante l'identità femminile sia la *philia* tratteggiata da Rousseau è contenuta, seppur in termini critici circa l'esito di tale teoria, in Carol Gilligan, per la quale il pensiero roussoniano è ancora inscritto in una cultura parziale ed egemone che finisce per neutralizzare le 'differenze' e disconoscere la 'pluralità'. Mentre l'uomo agirebbe in conformità a un'etica del diritto, la donna svilupperebbe invece un senso morale sulla base della conoscenza, quasi 'intuitiva', della bellezza e importanza dell'intimità, del rapporto e dell'accudimento, «una moralità», dunque, «intesa come cura degli altri», che «pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme»[6]. La priorità è qui costituita dal 'rapporto' e l'accento viene posto sulla 'connessione', a differenza della moralità maschile, in cui invece la priorità è costituita dall'individuo e l'accento è posto sulla separazione.

Una simile polarizzazione dell'identità sociale maschile e femminile – la prima costruita attorno alla funzione materna, la seconda definita dal lavoro retribuito e dal suo esercizio nella sfera pubblica – ha significato che le attività femminili di cura e accudimento venissero ritenute, da un punto di vista economico, improduttive, e quindi meramente naturali e gratuite. Anche quando le stesse attività si sono poi estese alla sfera della vita pubblica e del lavoro retribuito, con l'accesso delle donne al mondo dei servizi socio-assistenziali, ciò non sempre ha coinciso con l'annullamento dell'estensione del concetto di naturalità e gratuità del lavoro femminile, implicando anche conseguenze non da poco nella costruzione dell'identità di coloro le quali sono impegnate professionalmente nell'ambito della cura della persona. Non pochi studi rilevano infatti uno sforzo di professionalizzazione in più nelle donne occupate in professioni di cura, teso a contrastare la dicotomia tra il 'curare' e 'l'aver cura', dove al curare, e perciò alla figura del medico maschio, è assegnato prestigio sociale, mentre all'aver cura è conferito, dalla società stessa, minor valore, quasi che l'utilizzo di qualità tipicamente

[6] Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 27.

femminili, quali l'intuizione, la capacità di immedesimarsi e di fare sentire all'altro vicinanza emotiva, fossero più consone a un ambiente domestico che lavorativo.

Per lungo tempo le analisi della dimensione femminile nei lavori di cura ne rintracciano una matrice di oblatività: come a dire che il rapporto originario con la madre lascerebbe scaturire un'impossibilità a 'essere' e, conseguentemente, una disposizione cronica a 'dare', ragion per cui le donne intraprenderebbero un lavoro di cura fondamentalmente per compensare una strutturale carenza a essere, ponendosi perciò con l'altro nel ruolo della madre sempre buona, che non rifiuta nulla, che dà agli altri ciò che le è stato negato. In opposizione a una visione così implicitamente svalutante, che perpetua l'immagine di naturalità e gratuità del lavoro femminile di cura, Capello e Fenoglio[7] ne propongono invece una lettura in termini di continuità tra l'esperienza personale e quella professionale: l'utenza di tali servizi rievocherebbe funzioni prettamente materne, in cui però l'accento è posto sul particolare rapporto con gli oggetti, sulla progettualità implicita nella relazione con l'altro, che diviene perciò relazione creativa e trasformativa, da cui le donne trarrebbero elementi di soddisfazione personale.

Si passa così dall'essere per l'altro «all'essere con l'altro», ma questo è realizzabile, come sottolinea la filosofa Elena Pulcini, solo se è possibile ripensare al dono in termini non oblativi, rintracciandone perciò l'origine nel 'desiderio' di legarsi, di appartenere, di ampliare i confini del proprio Io, proiettandosi in una dimensione comune, nella quale l'altro non è più una presenza secondaria e puramente strumentale, ma costitutiva della stessa identità dell'Io. La cura diviene allora, secondo Pulcini, innanzitutto la risposta psichica ed emotiva di un soggetto che è cosciente della propria 'ferita', ossia della propria insufficienza, che espone dunque, tanto l'uomo quanto la donna, all'alterità e alla ricerca desiderante dell'altro. Solo così la cura può essere assunta come un valore, capace di proiettarsi al di fuori del recinto sussidiario del privato e del femminile, come un valore che scaturisce da un altro modo di sentire e

[7] Clara Capello, Maria Teresa Fenoglio, *Perché mai mi prendo cura di te?,* Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

vivere la relazione con l'altro, per diventare patrimonio universalmente umano. Le donne per prime, allora, possono trasformare la loro tradizionale qualità donativa da attributo naturale, passivamente subito, in strumento attivo di ridefinizione di sé: «Ciò che è stato la causa della loro debolezza (delle donne), intesa come esclusione dal mondo pubblico e negazione dell'autonomia di soggetti, è oggi anche la radice della loro forza, in quanto le rende le principali depositarie di possibilità non attualizzate, di nuovi paradigmi che consentono di uscire dalla forbice perversa dell'individualismo moderno»[8].

Lisa Reano

Vedi le voci: Differenza sessuale
Genere
Lavoro
Maternità
Patriarcato

[8] Elena Pulcini, cit., p. 127.

Cyberfemminismo

Il movimento cyberfemminista, costituitosi recentemente, si è continuamente rimodellato. Cercheremo qui di coglierne il significato a partire dal percorso e dalle definizioni, o non definizioni, che ne hanno dato le iniziatrici: studiose, artiste e professioniste provenienti dai più disparati settori di attività che hanno affrontato dal punto di vista femminista un'area di competenze – le nuove tecnologie – scarsamente segnata dalla presenza femminile. Il termine che lo contraddistingue è frutto della fusione di *cyber* e *feminism*. Lo caratterizza dunque il 'femminismo', con cui si pone in rapporto sia di continuità, sia di discontinuità: alcune studiose ne hanno discusso i legami con Shulamith Firestone che, nell'opera *La dialettica tra i sessi. Tesi per una Rivoluzione Femminista* (1970), affrontava il tema tipicamente cyberfemminista della tecnologia vista come strumento di liberazione per il mondo femminile. Il prefisso *cyber* che costituisce il neologismo è fondamentale: a esso sono collegati vocaboli quali *cybernetics*, *cyberpunk*, *cyberspace* e *cyborg*, indicativi di ambiti e figurazioni a cui il cyberfemminismo è legato.

Il termine cibernetica, dal greco 'arte del pilotare', è un'espressione inventata dallo scienziato americano Norbert Wiener nel 1947 e indica la scienza delle macchine capaci di autoregolarsi, lo studio della possibile permeabilità fra essere umano e macchina intelligente. Il *cyberpunk* si diffonde con la letteratura che, datata solitamente a partire da *Neuromancer* di William Gibson del 1984, ha rivoluzionato il genere fantascientifico: in essa sono aboliti i confini tra virtuale e reale. Tra i

più importanti autori di questo genere letterario troviamo Bruce Sterling e Pat Cadigan che si è affermata con *Mindplayers*. Con il termine cyberspazio, reso celebre dallo stesso Gibson, oggi si intende per lo più quello spazio virtuale che sta dietro allo schermo in cui si svolgono tutte le operazioni che effettuiamo coi nostri terminali; di fatto costituisce il luogo in cui sono poste l'insieme delle innumerevoli informazioni raggiungibili attraverso le reti informatiche mondiali.

Cyborg è un composto di *cyber* e *organism*: indica il miscuglio di carne e tecnologia che caratterizza il corpo modificato da innesti di hardware, protesi e altri impianti. Kira Hall, in *Cyberfeminism*, sostiene che diverse pensatrici siano arrivate a far uso del termine cyberfemminismo in modo autonomo l'una dall'altra. Le artiste del collettivo australiano VNS Matrix, che si occuparono di arte multimediale dal 1991 al 1997, utilizzarono il vocabolo nel 1991 per denominare il *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century*, un'opera provocatoria e 'al femminile'. La teorica inglese Sadie Plant parlò di cyberfemminismo a partire da una serie di brevi articoli pubblicati intorno al 1993. In un'intervista mise in evidenza come il concetto assumesse per lei una connotazione positiva in quanto si fa riferimento ad un'evidente alleanza tra donne e tecnologie: punto di vista questo che l'autrice svilupperà in pubblicazioni successive. La stessa Hall sostiene che il termine cyberfemminismo sia stato introdotto ufficialmente nel 1994 a Londra, durante la conferenza *Seduced and Abandoned: The Body in the Virtual World*. Si iniziò così a far derivare tale nozione da Donna Haraway che aveva pubblicato nel 1991 *Manifesto Cyborg* a cui farà seguito nel 1997 *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*.

Nello scritto introduttivo all'edizione italiana del *Manifesto,* Rosi Braidotti specifica che il *Cyber feminism* è un movimento politico e di pensiero che, situandosi nelle nuove frontiere del cyberspazio, cerca di utilizzare le tecnologie all'avanguardia in favore delle donne. Il concetto chiave di cyborg, secondo la stessa autrice: «è una figurazione non tassonomica della realtà attuale» la cui elaborazione è connessa a una trasformazione politica che fa riferimento alla progettualità di un femminismo 'socialista'. Centrali sono, nella nuova figurazione, le funzioni legate agli aspetti geopolitici, politico-epistemologici ed etico-epistemologici, mediante cui si vuole

offrire una 'cartografia', ovvero una descrizione ragionata e motivata della situazione socio-politica attuale, ridefinendo la soggettività femminista in senso critico nei confronti della tecnologia e affrontando i termini del dibattito sull'oggettività scientifica nel senso di 'saperi situati'. Affermazioni queste che tracciano i confini estesi e permeabili del cyberfemminismo e mettono in luce le realtà e le analisi estremamente diversificate che in esso compaiono. Il movimento, dato il legame con il cyberpunk, si è espresso anche mediante gruppi musicali e artistici provocatori.

Vista la diversa provenienza culturale e professionale delle componenti, le cyberfemministe hanno faticato ad autodefinirsi. Esempio ne è il convegno "The First Cyberfeminist International" tenutosi a Kassel in Germania nel settembre del 1997. L'organizzazione, in cui si sono incontrate 38 donne provenienti da una decina di Stati, si è mossa con un piccolo nucleo di attiviste che, nella primavera dello stesso anno, aveva realizzato a Berlino l'Old Boys Network, un sito cyberfemminista con lo scopo di fornire spazi virtuali e fisici in cui studiose, artiste, professioniste e militanti del movimento potessero ricercare, sperimentare, comunicare. Si sono così avviate molteplici discussioni tra cui la costruzione di identità alternative e *avatar* in Internet, *l'hacking*, la pornografia e il *cybersex,* argomenti in cui si evidenziavano le strategie per combattere gli stereotipi, l'essenzialismo e le rappresentazioni sessiste delle donne; passando al campo pratico si è analizzata la possibilità di un intervento di carattere femminista nella realizzazione di progetti artistici e di formazione tecnologica, compresa l'idea di organizzare programmi di networking nei diversi Stati.

Si è giunte comunque alla conclusione che il cyberfemminismo potesse essere definito solo per negazione: si sono individuate così 100 antitesi. Se da alcune di queste asserzioni, quali quelle secondo cui il cyberfemminismo «non è una signora» o «non è un'area per non fumatori», si indovinano l'ironia e la provocazione presenti in parte del movimento, in altre in cui si sottolinea che il cyberfemminismo «non è dogmatico» e «non è neutrale», si evidenzia la posizione critica nei confronti delle grandi narrazioni dell'epoca moderna.

Il movimento poi non parla «una sola lingua» e quindi va oltre le frontiere geografiche accogliendo la pluralità come ricchezza; asseren-

do di non essere «anti-maschio», «separatismo» o «tradizione», vuole prendere le distanze da certe interpretazioni del femminismo «vecchio stile». Ma un 'non-soggetto' rischia di non essere un soggetto politico: Faith Wilding, un'artista del multi-media e scrittrice americana che ha partecipato al "First Cyberfeminist International", ha compreso il nodo da sciogliere. Si è così sottolineato che il computer e la rete, in quanto strumenti di potere e di sapere, non sono per tutti e si è delineata la possibilità di rivolgersi a un pubblico transnazionale, mediante un nuovo tipo di femminismo.

A una prima analisi possono dar ragione del movimento agli esordi, o almeno di una parte di esso, non tanto enunciazioni consensuali, quanto dichiarazioni condivise di punti di vista e strategie tese a creare solidarietà tra le donne, tramite l'utilizzo delle nuove tecnologie, al fine di superare svantaggi e discriminazioni di ogni tipo. Al "First Cyberfeminist International", hanno fatto seguito il "Next Cyberfeminist International" del 1999 di Rotterdam e il "Very Cyberfeminist International" nel 2001 di Amburgo, mentre si sono sviluppati network e progetti in rete con al centro il mondo femminile.

Piera Vaglio Giors

Vedi le voci: Corpo
Femminismo
Tecniche di riproduzione

Depressione

Innanzitutto cerchiamo di fare chiarezza su ciò che è divenuto il 'male del secolo' attorno a cui si è creato il più grande business farmaceutico e non solo, nonostante le vere depressioni che necessitano di psicofarmaci siano soltanto il 4%.

I dati internazionali sulla questione ci ricordano che le patologie psichiche (depressione maggiore, disturbi d'ansia, disturbi dell'alimentazione) sono prevalenti tra le donne all'interno della popolazione generale; anche le statistiche nazionali confermano che i disturbi depressivi sono almeno due volte più frequenti tra le donne e che la diagnosi di disturbo di panico, che le donne ricevono, sono tre o quattro volte superiori a quelle ricevute dagli uomini.

La depressione con o senza ansietà, costituisce la quota più consistente della 'sofferenza psichiatrica' rilevabile nella medicina di base, colpendo prevalentemente le donne dai 18 ai 50 anni.

La tradizionale contrapposizione tra depressione 'endogena' (cause organiche) e 'reattiva' (cause ambientali) è stata superata in favore di episodi depressivi lievi, moderati e gravi, così che la separazione netta tra biologico e psicosociale è stata sostituita da una visione integrata di cause e trattamenti.

L'Organizzazione mondiale della sanità precisa che:

– depressione, ansia, sintomi psicosomatici sono correlati in modo significativo a: ruoli sessuali, eventi stressanti, negative esperienze di vita;

– altri fattori di rischio per le comuni patologie che affliggono soprattutto le donne includono: violenza sessuale, svantaggio socioeconomico e sviluppo ineguale, incessante lavoro di cura per gli altri;

– le pressioni create dai multipli ruoli che gravano sulle donne, la discriminazione di genere, i fattori associati di: sovraccarico, povertà, disoccupazione, violenza domestica, sono responsabili dello scarso livello della salute "mentale" delle donne;

– vi è inoltre forte correlazione tra disagio ed eventi di vita più o meno gravi (lutti o abbandoni), ma anche eventi piacevoli come il matrimonio e la maternità, che spesso causano senso di perdita, inferiorità, umiliazione o oppressione, spesso fattori predittivi della depressione.

È nel reticolo della vita quotidiana delle donne, dunque, che troviamo le ragioni della depressione, ed è solo al suo interno che alcuni 'fattori di rischio' assumono significato, come emerse già alla fine degli anni Ottanta, dalle interviste condotte dal nostro gruppo di ricerca in Regione Emilia Romagna.

Ogni donna dunque può essere a rischio di depressione, non in quanto appartenente al genere femminile e quindi al 'sesso debole', come ancora si dice, ma proprio per le condizioni che storicamente ancora la caratterizzano.

La depressione femminile è un complesso fenomeno che affonda le radici in almeno tre significativi fattori di rischio, che vale la pena approfondire.

Innanzi tutto le disuguaglianze tra uomini e donne che ancora sussistono anche nel mondo occidentale: minori risorse economiche di cui le donne dispongono, minore libertà di autodeterminazione, minori riconoscimenti e stima sociale, maggior lavoro e maggiori responsabilità. È sotto gli occhi di tutti/e che lavoriamo più o meno il doppio degli uomini e guadagniamo la metà. E poiché tutte le donne sono casalinghe, anche quelle con un lavoro professionale hanno un carico di lavoro familiare di gran lunga superiore a quello degli uomini. Al punto che le donne che vivono sole con un/a figlio/a lavorano meno, in termini di ore settimanali in famiglia, di quelle che, pur senza figli, convivono con un partner. Proprio perché il lavoro di cura da parte delle donne è considerato una 'oblatività necessaria' al buon andamento familiare.

Qualcosa che gli uomini si aspettano e che comunque chiedono con sistematiche richieste, a cui le donne difficilmente sanno sottrarsi, pena i sensi di colpa e/o continui litigi e discussioni. Ma a indurre depressioni, tentati suicidi e maggiori disturbi psicosomatici, sono anche le violenze legate ancora al complesso sistema di potere che si regge su controllo e paura.

Nei paesi industrializzati, tra il 25 e il 30% delle donne subisce, nel corso della vita adulta, violenze fisiche e/o sessuali da un partner o ex partner. Violenze che sono ancor più frequenti in paesi meno industrializzati, meno democratici, secondo i dati dell'OMS. L'identikit del killer oggi, nel mondo, è maschio, fra i 18 e gli 84 anni, di ogni condizione sociale, prevalentemente di razza bianca. E chi ammazza più frequentemente? Le donne, ovviamente, quelle che dice di amare e di aver amato o da cui ha paura di essere lasciato.

Secondo gli ultimi dati di Amnesty International ogni 4 giorni in Francia (!!!) una donna muore sotto i colpi del compagno. Senza contare le molestie sessuali e non, gli incesti, gli stupri anche su bambine che ne risentiranno per tutta la vita.

Il secondo fattore di rischio è quello che possiamo definire 'l'introiezione del pensiero maschile', l'aver identificato il desiderio maschile con il nostro desiderio. «Il condizionamento è arrivato e livelli così profondi, al punto che una donna, ogni donna, arriva a far coincidere il proprio desiderio con quello del partner. Cioè non si accorge più di avere propri desideri»[1].

Nella nostra società dove il maschile è un valore e il femminile un disvalore, dove gli uomini rappresentano il modello, necessario e universale, e le donne l'eccezione, contingente e particolare, è purtroppo facile, ancora per le ragazze, fondare l'autostima sull'approvazione maschile[2].

Ecco perché, vedendo la realtà con gli occhi di 'lui', le donne si possano sentire giudicate e rifiutate, per i loro comportamenti ritenuti sbagliati.

[1] Lea Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col Cuore e la Politica*, Erba Voglio, Milano 1977.

[2] Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

Di conseguenza si sentono inaccettabili e non meritevoli di considerazione, svalutate e quindi facilmente preda di depressione. Inoltre succede frequentemente nelle donne di tutte le condizioni sociali, casalinghe o meno, di mettere al primo posto gli altri con le loro esigenze, di sentirsi subissate di richieste, e questo si trasforma in una perdita del rapporto di certezza e sicurezza con se stesse e con i propri progetti di realizzazione[3]: di conseguenza la richiesta di mettere in primo piano i bisogni degli altri, a scapito dei propri. Certamente che soddisfare i bisogni altrui e occuparsi dei problemi della famiglia può essere senz'altro gratificante ed è anche un'ottima risorsa individuale, ma diventa deleterio quando si sovrappongono e si fondono gli interessi degli altri con i propri.

Invece di cambiare il ruolo di moglie in modo che convenga a loro stesse e alle loro relazioni, le donne rinnegano spesso aspetti vitali della propria personalità, perdendo i propri obiettivi, le proprie conquiste, i propri desideri.

Ma c'è un altro rischio per la depressione che va ricercato in quella che è la tendenza delle donne alla relazione, a cercare l'intimità, a esprimere le emozioni e i sentimenti, il che risale alla modalità relazionale tra madre e figlia. Nel senso che, nascere da un corpo di donna[4], per le donne, assume un significato diverso da quello che assume per gli uomini. Con la femmina la madre struttura una relazione in cui valorizza l'intimità, con il maschio la madre si relaziona valorizzando la separazione. L'identità femminile diverrebbe inscindibile dalla relazione, l'identità maschile si strutturerebbe sulla capacità di prescindere da essa[5]. Così da poter sostenere che le donne temono l'isolamento, mentre gli uomini temono l'intrappolamento.

Le donne quindi mettono a tacere se stesse, spesso con rabbia, impotenza e depressione, non perché siano dipendenti e passive, ma perché

[3] Elvira Reale, *La depressione. Una condizione emergente che interessa tutte le donne*, in Presidenza del Consiglio dei Ministri *La mente, il cuore, le braccia e… Guida alla salute delle donne*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2003.

[4] Adrienne Rich, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977.

[5] Nancy Chodorow, *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991.

attribuiscono valore alla relazione. È indispensabile quindi, per noi donne, apprendere l'autonomia, ma non scissa dall'insieme delle relazioni; separazione e connessione si implicano a vicenda. Dobbiamo puntare all'etica della responsabilità, realizzando noi stesse, facendoci carico degli altri, se lo desideriamo, ma contemporaneamente. L'intento è di fornire alle donne uno sguardo autonomo su se stesse, sulla propria vita, autorizzarle a parlare di sé, con la propria voce, sfuggendo alle ingiunzioni plurisecolari che ne prefigurano il posto, il ruolo, l'identità[6].

Che fare dunque per una donna depressa? Prima di tutto renderla consapevole che depresse non si nasce, ma si diventa. In secondo luogo sfatare il mito che la depressione sia qualcosa di disdicevole da cancellare in fretta, magari con una pillola, che non si tratta soltanto di 'disagio del non farcela', ma anche di 'dissenso implicito'. Nel senso che noi donne ricorriamo alla depressione, quasi fosse una metafora sociale, per mettere le emozioni sotto ghiaccio, quando si fanno troppo forti da gestire. Infine trasformare il disagio in un momento di consapevolezza, scoprire le nostre innumerevoli risorse per attuare uno stile di vita che finalmente possa portare alla gioia, legittimandoci a una vita serena e piacevole da vivere secondo i nostri desideri.

Il percorso sarà più facile ed efficace se affiancate da una terapeuta con cui instaurare un rapporto espressivo-affettivo, con partecipazione di solidarietà e sensibilità. È anche attraverso una pratica di piccoli gruppi che ci si potrà conoscere meglio, parlare di sé, condividere le condizioni che storicamente sono state riservate al genere femminile, per riappropriarsi del proprio sentire profondo. Non solo con le parole, ma praticando terapie integrate, mettendo al centro di sé anche il corpo, utilizzando l'attività grafico pittorica, l'espressività teatrale, perché se ci si esprime non ci si deprime.

Paola Leonardi

Vedi le voci: Corpo
Cura
Matrifocalità
Patriarcato
Simbolico materno

Differenza sessuale

«Cos'è questa differenza di sesso che fonda una differenza di genere e fa sì che mai, in nessuna cultura, si confonda maschile e femminile non più di quanto si confondano uomini e donne?», si chiede Sylviane Agacinski[1], studiosa francese della differenza sessuale.

Apro con questa domanda una campionatura di posizioni su un tema centrale e controverso del femminismo, la tensione fra soggettività-sesso-differenza. Intorno a questo snodo il femminismo della differenza sessuale, sviluppatosi a partire dagli anni Settanta, ha elaborato una pluralità di teorie, posizioni critiche e pratiche assai articolate, e anche metodologicamente in continua ridefinizione.

Ritagliando un percorso storico, concentrerò l'attenzione su alcuni temi di fondo: le radici corporee del pensiero e della soggettività, la sessualità come base della soggettività, la politica del simbolico e il simbolico materno, lo statuto della differenza e il rapporto fra differenza sessuale e altre differenze. Ho privilegiato il pensiero delle filosofe perché la filosofia, contenendo le regole della produzione discorsiva, più si presta a indagare i meccanismi teorici della maschilizzazione della cultura, del pensiero, del linguaggio (Adriana Cavarero).

La differenza sessuale emerge come problema politico del femminismo nei tardi anni Quaranta. Il riconoscimento dei diritti civili e politici,

[1] Sylviane Agacinski, *La politica dei sessi*, Ponte alle Grazie, Milano 1998.

che sul piano legislativo le donne stavano conquistando in tutti i paesi occidentali, era fortemente ostacolato dal persistere di discriminazioni sul piano istituzionale, giuridico e dell'accesso al lavoro. Su come rimuovere le discriminazioni – negando la rilevanza politica della differenza fra uomo e donna per propugnare l'uguaglianza dei sessi, o rivendicando le differenze come base della soggettività – il femminismo si divise, tanto nell'impostazione teorica quanto nelle pratiche politiche.

Nel 1949 Simone de Beauvoir affronta il problema della differenza nel suo studio *Il secondo sesso*: i sessi non si sono definiti in relazione l'uno all'altro, ma per opposizione; o meglio, il sesso maschile ha definito il femminile in relazione a sé, senza reciprocità, e solo per difetto, come «l'autre de l'homme». 'Altro' rispetto al soggetto del sapere e del potere, la donna è l'emotività contrapposta alla razionalità, il corpo alla mente, la natura alla cultura e alla civiltà, la prigionia nell'immanenza alla libertà e trascendenza costitutive della soggettività maschile. Negare che la differenza sessuale sia costitutiva della femminilità diventa per Beauvoir la mossa politica necessaria per affrancare la donna dal suo ruolo 'naturale' e immodificabile, e consentirle l'accesso pieno ai diritti su cui si fonda il soggetto moderno.

L'uguaglianza come modello politico di liberazione sarà invece respinta dalla grande maggioranza del neofemminismo degli anni Settanta perché, assorbendo le donne in un modello di soggettività costruito sul corpo sessuato maschile, perpetua la finzione di un neutro universale.

Il compito di mettere in luce l'inganno dell'eguaglianza e quindi di rivalutare positivamente la differenza se lo assume Luce Irigaray, filosofa e psicanalista francese di origine belga. La sua tesi di dottorato, *Speculum. L'altra donna*[2], la cui pubblicazione le costò la rottura con Jacques Lacan e la sospensione dall'insegnamento nella cattedra di Vincennes, teorizza la differenza sessuale come differenza prima e naturale degli esseri umani, iscritta nei corpi come ricchezza e non mancanza, evidente nella incarnazione e nella percezione di ogni vivente.

[2] Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974 (tr. it. e cura di Luisa Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975).

Discriminante non è la naturalità della differenza sessuale, perché dal fatto che i sessi della specie umana sono due non discende alcun giudizio di valore, tanto meno la svalutazione del sesso dotato della potenza procreativa; bensì la pretesa di trasferire la differenza in due ambiti 'naturali' di appartenenza anche sul piano sociale. Questo slittamento è avvenuto per la prevaricazione materiale e culturale del sesso maschile che, imponendosi come soggetto universale, ha istituito col femminile una dissimmetria di potere su cui si fonda l'oppressione sessista delle donne: la cui liberazione passa per la conquista di un diverso simbolico, espressione di un soggetto che si pensa a partire dalla propria esperienza femminile. Lo strumento conoscitivo per accedervi è il corpo sessuato, in cui si radica la differenza. Il corpo materno è il luogo privilegiato dell'origine fisica e simbolica e insieme della differenziazione, da cui occorre partire per ripensare la relazione genealogica materna, il legame senza parole delle donne con la madre e fra loro.

Per fondare il processo di pensiero sulle sue radici corporee e affettive e per mettere in parole la differenza sessuale Irigaray suggerisce la strategia politica della 'mimesi', la 'riappropriazione mimetica' del femminile da parte del femminismo. La 'rivisitazione' di figurazioni e immagini con cui la cultura patriarcale ha codificato la donna come 'Altro-da', spezza la complicità inconsapevole col maschile, scompiglia i ruoli e riscrive le relazioni. Centrale diventa, nel progetto di Irigaray, la relazione madre-figlia: da sempre interdetta e insondata, essa è prototipo del conflitto fra donne, e insieme del vincolo appassionato che le lega fra loro. Una nuova relazione della figlia con la madre, sottratta alla gelosia e alla rivalità cui la condannava la logica edipica (secondo cui la figlia è costretta ad abbandonare la propria madre per essere ammessa nel mondo del padre) consente di scoprire nuove forme di comunicazione delle donne fra loro, e assegna a madre e figlia, unite come donne, il compito rivoluzionario di sottrarsi al regno del padre.

La relazione con la madre è il fondamento di una 'nuova etica', cioè di una relazione 'verticale' (qualitativa) fra donne che rende pensabili le differenze fra loro non nei termini di ostilità e competizione assegnategli dal patriarcato, ma di un rafforzamento di consapevolezza di sé e di identificazione positiva con il proprio sesso. Vedere nella differenza

sessuale delle donne un simbolico comune non significa negare le loro individuali differenze, ma individuare un luogo femminile in cui il riconoscimento delle differenze diventi ricchezza e non dispersione.

Anche Carla Lonzi, la personalità di maggior spicco della fase aurorale del femminismo italiano, aveva affermato nel *Manifesto di Rivolta Femminile* del 1970 che quella tra uomo e donna «è la differenza di base dell'umanità»[3]. Il suo rifiuto dell'uguaglianza in favore della differenza sessuale è lapidaria e senza appello: «La donna è l'altro rispetto all'uomo, l'uomo è l'altro rispetto alla donna. L'uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare la donna all'uomo significa annullare l'ultima via di liberazione»[4]. E ancora: «L'oppressione della donna non si risolve nell'uguaglianza, ma prosegue nell'uguaglianza, non si risolve nella rivoluzione, ma prosegue nella rivoluzione»[5]. Contro la logica astratta della politica, che distingue fra piano pubblico e privato, Lonzi mette in gioco una pratica personale, ponendo a fondamento del suo pensiero se stessa: «Ho vissuto la nascita della donna come soggetto».

Pensare da donna l'esperienza femminile vuol dire rifiutare la teoria astratta per partire da sé, dalla propria concreta dimensione esistenziale, tenendo insieme esistenza e pensiero, corpo e mente femminile, nell'intreccio reso intelleggibile dall'autocoscienza. Questa pratica orale – avviata nel 1969 da Lonzi e dal gruppo di Rivolta Femminile – diventa lo strumento che inaugura quella straordinaria e irrepetibile forma di pensiero sessuato che è la sua scrittura autocoscienziale.

Nell'Introduzione a *L'io in rivolta,* Maria Luisa Boccia li definisce tra i pochi testi femministi di pensiero concettuale in cui l'esperienza concreta di una presa di coscienza individuale «viene elaborata trascendendo il vissuto, ma senza disancorarsi da esso», perché la comunicazione verbale in presenza dell'altra donna, caratteristica dell'autocoscienza, si trasferisce nella forma scritta senza restare troppo documentaristicamente aderente all'occasione che l'aveva originata.

[3] Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale,* Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

[4] Ivi, p. 11.

[5] Ivi, p. 20.

Carla Lonzi riprende da un'altra angolazione l'estraneità (già appassionatamente dimostrata da Woolf ne *Le tre ghinee*) dell'essere donna rispetto alla rappresentazione di noi stesse e del mondo che la cultura dominante ci mette a disposizione e in cui non ci riconosciamo: «fare atto di incredulità» nei confronti del sapere maschile e quindi delle sue fonti d'autorità più riverite (psicoanalisi per prima) è necessario per definire il proprio rapporto col mondo e le pratiche in cui per secoli le donne si sono identificate.

In *Sputiamo su Hegel* Lonzi chiama in causa le idee di quei pensatori (Hegel, ma non meno Marx e Freud) che si sono meritati la stima del genere umano spingendo le donne verso fini diversi da quelli della propria libertà e autonomia: «La civiltà ci ha definite inferiori, la Chiesa ci ha chiamate sesso, la psicanalisi ci ha tradite, il marxismo ci ha vendute alla rivoluzione ipotetica»[6]. Non dalla rivendicazione dell'uguaglianza, termine equivoco e fuorviante, ma dalla differenza si devono ricavare obiettivi di lotta femministi.

«Il chiarimento che l'esperienza femminile più genuina di questi anni ha portato sta in un processo di svalutazione globale del mondo maschile. Ci siamo accorte che, sul piano della gestione del potere, non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione molto efficace. Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere»[7].

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»[8].

Da questo pensiero straordinariamente originale e ricco emerge il discorso sulla sessualità e sulla sessuazione di tutti gli ambiti dell'esperienza, che è il lascito esistenziale e teorico meno valorizzato e più oscurato nei

[6] Ivi, p. 16.
[7] Ivi, p. 20.
[8] Ivi, pp. 20-22.

filoni di ricerca del femminismo italiano. Per Lonzi non vi può essere un pensiero libero di donna se il corpo femminile resta luogo muto e consenziente del piacere maschile.

La traduzione di *Speculum*, curata per Feltrinelli da Luisa Muraro nel 1975, trovò pronto seguito in Italia anche grazie ai contatti stabiliti nei primi anni Settanta fra gruppi femministi italiani legati alla Libreria delle donne di Milano e il gruppo parigino *Politique et psychanalyse*, fondato da Antoinette Fouque.

Nella seconda metà degli anni Settanta la riflessione sull'inconscio sembrò più idonea dell'autocoscienza a dar rilievo alle dimensioni plurali della personalità e ad affrontare il rapporto con le altre e quello con la madre, che la psicanalista Melanie Klein indicava come fondamentale nello sviluppo dell'identità femminile.

Nel 1983 presso l'Università di Verona si costituisce Diotima, comunità di donne appassionate alla filosofia e impegnate nella libera significazione della differenza sessuale (Adriana Cavarero). Fra le fondatrici è Luisa Muraro, autrice di *L'ordine simbolico della madre*[9] che, in consonanza col pensiero di Irigaray, sviluppa originalmente la relazione figlia-madre e l'ordine simbolico rivoluzionario che la lingua materna – imparata nella relazione primaria con la madre e capace di tenere insieme quel che la cultura separa, corpo e parole, esperienza e linguaggio – produce. Praticare nella vita adulta la relazione madre-figlia, non prevista nella tradizione filosofica, vuol dire sostituire all'avversione per la madre insegnata dalla cultura maschile, la consapevolezza del privilegio – che non è del figlio – di essere nata dello stesso sesso del primo oggetto d'amore, e la gratitudine per lei e per le altre donne che ne proseguono l'opera. Si sottrae così l'esperienza femminile alla norma maschile, permettendole di esprimere l'attaccamento per la matrice della vita.

Nell'elaborazione di Adriana Cavarero la pratica delle relazioni fra donne emancipa dalla politica delle rivendicazioni, facendo leva sul positivo di origine femminile che l'autorità materna rappresenta. Confutando l'assurdo che la differenza sessuale, scritta nella carne, sia inessenziale per

[9] Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

il pensiero, Cavarero elabora il concetto di 'differenza originaria' come differenza che non si origina per differenziazione da una interezza, ma c'è fin dall'inizio. Ciascuno dei differenti può comprendere se stesso e il mondo «solo a partire dal proprio differire, e non può quindi né fondare una categoria onnicomprensiva, che venga prima della differenza», «né stabilire un sistema di criteri normativi secondo i quali l'altro differente dovrebbe comprendersi». «Né due percorsi in parallelo con segni opposti, né l'intero come somma dei due, la differenza sessuale abbandona l'intero e l'universale». Non si tratta di ritornare a un mitico inizio, bensì «di comprendere quali siamo qui e ora», quindi anche nelle disparità del nostro singolare differire l'una dall'altra: «Non l'uno, ma l'unicità irrepetibile di ogni vivente, riconoscibile nella relazione con la pluralità di altri»: all'unicità pertiene la sessuazione (Adriana Cavarero).

Al pensiero continentale della differenza una parte consistente del femminismo statunitense imputa una concezione essenzialista e statica dell'essere donna, che inchioda il femminile alla sua essenza, magari ribaltandone la svalutazione in esaltazione, ma lasciando intatto il dualismo che è alla base dello scontro fra i sessi. Polemizzando con queste posizioni Rosi Braidotti, docente e direttrice del dipartimento di Women's Studies all'Università di Utrecht, rivendica al contrario il materialismo di un pensiero che parte dal corpo e pone al centro un 'femminile virtuale', che non è un contenuto dato, ma continua apertura al divenire[10]. La differenza sessuale non solo rifiuta le identità essenzialiste, ma anzi porta in primo piano le differenze multiple di classe, culture, razze, e di tutte quelle variabili che, rendendo impossibile qualsiasi interpretazione monolitica del soggetto, strutturano un 'soggetto nomade'. Obiettivo del soggetto nomade è la destabilizzazione del sistema socio-simbolico e più specificamente degli asimmetrici rapporti di potere[11].

Il concetto di differenza evolve anche in relazione alle trasformazioni che investono le società plurietniche della globalizzazione. Le femmi-

[10] Rosi Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, tr. it. e a cura di Maria Nadotti, Feltrinelli, Milano 2003.

[11] Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, tr. it e a cura di Anna Maria Crispino, Luca Sassella editore, Roma 2002.

niste afro-americane e post-coloniali intersecano le differenze di sesso con le differenze di razza, identità etnica, nazionalità, classe sociale, culture ecc. che dividono le donne, e i femminismi, nel Nord e nel Sud del mondo. Il «volto bianco del femminismo», sostengono, rivela inconsapevoli complicità con l'imperialismo occidentale: la rivoluzione dei ruoli sessuali rischia di produrre un'immagine del femminile nuova e valorizzante, ma speculare a quella maschile e altrettanto normativa, in quanto trascura di essere un prodotto culturale dell'occidente, costruito su un'idea di acculturazione ed emancipazione imposta e come universalmente valide[12].

La nozione di differenza sessuale assume sfumature o significati diversi anche in relazione ai diversi presupposti teorici cui si ispira. Riprendendo da Michel Foucault l'idea che la differenza sessuale non è una proprietà dei corpi ma un effetto dei discorsi e delle pratiche sociali, Jane Scott ne evidenzia il carattere di 'prodotto' sociale e culturale, costruito né più né meno delle differenze di *gender* (le pratiche sociali e culturali agiscono sulle strutture psichiche e quindi sulla differenza sessuale). Nei saggi scritti dopo l'attacco alle Twin Towers, Judith Butler contrappone all'individualismo patriarcale degli ordinamenti politico-sociali contemporanei, un nuovo ordine simbolico, fondato sull'etica della 'reciproca responsabilità'. Caratteristica dell'umano non è la pretesa autosufficienza, ma la vulnerabilità e l'esposizione agli altri, da cui non ci si difende con gli strumenti dell'aggressività e della forza, ma con il riconoscimento della responsabilità reciproca, non con gli arroccamenti identitari, ma con l'affermazione di tutte le differenze, senza gerarchie che si traducano in prevaricazione di un sesso, un'etnia, una cultura[13].

A una visione della differenza sessuale come differenza prima e naturale degli esseri umani, basata sul fatto che due sono i sessi che rendono possibile la riproduzione della specie, Marina Rothblatt obietta che la differenza sessuale è continua, e non discreta, perché sulla base

[12] Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragion postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.

[13] Judit Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, tr. it. e a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi, Roma 2004.

del sesso anatomico esistono fra maschile e femminile miliardi di sessi intermedi, uno per ogni individuo (Marina Rothblatt). Sulla differenza non 'naturalmente' predeterminata, ma ibrida e mutante delle figure limite del transessualismo, bisessualismo, travestitismo, si costruisce l'identità *queer*. Ma questa nozione di differenza, che apre «il libero gioco alle strategie individuali nella costituzione delle identità», non affronta, secondo Marina Sbisà il problema di fondo, che è quello di riconoscere in positivo la differenza intesa come l'asimmetria tra uomo e donna nella generazione (Marina Sbisà). Riprendendo Irigaray, Braidotti sostiene che la differenza sessuale è iscritta sul corpo in migliaia di modi diversi, inclusa l'evidenza ormonale ed endocrinologica, e propone una rivalutazione dell'eterosessualità come paradigma di differenze incommensurabili, in quanto non riducibili all'uno, che non vanno cancellate, ma mediate (Rosi Braidotti).

Tuttavia, scontato il valore storico, intellettuale e strategico della categoria di differenza sessuale, non è scontato chiedersi se essa sia ancora oggi produttiva (di senso, di prospettive di lotta); e addirittura se le sue implicazioni non rischiano di alimentare, nel mutato clima politico-culturale in cui le diversità culturali, religiose, etniche innescano conflitti nel mondo intero, fraintendimenti pericolosi, prestandosi involontariamente a interpretazioni tendenziose e fin di segno opposto.

Non ha di questi dubbi Ida Dominijanni, italiana, impegnata nella ricerca teorica, secondo cui è sempre più urgente capire che nei nostri giorni «il conflitto non è fra due civiltà, ma fra una politica dell'identità e una politica non identitaria, ovvero declinata sulla differenza e capace di mettere in relazione le differenze»[14].

La relazione fra i sessi è l'ultima frontiera della differenza: la differenza sessuale, infatti, non è solo une *affaire de femmes*, anche se solo le donne l'hanno pensata a fondo, mentre gli uomini, abituati a considerare la propria identità maschile come sinonimo di universalità e pietra di paragone del concetto stesso di differenza, danno l'impressione di non esserne implicati, come se ancora non avessero realizzato di essere anche loro

[14] Ida Dominijanni, *Identità, la triste posta*, "il manifesto", 21 febbraio 2006.

'differenti'. Tuttavia, per chiudere, ancora con Irigaray, nella prospettiva di un'etica dialogica delle differenze: «ripensare la propria soggettività, fuori dall'universo neutro, è auspicabile compito degli uomini»[15].

Qualcuno ha cominciato a farlo[16].

Marisa Peisino

Vedi le voci: Autocoscienza
Eguaglianza
Femminismo
Genere

[15] Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

[16] Tra gli studiosi che si interrogano sulla identità sessuale virile nella storia e nella contemporaneità, nonché rispetto al femminismo, cito: Pierre Bourdieu, *Il dominio maschile,* Feltrinelli, Milano 1999; Sandro Bellassai, *Riders on the storm. Uomini nella storia*, in aa.vv., *Vivencia. Conoscere la vita da una generazione all'altra*, Rosenberg & Sellier, Torino 2003 e *La mascolinità contemporanea*, Carocci, Roma 2004; Marco Deriu, *La fragilità dei padri. Il disordine simbolico paterno e il confronto coi figli adolescenti,* Unicopli Edizioni, Milano 2002. Si vedano inoltre contributi di Stefano Ciccone e Claudio Vedovati sulla differenza sessuale ospitati dalla rivista femminista "Marea" e in generale la rubrica "Delfino", interviste a uomini che 'si confessano'.

Diritto

Il diritto è un campo di azione con cui il pensiero femminista – e anche i più recenti studi di genere – si è da sempre confrontato. Quello tra l'esperienza delle donne e il diritto è un rapporto complesso che vede il diritto stesso, inteso sia dalla prospettiva dell'analisi del pensiero giuridico che dalla prospettiva dell'utilizzo dello strumento legislativo, attrarre maggiore o minore attenzione – nei diversi periodi – rispetto alla distribuzione ineguale di risorse (materiali e simboliche) tra uomini e donne.

Il diritto serve a dirimere i conflitti trasformando i conflitti nei termini del diritto. Ma attraverso il diritto è possibile anche rilevare i conflitti, cioè questi vengono nominati. È quindi possibile, attraverso il diritto, ricostruire le relazioni di potere tra i sessi facendo emergere i conflitti laddove apparentemente regna la pace di un modello sociale che vede ruoli definiti 'per natura' attribuiti a uomini e donne. Portare a consapevolezza – individuale e pubblica – questi conflitti non semplifica però le relazioni e le interdipendenze tra i sessi, soprattutto quando il diritto continua a legittimare una soggettività fintamente neutra.

Il discorso sul diritto si ricompone a partire da una griglia di analisi che vede intrecciarsi da una parte i passaggi storici del pensiero femminista e dall'altra le questioni che il diritto ha, nei diversi momenti, affrontato fino ai temi attualmente al centro di discussione nel dibattito pubblico. Questo quadro analitico è cruciale per arrivare a un processo di ripensamento delle strutture concettuali del diritto, non solo in termini di norme, ma per aprire la disciplina a un processo di sensibilizzazione

al genere che orienti le scelte dei legislatori e 'investa' sia le aule dei tribunali che le aule universitarie.

La storia del movimento femminista, che ha analizzato la posizione materiale e giuridica delle donne nella società, è attraversata dalla critica al diritto, ma non è identificabile una posizione univoca del femminismo giuridico e le prospettive sono molteplici.

Nel pensiero femminista il diritto ha costituito in molte occasioni la prova di un modello sociale maschile, nonostante venga presentato come universalistico e neutro: il diritto non 'vede' le donne o, peggio, le cancella dopo secoli di assimilazione, così come cancella le reti di relazioni in cui le donne sono coinvolte. Innanzitutto uno degli obiettivi del movimento femminista è stato la cancellazione di norme giuridiche che discriminavano le donne al fine di riconoscere l'eguaglianza dei sessi, inizialmente su un piano formale.

Da un'altra prospettiva, il diritto è stato visto come uno strumento di promozione sociale. Si tratta in questo caso di un diritto diverso, che tiene conto dell'esistenza dei due sessi e che vede la partecipazione di entrambi alla sua costruzione. Si apre quindi la possibilità di una scienza del diritto in grado di rispondere alle seguenti domande:

- Quali esperienze delle donne interessano il campo del diritto?
- Quali ipotesi o descrizioni di queste esperienze il diritto ci fornisce?
- Quali riforme sono state proposte e che impatto avranno sulla vita delle donne sia sotto il profilo pratico che ideologico?
- In un mondo ideale, come dovrebbe essere la situazione delle donne?
- Infine, come si raggiunge questo obiettivo partendo dalla situazione attuale?

Le donne da tempo riflettono se sia giusto cercare rassicurazioni attraverso le leggi, alla luce della necessità che queste registrino i cambiamenti in atto, ma soprattutto se questo diritto sia utile a loro stesse, ossia riesca nel tentativo di risolvere la tensione tra il soggetto costruito dal diritto positivo (astratto) e il soggetto inserito in una rete di relazioni che il diritto stesso cancella dietro norme individualistiche.

Fra le domande di fondo, una delle più ricorrenti che ha attraversato le diverse analisi del rapporto tra diritto e femminismo, si chiede fino a

che punto il diritto stesso – e soprattutto quale diritto – possa spingersi nel regolare i rapporti tra i sessi e con quali strumenti.

Le due prospettive sulla relazione tra donne e diritto attraverso le quali si può riassumere il dibattito sono quella del femminismo liberale e quella del femminismo critico, quale estrema sintesi delle posizioni che considerano il diritto una modalità di definizione della differenza di genere all'interno delle relazioni sociali.

Le femministe liberali sono coloro per le quali il diritto continua a rappresentare uno strumento per raggiungere l'eguaglianza e quindi le discriminazioni possono essere eliminate attraverso strumenti giuridici, mentre per il pensiero critico il diritto è uno dei sistemi di comunicazione che contribuisce a creare e a mantenere il dominio maschile. Le femministe critiche, inoltre, ritengono cruciale l'apertura del diritto a riferimenti valoriali tra loro diversi, ammettendo la compresenza di principi differenti in una visione pluralista a partire dalla differenza di genere, ma soprattutto pensano che non vi sia norma giuridica che possa dare conto della vita concreta delle donne, perché il diritto non tiene conto della soggettività femminile.

La questione consiste allora nel chiedersi se c'è bisogno della semplice creazione di nuove norme oppure di un diritto nuovo, un diritto che si possa dire sessuato (cioè che si autolimiti in presenza di autorità femminile) come condizione per un progetto di sessuazione del mondo, cioè di inclusione simbolica della differenza sessuale nella cultura, nella politica, nel sociale.

Le femministe radicali e coloro che si richiamano al pensiero della differenza sessuale, cioè coloro che cercano di costruire una pratica dell'uguaglianza che tenga conto delle differenze, non hanno fiducia nel diritto perché l'ordinamento giuridico esistente non prevede, tra le sue questioni fondanti e precondizioni, il conflitto fra i sessi, e perché è ancora dominante il concetto di diritti individuali che, assegnati a ciascuno soggetto, cancellano le differenze prescindendo dalle caratteristiche che lo contraddistinguono. Inoltre temono che il diritto si estenda anche a materie in cui potrebbe essere invece auspicabile una depenalizzazione o un vuoto normativo.

Il dibattito sul diritto si è articolato in relazione ai temi del divorzio, dell'aborto, della violenza sessuale, del rapporto con le leggi penali, del

mutamento del discorso pubblico attorno alla sessualità e alla giustizia sociale. In questi ultimi anni, le questioni legate al diritto che hanno richiamato l'attenzione del pensiero femminista sono legate ai profondi mutamenti subiti dall'istituzione della famiglia, dalle sue forme, dai suoi significati, così come aspro è il terreno legato alle nuove tecniche di riproduzione assistita.

L'evoluzione del discorso pubblico-giuridico guarda anche all'accelerazione dei mutamenti del mercato del lavoro, che mostrano in maniera palese la fallacia della separazione tra sfera pubblica e sfera privata, e hanno messo al centro del dibattito il tema della legislazione relativa ai congedi parentali e la questione più ampia della conciliazione che si alimenta dei concetti che hanno attraversato tutto il dibattito femminista: quelli di eguaglianza e differenza. Questi concetti sono altrettanto decisivi relativamente alle politiche che negli ultimi quindici anni hanno rappresentato gli strumenti della lotta alla discriminazione nei confronti delle donne nei luoghi di lavoro prima e della partecipazione femminile al processo decisionale poi. Si tratta delle politiche che vanno sotto l'etichetta sempre più ampia di 'azioni per le pari opportunità tra uomini e donne' e che guardano sia al livello del diritto costituzionale che al livello della legislazione europea.

Le altre sfide lanciate al diritto che vedono al centro il rapporto tra i sessi sono quelle provenienti dalla società multiculturale in cui il conflitto tra culture viene spesso letto alla luce del conflitto tra norme culturali che chiedono un riconoscimento sul piano giuridico. La maggior parte dei conflitti normativi in relazione alle differenze culturali vedono al centro il corpo e le libertà femminili, e i compromessi giuridici operano molto spesso a discapito delle donne.

Se negli anni, anche grazie alla critica e alla partecipazione delle donne, il diritto ha iniziato a riflettere sulla finzione della neutralità, le donne faticano ancora a vedersi riconosciuta una cittadinanza che tenga conto della loro differenza e che non si tramuti in protezione.

La sfera dei rapporti privati continua a creare ruoli sociali, che in quanto tali vengono disciplinati: essere madri e mogli definisce la collocazione non solo rispetto al marito-padre, ma rispetto ai diritti sia civili che politici e quelli relativi al lavoro. E gli effetti di questi ruoli

si leggono nell'idea di diritto – e nelle norme prodotte – che è maggioritaria e che, per esempio, periodicamente ridefinisce i confini tra famiglia e società. La definizione, anche giuridica, della posizione delle donne è cruciale per la definizione degli assetti politici, così che l'interesse dello 'stato' e della 'collettività' non coincidono necessariamente con quelli delle donne.

Il dibattito pubblico su come alcune decisioni in campo legislativo producano effetti sulla vita delle donne ha messo al centro la difficile questione della partecipazione pubblica/politica femminile. Secondo alcune studiose non è possibile sapere con precisione quali conseguenze sia lecito attendersi dalla partecipazione delle donne, in particolare rispetto alla produzione di nuovo diritto: si può pensare a una semplice aggiunta di una voce femminile che con difficoltà possa contenere la voce maschile oppure a una voce androgina che cancelli ogni differenza.

È indubbio che la partecipazione femminile in questo ultimo periodo passa per una sorta di nuova 'enfasi giuridica' posta sulla scelta di quali strumenti possano portare a una costituzione più paritaria dei luoghi decisionali.

Questa nuova enfasi giuridica, consapevole di quanto il diritto sia una disciplina conservatrice resistente al cambiamento, può prendere spunto anche da alcuni orientamenti giurisprudenziali e può ispirarsi a un progetto giuridico femminista che lasci alle relazioni e alle pratiche sociali – e alla giurisprudenza da un punto di vista giuridico – il compito di individuare il punto di equilibrio. È questo un modello di uso del diritto a cui si fa riferimento parlando di diritto leggero, rispettoso della libertà individuale e delle relazioni. Un diritto che partendo dal presupposto che la regola dell'uguaglianza è una regola prescrittiva e non descrittiva, costruisce norme diversificate per promuovere un'eguaglianza che tenga conto delle differenze.

Se da una parte la degiuridificazione può procedere verso il vuoto di regola, dall'altra può avanzare verso una legislazione elastica e flessibile, che si basa sull'interdipendenza, sulla reciprocità e su una soggettività plurale connessa con altre soggettività plurali e sulla critica ai diritti soggettivi.

Diverse studiose si sono chieste se la *common law* corrisponda a un processo più contestualizzato e femminile, mentre la creazione di una

legge statuita più universalistica corrisponda a un processo maschile che non può tenere 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. Il rischio è quindi quello di delimitare i problemi di una categoria di donne, ovviamente le più svantaggiate, e presentarli come tipici della vita di tutte le donne. Questa operazione nega visibilità alle scelte differenti e alle reali possibilità che ciascuna ha di cambiare la realtà a proprio favore. Sembra esistere così una 'condizione femminile' in cui forse nessuna si riconosce veramente.

Questa consapevolezza accompagna, rendendola 'prudente', l'attuale rivalutazione dello strumento giuridico nella prospettiva di un miglioramento delle condizioni di vita e dell'eguaglianza tra i sessi che passano per una maggiore partecipazione pubblica femminile.

Alessandra Vincenti

Vedi le voci: Differenza sessuale
Eguaglianza
Patriarcato
Politica
Soggetto

Ecofemminismo

L'ecofemminismo è un movimento attivista e accademico che individua (e studia) uno stretto rapporto tra la dominazione della natura e lo sfruttamento delle donne. Il termine 'ecofemminismo' è stato utilizzato per la prima volta dalla femminista francese Françoise d'Eaubonne nel 1974. Salutato da molti come il femminismo di terza generazione, in effetti, comprende una gran varietà di approcci.

L'ecofemminismo ha vissuto la sua affermazione tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, in seno ai gruppi di donne che facevano parte dei movimenti antinucleari, ambientalisti e lesbici. L'analisi femminista forniva la teoria, il programma e lo sviluppo senza i quali il potenziale radicale dell'ecologia è monco. Gli interessi gemelli ecologia-femminismo, liberazione umana e non umana, hanno aperto la strada alla ricerca di differenti regole etiche necessarie alla presa di decisioni sul terreno dell'energia e della tecnologia.

Il convegno "Women and Life on Earth: Ecofeminism in the Eighties", tenutosi ad Amherst nel 1980, fu il primo di una lunga serie. Da ricordare tra i tanti, quello ospitato dall'Università della Southern California "Ecofeminism Perspectives: Culture, Nature,Theory" (1987), che gettò le basi per la pubblicazione di importanti antologie sul tema, sino ad arrivare alla presenza ecofemminista in seno all'"United Nations Conference on Environement and Development" a Rio de Janeiro nel 1992.

È possibile individuare sostanzialmente tre approcci diversi alla teoria ecofemminista: quello empirico, quello concettuale e/o culturale/simbolico, quello epistemiologico.

Il primo si basa sul fatto che, nella maggior parte del mondo, i problemi ambientali interessano soprattutto le donne. L'interesse nasce non tanto da una maggiore preoccupazione delle donne nei confronti del deterioramento del pianeta Terra rispetto agli uomini, ma piuttosto dal fatto che la divisione sessuale del lavoro porta la maggior parte delle società ad affidare il compito del sostentamento familiare alle donne. Ecco così che la sempre maggiore difficoltà nel riuscire a reperire e fornire alimenti, energia, acqua alla casa e alla famiglia – quindi i sempre più elevati costi – sensibilizzano soprattutto le donne nei confronti dei problemi ambientali.

Il secondo intravede un collegamento concettuale e/o culturale e simbolico tra donne e natura. Questa analisi è articolata in diverse posizioni. Molte ecofemministe sono d'accordo con Rosemary Radford Reuther, che sottolinea la visione dualistica delle società occidentali: la donna si identifica con la femminilità, il corpo, la terra, la sessualità, la carne; l'uomo con la virilità, lo spirito, la mente, il potere. Convergono dualismi quali ragione/emozione, mente/corpo, cultura/natura, uomo/donna. Ciò implica che gli uomini abbiano un potere 'innato' sia sulle donne sia sulla natura. Questa struttura dualistica è stata sostenuta già nella civiltà Greca, perpetuata nell'epoca cristiana e ulteriormente avvalorata dalla più recente rivoluzione scientifica. In un simile contesto culturale, entrambe le dominazioni (delle donne e della natura) paiono giustificate, persino 'naturali', soprattutto perché rafforzate dalla religione, dalla filosofia, dalle sovrastrutture e dai simboli culturali.

L'approccio epistemologico, infine, trae origine dalla nota relazione fra donne e natura. Il fatto che le donne subiscano e debbano affrontare di più e più spesso i problemi derivanti dal degrado ambientale rispetto agli uomini, le qualifica automaticamente come 'esperti' del problema e le situa in una posizione di privilegio epistemologico. Le donne cioè conoscono meglio degli uomini il 'sistema Terra'. Ciò significa che le donne detengono una posizione privilegiata e sono le più accreditate per trovare nuovi approcci e soluzioni al problema ambientale, sia in termini pratici sia d'impostazione culturale. È questa la tesi sostenuta dall'ecofemminista indiana Vandana Shiva.

A prescindere dalle classificazioni, comunque, esiste una dinamica di pensiero in continua evoluzione, che porta le filosofe dell'ecofemmini-

smo a sviluppare temi specifici e aspetti sempre più attuali nell'ambito dell'ecologia. Di seguito alcuni esempi. Le analisi storiche di Gerda Lerner, Marija Gimbutas, Carol Christ e altre, puntano l'attenzione sulle origini del patriarcato, sulle tradizioni filosofiche e teologiche dell'Europa e delle culture del Mediterraneo, che hanno giustificato la dominazione dell'uomo sia sulle donne sia sulla natura. Da questi studi risulta chiaro come le culture che consideravano 'prede' sia le donne sia la natura, siano state sconfitte dal loro stesso sistema patriarcale e militaristico. Quando gli dèi celesti sono stati sostituiti da dèi terreni, sia le donne sia la natura hanno subìto il degrado. Secondo questa analisi, la dominazione e la gerarchia maschile si sono trasformate in simboli religiosi e norme sociali. Da qui nasce anche un ecofemminismo *goddess-oriented*, che vede nelle religioni panteistiche e in quelle pagane, nelle tradizioni dei nativi americani e di Wiccan (Wicca è la più popolare delle religioni neopagane, fondata da Gerald Gardner presumibilmente negli anni Trenta), un atteggiamento più tollerante e amichevole nei confronti della natura e delle donne, rispetto le tradizioni religiose patriarcali.

Rosemary Radford Ruether, Anne Primavesi, Sallie McFague, invece, sono critiche nei confronti di questa analisi e sostengono che se queste religioni possono essere utili per liberarsi dalla visone biblica/cristiana del dio patriarcale, non rappresentano però la soluzione al problema: rifarsi a un passato storicamente incerto non libererà il presente. Mc Fague e Merchant esaminano i collegamenti tra religione, cultura e posizioni scientifiche, sostenendo che i modelli scientifici occidentali hanno portato a una rottura tra mondo sacro e mondo profano, che ha nociuto sia alle donne sia alla natura. McFague, Primavesi, Merchant, Ivone Gebara e altre guardano all'ecologia per riscrivere «una storia comune della creazione», per un approccio ecofemminista e naturale delle scienze.

Esiste poi una gran varietà di posizioni ecofemministe che risente di particolari influenze etniche e culturali. Vandana Shiva, per esempio, si rifà frequentemente ai concetti hindu. Così Reuther, nel suo testo sulle donne del Terzo Mondo, include contributi di donne dell'America Latina, dell'Asia e dell'Africa. Gebara, teologa brasiliana, elabora una teologia di liberazione ecofemminista che lega la giustizia sociale all'integrità

ambientale. Se per Francoise d'Eaubonne il primo legame tra ecologia e liberazione delle donne è la riappropriazione del corpo e il controllo sulla demografia, per Carol Adams lo scopo è analizzare le strutture di oppressione, utilizzando gli strumenti concettuali del femminismo di seconda ondata – che indaga il costituirsi della differenza di genere – e interpretare la barriera di specie come una di queste strutture.

Da qui la contestazione dei maggiori filosofi del movimento ambientalista quali Peter Singer e Tom Regan, che hanno postulato le teorie dei 'diritti degli animali' e della 'liberazione animale'. Per le ecofemministe la presenza di animali è molto spesso un presupposto dell'oppressione delle donne (le donne che subiscono violenza in casa, per esempio, vengono frequentemente terrorizzate, traumatizzate e ricattate dai loro oppressori attraverso il maltrattamento dei loro animali e dei loro figli. I bambini che subiscono abusi sessuali vengono ricattati con minacce agli animali. Gli atti di violenza sugli animali portano a una conferma continua del potere maschile). Esiste un rapporto tra violenza sessuale contro le donne e frammentazione/smembramento della natura e del corpo nella cultura occidentale. Secondo Adams, inoltre, l'identità maschile si è progressivamente costruita, nella nostra cultura, anche attraverso l'alimentazione carnea e il controllo su altri corpi, che si trattasse di donne o di animali.

In questa prospettiva, sono criticate anche alcune strategie animaliste, implicitamente sessiste: in particolare la campagna antipellicce ("Meglio nude che con la pelliccia!"), che adotta uno sguardo misogino e finisce col fornire un ulteriore strumento per attaccare le donne perché si focalizza su una delle poche forme di oppressione degli animali in cui soprattutto le donne vengono viste come colpevoli in quanto privatrici della vita. Per questo, le manifestazioni contro le pellicce sembrano stabilire una connessione tra la difesa degli animali e il cosiddetto 'movimento per la vita'. 'Difesa degli animali' uguale 'difesa del diritto all'aborto e della libertà sessuale': entrambe, infatti, sono forme di opposizione alla maternità forzata (autodeterminazione per le donne e per gli altri animali). Da qui anche le analogie tra il ruolo che la professione medica ha giocato sia nella messa fuori legge dell'aborto sia nell'opposizione all'antivivisezionismo.

Infine, fra le pensatrici ecofemministe più interessanti degli ultimi anni, da ricordare Janet Biehl, che esplora la cooptazione dell'ecologia per finalità razziste, nazionaliste e fasciste. Con modalità talvolta analoghe alle convinzioni degli ecologisti di orientamento progressista, infatti, convivono ecologisti reazionari e apertamente fascisti che enfatizzano la supremazia della Terra, difendono un crudo biologismo socio-biologico e anche malthusiano. Allo stesso modo, Biehl analizza come alcuni settori dell'eco-ideologia New Age – in particolare le propensioni al misticismo e all'anti-razionalismo, considerati benevolmente in tutto l'Occidente – siano collegati all'eco-fascismo (soprattutto in Germania).

Alcune delle critiche mosse al movimento ecofemminista mettono in guardia circa le posizioni dogmatiche latenti in certo pensiero militante, altre dubitano esista un legame culturalmente trasversale 'donne/natura'. Allo stesso modo, il ricorso di certo ecofemminismo a simboli di altre culture e tradizioni è spesso mal tollerato, soprattutto dai Nativi Americani (come Andy Smith). Altri gruppi criticano, invece, la dominanza nell'ambito dei movimenti ecofemministi di «bianche nordamericane istruite e privilegiate». Molto acceso anche il dibattito circa la posizione dell'ecofemminismo all'interno di altri paradigmi ecologisti, quali l'ecologia sociale o radicale. Infine, per molti risulta sospetto il passaggio da una società patriarcale a una matriarcale.

Rimane comunque una certezza l'assunto centrale dell'ecofemminismo: la dominazione delle donne e della natura sono collegate in moltissimi sensi (storicamente, materialmente, culturalmente, concettualmente).

Daniela Finocchi

Vedi le voci: Differenza sessuale
Genere
Patriarcato
Soggetto

Eguaglianza

Eguaglianza, *Égalité*: la prima memorabile volta di questa parola fu l'agosto rivoluzionario del 1789. Essa fu detta seconda nella triade rivoluzionaria, dopo 'Libertà' e prima di 'Fratellanza', in un ordine di parole maiuscole che aveva forse un senso. Non che ci fosse una dichiarata gerarchia tra le tre parole, ma alla luce degli eventi successivi penso che la parola al centro tenesse insieme le altre due: la Libertà sarà infatti solo per gli Eguali, che erano, 'naturalmente', Fratelli (delle Sorelle ancora nessuna traccia).

Pertanto 'Eguaglianza', nell'indicare la posizione degli uomini di fronte alla legge – eguali nella *polis* in virtù dei loro corpi eguali, eguali perché liberi e in-dipendenti, due attributi entrambi riferibili alla recisione del legame tra corpo umano, in senso stretto, e corpo femminile, materno – è parto storico di uomini: se le parole avessero anche un genere politico, 'Eguaglianza' sarebbe certamente parola di genere maschile.

Strumento al contempo di liberazione dall'oppressione e di oppressione dell'alterità, l'eguaglianza svela subito questa sua ambivalenza: Olympe de Gouges, che verrà giustiziata nel 1793 per aver creduto che la Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789 riguardasse anche le donne, inaugura una storia bisecolare in cui i movimenti politici delle donne, tra speranza e delusione, hanno rincorso l'eguaglianza e se ne sono allontanati; un percorso ancora incompiuto, che di volta in volta ha preso i nomi di emancipazione,

omologazione, equivalenza, parità, pari opportunità, e ha incrociato altri nomi, che di quella parola hanno modificato la semantica: liberazione, differenza, diversità.

In quanto principio astratto, 'Eguaglianza' sembrava e sembra parola politicamente corretta, facilmente condivisibile; tuttavia, non appena scende sulla terra e incontra le donne in carne e ossa essa perde la maiuscola e si rivela incompatibile con la differenza dei loro corpi, dei quali non comprende la concreta specificità; ha quindi bisogno di un sostegno per essere efficace e universale, e questo sostegno si è chiama 'Tutela', parola controversa, culturalmente sensibile, politicamente insidiosa: «prima le donne e i bambini» è il noto binomio storico, preteso naturale, confortevole a volte, più spesso insopportabile, che ha collocato le donne in bilico tra una benevolenza concessa e un'inclusione negata: che fare?

La soluzione del dilemma fu trovata subito, nel 1792, sempre da Olympe de Gouges, un'antenata da onorare tutti i santi giorni, che era forte di un grande orgoglio e di una grande immaginazione: se le donne hanno bisogno di tutela – come le loro vite quotidiane dimostrano – questa va certamente data, ma è nell'interesse generale che ciò avviene.

Nemmeno il femminismo degli anni Settanta – anche nei momenti più trasgressivi della sua pratica politica – è stato capace di riprendere un'idea così geniale, forse perché troppo recente era l'assimilazione dell'eguaglianza a una emancipazione fortemente sospetta di omologazione al maschile.

La questione radicale posta da Olympe era questa (e questa rimane): come entrare nella *polis* con un corpo di donna? Come far convivere la specificità femminile (potenzialità materna) con l'interesse generale? Occorreva un'invenzione politica, che facesse quadrare i conti scompaginati dall'emergere di un soggetto imprevisto, una donna.

Olympe inventa, osa, scrive. Nel suo puntuale confronto con la Dichiarazione del 1789 essa non ha dubbi, curva alla cittadinanza delle donne l'articolo 12, apparentemente chiaro e inemendabile, solo aggiungendovi un'espressione maggiorativa.

Se nell'89 l'articolo così recita: «La garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino ha bisogno di una forza pubblica; questa forza è dunque istituita per il vantaggio di tutti e non per l'utilità particolare di coloro ai quali essa

è affidata», nel 1792 Olympe così lo riscrive: «La garanzia dei diritti della donna e della cittadina implica un più grande interesse comune; questa garanzia deve essere istituita a vantaggio di tutti e non solo per l'interesse privato di coloro alle quali è attribuita». Rispetto al testo del 1789 l'espressione «utilité majeure» (così nella lingua originale) fa – letteralmente – la differenza, in quanto concettualizza un'idea di tutela priva di qualsiasi connotazione di mancanza, di inferiorità, di minorità, inventando un senso nuovo, universalmente valido infine, all'eguaglianza.

Costruendo una specularità difforme rispetto ai principi del 1789 Olympe inventa un'idea di eguaglianza assolutamente trasgressiva, che va oltre l'ordine dato prefigurando un altro ordine – simbolico, giuridico, politico – nel quale l'interesse generale e l'uguaglianza di fronte alla legge sono garantiti proprio perché sono maggiormente tutelate le donne, che per tale via entrano nel patto costitutivo della democrazia come cittadine a pieno titolo.

Come declinare oggi questo diritto difforme? Esso potrebbe tradursi nella pretesa e affermazione di un diritto pieno e indiscutibile – normale – alla libertà riproduttiva; nel diritto a un lavoro equamente retribuito, differentemente organizzato e alla reciprocità del lavoro di cura; ma anche, nel diritto a una rappresentanza-rappresentazione politica adeguata in vista di un nuovo contratto sociale, nel quale infine sia 'naturale' che questa maggiore garanzia dei diritti della donna sia data e intesa, senza dubbio alcuno, a vantaggio di tutti. In duecento anni questo sguardo trasgressivo si è perso per strada, visto che ancora oggi subiamo interpretazioni 'privatistiche' delle Pari Opportunità e dell'idea stessa di tutela della maternità. Per Olympe la questione era chiara: non era il corpo femminile a doversi piegare alla *polis*, ma la *polis* a quel corpo, nell'interesse generale.

Difficile è separare storia e politica quando il soggetto storico, storiografico e politico ha un corpo di donna. Meglio riconoscere debiti e crediti reciproci.

Così, quasi due secoli dopo, Carla Lonzi scrive: «Abbiamo chiesto l'uguaglianza nel XVIII secolo e Olympe de Gouges è mandata sul patibolo per la sua Dichiarazione dei diritti delle donne. Oggi abbiamo la coscienza di essere noi a porre una situazione [...]. L'oppressione della

donna non si risolve nell'uccisione dell'uomo. Non si risolve nell'uguaglianza, ma prosegue nell'uguaglianza […]. Ci piace dopo millenni, inserirci a questo titolo nel mondo progettato da altri? […] Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere. È per sventare questo possibile attentato della donna che oggi ci viene riconosciuto l'inserimento a titolo di uguaglianza».

Fin qui tutto si tiene; ma subito dopo Lonzi continua: «L'uguaglianza è un principio giuridico, il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va reso giustizia», per poi aggiungere: «L'uguaglianza è quanto si offre ai colonizzati sul piano delle leggi e dei diritti. È quanto si impone loro sul piano della cultura. È il principio in base al quale l'egemone continua a condizionare il non egemone».

Questa è forse la prima, autentica, riflessione femminista sull'eguaglianza, inevitabilmente contraddittoria e ambivalente, che tuttavia apre un grande spazio giuridico e teorico sia nella critica della democrazia – un rovello che periodicamente torna a interrogare il dibattito femminista – sia nel suo inevitabile corollario, la questione del potere.

Tra uguaglianza-oppressione e uguaglianza-giustizia da pretendere si apre infatti il varco un'idea di differenza non incompatibile con la democrazia, ma 'movimento' estremo di questa verso una differenza intesa come «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» – è ancora Lonzi che scrive. È questo il primo duro colpo all'eredità culturale – liberale, democratica, marxista – dell'uguaglianza, sulla quale lavoreranno storiche, filosofe e politiche negli anni a venire.

Lonzi al contempo assume e ripensa quell'eredità, che rivela alla luce del suo sguardo sessuato, femminista, contraddizioni a tutt'oggi irrisolte, da riconsiderare. Per esempio questa: le femministe degli anni Settanta e Ottanta hanno ripensato la differenza; forse è giunto il tempo in cui vecchie e nuove generazioni femministe ripensino l'eguaglianza. Non è forse all'incrocio di queste due parole che si colloca oggi più che mai la questione del potere in uno spazio civile condivisibile tra le donne e gli uomini?

Come già in Olympe de Gouges che aveva stabilito un nesso obbligato tra libertà e giustizia, Carla Lonzi conferma la necessaria convivenza tra un principio astratto di uguaglianza e il concreto dover rendere giustizia alle donne. Questo suo 'dilemma dell'uguaglianza' coincide in fin dei conti con quel 'dilemma della cittadinanza' che accenderà il dibattito politico femminista a partire dagli anni Novanta.

Attorno al dubbio fecondo insinuato dalle filosofe della differenza circa il "non credere di avere dei diritti', le storiche femministe rilanciano infatti la questione attraverso una puntuale ricognizione dei contesti – tempi, luoghi, soggetti, conflitti – in cui le donne hanno vissuto concretamente l'esperienza dei diritti, della loro conquista e della loro negazione: una questione aperta, che inevitabilmente parte da un'interrogazione radicale sull'eguaglianza, soprattutto dalla sua assimilazione, teoricamente forzata ma politicamente opportuna, con l' emancipazione.

Come hanno scritto in molte occasioni Annarita Buttafuoco e Anna Rossi Doria il rapporto delle femministe storiche con le proprie antenate è stato difficile, contraddittorio, a volte lacerante e per questo lacerato, in quanto ha accomunato in un unico rigetto le emancipazioniste dell'Otto e Novecento, che pure avevano insistito nell'affermare che 'equivalenza' era il vero senso dell'emancipazione, quindi dell'eguaglianza, e le donne dell'Udi, impegnate sul fronte dei diritti delle donne a partire dal secondo dopoguerra.

Nei primi anni Settanta il femminismo dell'autocoscienza, che aveva fatto esplodere la tradizionale differenza-inferiorità orgogliosamente risematizzandola in differenza-valore, sembra infatti quasi volere e dovere recidere del tutto la radice egualitaria del movimento femminista, che pure era figlio, in diversi modi, sia dell'emancipazionismo storico, sia del movimento antiautoritario degli anni Sessanta, condiviso, almeno simbolicamente, coi 'fratelli'.

Nei secondi anni Settanta invece, la questione dell'uguaglianza si ripropone definendo un nesso virtuoso tra emancipazione e liberazione. La consapevolezza di essere in grande maggioranza donne emancipate, anche se con tutti i problemi nati dalla conquista di una frettolosa e apparente eguaglianza, spinge molte delle femministe di quella gene-

razione politica verso una matura assunzione di responsabilità rispetto alle questioni più esplicitamente giuridiche e sociali che intralciavano la vita quotidiana delle donne, di tutte le donne. È il femminismo dei conflitti-diritti che inonda le piazze delle città a sostegno di leggi molto discusse, e dagli esiti certamente discutibili, ma utili, comunque: la legge a difesa dell'autodeterminazione della maternità e la legge contro la violenza sessuale sono entrambe questioni di eguaglianza difforme, quindi cerniere di cittadinanza. Pur stremate dall'attrito tra desideri e bisogni, e per ciò stesso vogliose di liberare il continente sommerso della sessualità, quelle femministe ritennero che, se ripensare la differenza era stato necessario, ciò era avvenuto anche perché questo lusso era stato un lascito delle lotte egualitarie delle nostre antenate, che non andava sprecato, per ragioni politiche, storiche, personali: riconoscimento e riconoscenza, quindi.

A partire dai primi anni Ottanta l'eguaglianza riprende il suo nome proprio. Il 'pensiero della differenza' la colloca come sua polarità negativa nella convinzione che il rapporto tra donne e democrazia sia tanto fuorviante quanto inessenziale. Non sono mai stata del tutto convinta del fatto che una relazione significativa tra donne – forma della politica eletta a modello dal "pensiero della differenza" degli anni Ottanta – sarebbe in grado di produrre quasi automaticamente, libertà femminile. Penso infatti che i contesti nei quali questa relazione ha luogo ne definiscano in molti modi il senso, se non la forza. Non a caso la possibilità di dire "io" dando corpo femminile a questo pronome è nata negli anni Settanta in occidente, dove c'era ormai una saturazione e un attrito insostenibili nell'esperienza femminile dell'emancipazione e di una eguaglianza indifferente. La singolare soggettività corale nata col femminismo sarebbe secondo me impensabile prima della cosiddetta emancipazione femminile, se non individualmente e sporadicamente da parte di alcune. Insomma, se è vero che libertà femminile e diritti non coincidono è pur vero che una libertà femminile senza diritti è fragile e rara, e scarsamente rappresentabile. È stato l'attrito tra un'eguaglianza ambita e conquistata e un differenza clandestina e inespressa – energia incandescente – a mettere in moto la presa di coscienza femminista negli anni Settanta.

Il nesso eguaglianza-differenza (e vi aggiungo anche 'diversità', ciò che ci rende uniche e unici pur nella differenza sessuale) non va reciso. Penso questo senza enfasi, consapevole di noi e delle altre, dell'occidente dominatore e dei molti sud del mondo; penso anche al sud delle donne – di tutte le donne – a quella storia non scritta che affonda nell'esperienza biostorica dei corpi femminili, e che ovunque nel mondo sostiene l'esistenza e la qualità della vita del pianeta; ma penso per ciò stesso che ovunque e in ciascuna cultura a suo modo, il nesso emancipazione-liberazione, altrimenti detto uguaglianza-differenza, vada ripreso in mano, interrogato, e reso eloquente.

Sono sempre più convinta di quanto riflettevo nei tardi anni Novanta a proposito di un dibattito sulla riforma costituzionale allora in corso. Perché non ridefinire l'uguaglianza garantita dalla Costituzione italiana in un modo più consono all'avvenuto evento della differenza delle donne? Scrivevo dell'uguaglianza «sia come equità nell'accesso alle risorse, sia come equivalenza nell'iscrizione nel diritto di cittadinanza e nella fruizione dei diritti che ne conseguono, per una compiuta e concreta libertà delle donne e degli uomini, nelle loro relazioni». Occorre insomma dare corpi di donne e di uomini in carne e ossa a una differente e diversa uguaglianza.

Emma Baeri

Vedi le voci: Cittadinanza
Differenza sessuale
Femminismo
Neofemminismo
Genere

Empowerment

La parola inglese *empowerment* ha forti connotazioni politiche derivanti dalla sua radice: *power*, potere. Viene sommariamente tradotta in italiano come 'conferimento/acquisizione di poteri e autorità' o 'messa in grado di'. Tuttavia tradurre il termine in questo modo non permette di comprenderne a pieno il duplice significato che fa riferimento sia al processo attraverso il quale raggiungere il risultato, cioè dare strumenti e eliminare ostacoli per permettere l'acquisizione del potere, sia l'esito prodotto, quindi lo stato del soggetto dotato di potere.

Esso consiste sostanzialmente nel favorire la crescita costante e consapevole delle potenzialità degli esseri umani sostenuta da un parallelo sviluppo dell'autonomia e dell'assunzione di responsabilità. Le azioni centrate sull'*empowerment* mirano ad estendere la possibilità di scelta dei singoli o dei gruppi, aumentando il senso del potere personale del soggetto, migliorandone le competenze, la capacità di leggere la realtà che lo circonda, eliminandone gli ostacoli in un'ottica politico-emancipatoria.

Grazie alla poliedricità del suo significato la parola *empowerment* è stata utilizzata, negli anni, in molteplici ambiti; il concetto fu adottato per la prima volta a partire dagli anni Cinquanta nei testi di politologia statunitensi, che fanno riferimento all'azione per i diritti civili e sociali delle minoranze e ai movimenti di emancipazione femminile. Dagli anni Settanta la parola entrò nel lessico dei teorici dello sviluppo per definire il lavoro di quelle organizzazioni popolari (OP) e non governative (ONG), che mettono in atto un processo attraverso il quale minoranze, comunità

o gruppi di persone prendono coscienza delle cause della loro povertà o del loro sfruttamento e si organizzano, usando le proprie capacità e le proprie energie, al fine di modificare tale situazione. Nell'ambito delle iniziative femminili, invece, il termine venne inserito nel vocabolario delle "Donne in sviluppo" (WID) a metà degli anni Ottanta, per indicare l'obiettivo di acquisizione di potere, sia in ambito personale, come conseguimento di autonomia e autosufficienza, sia in quello collettivo, come acquisizione di potere politico ed economico, a cui tendevano i movimenti femministi.

Sempre dagli anni Ottanta il concetto è entrato a far parte anche del linguaggio della psicologia di comunità, dove l'*empowerment* viene considerato l'obiettivo della disciplina stessa; della pedagogia, inteso come sviluppo dell'apprendimento e della crescita individuale nel corso di tutta la vita (ne derivano i concetti di formazione permanente e di arricchimento del capitale umano) e del *management*. Il termine assume, oggi, la sua massima importanza in ambito sociale: nei programmi di sviluppo attuati presso i paesi del terzo mondo e nelle misure recepite dai governi per eliminare gli squilibri tra aree sociali e tra i generi.

Nelle politiche femminili il termine *empowerment*, associato a quello di *mainstreaming* e di 'ottica di genere', si impose all'attenzione dei governi dopo la IV Conferenza mondiale delle donne, tenutasi a Pechino nel settembre 1995, che vide la partecipazione di oltre 5.300 delegate e delegati ufficiali provenienti da tutti i continenti, e di 3.824 rappresentanti di Organizzazioni non governative. La Conferenza aprì una nuova era per quanto concerne le politiche a favore delle donne, ponendole come soggetto politico, coinvolgendole sul piano personale e sollecitandone la capacità di decisione, l'autostima e l'autonomia. L'acquisizione di potere delle donne venne, in tale occasione, posta come strumento per realizzare uno sviluppo più equo della società. A Pechino furono approvati due documenti di fondamentale importanza per lo sviluppo delle politiche di *empowerment*: la Dichiarazione, che venne sottoscritta dai governi partecipanti, e la Piattaforma, che conteneva una lista degli obiettivi strategici che gli stessi governi, le organizzazioni internazionali e la società civile si impegnarono a perseguire. Al punto 7 della Dichiarazione si legge l'impegno «senza riserve [da parte dei Governi] a elimi-

nare problemi e ostacoli al fine di sostenere ulteriormente il progresso femminile e l'accrescimento del potere di azione (*empowerment*) per le donne di tutto il mondo [attraverso] misure urgenti in uno spirito di determinazione, speranza, cooperazione e solidarietà». Al punto 12 si sottoscrive l'impegno ad assicurare il rafforzamento del potere d'azione delle donne e il loro progresso, incluso il diritto alla libertà di pensiero, coscienza, religione e opinione, a garantire loro la possibilità di realizzare appieno il proprio potenziale nella società e di vivere secondo le proprie aspirazioni. Nella medesima Dichiarazione i governi si dicono persuasi che il rafforzamento del potere delle donne e la loro piena partecipazione su basi paritarie a tutti i settori della vita sociale, inclusa la partecipazione ai processi decisionali e il loro accesso al potere, siano fondamentali per il raggiungimento dell'uguaglianza, dello sviluppo e della pace.

Da quanto emerge dalla Conferenza mondiale di Pechino si evince come l'*empowerment* sia un concetto che coinvolge sia la sfera personale dei bisogni morali, etici, spirituali e intellettuali delle donne sia quella collettiva del bisogno di una maggior presenza femminile nella rappresentanza politica. La Piattaforma di Pechino, sulla base di quanto espresso nella Dichiarazione, individuava dodici ambiti che costituivano ostacoli alla promozione delle donne e che quindi dovevano essere oggetto di azioni specifiche, tra questi il G.1. riguarda nel dettaglio l'acquisizione di poteri e responsabilità da parte delle stesse.

Il Governo italiano ha recepito tale obiettivo strategico con la Direttiva Prodi del 27 marzo 1997 sulle «azioni volte a promuovere l'attribuzione di poteri e responsabilità alle donne, a riconoscere e garantire libertà di scelte e qualità sociale a donne e uomini». La direttiva, come indicato già nel titolo, si dà come obiettivo strategico il miglioramento della condizione femminile, l'acquisizione di poteri e di responsabilità da parte delle donne, attraverso una serie di azioni. Si compone di 12 punti corrispondenti agli altrettanti obiettivi indicati dalla Piattaforma e dedica il punto 1 all'*empowerment:*

> L'obiettivo consiste nel perseguimento delle condizioni per una presenza diffusa delle donne nelle sedi in cui si assumono decisioni rilevanti per la vita della collettività, e si esplica nelle seguenti azioni.

1.1 Assicurare una presenza significativa di donne, valorizzandone competenze ed esperienze, negli organismi di nomina governativa e in tutti gli incarichi di responsabilità dell'amministrazione pubblica.

1.2 Analizzare gli effetti dei sistemi elettorali vigenti, a livello europeo, nazionale e locale, sulla rappresentanza politica delle donne negli organismi elettivi.

1.3 Analizzare l'impatto dei sistemi e dei percorsi formativi, di aggiornamento, dei modelli organizzativi del settore pubblico, sull'acquisizione di incarichi di responsabilità da parte delle donne nell'ambito della riforma della pubblica amministrazione e proporre gli opportuni adeguamenti.

Per il raggiungimento di tale obiettivo è stata presentato al Parlamento, nel 2005, un disegno di legge recante «disposizioni in materia di pari opportunità tra uomini e donne nell'accesso alle cariche elettive della camera dei deputati e del senato della repubblica». Tale Ddl entrato nel lessico comune come disegno sulle 'quote rosa' prevedeva una modifica della legge elettorale che contemplasse una percentuale fissa di donne candidate nelle liste, pari ad almeno un terzo del totale. La misura non venne approvata in via definitiva a causa della fine della Legislatura. Misure analoghe sono pensate anche per permettere alle donne una maggiore presenza a tutti i livelli nella composizione degli organismi dirigenti: dalle organizzazioni imprenditoriali ai consigli di amministrazione degli enti pubblici e privati.

Debora Migliucci

Vedi le voci: Azioni positive
Cittadinanza
Diritto
Genere
Politica delle donne

Etica femminista

La riflessione etica femminista si può articolare come un pensiero plurale e rivolto alle questioni teoriche proprie dell'etica filosofica tradizionale che individua in maniera descrittiva i criteri su cui si valutano le scelte che determinano la condotta umana, e fornisce indicazioni normative sui valori in base ai quali orientare l'agire umano. L'etica femminista si rivolge anche a tematiche relative alla cosiddetta etica applicata di cui fanno parte tutte quelle riflessioni etiche, sia di carattere descrittivo che di carattere normativo-valoriale, applicate ad altre discipline tra cui ad esempio le etiche mediche e la bioetica, ma anche l'etica della comunicazione, l'etica della finanza, l'etica della ricerca scientifica.

Secondo l'etica femminista occorre comprendere come si costruiscono le strutture oppressive e di dominio della società in cui si compie una riflessione etica, per poter formulare in maniera corretta sia le questioni valoriali, sia quelle relative alla condotta. Pertanto una delle critiche principali e radicali che provengono dalle femministe all'etica filosofica è proprio relativa al misconoscimento della differenza sessuale sulla quale si basa la fondamentale struttura oppressiva delle società patriarcali. Il rapporto che si instaura tra il pensiero femminista che si occupa della differenza sessuale e la riflessione etica è determinante. Scrive Luce Irigaray: «Perché abbia luogo l'opera della differenza sessuale occorre, è vero, una rivoluzione di pensiero, e di etica. Tutto è da reinterpretare nelle relazioni tra il soggetto e il discorso, il soggetto e il mondo, il soggetto e il cosmo, il micro e il macrocosmo. Tutto; e per cominciare

che il soggetto si è sempre scritto al maschile, benché si pretendesse universale o neutro: *l'uomo*»[1].

Solo a partire da una rivoluzione che prenda in esame il soggetto sessuato femminile sarà possibile una rivoluzione etica, ovvero si potrà costruire una riflessione etica descrittiva sui rapporti di potere e di oppressione sociale, e formulare un'etica dei comportamenti che tenga presente la necessità di oltrepassare i modelli sociali oppressivi, verso una relazionalità sociale più equa. In altre parole, per poter accedere a una visione etica più corretta è necessario che sia affrontata la questione del riconoscimento dell'alterità fondamentale espressa dalla differenza sessuale insita in ogni soggetto che è sempre sessuato o al maschile o al femminile.

Partendo ineludibilmente dalla differenza sessuale occorre poi porsi il problema dell'altro come 'tu', come soggetto di fronte a cui mettere in atto la relazione e l'agire etico. E per poter formulare la questione del riconoscimento dell'altro in maniera corretta e sfuggire al rischio di quella che Judith Butler chiama violenza etica, è necessario «tenere a mente che non tutte le relazioni etiche sono riducibili a degli atti di giudizio, e che la stessa capacità di giudicare presuppone una preliminare e fondamentale relazione tra coloro che giudicano e coloro che sono giudicati»[2]. Pertanto è essenziale il recupero di un'etica delle relazioni che si fondi sul nodo teorico dato dalla differenza sessuale con il riconoscimento dell'assoluta alterità e non rappresentabilità tra donne e uomini. Per una rivoluzione etica occorre che, così come le femministe lavorano eticamente per un recupero consapevole del rapporto etico relazionale, parte fondante della socializzazione delle donne, anche gli uomini debbano poter imparare a non dare per scontato il soggetto di fronte a cui si trovano e porsi la domanda etica fondamentale «chi sei tu». In questa linea si iscrive la riflessione etica femminista che fa capo al pensiero della differenza sessuale.

[1] Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 12 (ed. or. *Ethique de la différence sexuelle*, Les Editions de Minuit, Paris 1985).

[2] Judith Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 65 (ed. or. *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005).

Per Irigaray il lavoro da portare avanti verso la rivoluzione etica presuppone che le donne riscoprano e ricostruiscano delle genealogie femminili, le quali consistono in legami di riconoscimento verticali e orizzontali al femminile, che possano garantire una continuità di soggettività politica non monolitica dato che le donne sono tra di loro differenti e che non esiste 'la donna'. Nell'affermazione inaugurale del pensiero della differenza sessuale «io sono una donna» si trova infatti già rappresentata tutta la dimensione della relazionalità al femminile poiché l''io' è indice di singolarità e di soggettività individuale ma allo stesso tempo nomina il tratto comune con altre donne, la differenza[3].

Nella riflessione della Comunità Filosofica Diotima si sottolinea l'importanza dell'assunzione del simbolico materno, ovvero di un recupero del rapporto simbolico con l'autorità materna che deve partire dall'amare la madre per poi costituirsi in approccio etico che recuperi il valore relazionale delle genealogie femminili costituite da rapporti verticali di riconoscimento dell'autorità dell'altra. Sono prese in esame anche le tematiche etiche svolte da alcune psicanaliste e filosofe statunitensi (Jean Baker Miller, Nancy Chodorow, Carol Gilligan, Jean Flax, Jessica Benjamin) che centrano l'attenzione sullo sviluppo umano come crescita che si compie sempre entro le relazioni, partendo da quella con la figura materna. In particolare la proposta etica di Carol Gilligan (1982) è centrata sul tema della cura come elemento centrale di un'etica femminista, di un approccio etico che faccia tesoro degli aspetti reali riferiti alla complessità della scelta morale. In altre parole Gilligan rovescia la posizione e le conclusioni della tradizione della morale filosofica che parte dalle osservazioni aristoteliche dell'Etica Nicomachea secondo cui il tratto fondamentale del femminile è l'aspetto del dono che è connaturato alla madre che ama i suoi figli più di quanto è da essi amata[4]. Il ragionamento di Gilligan parte da una rivalutazione-ribaltamento del simbolico etico femminile perché, se per la tradizione

[3] Adriana Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

[4] Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. di A. Plebe, in Id., *Opere*, a cura di Gabriele Giannantoni, II voll., Laterza, Roma-Bari 1973, vol. 7, lb. VIII, 1159ª.

e per il senso comune l'essenza etica della donna coincide con l'aspetto del dono, nelle società patriarcali la struttura sociale e la conseguente socializzazione delle donne sono improntate allo sviluppo tipicamente femminile della cura degli altri, sotto diverse forme.

È necessario pertanto rivalutare l'aspetto della cura per costruire un'etica delle donne che sia basata sulle peculiarità e le competenze femminili (capacità relazionale, responsabilità e cura nello sviluppo degli altri, interdipendenza) e che possa essere di riferimento per il cambiamento della visione etica delle società patriarcali. Queste società infatti sono rigidamente divise in un aspetto simbolico dell'etica femminile incentrato sul dono e relegato al privato e in un aspetto simbolico dell'etica maschile incentrato sulla giustizia e legato all'ambito pubblico. Alla posizione di Gilligan, pur apprezzata nel variegato mondo della riflessione femminista, sono stati mossi alcuni rilievi critici. Il pensiero italiano della differenza sessuale ha individuato nella teoria di Gilligan una debolezza perché improntata a un riconoscimento – emancipazione che «concorrerebbe dunque non solo alla rottura del dualismo tra sfera (e valori) pubblica e sfera (e valori) privata, ma anche a spogliare l'immagine della madre dal fantasma dell'onnipotenza, facendo emergere ciò che essa è, un soggetto reale con un'esistenza indipendente: un soggetto su cui l'altro sarebbe costretto a misurare i propri limiti e i confini della propria identità»[5].

Pertanto, mettendo in rilievo l'aspetto emancipatorio delle virtù femminili, la posizione di Carol Gilligan viene considerata debole soprattutto perché rende il ruolo della madre in qualche modo marcato dal realismo dell'aspetto relazionale e quotidiano e non spinge sul tema del conferimento dell'autorità simbolica, linguistica e relazionale alla madre, su cui è impegnata la Comunità Diotima.

L'aspetto del realismo e della quotidianità è invece molto apprezzato in ambito anglosassone e soprattutto da Susan Sherwin bioeticista femminista canadese che scrive infatti: «Penso di condividere con altre teoriche dell'etica appartenenti alla critica femminista l'enfasi che Gil-

[5] Anna Maria Piussi, *Era là all'inizio*, in *Diotima, Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992, p. 25.

ligan pone sull'importanza di prestare attenzione ai dettagli reali che attengono alla complessità della scelta morale»[6]. Alcune femministe si sono mostrate scettiche di fronte alla centralità dell'etica femminista come etica della cura ed hanno evidenziato come sia pericoloso accettare o addirittura legittimare modelli di costruzione dell'identità di genere che spingono le donne verso i valori della cura e della responsabilità, senza fare una critica di carattere generale alle società patriarcali che funzionano grazie a una divisione speculare dei compiti: tra uomini che vivono la sfera pubblica e donne che animano quella privata e si dedicano alla cura altrui[7].

Le femministe che si occupano delle etiche applicate (bioetica, etica della comunicazione, ecc…) «sono assai consapevoli di come non tutti vivano in condizioni di indipendenza e uguaglianza: molte persone sono svantaggiate, subalterne, sfruttate, responsabili della cura di altre persone o comunque limitate nella capacità di affermare i loro diritti anche nei confronti di quelli di altri individui»[8]. Pertanto l'impegno di queste teoriche è quello di mettere in discussione alcuni principi dell'etica tradizionale tra cui quello di autonomia individuale che risulta uno dei più importanti e astratti. Infatti il principio di autonomia si riferisce a una capacità di indipendenza e decisionalità sul governo della propria vita come un principio universale e astratto che non tiene conto delle situazioni reali in cui i soggetti vivono le proprie relazioni di potere sia sociali, sia affettive[9]. In situazioni di conflitto addirittura spesso il concetto di autonomia si ritorce contro i soggetti sfruttati e non capaci di raggiungere gli standard necessari per ottenere i diritti che prevedono

[6] Susan Sherwin, *Femminismo e bioetica*, in Carla Faralli, Cecilia Cortesi (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, p. 9 (ed. or. *Feminism and Bioethics*, in Susan M. Wolf, *Feminist & Bioethics: Beyond Reproduction*, Oxford University Press, New York 1996).

[7] Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto 1988 e Susan Sherwin, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

[8] Susan Sherwin, *Femminismo e bioetica*, in Carla Faralli, Cecilia Cortesi (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, cit., p. 10.

[9] Virginia Held, *Feminism and Moral Theory*, in Eva Feder Kittay e Diana T. Meyers, *Women and Moral Theory*, Rowan & Littlefield, Totowa 1987.

l'utilizzo di una decisionalità indipendente e individuale; in questi casi infatti il solo ricorso etico-normativo al principio di autonomia favorisce i soggetti oppressori che raggiungono tali standard, e decide gli esiti del conflitto in atto non in conformità all'ideale di giustizia perseguito[10]. Infatti per poter utilizzare la categoria etica di autonomia è necessaria una situazione di uguaglianza di diritti almeno su piani normativi generali che non è garantita soprattutto nei confronti di tutti i soggetti più oppressi e in particolare nei confronti delle donne. Inoltre, come individua Geneviève Lloyd[11], il principio di autonomia può essere applicato solo a soggetti riconosciuti come razionali e nella storia dell'occidente Foucault[12] ci ha ricordato che al di sotto della soglia della razionalità venivano relegati molti soggetti, e ancora oggi le femministe insegnano che al di sotto di questa soglia si ritrovano spesso le donne.

La critica all'etica tradizionale come esclusivamente proiettata su principi astratti e universali inaugurata da Carol Gilligan, è ripresa inoltre da alcune teoriche che non intendono comunque rinunciare alla categoria di giustizia per il loro discorso etico femminista.

Susan Moller Okin[13] ha riflettuto sulle posizioni teoriche incentrate sulla giustizia mettendo in rilievo come il livello di astrazione dalla vita reale e politica sia tale che moltissime ingiustizie, che avvengono nel privato della famiglia e delle relazioni non considerate pubbliche, non sono prese in esame e non sono individuate dalle maglie troppo larghe di questo tipo di teoria della giustizia.

Iris Marion Young[14] ha lavorato per un diverso approccio al tema della giustizia che tenga conto delle relazioni di potere e dominio nelle

[10] Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996 (ed. or. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990); Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value*, cit., 1988.

[11] Geneviève Lloyd, *The Man of Reason: "Men" and "Female" in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

[12] Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1988 (ed. or. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972).

[13] Susan Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Dedalo, Bari 1999 (ed. or. *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989).

[14] Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996 (ed. or. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990).

diverse società per poter analizzare e valutare le situazioni reali e diverse di oppressione di tutti i soggetti in relazione.

Monia Andreani

Vedi le voci: Differenza sessuale
Neofemminismo
Simbolico materno
Soggetto

Femminilità/Femminile

La 'femminilità' è stata fra i primi bersagli polemici dell'ultimo movimento femminista, in particolare di due fra le sue più importanti opere aurorali: *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir (1949) – celebre il motto «Donna non si nasce, si diventa» – e di Betty Friedan, *La mistica della femminilità* (1964). Senza dubbio il termine stesso di 'femminilità' porta già in sé il significato di una oggettivazione, di una reificazione di quanto viene comunemente ascritto all'aggettivo 'femminile', e evoca l'essenza normativa della donna, elaborata dall'esterno da secoli di filosofia e scienza patriarcali.

Nella creazione della 'femminilità' si era distinta in particolare la 'metafisica dei sessi' durante la stagione di violenta polemica misogina di inizio Novecento (in reazione all'ondata femminista del periodo) e vi si erano cimentati autori come George Simmel e Otto Weininger; poco dopo l'attribuzione di 'femminilità' e 'virilità' riferita ai vari gruppi etnici e di popolazione era divenuta un ingrediente essenziale delle prime teorie sistematiche razziste e antisemite. E dunque, anche se il femminismo otto-novecentesco aveva evitato di scontrarsi con gli ideologi della femminilità e aveva assunto un atteggiamento pragmatico – argomentando sostanzialmente che qualunque fosse la funzione e la natura femminile essa doveva trovare la giusta rappresentanza politica, sociale e civile – il bersaglio polemico del nuovo femminismo era piuttosto ben scelto.

Più difficile e controverso il problema dell'uso di 'femminile', che si scontra direttamente con uno dei dilemmi di fondo del femminismo di

tutti i tempi, ossia: come dare un solido significato politico all'identità 'donna' e contemporaneamente distruggere la categoria 'donna' così come è stata costruita dallo sguardo degli uomini fin dall'inizio della storia? Nel momento in cui l'essere donne costituisce la base stessa del femminismo, sono necessarie da una parte un'opera di decostruzione del 'femminile' ma allo stesso tempo anche una sua costruzione, e non è certo auspicabile un uso solo negativo del termine. Tuttavia l'eredità tanto pesante e gravosa di 'femminilità' e 'femminile' ha fatto sì che anche quando negli anni Settanta si è affermato il femminismo della differenza, che si concentra soprattutto sulla "costruzione", i due termini abbiano continuato a essere usati con una certa circospezione e si sia preferito, là dove possibile, sostituirli con 'donne' anche a costo di qualche pesantezza stilistica.

Ci sono poi anche altri motivi che rendono preferibile evitare l'uso dell'aggettivo 'femminile'. Le femministe delle più varie tendenze concordano infatti tutte almeno su un punto: la principale forza del patriarcato ancora oggi è quella di potersi riferire a un soggetto apparentemente neutro, che costituisce in questo modo la norma indiscussa per tutta la specie umana. Questa coincidenza del maschile con l'universale porta vari problemi nell'uso linguistico, che risultano particolarmente spinosi per gli studi delle donne. Prendendo in considerazione ad esempio il lavoro di fabbrica delle operaie, oppure le riviste o la politica fatte da donne, è consigliabile evitare espressioni descrittive quali 'lavoro femminile', 'stampa femminile' o 'politica femminile': l'uso dell'aggettivo 'femminile' in questi casi risulta marcante perché non ha un corrispettivo, e porta con sé un significato di parzialità, specificità e particolarità. È infatti evidente che studi analoghi a questi che si occupassero di uomini non verrebbero mai descritti in termini di 'lavoro maschile', 'stampa maschile', o 'politica maschile': quando si tratta di uomini abbiamo 'lavoro', 'stampa', 'politica' *tout-court*, senza bisogno di ulteriori specificazioni. È prassi diffusa quindi quella di cercare parole che nella funzione di soggetto contengano già il genere femminile, perché in questo caso esiste un corrispettivo paragonabile: alle 'operaie' corrispondono gli 'operai', alle 'giornaliste' i 'giornalisti' e così via. Quando questo risulta difficile, o poco chiaro, si preferisce aggiungere la parola

‘donne’, che esprime meglio l’idea di un soggetto nella sua interezza, e contemporaneamente portatore di differenze.

In questa prospettiva risulta particolarmente poco felice l’espressione ‘al femminile’, che pure è sempre più diffusa, ad esempio per i titoli di rassegne musicali, teatrali o altro dedicate alle artiste, o tipicamente nel linguaggio giornalistico, per segnalare la presenza di donne in ambiti non tradizionali. Rispetto al semplice ‘femminile’ questa espressione introduce infatti un’ulteriore sfumatura di parzialità, specificità, e quasi di esotismo rispetto al soggetto ‘normale’, che non richiede aggettivi.

Va infine sicuramente nel senso di una riduzione dell’uso di ‘femminile’ l’elaborazione della categoria di analisi femminista del ‘genere’ che riferisce i termini ‘femminile’ e ‘maschile’ alle simbologie e ai linguaggi – al servizio del potere – molto più che agli uomini e alle donne in carne e ossa.

Emma Schiavon

Vedi le voci: Differenza sessuale
Femminismo
Genere

Femminismo

Chi è una femminista? Quando comincia il femminismo? Si tratta di questioni fondamentali, che da sempre accompagnano ogni tentativo di ricostruzione storica, e non sono di facile soluzione. Di fatto un accordo universalmente accettato fra le studiose (per non parlare delle militanti) risulta pressoché impossibile per la natura stessa del movimento delle donne, che presenta caratteri di complessità incomparabili a qualsiasi altro fenomeno politico. Risulta assai difficile dare una definizione sufficientemente comprensiva per un movimento tanto esteso nello spazio e nel tempo, tanto multiforme, di cui la lotta politica per il riconoscimento dei diritti non costituisce che il campo più noto. Nel corso del tempo il femminismo ha sicuramente messo in campo, oltre alla lotta per i diritti, la lotta economica e sindacale, l'estensione e la riformulazione dei diritti sociali e di cittadinanza, l'accesso a ogni grado dell'educazione formale, la richiesta di cambiare radicalmente i valori fondanti della famiglia e la sessualità, ha messo in questione la divisione stessa fra pubblico e privato – ovvero la prima base della politica – ha proposto religiosità alternative a quelle patriarcali, e infine, *last but not least*, ha lanciato una sfida generale a tutti i campi del sapere chiedendo di rifondare dal principio tutte le basi della conoscenza.

Il femminismo ha coinvolto singole e gruppi, donne in grandissima maggioranza ma anche qualche uomo. Al suo interno poi si sono delineate almeno due strategie di fondo, che spesso sono sembrate alternative, ma che di fatto si sono per lo più intrecciate: da una parte la ricerca

di un'autonomia sempre più salda dell'individuo donna (femminismo 'individualista' o 'dell'uguaglianza' o 'libertario'), dall'altra lo sviluppo del soggetto donna secondo le sue specifiche caratteristiche, basato sul potenziamento delle donne come comunità (femminismo 'relazionale', o 'della differenza' o 'comunitario'). Di qui l'abitudine sempre più diffusa da parte delle studiose di usare il plurale ogni volta che viene tentato un quadro d'insieme, non più quindi 'femminismo' ma 'femminismi', un po' come in un certo momento storico è apparso improvvisamente riduttivo e fuorviante parlare di 'donna' (i 'problemi della donna') e l'uso del plurale 'donne' è divenuto indispensabile per dare conto della diversità di ognuna.

In questo caso tuttavia l'uso del plurale, pure importante per rendere la complessità, finisce per eludere il problema invece che risolverlo: quali sono infatti le singole figure e i gruppi che rientrano nella definizione di 'femministi', sia pure variamente intesi?

Non resta quindi che riportare alcuni dei tentativi più convincenti fatti negli ultimi decenni per delineare i contorni del femminismo, e tentare di darne una definizione, con l'avvertenza che questi vanno comunque ulteriormente problematizzati.

«Femminismo è il nome dato a un'ampia e multiforme risposta critica alla deliberata e sistematica subordinazione delle donne da parte degli uomini in un dato contesto culturale. [...] Il concetto di femminismo (in un'ottica storica e comparata) comprende sia un sistema di idee che un movimento sociale e politico basato sul rifiuto del privilegio maschile e della subordinazione delle donne [...]. Il femminismo assume come punto di partenza per la sua critica la nozione di genere, o la differente costruzione socio-culturale della relazione e dei comportamenti dei sessi»; da un punto di vista culturale il femminismo va visto come «un'ampia sfida alla pretesa maschile di monopolizzare l'autorità sociale»[1].

Il termine 'femminismo' indica un insieme di «teorie e pratiche storicamente variabili, incentrate sulla costituzione e sull'ampliamento della

[1] Karen Offen, *European Feminisms 1700-1950. A Political History*, Stanford University Press, Stanford 2000, pp. 20-23, traduzione dell'autrice.

sfera di poteri in capo a soggetti femminili»[2], e la teoria femminista è «una teoria in continuo sviluppo del soggetto sociale di sesso femminile [...] che si basa sulla sua storia specifica, emergente e conflittuale»[3].

In ogni caso caratteristica fondamentale del femminismo è la sfida aperta, portata sul terreno pubblico e politico, e inscritta in un progetto collettivo di liberazione: questo è l'indispensabile orizzonte di fondo del femminismo anche quando prende forme apparentemente lontane dalla politica, come l'autocoscienza o la pratica dell'inconscio negli anni Settanta. Non rientrano invece nel femminismo tutte le infinite strategie individuali di resistenza all'oppressione e di raggiungimento dell'autonomia personale che le donne hanno messo in atto dalla notte dei tempi, se non sono accompagnate da una presa di parola pubblica a favore di tutte le donne. Tali strategie costituiscono un terreno privilegiato di studio per la storia delle donne, perché documentano l'irriducibilità del soggetto femminile soprattutto in contesti particolarmente difficili, ma, come per gli altri movimenti politici, non è sufficiente l'assunzione di un certo comportamento per essere ascritte alla qualifica di femminista.

Un caso esemplare è quello delle molte scrittrici dell'Ottocento e dell'inizio del Novecento che rappresentavano per le femministe un modello per il loro stile di vita straordinariamente libero, raggiunto per di più 'femminista' ed evitavano qualsiasi contatto con il movimento (fra i casi più noti George Sand in Francia e Matilde Serao in Italia). D'altra parte non è raro neppure oggi assistere a strategie individuali di affermazione in ambienti maschili che passano anche attraverso il disdegno di ogni istanza collettiva delle donne, o addirittura attraverso l'assunzione della nomea di donna 'anti-femminista'.

Al carattere politico del femminismo si ricollega la seconda delle domande fondamentali che abbiamo posto all'inizio, ovvero: quando comincia il femminismo?

[2] Yasmine Ergas, *La costituzione del soggetto femminile: il femminismo degli anni '60/'70*, in *Storia delle donne – Il Novecento*, a cura di Françoise Thébaud, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 569.

[3] Teresa De Luretis, *Upping the Anti in Feminist Theory*, in *Conflicts in Feminism*, a cura di M. Hirsch e E. Fox Keller, New York 1990, p. 267, citato in Yasmine Ergas, *La costituzione del soggetto femminile: il femminismo degli anni '60/'70*, cit., p. 589 (in nota).

La risposta più comune fra le studiose è che il femminismo comincia quando inizia la politica in senso proprio, ossia al tempo della rivoluzione borghese nei suoi due aspetti economico – rivoluzione industriale inglese – e politico – Rivoluzione francese. È questo infatti il momento in cui si elaborano i due concetti fondamentali della politica occidentale, l''individuo' e il 'cittadino', entrambi basati sull'esclusione reale e simbolica delle donne. Le prime due risposte sistematiche a tale esclusione sono quindi costituiti dai due testi fondativi del femminismo, ovvero la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* di Olympe de Gouges (1791) e la *Rivendicazione dei diritti della donna* di Mary Wollstonecraft (1792), e le prime espressioni del femminismo come movimento collettivo dai circoli femminili sorti nell'ambito della Rivoluzione francese. Questo punto di partenza tuttavia è ben lungi dall'essere universalmente accettato: c'è chi lo sposta molto più indietro, al basso Medioevo, almeno a partire dalla *Cité des dames* di Christine de Pisan (1405), e chi invece molto più avanti, alla fine dell'Ottocento, quando il termine 'femminismo' entra nell'uso e nei vocabolari, argomentando che usare un termine descrittivo prima della sua nascita è un anacronismo. Accettando questo punto di vista sarebbe addirittura possibile datare con esattezza la nascita del femminismo al 1882: quando il termine fu adoperato per la prima volta dalla suffragista francese Hubertine Auclert sul periodico "La citoyenne".

C'è infine un punto di vista che non è proprio delle studiose ma è molto diffuso, soprattutto nel nostro paese: in molti casi il femminismo degli anni Sessanta e Settanta si è caratterizzato per il rifiuto deciso di riconoscere il precedente movimento delle donne come proprio ascendente, e ha riservato la definizione di 'femminismo' solamente a se stesso, riferendosi al movimento del passato con il termine leggermente dispregiativo di 'emancipazionismo'. Si tratta di una pratica discorsiva diffusa, come abbiamo detto, soprattutto in Italia, assai meno nel femminismo anglosassone e soprattutto inglese (in virtù certamente della forza straordinaria del suffragismo britannico) dove invece spesso gli scritti del nuovo femminismo si aprivano con il richiamo al movimento di inizio Novecento (si può citare ad esempio *La condizione della donna* di Juliet Mitchell).

Il mancato riconoscimento tuttavia non è stato una caratteristica esclusiva del femminismo italiano degli anni 1970, ed è stato anzi osservato dalle storiche a ogni nuovo manifestarsi del movimento. Tale cesura nella memoria va ricondotta a quello che pare essere un andamento tipico dei movimenti femministi di ogni tempo: il loro emergere improvviso e inatteso, il loro ingrossarsi apparentemente inarrestabile, e il loro altrettanto inaspettato ritiro, seguito dall'oblio. Per questo la metafora più tipica adoperata per descriverli nel corso del tempo è quella dell'onda, e si distingue in particolare fra l'ondata che si è mossa fra la fine dell'Ottocento e la Prima Guerra mondiale (o primo femminismo) e la seconda ondata degli anni 1960-1970 (o neofemminismo). Questo modello 'a due onde' però non tiene conto dei momenti precedenti, in cui un movimento collettivo delle donne si è manifestato, sia pure con una forza e una diffusione internazionale meno significative delle due fasi principali. Sono stati quindi proposti modelli a cinque o sei onde che comprendono momenti importanti come le rivoluzioni inglese e francese, il 1848, il 1870-1871, o che risalgono indietro al Rinascimento e al basso Medioevo.

È comunque possibile individuare uno scopo e un effetto comune a tutte le ricostruzioni storiche: diffondere la consapevolezza che il femminismo oggi ha dietro di sé la forza di una tradizione secolare e può contrastare il riflusso dell'oblio.

Emma Schiavon

Vedi le voci: Genere
Differenza sessuale
Neofemminismo
Patriarcato

Genere

'Genere' è un termine al centro di un gran numero di definizioni e interpretazioni diverse: corrisponde a una classificazione grammaticale ma anche a una costruzione sociale, a una teoria filosofica come a una categoria storica; costituisce un indice d'identità valido sul piano giuridico per qualcuno, mentre per altri/e può trasformarsi in un'etichetta infamante, e molto di più ancora. È consuetudine diffusa usare 'genere' troppo o troppo poco, da orecchianti o a ragion veduta, nelle cerchie esclusive di un seminario di filosofia e nella vita di tutti i giorni; tra donne, tra uomini, e tutti insieme; rifiutandone alcune potenzialità conoscitive o per abbracciarne le risorse destabilizzanti. Spiegare il significato di 'genere' vuol dire quindi collocarsi in un punto intermedio tra livelli diversi di discorso che si incrociano continuamente; relativi al senso comune, all'analisi teorica, alle pratiche sociali. È utile, quindi, indicare alcune scansioni nell'evoluzione di questa parola, protagonista dei dibattiti teorici e politici che hanno animato tre generazioni femministe in molte parti del mondo, ed entrata nell'uso corrente soltanto da pochi decenni.

'Genere' è una parola che traduce – senza però costituirne l'esatta corrispondenza – l'inglese *gender* (etimologicamente risale all'inglese medievale *gendre*, dal latino *genus*, e dalla radice indo-europea *gen*, indicante 'specie', 'tipo'). Adottata nei primi anni Settanta dal femminismo di lingua inglese, di qui si è estesa successivamente al resto del mondo. Nel discorso femminista è stata solitamente utilizzata in contrapposizione a

sesso per sottolineare la natura di costruzione socio-culturale delle identità sessuali, e per opporsi a concezioni basate soltanto su caratteristiche anatomiche, biologiche o fisiologiche. Introdurre il termine 'genere' nel confronto politico e nel dibattito intellettuale ha rappresentato uno strumento fondamentale nella battaglia contro il pregiudizio secolare che concepisce femminilità e mascolinità come costruite interamente su fondamenta naturali. Nel corso degli anni Sessanta e Settanta la contrapposizione sesso/genere è servita a smantellare le credenze intorno alla biologia come destino, base della cultura patriarcale sostenitrice di una inferiorità naturale delle donne.

Se mettiamo da parte temporaneamente inquietudini politiche e preoccupazioni di carattere teorico, la diffusione e anche banalizzazione di 'genere' sono dovute in buona misura a un suo uso di senso comune, secondo il quale la parola si presenta come versione non-militante e dall'apparenza neutra, oggettiva, e sobria, di questioni relative alla sessualità, potenzialmente utilizzabile quindi sia in ambiti accademici che in quelli pubblici e non specialistici. Presso questi ultimi 'genere' viene spesso inteso come sinonimo di 'donne', 'identità femminile', 'differenze tra i sessi', e anche per indicare 'sessuazione' in senso lato.

In Italia, come in molti altri paesi, 'genere' si è diffuso a partire dalla fine degli anni Ottanta, e le sue varie sfumature correnti sono oggetto di controversie, dovute principalmente a:

- una molteplicità di usi sia generici che specifici, derivanti dal linguaggio comune, dalla nomenclatura scientifica e da quella propria di singole discipline (per es., espressioni come 'economia di genere', 'ottica di genere', 'studi di genere', 'genere ambiguo', 'rappresentanza di genere', 'trans-genere', ecc. hanno molteplici significati e si riferiscono ad ambiti di esperienza diversi, per chiarire i quali la parola 'genere' indossa di volta in volta abiti adatti a ciascuno e tra loro differenti);
- le pratiche di gruppi sociali, sessuali o professionali (assai dissimili possono essere, infatti, le accezioni del termine se e quando è utilizzato da militanti di un'organizzazione lesbica o transessuale, da chi si fa portavoce di una associazione accademica, rappresenta una fazione politica, interviene in una causa legale presso

un tribunale, inaugura un corso di perfezionamento intorno al tema, ecc.). Come conseguenza, col passare degli anni la parola è andata acquisendo un gran numero di significati provenienti da settori eterogenei (infinite sono ormai le voci di dizionario e le note esplicative a piè di pagina di tanti libri che ne precisano ed evidenziano gli aspetti di volta in volta relativi al piano grammaticale e semiotico, filosofico, politico o sociologico, religioso, giuridico, medico, psicologico, artistico o altro). Sono tutte manifestazioni di quanto 'genere' sia versatile, e anche della impossibilità di ridurne la ricchezza di significati e implicazioni a una angolazione unica. Come ha osservato giustamente Robert Connell, l'approccio al genere richiede «una prospettiva trasversale rispetto ai confini convenzionali tra le discipline»[1].

Una breve storia delle diverse utilizzazioni della parola consente di individuare alcune importanti modificazioni di significato verificatesi nel corso del tempo.

Mentre già negli anni Cinquanta 'genere' viene utilizzato in sessuologia da John Money per indicare ruoli sociali distinti da quelli sessuali, nel decennio successivo lo psichiatra Robert Stoller introduce il termine in ambito clinico per descrivere fenomeni legati a identità sessuali ambigue. Nel corso degli anni Settanta, il femminismo nordamericano ne diffonde l'uso negli ambienti studenteschi e accademici militanti.

L'avvio di una questione teorica intorno al 'genere' può esser fatta risalire a un saggio del 1975 nel quale, sviluppando le analisi di Margaret Mead, la quale sosteneva che il genere dipende da molte conformazioni sociali diverse e solo parzialmente dal sesso biologico, l'antropologa Gayle Rubin critica i fondamenti delle teorie di Lévi-Strauss sullo scambio delle donne, e ipotizza l'esistenza di un «sistema sesso/genere», inteso come serie di dispositivi socialmente prodotti e costruiti, alla base dell'oppressione delle donne[2]. Si apriva così un periodo di intensa interrogazione intorno alla problematicità di entrambi questi termini, che

[1] Robert W. Connell, *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 25.

[2] Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, in Rayna Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975.

doveva culminare verso la fine degli anni Ottanta con la pubblicazione di due contributi essenziali per il dibattito teorico attuale – il saggio della storica Joan Scott intitolato *Genere. Un'utile categoria dell'analisi storica*[3] e il libro di Judith Butler *Gender Trouble*[4].

Nel suo famoso saggio, pubblicato nel 1986 sulla "American Historical Review", Joan Scott analizza i diversi significati del termine, precisando che 'genere' non deve essere inteso come lo specchio di differenze fisiche naturali tra uomini e donne, bensì come l'insieme di molteplici significati attribuiti alla differenza sessuale. Introdurre 'genere' come categoria esplicativa della realtà consente a Scott di superare la distinzione di stampo essenzialista tra maschile e femminile per giungere a concepirlo come «un elemento costitutivo delle relazioni sociali fondate su una cosciente differenza tra i sessi, e un fattore primario del manifestarsi dei rapporti di potere»; parlare di genere significa quindi riferirsi a un'area di contestazione, un territorio sociale e simbolico dove si confrontano posizioni diverse intorno a specifiche identità, diritti, comportamenti, obblighi, pratiche sessuali[5].

Tradotto in poco tempo nelle principali lingue europee occidentali, il saggio di Scott impone l'uso generalizzato del termine 'genere' in contesti non anglofoni, e introduce nel dibattito teorico femminista che attraversa le scienze sociali elementi derivati dal dibattito teorico post-strutturalista francese (Foucault e Derrida in particolare). Quest'ultimo aspetto spiega la freddezza con cui le posizioni di Scott sono state accolte dalle femministe storiche italiane impegnate sulla scia di Luce Irigaray a valorizzare la nozione di differenza sessuale; altrettanto estranea si è mostrata la maggior parte delle studiose accademiche affermate, scarsamente interessate a introdurre tra la strumentazione utilizzata nei propri studi gli apporti teorici di cui si serve Scott. Del

[3] Joan Wallach Scott, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, *in Altre storie. La critica femminista alla storia*, Clueb, Bologna 1996, pp. 307-347.

[4] Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990 (tr. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze 2004).

[5] Joan Wallach Scott, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in *Altre storie. La critica femminista alla storia*, cit., pp. 307-347.

tutto diverso sarà invece l'atteggiamento delle generazioni di donne nate in Italia intorno o successivamente al 1968, le cui esperienze formative e di partecipazione alla sfera pubblica e alla politica sono assai diverse da quelle prevalenti negli anni Settanta: studiano e si laureano dopo la caduta del muro di Berlino e la guerra del Golfo, parlano più inglese che francese, maturano politicamente con i movimenti no-global dopo il 1999; sono quindi assai interessate a confrontarsi con referenti culturali diffusi nel mondo anglofono.

All'interno del dibattito in lingua inglese un passo successivo importante intorno al significato di genere si deve alla pubblicazione del libro della filosofa Judith Butler *Gender Trouble*. In questo testo – il cui sottotitolo è *Femminismo e sovversione dell'identità* – si tenta di portare alle estreme conseguenze l'opera di denaturalizzazione della coppia sesso/genere e di estenderla al corpo, anch'esso al centro di effetti discorsivi che impongono codici di comportamento, e dei significati a questi connessi. Con Butler il genere non *è*, ma *fa* e *si fa*; è una costruzione performativa; e i corpi non sono delle costruzioni esterne ed estranee all'operatività produttiva del genere. Su questi temi si soffermano i saggi raccolti da Butler nel volume *Corpi che contano*[6].

A dieci anni di distanza dalla prima edizione delle opere più famose, sia Scott che Butler hanno cercato di trarre un bilancio dell'immenso successo raggiunto dai loro libri e anche delle deformazioni, malintesi, alterazioni cui hanno dato luogo. In particolare, Scott lamenta la progressiva perdita dell'effetto provocatorio che aveva avuto la parola 'genere' soltanto pochi anni prima, e ammette di utilizzarla sempre meno volentieri, ora che sembra diventata un'entità quasi neutra, priva di ambivalenze e potenzialità, e di preferire 'sesso', inteso come concetto storicamente variabile[7]. A sua volta, Butler ha dato alle stampe una nuova raccolta intitolata *Undoing gender*, nella quale torna a riflettere criticamente sul genere a partire dalle nuove sfide poste dai movimenti transessuali, dai mutamenti recenti nelle normative riguardanti le attri-

[6] Judith Butler, *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996.

[7] Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York 1999, seconda ed. riveduta.

buzioni di identità sessuale e dalle circostanze inedite frutto dei progressi dell'ingegneria genetica[8].

In particolare per il caso di Butler, occorre comunque essere consapevoli dei rischi della traduzione in italiano di alcuni dei suoi libri più importanti, i cui esiti sono purtroppo apertamente erronei e deformanti. L'arbitrio sembra purtroppo regnare sulle traduzioni recenti di *Gender Trouble* e di *Undoing Gender*. Se per il primo la scelta assai infelice dell'editore è risultata in un improbabile *Scambi di genere*[9] ancora più drammatici sono gli effetti provocati dal titolo italiano del secondo di questi libri, che nella nostra lingua è diventato *La disfatta del genere*, con una chiara intenzione distruttiva e polemica, del tutto lontana dalle intenzioni dell'originale[10].

E d'altra parte come rendere 'genere' in altre lingue è da anni un problema chiave nella storia di questa parola[11]. Non a caso, il significato di 'genere' e la sua differente traducibilità, a seconda di lingue e contesti, sono state al centro di aspre controversie alla conferenza di Pechino del 1995, dove erano compresenti almeno cinque diverse maniere di interpretarlo: per i movimenti femministi 'genere' si riferiva alla costruzione sociale delle differenze tra i sessi; per il Vaticano l'identità di genere (sociale) combaciava con l'identità sessuale (data per naturale). Come ha commentato in proposito Rosi Braidotti, «la nozione di *gender* ricopre come minimo cinque categorie, uomini eterosessuali, uomini omosessuali, donne eterosessuali, donne omosessuali e transessuali, nel secondo, ci si ritrova nel binomio classico, di stampo metafisico, del maschile e del femminile»[12].

[8] Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, London 2005 (tr. it. *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006).

[9] Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990 (tr. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, cit.) e Marco Pustianaz, recensione a Judith Butler, *Scambi di Genere*, "L'Indice", ottobre 2004.

[10] Judith Butler, *Undoing Gender*, cit., (tr. it. *La disfatta del genere*, cit.).

[11] Paola Di Cori, *Dalla storia delle donne a una storia di genere*, in "Rivista di storia contemporanea", n. 4, 1987; *Disforie dell'identità*, in "Problemi del socialismo", n. 3, 1989.

[12] Rosi Braidotti, *L'era del bio-potere*, in Aa.Vv., *Questioni di vita o di morte*, Donzelli, Roma 1995.

Fino a qualche decennio fa per l'*Oxford Dictionary* il termine stava a significare:

1) la declinazione grammaticale al maschile o al femminile dei vocaboli;
2) la designazione di una persona in base al sesso. Non così per l'italiano o per le altre lingue romanze, nelle quali solo di recente il termine ha cominciato in parte a perdere le connotazioni indicanti 'classificazioni ampie e generali' per acquisire alcune determinazioni relative all'identità sessuale provenienti dal recente uso inglese.

Se si potesse applicare a una parola l'aggettivo 'ibrido', quest'ultimo sarebbe assai appropriato per descrivere l'odierna condizione di genere. Nell'attualità, infatti, il termine sfugge a ogni tentativo di approdare a definizioni uniche e nette, per aprirsi invece ad apporti e implicazioni di carattere assai problematico[13]. Questo vale sia per gli aspetti teorici, che per quelli linguistici e psicologici. Come hanno evidenziato gli infiniti e vivacissimi dibattiti e ricerche degli ultimi decenni, una certezza acquisita intorno a questo vocabolo sembra quella della estrema flessibilità nei tentativi di definirla, e una grande cautela nello sfruttare le tante ambiguità che la circondano. La prudenza non riguarda solo traduzioni errate o concetti male interpretati, ma ormai la stessa legislazione e la pratica clinica.

In un articolo pubblicato sul "New York Times" del 2 dicembre 2006, parzialmente tradotto su "Repubblica", la giornalista Patricia Leigh Brown scrive che mentre fino a qualche anno fa bambini che si identificavano fortemente con un sesso che non era quello a loro assegnato per nascita venivano indotti con misure più o meno coercitive a modificare il proprio comportamento, nell'attualità le cose stanno cambiando velocemente: bambini di soli cinque anni che vogliono vestirsi come l'altro sesso ricevono l'appoggio di un numero crescente di giovani genitori, insegnanti ed esperti di salute mentale. Il dottor

[13] Alice Bellagamba, Paola Di Cori, Marco Pustianaz (a cura di), *Generi di traverso*, Mercurio, Vercelli, 2000.

Edgardo Menvielle, psichiatra infantile del Children's National Medical Center di Washington, ha dato vita a un gruppo di sostegno nazionale per le famiglie di bambini con orientamento di genere diverso, convinto che «l'obiettivo è rendere i bambini ben adattati, sani e con un buon livello di autostima. Non è importante plasmarne il loro genere»[14].

Una secolare tradizione normativa e punitiva volge ormai al termine, e il dibattito femminista sul genere ha offerto un contributo importante a questa svolta epocale.

Paola Di Cori

Vedi le voci: Differenza sessuale
Genere e scienza
Etica femminista
Patriarcato

[14] Patricia Leigh Brown, *Supportino Boys or Girls When the Line Isn't Clear*, "The New York Times", 2 dicembre 2006 (tr. parz. it., "la Repubblica", 11 dicembre 2006).

Genere e scienza

All'inizio, circa trent'anni or sono, vi furono le denunce di un disagio: donne che dall'interno delle università e dei centri di ricerca cominciarono a portare in pubblico le loro sofferenze, non accettando più come ovvio di essere poche e malaccette nei «laboratori degli uomini»[1]. Erano voci individuali, ma le alimentava e dava loro forza il passaggio collettivo alla presa di parola 'in quanto donne', condividendo con le altre non solo la coscienza della condizione comune, ma soprattutto lo slancio per sovvertirla e per ribaltare l'emarginazione in una nuova autonomia di parole, di pensiero, di sguardo.

Evelyn Fox Keller, una delle protagoniste di quella rottura originaria con gli stereotipi tradizionalmente invalsi circa l'incompatibilità naturale tra il femminile e la razionalità scientifica ha serbato nel tempo un ricordo intenso e preciso di quanto sia stato essenziale poter rielaborare l'esperienza personale vivendola all'interno del processo complessivo della crescita del neo-femminismo. Nel 2001, riandando dopo un quarto di secolo alle vicende degli esordi, scriveva che «il vero agente di cambiamento – se volete, la vera eroina dei tre decenni passati – è stato il movimento sociale stesso»[2], di cui le studiose femministe sono state sin

[1] "Donne scienziate nei laboratori degli uomini" fu il titolo di uno dei primi incontri italiani, che si tenne a Bologna nel 1986 e su cui tornerò più avanti.

[2] Evelyn Fox Keller. "Making a Difference: Feminist Movement and Feminist Critiques of Science", in Angela N.H. Creager, Elizabeth Lunbeck, Londa Schiebinger (a cura

dall'inizio un prodotto. In quanto movimento sociale, argomenta Keller, il femminismo non è riducibile alla somma delle molteplici varianti individuali, di cui anzi costituisce la colla unificante: ed è proprio per quella forza d'insieme che – almeno al principio – tensioni e conflitti poterono essere superati e dare vita ad una «delle più sensazionali rivoluzioni culturali della storia recente»[3].

Che si trattasse davvero di una rivoluzione appariva allora ben chiaro: «Sin dalla metà degli anni Settanta la critica femminista della scienza si è evoluta da una posizione riformista ad una rivoluzionaria», perché rivoluzionario fu il passaggio dalla «questione delle donne nella scienza» alla «questione della scienza nel femminismo»[4]. Ne venisse oppure no utilizzato esplicitamente il linguaggio, alla base di quel ribaltamento vi fu il nuovo modo di guardare all'intero problema: non di sesso si doveva ragionare, ma di genere, per discutere non già di eventuali differenze biologicamente determinate tra femmine e maschi, bensì della costruzione sociostorica dei modi di essere donne e uomini e per analizzare come questi si sono incisi in ciò che oggi chiamiamo scienza e che va ripensata essa stessa come una costruzione culturale parziale e interessata.

Così, con la passione dell'esperienza vissuta in prima persona e nello stesso tempo con la baldanza di sentirsi parte di un soggetto collettivo capace di cambiare tanto il mondo quanto le sue rappresentazioni, molte donne proiettarono anche sulla loro relazione con la scienza l'istanza fondativa secondo cui «il personale è politico» è «forse l'espressione più chiara di ciò che caratterizza il femminismo moderno»; anzi «nella coniugazione di privato e politico» le pensatrici femministe riconobbero «qualcosa di più di un semplice aforisma, scorgendovi infatti un metodo»[5]. Proprio Keller fu tra le prime, se non la prima, a scrivere un

di), *Feminism in Twentieth Century Science, Technology and Medicine*, The University of Chicago Press, Chicago 2001, pp. 98-109.

[3] Ivi, pp. 103-104.

[4] Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Open University Press, Milton Keynes 1986, p. 9.

[5] Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven 1985 (tr. it. *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano 1987, p. 23).

saggio[6] che sin dal titolo parlava di "genere e scienza" e analizzava la questione dal punto di vista da un lato della costruzione psicologica ed emotiva delle personalità plasmate sin dall'infanzia come femminili e maschili e dall'altro della stretta corrispondenza tra le caratteristiche impresse nella scienza come necessarie e universali e la peculiarità tutta maschile dei processi di oggettivazione (o meglio, di disidentificazione oggettivante dall'altro polo delle relazioni sia conoscitive sia affettive, in primo luogo quella con la madre)[7].

Intrecciato a questo filone che metteva in discussione l'oggettività della scienza attraverso la critica della psicogenesi delle identità orientate al maschile, comparvero negli stessi anni anche studi di taglio storico, volti a indagare nei fatti come tale parzialità si sia insediata nell'impianto della scienza moderna e contemporanea a partire dalle caratteristiche di genere (ma anche di classe e di privilegio geopolitico) dei suoi padri fondatori. Così Carolyn Merchant, analizzando le «interconnessioni storiche fra donne e natura che si svilupparono quando, nel Cinquecento e nel Seicento, prese forma il mondo scientifico ed economico moderno»[8], mise in luce come la rivoluzione scientifica sia avvenuta attraverso un riorientamento radicale delle mentalità, scandito dalla transizione nell'immaginario diffuso dalla visione del 'mondo organismo' a quella del 'mondo macchina'. La 'messa a morte' della natura ridusse questa a oggetto passivo di sperimentazione e dominio, a disposizione delle nuove imprese tanto scientifiche quanto capitalistiche; simultaneamente, insieme con la natura moriva il femminile e le donne venivano escluse sia dalla sfera pubblica sul piano sociale sia da una funzione attiva

[6] Evelyn Fox Keller, *Gender and Science*, "Psychoanalysis and Contemporary Thought", vol. 1, settembre 1978, pp. 409-433 (tr. it. *Il genere e la scienza*, in *Alice attraverso il microscopio. Il potere della scienza sulla vita delle donne*, La Salamandra, Milano 1985, pp. 133-154).

[7] Keller stessa, ripercorrendo anni dopo le sue vicende intellettuali, ne sottolineava i nessi con le esperienze che intanto andava facendo nelle sue relazioni di madre con il figlio e la figlia. Si vedano le sue riflessioni autobiografiche in Donini, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller, una scienziata anomala*, Elèuthera, Milano 1991, pp. 89-91 e 106-108.

[8] Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Wildwood House, London 1979 (tr. it. *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina*, Garzanti, Milano 1988, p. 31).

nello sviluppo dei saperi sul piano culturale. Anzi, la natura – non più nutrice benefica, ma matrigna pericolosa o femmina sregolata – doveva essere assoggettata come una strega alle violenze dell'inquisizione, per estorcerne i segreti e poterli poi sfruttare. Carolyn Merchant[9], ma pochi anni dopo anche Evelyn Fox Keller[10], scrissero pagine di impressionante intensità circa l'aggressività sessualmente connotata che permeava non soltanto il linguaggio, ma il progetto conoscitivo e politico di cui si fece portatore Francesco Bacone, quando esaltò il passaggio alla moderna scienza maschia e virile, capace di smembrare la natura per trasformarla secondo gli interessi della concezione borghese e industriale del progresso inteso come corsa alla manipolazione ed all'innovazione tecnica.

Che però siano praticabili, e possano anzi essere straordinariamente efficaci, orientamenti scientifici ben diversi, venne mostrato dalla stessa Keller[11] nello studio che in quei medesimi anni dedicò alla vita e alle opere della genetista Barbara McClintock, analizzandone la singolare capacità di autonomia nel perseguire una metodologia di ascolto della natura ispirata non al distacco dell'osservatore dall'oggetto ma alla 'sintonia con l'organismo'.

La critica della scienza da un punto di vista di genere andò arricchendosi di sempre nuovi apporti: numerose scienziate presero la parola dall'interno delle loro discipline per metterne risolutamente in discussione presupposti, metodi e orientamenti[12], mentre altre si concentrarono piuttosto sui fondamenti stessi della scienza e in particolare sulle caratteristiche di oggettività in base alle quali quella scientifica dovrebbe

[9] Ivi, cap. 7: "Il dominio sulla natura".

[10] Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, cit., (tr. it. *Sul genere e la scienza*, cit., cap. 2: "La scienza di Bacone: le arti del dominio e dell'obbedienza").

[11] Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, W.H. Freeman & Co., New York 1983 (tr. it. *In sintonia con l'organismo. La vita e l'opera di Barbara McClintock*, La Salamandra, Milano 1987).

[12] Sull'onda della valorizzazione femminista del radicarsi nel proprio corpo di donna, il campo più vivace fu quello della biologia e della medicina. Tra le prime opere pubblicate ricordo: The Brighton Women & Science Group, *Alice through the Microscope. The Power of Science over Women's Lives*, Virago, London 1980 (tr. it. *Alice attraverso il microscopio. Il potere della scienza sulla vita delle donne*, La Salamandra, Milano 1985) e Ruth Bleier, *Science and Gender. A Critique of Biology and Its Theory on Women*, Pergamon Press, New York 1984.

essere una forma di conoscenza necessaria e certa. Poté così fiorire fra le studiose femministe tutto un dibattito epistemologico, spesso nutrito anche di ricerche storiche, che portò da un lato a smontare il presupposto che nell'osservazione scientifica possa agire un «occhio della mente»[13] di portata universale, espressione di una razionalità disincarnata e capace di una «vista da nessun luogo»[14]; dall'altro a delineare fondamenti alternativi su cui basare la conoscenza: la «oggettività forte», la «teoria del punto di vista» e le «conoscenze socialmente situate» di Sandra Harding[15], l'apertura alle soggettività ibride e molteplici ed il «privilegio di una prospettiva parziale» di Donna Haraway[16].

Non posso certo dare conto qui in modo esaustivo di come si è evoluto un quadro tanto complesso. Almeno negli Stati Uniti, paese in cui è nata e ha visto i maggiori sviluppi, la critica della scienza da un punto di vista di genere è diventata una «sottodisciplina accademica rispettabile […] con i suoi specifici convegni, i suoi corsi, un corpo voluminoso di pubblicazioni»[17]. Entrata nell'ufficialità dei programmi di

[13] Evelyn Fox Keller, Christine R. Grontkowski, *The Mind's Eye*, in Sandra Harding, Merrill B. Hintikka (a cura di), *Discovering Reality. Feminist Perpsectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht 1983, pp. 207-224.

[14] Evelyn Fox Keller, *The Paradox of Scientific Subjectivity*, "Annals of Scholarship" (tr. it. *Nel nome del soggetto. Il paradosso della soggettività scientifica*, "L'opera al rosso", 1992, n. 2, pp. 37-55).

[15] Ancora di recente la stessa studiosa ribadiva che rifarsi alla parzialità del punto di vista è una risorsa, non un limite e che costruirsi un posizionamento costituisce di per sé un progetto conoscitivo per cui lavorare: cfr. Sandra Harding, *Representing reality: the critical realism project*, "Feminist Economics", n. 9 (1), 2003, pp. 151-159 e Id., *Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate*, in Sandra Harding (a cura di), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge, New York 2004.

[16] Donna Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective*, "Feminist Studies", n. 14, 1988, pp. 575-599 (tr. it. *Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale*, in *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 103-134).

[17] Evelyn Fox Keller, *Making a Difference: Feminist Movement and Feminist Critiques of Science*, in Angela N.H. Creager, Elizabeth Lunbeck, Londa Schiebinger (a cura di), *Feminism in Twentieth Century Science, Technology and Medicine*, The University of Chicago Press, Chicago 2001, pp. 98-109.

women's and gender studies, essa dispone ora anche di utilissime raccolte antologiche[18] e di guide bibliografiche reperibili in internet[19] e rinvio a queste fonti chi desideri trovare maggiori informazioni. Io ho scelto di concentrarmi qui soprattutto sulla fase delle origini, perché allora vennero sollevate le questioni radicali e si delinearono le intenzioni e potenzialità di cambiamento su cui, dopo trent'anni, c'è da domandarsi se e quanto abbiano lasciato traccia.

Attorno alla svolta del millennio, interrogativi di questo tipo hanno dato luogo sia a ricerche volte a una messa a punto retrospettiva, per indagare «Quale differenza ha fatto il femminismo?»[20] o, ancora più drasticamente, «Ha il femminismo cambiato la scienza?» [21] sia a dibattiti per esplorare le «nuove questioni/future direzioni»[22] che si possono intravedere. Difficile azzardare un bilancio: se - ancora una volta con Evelyn Fox Keller – teniamo presente che la ricerca femminista sulla scienza, così come quella sulle donne, era percorsa da un intendimento politico, mirato «alla liberazione della scienza tanto quanto alla liberazione delle donne», allora va riconosciuto che il grande lavoro fatto ha avuto «un impatto sostanziale sulla storia, la sociologia e l'antropologia della scienza – ed un minore (ma ancora rilevante) impatto sulla filosofia della scienza»[23], mentre è molto più dubbio che abbia modificato la scienza stessa nei suoi contenuti, nelle sue pratiche, nelle sue finalità, nelle sue funzioni socioeconomiche. Anzi, mi sentirei di aggiungere, il

[18] Muriel Liederman e Ingrid Bartsch (a cura di), *The Gender and Science Reader*, Routledge, London 2001; Mary Wyer et al., *Women, Science, and Technology. A Reader in Feminist Science Studies*, Routledge, New York 2001.

[19] Con una ricerca per parole chiave su "gender and science" si possono trovare numerosi repertori. Ne segnalo almeno uno, efficacemente organizzato per filoni tematici: *Gender and Science: An Introductory Bibliography*, all'indirizzo http://www.hps.cam.ac.uk/research/gs.html dell'Università di Cambridge.

[20] Angela N.H. Creager et al., *Feminism in Twentieth Century Science, Technology and Medicine*, The University of Chicago Press, Chicago 2001.

[21] Londa Schiebinger, *Has Feminism Changed Science?*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

[22] Sally Gregory Kohlstedt e Helen E. Longino (a cura di), *Women, Gender, and Science. New Directions*, *Osiris*, n. 12, 1998, p. 12).

[23] Evelyn Fox Keller, *Making a Difference: Feminist Movement and Feminist Critiques of Science*, cit., pp. 102-103.

problema che oggi appare più grave è che le questioni relative a 'donne e scienza' e a 'genere e scienza' si sono nuovamente separate, perché non più sorrette dal tessuto accomunante del movimento femminista.

È alla luce di queste ultime considerazioni che mi pare sensato guardare anche a quanto è accaduto in Italia. Alla fine degli anni Settanta, infatti, furono proprio i legami con il movimento delle donne che indussero alcune ricercatrici a dare rilievo collettivo ai loro vissuti di scontento e di voglia di cambiamento. Nel 1978 si costituì a Torino un gruppo "Donne e scienza" che a partire dal «confronto delle reciproche storie e esperienze» passò alla «elaborazione e distribuzione di un questionario» tra le colleghe della stessa città[24]. Qualche anno dopo, un altro gruppo avviò da Bologna un'indagine simile su scala nazionale e nel dicembre 1986 ne presentò i risultati, organizzando il convegno *Donne scienziate nei laboratori degli uomini*, da cui scaturì non soltanto un volume collettivo[25], ma la nascita del "Coordinamento Nazionale Donne di Scienza" che fu attivo per molti anni e promosse dibattiti, seminari, pubblicazioni, dando spazio tanto al confronto di esperienze tra donne professionalmente impegnate nella ricerca quanto ad approfondimenti su questioni di interesse scientifico, ma anche politico e sociale, quale la bioetica (Coordinamento Nazionale Donne di Scienza, 1992).

A metà degli anni Ottanta vi fu, a mio parere, una delle fasi più calde nell'interazione fra donne di scienza, femministe, movimento delle donne. Al disastro di Cernobyl dell'aprile 1986 molte infatti risposero con una presa di coscienza diffusa di quanto le scelte scientifico-tecnologiche le riguardassero in modo diretto. Ci fu un grande attivarsi, con incontri, scritti, iniziative per tracciare immediatamente le linee di un'alternativa teorico-politica radicale rispetto alla cultura del rischio[26] e per affermare

[24] Bice Fubini, "'1978-1987: c'è spazio per il femminile nel mondo della scienza?' Due esperienze a confronto", in Centro documentazione donne di Bologna, *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*, a cura di Rita Alicchio e Cristina Pezzoli, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 42. Sull'indagine torinese cfr. anche Collettivo Donne e scienza di Torino, 1983.

[25] Centro documentazione donne di Bologna, *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*, a cura di Rita Alicchio e Cristina Pezzoli, Rosenberg & Sellier, Torino 1988.

[26] Grazia Leonardi (a cura di), *Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Cernobyl: oltre l'estraneità*, Editori Riuniti Riviste, Roma 1986.

un punto di vista incentrato sulla critica della volontà di dominio insita nel progetto scientifico della modernità e sulla valorizzazione invece della cultura del limite, della consapevolezza della parzialità, dell'etica della responsabilità[27].

Da tempo mi interrogo su «che cosa resta?» di quegli anni appassionanti[28]. O meglio, come sono cambiate le soggettività, gli orientamenti, le priorità? Non diversamente dagli Stati Uniti, anche qui si sono allargati gli spazi di riconoscimento, in sede accademica e professionale, tanto delle capacità di singole donne quanto della necessità di affrontare il problema delle pari opportunità tra donne e uomini, data la persistenza di gravi squilibri e iniquità[29]. Il Coordinamento Nazionale informale ha cessato da tempo di riunirsi, ma si è costituita la "Associazione Donne e Scienza"; si organizzano ricerche e dibattiti e se ne pubblicano gli esiti donne più giovani appaiono interessate a confrontarsi con chi intanto è invecchiata; vengono promosse iniziative per incidere nel campo dell'istruzione e della trasmissione dei saperi; per serbare memoria del percorso compiuto l'Associazione Orlando di Bologna ha avviato un progetto per la raccolta dei materiali prodotti a partire dagli anni Settanta e per promuoverne una ricostruzione storico-teorica.

Rimpiangere che non sia avvenuta quella 'liberazione' delle donne e della scienza cui tendevamo come femministe sarebbe inutile e vano. A mo' di provvisoria conclusione, vorrei piuttosto segnalare schematicamente quali mi paiono oggi i nodi irrisolti su cui a mio giudizio andrebbero investite nuove energie, in termini sia di ricerca teorica sia di progettualità politico-sociale.

Che la scienza sia impregnata della dominanza del maschile[30] continua

[27] Elisabetta Donini, *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

[28] Elisabetta Donini, *La questione del genere nella scienza. Che cosa resta?*, in Vita Fortunati, Gilberta Golinelli, Rita Ponticelli (a cura di), *Studi di genere e memoria culturale. Women and cultural memory*, Clueb, Bologna 2004.

[29] Rossella Palomba (a cura di), *Figlie di Minerva. Primo rapporto sulle carriere femminili negli Enti Pubblici di ricerca italiani*, Franco Angeli, Milano 2000.

[30] Oltre ai lavori già citati circa le origini della critica femminista, si vedano anche David F. Noble, *A World Without Women. The Christian Clerical Culture of Western Science*, Knopf,

a sembrarmi il punto cruciale. Mi è però almeno altrettanto evidente che questa valutazione non è condivisa dalla maggior parte delle donne attive nelle scienze e nelle tecnologie; anzi, le donne di scienza, essendo il gruppo di più recente integrazione, risentono di una particolare pressione a conformarsi all'ambiente «se non altro per provare la loro legittimità come scienziate»[31]. Perciò penso che ora - proprio come negli anni Settanta – soltanto il raccordo con i movimenti sociali può aiutare a riproporre anche dentro la cittadella della ricerca e delle professioni uno slancio per il cambiamento, ma le soggettività 'sovversive' cui attingere sono intanto mutate. Alla matrice 'bianco-borghese' prevalente negli Stati Uniti nei primi periodi si sono intrecciati e in buona misura contrapposti gli sguardi dai margini delle nere americane e delle donne del Sud del mondo, con la denuncia dell'etnocentrismo insito nell'impresa scientifico-tecnica di cui si è fatto forte l'Occidente e con l'immissione di una prospettiva multiculturale[32] nella critica dei rapporti tra scienza e sviluppo[33], scienza e guerra[34], scienza e potere, che può dare un nuovo radicamento concreto alla stessa analisi dal punto di vista di genere, considerato che «le donne tendono ad essere dove non c'è il denaro»[35]. Del resto, poiché i maggiori finanziamenti sono legati agli interessi militari, le statistiche mostrano che almeno negli Stati Uniti la partecipazione delle donne nei vari settori di ricerca è inversamente proporzionale

New York 1992 (tr. it. *Un mondo senza donne. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994)1; Margaret Wertheim, *Pythagoras' Trousers. God, Physics and the Gender wars*, Times Books, New York 1995 (tr. it. *I pantaloni di Pitagora. Dio, le donne e la matematica*, Instar Libri, Torino 1996).

[31] Evelyn Fox Keller, *Making a Difference: Feminist Movement and Feminist Critiques of Science*, cit., p. 105).

[32] Sandra Harding (a cura di), *The "Racial" Economy of Science. Toward a Democratic Future*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

[33] Vandana Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, Zed Books, London 1988 (tr. it. *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino 1990).

[34] Segnalo in particolare Brian Easlea, *Fathering the Unthinkable. Masculinity, Scientists and the Nuclear Arms Race*, Pluto Press, London 1983, come aspra denuncia del nesso maschilista tra scienza e produzione di armi fatta da uno 'scienziato dissociato'.

[35] Margaret W. Rossiter, *Which Science? Which Women?*, in Sally Gregory Kohlstedt, Helen E. Longino (a cura di), *Women, Gender, and Science. New Directions*, *Osiris*, n. 12, 1998, pp. 169-184.

all'entità dei fondi che vi sono investiti dal Department of Defense[36]. Perché allora non rovesciare la marginalità in forza, lavorando per un sapere che non sia funzionale alle strategie del dominio?

Elisabetta Donini

Vedi le voci: Genere
Differenza sessuale
Patriarcato

[36] Londa Schiebinger, *Creating Sustainable Science*, in Sally Gregory Kohlstedt, Helen E. Longino (a cura di), *Women, Gender, and Science. New Directions*, *Osiris*, cit., pp. 201-216.

Interruzione di gravidanza

L'interruzione volontaria di gravidanza (IVG) nell'elaborazione che ha accompagnato le vicende politiche del Femminismo è stata associata da sempre al concetto di autodeterminazione delle donne. Questo concetto è sempre stato particolarmente complesso da argomentare e spesso si è parlato di principio di classificazione dell'etica della procreazione, soprattutto nei confronti di quanti criticamente lo hanno inteso come espressione dell'individualismo femminile. Il pensiero femminista ha contrastato, sin dall'inizio, l'imposizione della maternità come destino biologico, a cui da sempre l'ideologia dominante della società maschile aveva condannato le donne e ha cominciato a tessere la tela di un discorso che ha le sue basi sulla valorizzazione della differenza e della soggettività femminile.

Il desiderio di essere o non essere madre, quindi la possibilità di scelta della procreazione, si afferma nel femminismo con un linguaggio che non parla del diritto, ma declina piuttosto il linguaggio del corpo e della sessualità[1]. La consapevolezza del conflitto tra sessualità maschile e sessualità femminile porta al bisogno di ricorrere all'interruzione di gravidanza per il rifiuto di gravidanze non desiderate e per affermare la determinazione a decidere del proprio corpo.

[1] Luciana Percovich, *La coscienza del corpo*, Fondazione Elvira Badaracco, Franco Angeli, Milano 2005.

Negli anni Settanta, con la battaglia per la depenalizzazione dell'aborto – considerato reato contro la stirpe dal Codice Rocco del 1930 – le donne dei diversi gruppi e collettivi femministi si sono impegnate sull'obiettivo specifico di far uscire dalla clandestinità l'interruzione della gravidanza indesiderata, senza però derive individualistiche o liberiste. Anzi sul piano del diritto le riflessioni hanno favorito l'emergere di un pensiero critico complesso, teso a difendere il pensiero della differenza dalle strumentalizzazioni del potere patriarcale sulle donne. La battaglia per il diritto d'aborto si è intrecciata con le istanze di altri movimenti politici libertari e democratici, in particolare dei radicali, promotori della depenalizzazione del reato d'aborto ma, all'interno del femminismo le riflessioni si articolano su due versanti. Da un lato la richiesta dell'aborto libero come conquista di un diritto civile che riconosce socialmente i diritti e la forza delle donne; dall'altro un pensiero più complesso, che non vede riposta sul piano della legge, ossia la possibilità di cancellare il ruolo di riproduttrice-madre imposto alle donne.

Per il femminismo radicale l'aborto è da considerare una espressione della sessualità maschile violenta, impossibilitata a una distinzione tra sessualità e riproduzione[2]. Il diritto di aborto libero è espressione rifiutata da una parte consistente del movimento femminista, allora come oggi, perché maschera la dimensione di violenza e sofferenza fisica e psichica che procura a ogni donna che decida di farvi ricorso.

L'importanza dell'acquisizione di una piena cittadinanza delle donne, per una piena autodeterminazione di sé contro una legge che le criminalizzava per una pratica secolare condotta in clandestinità, è stata per il femminismo un momento cruciale.

Nel 1973 una famosa autodenuncia d'aborto si traduce in un processo politico alla condizione della donna nella società, di cui l'aborto rappresentava una delle componenti più tragiche e irrisolte. I gruppi femministi organizzano manifestazioni di massa per denunciare la realtà dell'aborto clandestino; alcune stime fatte dal movimento rilevavano

[2] Carla Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1971.

un totale di due milioni e mezzo di aborti all'anno, con una mortalità di quindici donne ogni mille pratiche di interruzione della gravidanza. La battaglia per la liberalizzazione dell'aborto viene associata alla lotta per il diritto alla maternità contro chi specula sulla vita delle donne, imponendo l'aborto clandestino.

Sono le riflessioni e i documenti del femminismo degli anni Settanta a fare breccia sull'autodeterminazione e a reclamare il pensiero della differenza in materia di procreazione[3]. La contraccezione è un tema che il femminismo associa all'aborto, ma le riflessioni sulla contraccezione, come mezzo per prevenire gravidanze indesiderate, si intrecciano con questioni più complesse, che riguardano la sfera emozionale del vissuto femminile.

L'autocoscienza nei piccoli gruppi permette di analizzare le contraddizioni fra razionalità della contraccezione e desiderio inconscio di concepire. Le donne fanno uscire dal privato le complessive condizioni di vita, da quelle economiche a quelle affettive, in cui ciascuna si trova a decidere o meno se mettere al mondo un figlio.

Lo slogan «il personale è politico» (Manuela Fraire) diventa uno dei motivi conduttori che accompagnano la riflessione del femminismo sull'aborto: decidere del proprio corpo e della facoltà di procreare contiene in sé il nucleo della soggettività femminile. Il pensiero della differenza afferma l'autonomia delle donne come persone e come soggetti sessuati, soprattutto nella sfera della procreazione. Si mette in comune il vissuto, perché il privato diventi politico, per dare spessore all'autodeterminazione. Le analisi che accompagnano la riflessione sull'aborto costituiscono materiale tematico di grande rilievo, perché si toccano profondità di pensiero su vissuti laceranti, violenze e sofferenze fino ad allora taciute. Su questa base si arriverà a uno slogan che sintetizza la cultura femminile sull'interruzione di gravidanza: «non vogliamo più abortire» seguito da «aborto libero per non morire».

In questo contesto il concetto di autodeterminazione nella scelta della maternità assume nel femminismo degli anni Settanta, in Italia come

[3] *Noi sull'aborto facciamo un lavoro politico diverso*, documento del Collettivo milanese di via Cherubini del 18 gennaio 1975, in "Sottosopra", febbraio 1975.

negli altri paesi dove allora si andava affermando, un valore centrale di catalizzatore, analogamente a quello che era avvenuto per il diritto di voto nel femminismo dell'Ottocento. Questo principio assumeva un duplice significato sia sul piano personale sia su quello collettivo. La libertà delle donne è fondata sul pieno possesso della propria persona, praticando la rottura di una lunga tradizione di controllo sul corpo, non più visto finalizzato alle esigenze della famiglia patrilineare e patriarcale, secondo i dettati della chiesa, della scienza medica e dello stato.

Comincia a realizzarsi una radicale trasformazione dei rapporti tra sfera pubblica e sfera privata, resa visibile dalle grandi manifestazioni di piazza sulla più segreta esperienza femminile (Anna Rossi Doria).

Nel pensiero della differenza il valore dell'autonomia rispetto alla scelta della maternità arricchisce quel sapere del proprio corpo come spazio in cui la conoscenza di sé, l'ascolto della parola femminile produce una mutazione di pensiero e di linguaggio verso la costruzione di una nuova identità femminile. Intorno all'autodeterminazione dunque si delinea un progetto politico preciso, che fa perno sulla libertà di decidere della procreazione per affrontare le contraddizioni tra sessualità maschile e sessualità femminile, contro il dominio maschile e per l'emergere di un pensiero sessuato.

La complessità delle implicazioni, che l'interruzione della gravidanza comporta nella biografia di ogni singola donna, porta una parte del femminismo a teorizzare possibilità alternative a quelle istituzionali per interrompere gravidanze indesiderate. In molte realtà, dove il femminismo ha dato vita a consultori autogestiti e centri di salute delle donne, si pratica il *self help,* si fornisce aiuto concreto organizzando viaggi in città europee dove l'aborto non è considerato reato.

Nel 1975 nasce il CRAC (Comitato Romano per la liberalizzazione dell'Aborto e della Contraccezione) che lancia una piattaforma inerente questa pratica politica e cerca un coordinamento dei diversi centri di salute delle donne. Si tengono contatti col francese MLAC (*Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception*). Nei consultori si pratica l'aborto autogestito con il metodo detto Karman, aborto per aspirazione. «Noi crediamo», affermano le femminista del CRAC, «che la conoscenza diretta del nostro corpo e della nostra salute fisica, no-

nostante le leggi repressive e i metodi inumani della medicina ufficiale, sia una tappa fondamentale sulla strada dell'autodeterminazione». Si evidenzia il rischio che la conoscenza diretta del proprio corpo unitamente a momenti di informazione critica, derivata da fonti scientifiche, nel passaggio dalla pratica dell'autocoscienza alla pratica pubblica del consultorio, dove il potere della medicina maschile prevale, può essere snaturata[4].

L'opposizione alla volontà delle donne arriva da più parti: chiesa, istituzioni, partiti politici, istituzioni mediche tentano di criminalizzare le donne. Le femministe continuano la loro battaglia con pratiche politiche diverse come i piccoli gruppi di autocoscienza, la pratica dell'inconscio, l'attivazione di consultori e centri di salute delle donne. Dopo un lungo iter il 22 maggio 1978 viene approvata la riforma della Legge n. 194 "Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza", per combattere l'aborto clandestino e le sue conseguenze. Si realizza un compromesso fra il potere femminile sulla procreazione e il potere dello Stato sul corpo femminile. Non si autorizza l'aborto, si limita a legalizzarlo, in nome della tutela della salute femminile e a certe condizioni come il parere del medico, l'obbligo di soprassedere per sette giorni, l'obbligo di usufruire di una struttura pubblica. Il testo non è scevro dalla contrapposizione fra il diritto alla vita della madre e quello del concepito, anche se recepisce la superiorità della prima rispetto al secondo, stabilita da una sentenza della Corte costituzionale del 1975, che segnerà la strada al processo legislativo per una revisione della Legge 194. Il valore simbolico, politico e culturale di questa legge è diventato uno spartiacque fondamentale nonostante le contraddizioni e i limiti.

Oggi, quando nella società italiana la condizione della donna è molto cambiata rispetto agli anni Settanta, il femminismo si confronta più da vicino con la realtà delle donne di altri paesi del Sud del mondo, con cui si vogliono condividere problemi e aspettative di cambiamento. Il parto, la maternità e l'interruzione di gravidanza di altre culture sono

[4] Luciana Percovich, *La coscienza del corpo*, cit.

tra gli aspetti della vita che vengono assunti come temi per ripensare quel mondo 'altro' giunto sino a noi soprattutto con l'immigrazione. Le donne immigrate spesso non riescono ad usufruire dell'IVG e non hanno la possibilità concreta di decidere sulla propria maternità.

Oggi il clima politico e culturale è molto cambiato rispetto agli anni Settanta, permettendo una convergenza tra diverse correnti culturali e politiche sul tema dell'aborto clandestino come problema sociale. In questi ultimi anni, che hanno registrato un numero sempre minore di aborti, le donne che ricorrono all'IVG non sono solo quelle in gravi difficoltà economiche e sociali e prive di risorse culturali, ma anche quelle che spesso hanno già figli e non sono affatto digiune di informazioni sulla contraccezione.

Le ambiguità e contraddizioni della Legge 194 sono utilizzate per ricorrenti campagne antiabortiste, che cercano di metterne in luce la precarietà e, soprattutto, ripropongono la vecchia posizione di condanna contro le donne che non dovrebbero avere piena padronanza sul proprio potenziale riproduttivo. Confermata dagli elettori con una consultazione referendaria il 17 maggio 1981, la Legge 194 è oggi di nuovo sotto il tiro dei settori più conservatori della politica italiana, oltre che delle gerarchie della chiesa cattolica, che non perdono occasione per far sentire la propria voce di difensori della cultura della vita.

Trascorsi trent'anni i temi in questione hanno ottenuto cittadinanza nella coscienza collettiva dell'opinione pubblica, della cultura e della politica, nei dibattiti culturali e politici, nelle enunciazioni dei programmi sanitari dei paesi dell'Unione Europea e la riflessione intorno a essi è continuata, il lavoro di indagine si è esteso progressivamente alla riflessione sull'utilizzo e sulle conseguenze concrete e simboliche dell'impiego delle nuove tecnologie nei fatti della vita umana[5]. Il femminismo, seppure in chiave critica, ricolloca le questioni dell'IVG nell'orizzonte della sua complessa elaborazione teorica secondo un'ottica nuova più attenta ai temi etici[6]. Le riflessioni condotte dalle donne, in vari ambiti

[5] Alessandra Di Pietro, Paola Tavella, *Madri selvagge*, Torino, Einaudi 2006.

[6] Anna Bravo, *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, in "Genesis", Rivista della Società Italiana delle Storiche, III/1, 2004.

di conoscenza, ribadiscono che la scelta dell'IVG non può essere messa in discussione e non può subire superficiali e strumentali processi di revisione. I tentativi di erosione della Legge 194 lanciano una sfida etica alle donne. La libertà della donna e la moralità dell'aborto – i punti chiave intorno alla vita dell'embrione – mettono in causa la capacità soggettiva e la sfera decisionale della donna, pur nella complessità e nella difficoltà delle questioni di natura etica, filosofica e scientifica.

Spesso il lavoro di riflessione delle donne è sotterraneo, profondo e taciuto dai media. Nel 2006 il femminismo, nelle diverse articolazioni che ha assunto in questi ultimi anni, rompe il silenzio mediatico e riporta, in un grande manifestazione in difesa della Legge 194, con lo slogan «usciamo dal silenzio», i contenuti dell'auotodeterminazione elaborati in diverse sedi di pensiero. Il diritto di tutte le donne a decidere del proprio corpo, diritto perennemente minacciato secondo i diversi gradi di libertà previsti dai diversi contesti socio-culturali, nel Nord come nel Sud del mondo, continua a far riflettere sul valore simbolico che la specie umana attribuisce alla sessualità e alla riproduzione.

Rosalba Spagnoletti

Vedi le voci: Bioetica
Corpo
Neofemminismo
Tecniche della riproduzione

Lavoro

Il lavoro nel xx secolo ha subito enormi cambiamenti sia per i contenuti oggettivi congiunturali, sia per le componenti della forza lavoro, sia per le funzioni sociali, sia per i tempi e i luoghi di svolgimento della produzione e delle attività. In questo processo di globalizzazione la connotazione di genere femminile è una costante che caratterizza il lavoro in tutti i suoi ambiti.

Invero il lavoro maschile e il lavoro femminile si differenziano sotto molteplici aspetti: la divisione sessuale dei ruoli, il minore riconoscimento sociale del lavoro femminile, il diverso coinvolgimento dei due sessi nella sfera del lavoro famigliare e delle attività produttive, le scelte e gli orientamenti e i comportamenti soggettivi sono alcune delle principali differenze di genere che hanno accompagnato il lavoro in questo secolo e che hanno attraversato in modo trasversale altre differenze, come quelle tra native/i e migranti, tra generazioni e i vari processi di crisi e ristrutturazione.

La definizione 'i lavori delle donne' indica una delle principali peculiarità dell'occupazione femminile, ossia la sua pluralità e multiformità di aspetti: lavoro pagato/produttivo e lavoro non pagato/riproduttivo che è lavoro familiare e di 'cura', lavoro produttivo di fabbrica, lavoro per l'autoconsumo nelle attività agricole, lavoro professionale, lavoro a domicilio, lavoro precario, lavoro di servizio, lavoro marginale, lavoro in nero, lavoro invisibile... Queste e altre sono le tipologie nonché le categorie dei lavori svolti dalle donne nel xx secolo. Questi 'lavori' e

non solo 'lavoro', perché le donne hanno da sempre svolto una pluralità di mansioni, non solo una accanto all'altra o una dopo l'altra, ma spesso contemporaneamente e combinandole tra loro, dando prova di grande flessibilità ed adattabilità, ma subendo come conseguenza un sovraccarico di fatica da un punto di vista materiale e psicologico, oltre alla mancata 'specializzazione' nelle attività più riconosciute socialmente e anche economicamente. Le donne nell'espletare diversi ruoli vivono ancora la 'doppia presenza', in maniera simultanea, nel pubblico e nel privato, nella casa e fuori. L'avere descritto la condizione della donna-lavoratrice in termine di doppia presenza è importante perché ha messo fine allo stereotipo: lavoro maschile = centrale, lavoro femminile = marginale, descrivendo così una realtà ben più complessa.

La condizione di doppia presenza è fondamentale nella strutturazione dell'identità sociale delle donne che risultano vivere una doppia appartenenza. Ciò comporta il fatto che le donne fanno riferimento a due codici di comportamento diversi: quello della gestione della famiglia (lavoro non retribuito) e quello del lavoro professionale (lavoro retribuito) che hanno la caratteristica di mescolarsi piuttosto che sommarsi. Da qui lo stereotipo per cui le donne sono spesso più preparate degli uomini, ma in fondo poco affidabili perché hanno anche la casa a cui pensare, e questo concetto è tuttora difficile da scalfire. Oggi la doppia presenza descrive ancora un fenomeno in gran parte femminile anche se è in atto un lento cambiamento che vede un crescente numero di uomini – della nuova generazione – coinvolti in processi di conciliazione dei ruoli famigliari.

I cambiamenti storici del lavoro nel XX secolo hanno avuto ricadute differenti sulle donne e sugli uomini sia in termini organizzativi che di utilizzo della forza lavoro. La legislazione di sostegno e a favore delle donne ha avuto un processo di evoluzione culturale, politico e sociale che ha portato le donne, dalla tutela e protezione alla parità, alle pari opportunità, alle politiche della differenza, al *mainstreamig/empowerment*, alla conciliazione/condivisione, alla equivalenza fra i sessi. Favorire la presenza delle donne nei luoghi di lavoro non è sufficiente a femminilizzare il mondo del lavoro perché malgrado importanti sviluppi istituzionali, culturali e sociali, il modello organizzativo economico

dominante è strutturato ancora secondo principi maschili e pertanto non valorizza lo specifico femminile e la organizzazione del lavoro non sostiene le donne nel duplice ruolo di professioniste, lavoratrici e madri, come invece avviene nei paesi del Nord Europa.

È necessario quindi ripensare il concetto stesso di lavoro e le strutture sociali in cui si svolge, secondo una prospettiva che tenga in adeguata considerazione le differenze di genere. Se andiamo ad analizzare le assunzioni che fondano la nostra rappresentazione del lavoro, ci rendiamo subito conto dell'apparente neutralità del concetto di lavoro. Ad esempio le donne sono presenti in ambiti professionali tipicamente associati alla sfera femminile, e considerati di minore prestigio rispetto a quelle maschili. I lavori di cura, legati all'assistenza e all'insegnamento, dei figli e delle figlie sono ancora prevalentemente svolti da donne. Le donne in carriera sono responsabili di formazione, sviluppo, ricerca ma non entrano nei Collegi di Amministrazione e hanno poca influenza nella finanza.

Un altro aspetto della dimensione di genere implicita nel concetto di lavoro riguarda la convinzione che le opportunità di carriera siano condizionate dalla possibilità di 'emanciparsi' dal ruolo riproduttivo. È dato per scontato che la donna debba scegliere fra il lavoro e la maternità. Non ci rendiamo conto che tale conflitto è dovuto a una organizzazione del lavoro, e anche dalla cultura politica, che non sostengono la donna nel duplice ruolo di professioniste e madri. Nel modello sociale di altri paesi europei, è dato per scontato che la donna lavori e che abbia il desiderio di raggiungere dei traguardi professionali. C'è la consapevolezza diffusa che la complessità dell'identità femminile contiene, ma al tempo stesso trascende, la dimensione della maternità. Femminilizzare il concetto di lavoro significa così recuperare una visione del lavoro non tanto come esercizio produttivo per l'accumulo di capitale, quanto come espressione di un talento individuale che, attraverso la collaborazione con altre persone, contribuisce alla crescita di tutta la società.

In Italia il principio di uguaglianza fra i sessi è stato stabilito dalla Costituzione già dal 1948, (artt. 3 e 37); uomini e donne, soprattutto nel mondo del lavoro, hanno diritto allo stesso trattamento. Inoltre all'art.1 recita: «L'Italia è una repubblica democratica fondata sul lavoro.

La sovranità appartiene al popolo che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione». La Costituzione italiana riafferma in più articoli la validità dei principi democratici nella consapevolezza di 'proteggere' il sistema democratico (e di qui la precisione di una articolata serie di 'garanzie' costituzionali) e sottolinea che la democrazia non si esaurisce nel diritto di voto riconosciuto a uomini e donne ma richiede anche una uguaglianza di *chances* e una 'pari dignità sociale' di tutti i cittadini e di tutte le cittadine in ogni ambito sociale. Con questi contenuti costituzionali donne e uomini hanno (meglio dire, dovrebbero avere) pari dignità di accesso e di inserimento nel mondo del lavoro retribuito. Oggi al lavoro (tralasciando i suoi processi evolutivi storici, filosofici e sociali) è possibile attribuire una definizione 'in generale' ossia: ogni forma di organizzazione sociale avente la finalità di produrre beni e servizi per uno sviluppo economico, così ad avallare le fondamenta dello stato italiano. Il lavoro è dunque un diritto sociale, è la manifestazione di competenze e professionalità, è l'espressione di autonomia e di libertà individuale utile a generare scambio di valore e benessere collettivo. Pertanto il lavoro consente alle persone e alle nuove generazioni di vivere esperienze che garantiscano loro un reddito sufficiente tanto da essere non solo fonte di realizzazione di stabilità economica, bensì di realizzazione personale.

Occorre in questa società postindustriale in cui lo sviluppo tecnologico è diffuso umanizzare i modelli di lavoro perché il bene-essere organizzativo si impone non solo come necessità sociale di prevenzione e contenimento del disagio, ma anche come possibilità per pensare un nuovo modello di sviluppo sociale ed economico che recuperi e favorisca la creazione di relazioni positive tra le persone per sostenere lo sviluppo sociale ed umano.

Dalla Costituzione ne deriva anche il «principio di parità di lavoro» fra uomo e donna che viene sancito dall'art. 37 al primo comma. La formulazione di diritto alla parità è ancora definita soltanto a livello formale e ci sono voluti anni di rivendicazioni e manifestazioni delle donne per ottenere l'applicazione sostanziale dei diritti all'accesso al lavoro non casalingo. Il secondo comma di questo articolo invece evidenzia una ambigua formulazione di non eguaglianza fra i sessi perché

sancisce che le donne devono garantire «l'essenziale funzione familiare», come obiettivo esplicito, rispetto al quale il principio di tutela assume valore strumentale. È da evidenziare che nessuna norma legislativa, come questa, è prevista per l'uomo lavoratore. È allora importante riscrivere questo articolo, oltre a elaborare nuovi modelli di ruolo ed istituti sociali che permettano di conciliare carriera e famiglia fra uomini e donne riconoscendo così esigenze e scelte specifiche delle donne.

Poiché la parità giuridica non corrisponde alla parità di fatto, sono nati in questi ultimi anni organismi istituzionali e figure di riferimento (commissioni per le pari opportunità, Consigliere di parità, consulta delle elette, comitato del lavoro presso il Ministero del lavoro) con compiti di verifica e controllo della politica del *mainstreaming* di genere. Non per nulla, la lunga battaglia delle donne ha ruotato intorno alla necessità di raggiungere il vero significato di parità nel lavoro che si concretizza attraverso azioni positive, definite dal legislatore come misure volte a rimuovere gli ostacoli che, di fatto, impediscono la realizzazione di pari opportunità e che ovviamente pongono come interventi attivi, volti a rimediare ineguaglianze che di fatto limitano le scelte delle donne.

Un primo intervento volto a garantire il principio della parità di trattamento e il divieto di discriminazione fondato sul sesso si trova nell'art. 1 della Legge n. 7/63 che sancisce la nullità e la vergogna culturale delle clausole di nubilato contenute nei contratti collettivi individuali che costringevano le lavoratrici a non contrarre matrimonio al fine di non essere licenziate. Però è solo con la Legge n. 903/77 – "parità di trattamento tra uomini e donne in materia di lavoro" – che i principi dettati a livello costituzionale trovano un più completo accoglimento nel nostro ordinamento. La legge sancisce il diritto delle lavoratrici a percepire la stessa retribuzione dei lavoratori quando le prestazioni sono uguali o di pari valore, vietando qualsiasi discriminazione fra donne e uomini per quanto riguarda l'accesso al lavoro, l'attribuzione di qualifiche, delle mansioni e la progressione nella carriera.

Nonostante la normativa obblighi il superamento delle discriminazioni dirette e indirette, ancora oggi il differenziale salariale è diffuso a livello nazionale e anche europeo. La parità di retribuzione tra donne e uomini pur essendo garantita dalla normativa nazionale ed europea non

è applicata. Le donne ricavano compensi inferiori a quelli degli uomini e lo scarto, seppure in misura differente nei paesi europei, è pari a un 15% in meno in tutti i settori. In Italia – dati dell'ultima indagine del Laboratorio Armonia della Bocconi sul Pay Gap – dice che il divario retributivo tra le donne e gli uomini cresce nel tempo. È stimato pari al 9% per le donne tra i 20 e 35 anni e arriva fino al 36% per la classe di età tra 56 e 65 anni.

Ma non si tratta solo di retribuzioni, piuttosto di opportunità professionali che non sempre vengono offerte alle donne in pari misura a quelle che vengono prospettate agli uomini. Così le donne sono sottorappresentate nei posti decisionali (che sono anche meglio retribuiti), sono escluse da alte professioni e vivono tempi di ingresso e permanenza nel mercato del lavoro sfavorevoli rispetto a quelli degli uomini. Ciò viene evidenziato da una indagine del Corep sulle "disuguaglianze di genere nelle politiche aziendali" – che ha analizzato come è mutato il mercato del lavoro negli ultimi otto anni in Piemonte – si osserva che le donne anche se entrano sempre di più nelle posizioni dirigenziali rimangono, allo stesso tempo, in professioni ad 'alta segregazione' sia verticale sia orizzontale. Nonostante le disposizioni della Legge n. 903/77 vietino la discriminazione in ragione del sesso e le norme che impongono ai datori di lavoro di attuare un trattamento eguale per uomini e donne, il problema della differenza come mezzo di promozione dell'uguaglianza in maniera sostanziale fra i generi non viene riconosciuto. Le donne, a fronte di un principio di parità formale, continuano a non godere delle stesse opportunità in materia di accesso al mercato del lavoro, di formazione continua, di avanzamento professionale, di progressione di carriera rispetto agli uomini.

La necessità di una equivalenza sociale e di un salario planetario tra i generi ha indotto il legislatore a emanare nuove normative di intervento affinché sia sancito il superamento della parità formale tra uomo e donna a favore dell'applicazione delle politiche delle pari opportunità. Così a distanza di 15 anni dal primo intervento viene promulgata, per le lavoratrici dipendenti, la Legge n. 125/91 "Azioni Positive per la realizzazione della parità uomo-donna nel lavoro" ; mentre per le lavoratrici autonome e per la micro-impresa la Legge n. 215/92 "Azioni Positive

per l'imprenditoria femminile", consente la creazione e lo sviluppo di imprese guidate da donne ed anche promuove la formazione imprenditoriale. Istituisce anche il "Comitato per l'imprenditoria femminile" presso il Ministero delle Attività Produttive. Vengono inoltre stanziati finanziamenti e contributi per la piccola/media impresa a prevalente partecipazione femminile.

Ed a distanza di 24 anni vengono varate:

- la Legge n. 53/2000 "disposizioni per il sostegno della maternità e paternità, per il diritto alla cura e alla formazione, per il coordinamento dei tempi della città"
- il Dlgs n. 196/2000 "disciplina dell'attività delle consigliere e dei consiglieri di parità e disposizioni in materia di azioni positive, a norma dell'art. 47, comma 1, della Legge 17 maggio 1999, n. 144" che hanno ridefinito e potenziato l'applicazione delle politiche del *mainstreaming* di genere.

Occorre evidenziare che in Italia il mercato del lavoro ha subito, nel corso degli ultimi anni, profondi mutamenti strutturali e congiunturali che hanno indotto le imprese ad aumentare la domanda di flessibilità del lavoro.

Con il Dlgs. n. 276 in data 24 ottobre 2003 (attuazione delle deleghe in materia di occupazione e mercato del lavoro di cui Legge n. 30 del 12 febbraio 2003) viene varata la riforma del mercato del lavoro che ha profondamente innovato la disciplina di alcuni istituti contrattuali, ridisegnandone gli aspetti organizzativi e regolativi, introducendo importanti elementi di flessibilizzazione per adeguare le norme 'formali' alla realtà degli svariati rapporti di lavoro oggi in essere e per combattere il lavoro irregolare. Con questa riforma si vedono accentuare le diverse tipologie contrattuali già affermate dal pacchetto Treu, con l'introduzione delle occupazioni interinali, a co-co-co, e a tempo determinato.

Le nuove forme di lavoro: somministrazione, intermittente, a chiamata, ripartito, tempo parziale, a progetto, apprendistato, a tempo determinato, ecc.. fanno emergere un modello di sviluppo che non è sempre favorevole alle politiche di pari opportunità (come rilevato dai dati di una indagine delle forze di lavoro dell'Isfol nel giugno 2006). È sempre più complesso verificare le offerte e le conferme di lavoro e

alle donne vengono offerte sempre più attività atipiche che sconfinano nella precarietà, così come nel settore privato dell'assistenza (ospedali privati con infermiere e addette di pulizia) così come nel terzo settore, nel pubblico impiego e nel settore edile (con l'aumento degli appalti offerti alle cooperative) così come nei settori della telefonia e della vendita (con l'aumento dei contratti temporanei nei *call-center*). In questo scenario aumentano forme nuove e diverse di accordi e contratti di lavoro che frantumano il mondo del lavoro. Forme contrattuali con tutele diminuite e/o nulle, perdita di retribuzione in assenza dal lavoro per causa di malattia e infortunio, a volte senza copertura previdenziale e con incerti diritti di maternità.

Vi è ancora poca disponibilità effettiva nella possibilità di conciliazione/condivisione tra vita domestica e sfera lavorativa per le donne nonostante le richieste di essere messe nella condizione di esprimere la loro personalità in tutti i settori senza occulte limitazioni e 'ricatti' occupazionali. Dai dati presentati nel libro *I numeri delle donne, 2005* a cura del Ministero del Lavoro e di Lea Battistoni emerge quanto sia difficile conciliare gli impegni famigliari con quelli professionali poiché vi sono rigidità di organizzazione del lavoro che non si armonizzano con il modello del lavoro *family friendly***.** Inoltre ci sono orari di lavoro sempre più atipici come turni pomeridiani, serali, spezzati, e durante i fine settimana. Ancora oggi il valore della persona varia a seconda del modello con cui lo si misura. Poiché le donne sono definite e valutate secondo un modello maschile, risultano sempre un po' perdenti. Ad esempio, le logiche aziendali privilegiano specificità maschili come l'efficienza, la razionalità, l'intelligenza analitica, l'aggressività e relegano in secondo piano le forme femminili di conoscenza legate all'intelligenza emotiva, alla intuizione e alla collaborazione.

Occorre proporre un modello organizzativo e culturale che ricerchi l'equilibrio tra la dimensione del maschile e del femminile e quindi valorizzi le competenze di uomini e donne sapendo che la 'democrazia incomincia a due'. Con il Rapporto 2005 sull'uguaglianza di genere' del 22 febbraio 2006, l'UE ha riaffermato il proprio impegno a favore della parità tra donne e uomini nell'agenda sociale relativa al periodo 2005-2010, che integra e consolida la rinnovata strategia di Lisbona

per la crescita e la occupazione. Riafferma che la parità tra i generi è un elemento essenziale per far fronte alle sfide del mercato del lavoro.

L'Italia si è assunta il compito di applicare il dettato europeo in maniera che le politiche a favore della parità tra i generi favoriscano l'occupazione e la crescita. Le disparità tuttora esistenti tra donne e uomini sottolineano tuttavia che occorre impegnarsi maggiormente per sfruttare le potenzialità produttive delle donne. L'UE ha sottolineato, in particolare lo scarso equilibrio tra l'attività professionale e la vita familiare che allontana ancora le lavoratrici dal mercato del lavoro e contribuisce alla flessione dei tassi di fertilità.

L'Europa avverte una reale esigenza di intensificare gli sforzi nella promozione dei mezzi innovativi per aiutare gli uomini e le donne a riconciliare responsabilità professionali e familiari in tutte le fasi della vita.

Ivana Dessanay

Vedi le voci: Azioni positive
Cura
Empowerment
Mainstreaming
Pari opportunità

Lesbismo

Anche se sporadicamente già usata, la parola lesbica incomincia a diffondersi nel suo significato attuale dalla seconda metà dell'Ottocento dopo che nel 1843 Baudelaire aveva annunciato *Les lesbiennes* come titolo della sua nuova raccolta di poesie. Questo in un periodo storico in cui i rapporti fra donne vengono spesso usati come espediente narrativo per alludere all'analoga trasgressione maschile, la cui rappresentazione è fortemente interdetta a causa dello stigma degradante che connota il ruolo cosiddetto passivo, concepito come proprio delle donne e origine naturale della loro subordinazione.

È un problema di gerarchia sessuale, infatti, e non una generica questione di morale, a costituire la ragione specifica della tradizionale condanna nei confronti dell'omosessualità. E ancor oggi è sempre un problema gerarchico a determinare il diverso atteggiamento generalmente assunto nei confronti di gay e lesbiche, considerate queste ultime come una realtà che non solo si suppone meno diffusa, ma anche meno problematica e con una valenza trasgressiva più debole. Nei rapporti fra maschi infatti continua tuttora a pesare l'ipoteca della concezione gerarchica dell'atto penetrativo: l'uomo che non si attiene alle regole e assume il ruolo passivo rischia di invalidare il fondamento naturale su cui viene giustificata la legittimità del suo predominio, segnando il fallimento simbolico del suo potere e svelando il carattere arbitrario della norma. I rapporti fra donne, invece, non comportano commistioni con strutture gerarchiche, almeno in forma diretta ed esplicita; e anche

la valenza implicitamente trasgressiva dei loro amori è agevolmente adombrata dal ricorso a varie forme di difesa ereditate dalla tradizione e tuttora messe in atto dal discorso maschile.

La forma di difesa più comune è la svalutazione: poiché attribuire importanza a rapporti in cui non compare come soggetto protagonista rischia di tradursi, per il maschio, in una sorta di disconferma narcisistica, la reazione è quella di dubitare, se non proprio dell'esistenza degli amori fra donne, per lo meno della loro consistenza. Si tende perciò a rappresentarli come legami più che altro sentimentali, con una componente sessuale debole e secondaria: in complesso una scelta di ripiego dovuta a immaturità e paura della sessualità vera, cioè dell'atto penetrativo, il quale continua a essere indicato come l'unico veramente completo, maturo, adulto, ovvero il sesso vero e proprio. I rapporti fra donne perciò, quando non catalogati come modalità regressive, vengono considerati più che altro alla stregua di preliminari, oppure immaginati come un'imitazione, una copia del rapporto penetrativo che viene supposto come l'unico realmente desiderato, secondo una concezione della sessualità femminile che la riduce a risposta complementare e funzionale al piacere maschile.

L'attribuzione di una polarizzazione imitativa viene spesso estesa a tutte le dimensioni del rapporto: nell'immaginario comune, infatti, spesso si pensa una coppia di lesbiche come formata dalla *butch* e dalla *femme*. A volte questo modello è stato interiorizzato e fatto proprio dalle stesse interessate: era una modalità piuttosto diffusa negli anni Cinquanta-Sessanta; durante gli anni del femminismo è stata considerata una disprezzabile imitazione della cultura maschile, e in seguito in certa misura è stata a volte di nuovo adottata come forma di visibilità trasgressiva, o come rivendicazione del diritto a rifiutare, al di là di qualsiasi dettato o ideologia, confini o categorie di genere comunque precostituite. C'è anche poi una questione relativa non tanto alle mode o ai periodi storici, ma piuttosto alle dinamiche dell'innamoramento: una delle componenti dell'amore è infatti quella sorta di identificazione che attrae verso chi sembra rappresentare l'altro aspetto di sé, quella parte del soggetto che non viene esplicitata o realizzata, e questa può essere una parte che socialmente viene attribuita all'uno o all'altro genere.

È comunque diffuso il pregiudizio di un'imitazione eterosessuale come modalità generale dei rapporti fra donne, un'imitazione considerata più o meno ridicola o scandalosa, ma che di rado viene stigmatizzata o problematizzata come i rapporti omosessuali maschili. Questo, da una parte, rende la dimensione privata più facile: grazie anche a una autopercezione identitaria in genere più fluida e flessibile, una lesbica per lo più non deve affrontare rilevanti tensioni familiari per le sue scelte sessuali, solitamente non ha problemi di amicizia con donne di diverso orientamento e può vivere la sua vita abbastanza tranquillamente senza troppe finzioni. Più ambigua la dimensione sociale: il problema del lesbismo infatti non è una questione di tolleranza, ma di visibilità e deformazione. Accade perciò che, anche in un ambiente sociale che si ritiene libero da moralismi o pregiudizi, di fronte al *coming out* di un gay si sia pronti ad ascriverlo a suo merito come dimostrazione di coraggio e come aggiunta di valore; quello di una donna invece sembra più facilmente ipotecato dalla derisione preventiva, mentre la mancanza di stigmatizzazione può svalutarlo come superfluo e un diffuso sfruttamento voyeuristico rischia di retrocederlo all'ambito della curiosità erotica invischiandolo di complicità ammiccante.

Sotto questo aspetto, il movimento femminista degli scorsi decenni sembra paradossalmente aver inciso in modo più duraturo nei confronti della realtà dei gay piuttosto che di quella delle lesbiche. O per lo meno, paiono oggi aver perso d'attualità molte tematiche e obiettivi che, nonostante rapporti non sempre lineari, avevano qualificato l'intersecarsi della prassi del femminismo separatista con quella del movimento lesbico, quando quest'ultimo non solo rivendicava una sua distinzione rispetto ai generici gruppi omosessuali in quanto portatore di un progetto politico e di un'identità sociale, ma tendeva anche, a volte provocatoriamente, a proporsi come esperienza privilegiata per l'elaborazione di un pensiero delle donne veramente libero da condizionamenti maschili.

D'altra parte sembra difficile per il movimento lesbico trovare una sua collocazione al di fuori delle analisi e delle associazioni per i diritti delle donne, i cui obiettivi hanno carattere intrinsecamente strutturale e generale. Le donne infatti, lottando per se stesse, lottano per tutti: per

i gay, liberandoli dalla ragione dell'intolleranza, ovvero la concezione svilente della femminilità; e per le lesbiche, sottraendole alla svalutazione del loro genere e allo sfruttamento comune della sessualità femminile.

Paola Lupo

Vedi le voci: Corpo
Femminilità
Patriarcato
Soggetto

Mainstreaming

Il principio del *Gender mainstreaming* (GM), mutuato dalla politica ambientale, prevede la considerazione delle differenze e relazioni di genere nel momento in cui tutte le politiche pubbliche (sanità, ricerca, istruzione, ambiente, urbanistica, cooperazione allo sviluppo, politiche del lavoro ecc.) sono pensate, pianificate, applicate e valutate, al fine di prevenire le discriminazioni.

Per l'introduzione del concetto e della terminologia del GM nella prassi comunitaria, momento cruciale è la Conferenza mondiale delle donne di Pechino (1995), conclusasi con l'adozione da parte dei partecipanti di una Piattaforma condivisa (spina dorsale dell'odierna metodologia applicativa della politica di parità adottata dall'UE). Essa introduce lo slogan *I diritti delle donne sono diritti umani* e due termini specifici: *empowerment* e appunto *mainstreaming*, ribadendo nel contempo la permanente necessità, in talune situazioni, delle azioni positive. Da questo momento l'utilizzo della dizione *gender mainstreaming* diviene universalmente riconosciuta e accettata nell'ambito delle istituzioni presenti e delle associazioni femminili operanti a livello locale e internazionale. La Comunicazione 67 della Commissione Europea del 1996 "Integrare la Parità di Opportunità tra le donne e gli uomini nel complesso delle Politiche e Azioni comunitarie" è comunemente ritenuta la dichiarazione d'intenti fondamentale in merito alla metodica della trasversalità della considerazione delle differenze di genere in ogni politica pubblica, mentre, a livello giuridico, la sua legittimazione

si ha con il Trattato di Amsterdam (1° maggio 1999). Si tratta di una nuova concezione della lotta alla discriminazione: la parità tra uomini e donne è posta tra le finalità stesse dell'Unione e la trasversalità d'azione per il raggiungimento di tale finalità è affermata all'art. 3, II comma. Il concetto di GM è elevato al rango di normazione primaria e viene a costituire una nuova base giuridica per la Politica di Parità.

Le ragioni per cui il GM viene accolto con tanto entusiasmo a livello comunitario sono principalmente due. La prima, di carattere istituzionale, è rappresentata dall'interesse della Commissione Europea, che ha visto in questa formula una possibilità di allargare le proprie competenze nei confronti dei governi nazionali; la seconda è costituita dalla pressione delle femministe dei paesi del nord Europa che lo hanno imposto attraverso un'azione di lobbying (di fatto il GM deriva dalle metodiche applicate da Svezia e Paesi Bassi sin dall'inizio degli anni Novanta). È il momento in cui vengono alla luce i limiti degli strumenti finora utilizzati per promuovere la parità, vale a dire le politiche di Pari Opportunità incentrate sull'ambito lavorativo e impostate sulla politica dell'Uguaglianza e le Azioni Positive tese a introdurre correttivi in specifiche situazioni ponendo enfasi sulla Differenza. Constatato che tali interventi, indirizzati a un ambito specifico, non sono in grado di scardinare i problemi e le cause alla base delle diseguaglianze di genere, soprattutto perché spesso si trovavano in contrasto con le politiche attuate in altri settori (politica fiscale, welfare, ecc.), il GM si propone di incidere su tutte le politiche e di non concentrare più l'attenzione esclusivamente sull'ambito lavorativo. Si tratta di una politica orizzontale delle donne, che si contrappone alle *gender issues*. Tuttavia la Commissione non intende abbandonare le Azioni Positive specifiche nei confronti delle donne (che con il Trattato di Amsterdam diventano Azioni specifiche nei confronti del "sesso meno rappresentato"), ma punta su una doppia linea d'azione affiancandole a un approccio più globale che mobiliti esplicitamente sull'obiettivo della parità il complesso delle azioni politiche generali. All'atto stesso della loro concezione, si dovrà tenere conto degli effetti che esse possono avere sulle situazioni rispettive delle donne e degli uomini (*gender perspective*).

La premessa teorica all'introduzione di questo principio è la critica femminista alla falsa neutralità delle politiche, delle istituzioni e del

diritto: in realtà essi sono improntati su un neutro maschile, se non addirittura sessista, che ne condiziona l'operato. Tale constatazione ha avuto come esito due opposte visioni: da un lato quella di chi sostiene che l'inserimento delle donne nelle istituzioni sia sufficiente a rifondare la politica; dall'altro quella di chi ritiene che le istituzioni siano 'strutturalmente' maschili e pertanto le donne potranno operare un mutamento radicale soltanto restandone al di fuori. Il GM rappresenta un terza via, proponendosi di operare profonde riforme alle strutture stesse delle istituzioni agendo dal loro interno. Una via moderata, che comporta compromessi e mediazioni e che, in seguito, non è stata risparmiata dall'accusa di essere, a sua volta, un nuovo prodotto del neutro maschile.

Per la sua caratteristica di concetto vago il GM si è prestato a teorizzazioni e interpretazioni molto diverse tra loro nell'ambito del dibattito femminista. Un primo approccio lo considera come una tecnica che fa entrare nel diario della politica in modo sistematico una valutazione in base al genere. In questo senso è ritenuto potenzialmente 'trasformativo' del *policy-making*[1] e implica il coinvolgimento attivo dell'associazionismo femminile. Il GM rappresenta una strategia radicale che costringe i *policy-makers* a livello Comunitario e nazionale a rivedere con senso critico la concettualizzazione stessa delle problematiche politiche[2]. Una seconda interpretazione[3], pur ammettendo la necessità di un sempre maggiore orientamento di tipo *agenda-setting*, rileva però che il GM può essere rappresentato anche da un approccio molto meno rivoluzionario ed incisivo, definito *integrationist*, cioè che tende a integrare la dimensione di genere nelle politiche in modo formale, senza rivedere in modo critico le politiche stesse nella loro struttura portante. In questo senso il GM si risolve in un insieme di strumenti burocratici. Un terzo

[1] Teresa Rees, *Mainstreaming equality in the European Union*, Routledge, New York 1998; Mark A. Pollak e Emily Hafner Burton, *Mainstreaming gender in the European Union*, in "Journal of European Public Policy", 7:3 special issue, 2000).

[2] Sonia Mazey, *Integrating gender-intellectual and the "real world" mainstreaming*, in "Journal of European Public Policy", 7:3 special issue, 2000.

[3] Rounaq Jahan, *The Elusive Agenda: Mainstreaming Women in Development*, Zed Books, London 1995.

orientamento[4], infine, interpreta il GM come tecnica effettivamente trasformativa e rivoluzionaria. Esso dovrebbe però superare anche l'approccio *agenda-setting* e comprendere una prospettiva più globale delle 'diversità'. Un reale effetto trasformativo si otterrebbe solo con la considerazione integrata delle differenze formate da molte variabili oltre al genere. Secondo questa interpretazione l'approccio *agenda-setting* presenta il rischio di far emergere solo alcune voci, di alcune organizzazioni femminili, con il timore che si generalizzino le categorie e si uniformino le esigenze dando una lettura degli esseri umani duale di netta divisione tra i sessi e di conformità all'interno dei gruppi. Non avrebbe senso quindi scindere il genere da altre variabili che connotano la persona come preferenze sessuali, condizioni sociali, caratteri etnici, età, (dis)abilità, etc. che attualmente sono considerati dall'UE nelle politiche non discriminatorie.

Per quanto riguarda le singole politiche comunitarie, l'inserimento di una specifica attenzione all'impatto di genere risulta meglio accolto in quei settori più tradizionalmente sensibili alla tematica (Lavoro e Politiche Sociali, Cooperazione allo sviluppo, Fondi Strutturali, Istruzione Gioventù e Cultura, e Ricerca e Innovazione). Qui indicatori di genere sono stati inserti nelle linee di attuazione della politica e/o nei documenti necessari per aderire alle proposte di finanziamento.

Nella pratica delle politiche dei singoli stati, nonostante la definizione di principio trasversale a tutte le azioni, il GM è ancora in gran parte concepito come azioni positive. Un esempio sono gli assessorati specifici alle Pari Opportunità e la mancanza di organismi che non siano solo dedicati alle questioni femminili, ma possano vigilare su tutte le azioni di governo. Uno strumento indispensabile del GM sono le valutazioni dell'impatto di genere delle politiche, che richiede però professionalità specifiche. Inoltre, per la sua reale applicazione il GM necessita di alcune precondizioni essenziali, tra cui una presenza equilibrata delle donne nelle strutture decisionali, il coinvolgimento di istituzioni femminili nella programmazione, un monitoraggio costante delle politiche (maggiore coinvolgimento della società civile).

[4] JUDITH, SQUIRES, *Gender in political theory*, Polity Press, Cambridge 1999.

In merito alla situazione del nostro Paese, lo "Shadow Report" firmato nel 2004 dai rappresentanti della società civile (associazioni femminili, ONG, esperte accademiche), esprime una valutazione negativa dello stato di attuazione della Piattaforma di Pechino in Italia. Nelle politiche del governo italiano l'approccio di GM è pressoché assente. Nonostante sia emerso che una serie di provvedimenti adottati da diversi ministeri (legge 30/2003, legge Bossi-Fini, Libro Bianco sul Welfare, ecc.) hanno avuto ripercussioni negative sulle donne, la Ministra delle pari opportunità non ha esercitato alcun ruolo di *mainstreaming*. Inoltre, dalla valutazione a medio termine degli interventi FSE 2000-2003 si evince che le pari opportunità sono state trattate sostanzialmente solo nei progetti finanziati nell'asse specifico E, mentre tra i beneficiari dei progetti finanziati negli altri assi le donne sono in numero inferiore agli uomini e destinatarie di azioni di formazione di base piuttosto che di Alta Formazione.

Anna Badino

Vedi le voci: Azioni positive
Empowerment
Lavoro
Pari opportunità

Maternità

Il tema della maternità si impone all'attenzione del Movimento Femminista (MF) sin dalla sua ripresa agli inizi degli anni Settanta, intrecciato con i temi della salute, del corpo, della sessualità, del rapporto delle donne con la medicina e le sue istituzioni. Rispetto alle posizioni emancipazioniste, che mai avevano cessato di operare, il neofemminismo opera un cambiamento sui modi di sentire e vivere il corpo, la sessualità, i rapporti d'amore, la relazione tra privato e pubblico, individuo e collettività. Il percorso non è stato lineare e si è spesso intrecciato con eventi chiave della storia del nostro paese.

Il pensiero femminista, ai suoi esordi, si interroga su una soggettività femminile autonoma con un interesse prevalente per la sessualità distinta dalla procreazione e caratterizzata da una condizione di subordinazione delle donne agli uomini. Una differenza biologica, anatomica, fisiologica, sessuale nel senso letterale del termine, viene trasformata dagli uomini in differenza di ruoli sociali e familiari. Il Demau (Demistificazione autoritarismo patriarcale) evidenzia, già nel 1967, che l'equiparazione del binomio produzione/riproduzione è un modello culturale ben preciso che offre alla donna la possibilità di un'auotodefinizione solo se si riconosce pienamente nel suo ruolo di madre, quindi di riproduttrice.

La femminista americana Juliet Mitchell già nel 1966 aveva criticato l'ideologia sottesa alla 'naturale' funzione biologica della maternità legata alla presunta debolezza fisica della donna. Nel 1970 Carla Lonzi scrive «non vogliamo pensare alla maternità tutta la vita e continuare ad

essere inconsci strumenti del potere patriarcale». Il femminismo prende le distanze da una maternità imposta come destino e si pone alla ricerca dell'identità femminile, partendo dalla sessualità. Sono gli anni in cui le donne fondano piccoli gruppi e collettivi in cui analizzano, attraverso la pratica dell'autocoscienza, la loro situazione personale e mettono in comune vissuti e riflessioni. Con questa pratica politica le donne scardinano le rappresentazioni tradizionali della corporeità femminile, affrontando il tema della maternità indesiderata. L'esperienza della maternità è vista come esclusione sociale e come una elargizione di servizi alla famiglia e alla società intera. In Italia la condizione è maggiormente aggravata da mancanza di servizi sociali adeguati: l'assistenza ai vecchi, l'accudimento, tutti i lavori connessi all'allevamento, crescita e socializzazione dei figli, sono a carico della donna (Chiara Saraceno). Ma se la maternità come imposizione viene negata, il desiderio resta sospeso e il vissuto individuale e collettivo resta ai margini. In questa fase, sino alla metà degli anni Settanta, il MF concentra la sua attenzione contro il reato d'aborto. Il pensiero della differenza degli anni Settanta è consapevole che la legge per il reato d'aborto, che criminalizza una pratica secolare, è la prova del limite posto all'autodeterminazione delle donne e, pertanto, si sviluppa una articolata riflessione sulla depenalizzazione dell'aborto proposta dal Partito Radicale. Ma la facoltà delle donne di decidere se essere madri o meno non riguarda il solo ambito dei diritti civili. Si analizza il nesso fra maternità e sessualità femminile, imposto come legge naturale dal sistema dei rapporti di genere: la domanda da porsi non è se abortire o no, è: «per il piacere di chi sto abortendo?»[1].

Il gruppo della Libreria delle Donne di Milano affronta, ma con il timore di esporla apertamente, la posizione delle disinteressate al problema dell'aborto, l'obiezione della donna muta, di quella cioè che non vuole essere descritta, illustrata, difesa da nessuno. Il 5 novembre 1973 il MF incontra a Roma le donne del Feminist Women's Health Center di Los Angeles, che diffondono la pratica del *self-help clinic*: la

[1] Carla Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

pratica dell'autovisita che, già sperimentata da alcuni gruppi di donne impegnate sul fronte della salute, si diffonderà presto in molti collettivi. Nascono in molte città italiane consultori autogestiti che praticano l'autovisita, spesso ispirati al manuale *Our Bodies, Ourselves* pubblicato dal Boston Women's Health Book Collective. Grande eco suscitano le tesi di Lucy Irigaray che, attraverso la metafora dello *speculum,* vuole rappresentare la femminilità e sconvolgere la sintassi del discorso fallologocentrico (centrato cioè sul discorso del padre), tracciando un modello di femminilità secondo altri attributi e qualità. Le donne del MF, con provenienze generazionali, professionali e politiche diverse attivano i Centri per la salute/medicina delle donne, e li utilizzano come luoghi di elaborazione di pensiero e di pratica politica.

Prende corpo un nuovo approccio alla questione maternità, che si lega sempre di più alla cura del proprio corpo. I gruppi di *self help*, i consultori autogestiti e i centri di salute delle donne si attivano in molte città d'Italia, come ad esempio Roma, Milano, Torino, Padova, Catania, Pinerolo, Bergamo.

Nel 1975 a Roma e nel 1976 a Firenze si organizzano convegni nazionali sulla salute, occasioni per coordinare iniziative ed esperienze di interscambio con i collettivi e con tutto il movimento. Si discute sul ruolo della medicina dal punto di vista delle donne, soprattutto della relazione tra saperi medicali e maternità. Il punto di partenza della riflessione è che molte delle funzioni fisiologiche femminili, soprattutto quelle legate alla sfera della riproduzione e quindi della maternità, erano state trattate come stati da medicalizzare e, in quanto tali, completamente delegate agli esperti. Il sistema medico era saldamente in mani maschili e la messa in discussione dei principi che regolamentavano le nascite (divieto di praticare la contraccezione e l'aborto) portava il conflitto dritto al cuore sia della politica che della chiesa.

Negli incontri nazionali organizzati a Pinarella di Cervia e a Pestum emerge la centralità della figura della madre come ruolo da rivalutare sia sul piano personale sia sul piano collettivo. Il movimento riconosce che c'è stata una rimozione e che ha bisogno di tematizzare e riflettere su questo rapporto con un respiro più ampio. L'esperienza della maternità, nei pochi casi in cui viene messa al centro del lavoro del movimento ha

in esso poca voce e poco ascolto . Il bisogno di trovare un efficace punto di vista porta ad utilizzare i contributi del pensiero psicoanalitico. Nei gruppi di pratica dell'inconscio viene messo al centro del dibattito il rapporto con la madre, luogo dell'origine e contemporaneamente di una censura che non ha permesso la libera significazione del corpo e del desiderio sessuale femminile. La ricerca di una identità collettiva attraverso la sorellanza rende centrale la figura materna. Le donne riproducono tra di loro questa strana gamma del corpo a corpo dimenticata con la loro madre (Julia Kristeva). Ma affrontare il nodo della maternità, soprattutto quella dell'immaginario, del gruppo–madre, delle altre donne vissute come madri, del materno in senso lato, porta a decentralizzare la maternità reale. Riconoscere la fusionalità, accettare differenziazioni, vivere le separazioni aiuta a riflettere su quali elementi costruire la propria identità. Il pensiero e la pratica femminista si interrogano più da vicino sul desiderio di maternità, sospeso tra il rifiuto di un destino obbligato e un desiderio impossibile.

A questa riflessione, proprio mentre si sta varando la legge sull'aborto, si affianca una visione critica della maternità come scelta di generare in un mondo difficile, oppressivo e sovrappopolato. Il discorso sulla maternità si intreccia con il bisogno di cambiare radicalmente la struttura sessista e classista della società. Nel 1978 il Parlamento, dopo una grossa mobilitazione e un grosso dibattito in tutta la società civile, approva finalmente la Legge n. 194 sulla legalizzazione dell'aborto, che stabilisce le norme per la tutela sociale della maternità e per l'interruzione volontaria della gravidanza. Viene garantito il diritto alla procreazione cosciente e responsabile, si riconosce il valore sociale della maternità e si valorizza la funzione dei consultori familiari istituiti dalla Legge n. 405 del 29 luglio 1975.

La società italiana era notevolmente cambiata, e il movimento femminista con le sue idee e con il suo operare aveva favorito l'emergere di un bisogno radicale di rinnovamento. Già altre leggi avevano in parte sancito tale cambiamento. Nel 1975 era stato riformato il diritto di famiglia, garantendo la parità legale fra i coniugi e la possibilità della comunione dei beni. Intanto le battaglie delle donne portano cambiamenti nel costume e nella società anche sul piano istituzionale.

Nel giugno 1979 la sezione lavoro della Cassazione per la prima volta stabilisce che la lavoratrice, che adotta un bambino, ha gli stessi diritti della madre naturale. Nel 1978 l'approvazione della legge sull'interruzione di gravidanza sposta in avanti l'attenzione delle femministe su tutta una serie di temi legati alla maternità come la gravidanza, il parto naturale, l'allattamento al seno, con un approccio alternativo e a volte contrario a quello della medicina ufficiale. L'evento della procreazione viene ricondotto a una naturalità che le donne ritengono più vicina ai loro bisogni. Quanto è stato elaborato nei gruppi di *self-help*, nei consultori e nei centri di salute della donne viene messo in comune. Si pubblicano libri e ricerche sui vari aspetti della maternità, dal rapporto madre e figlia, all'amore materno, dall'ambiguità dei volti della madre al nuovo volto che potrebbe assumere la maternità dopo la scoperta della sessualità. Si cerca in qualche modo di recuperare la positività di questo ruolo dopo lunghi anni di battaglia per respingerlo nella sua accezione storicamente determinata.

Alla fine del 1978 a Roma il Collettivo Madri organizza un convegno nazionale sulla maternità nella sede storica di Via del Governo Vecchio. Tra i molteplici aspetti analizzati emerge la complessità di un percorso che vede madri e non madri costruire il filo della propria storia, avvicinandosi o distaccandosi dalla propria madre, alla ricerca di una propria identità. Le riflessioni proposte sulle ambivalenze e le contraddizioni, che il ruolo materno storicamente porta con sé, evidenziano una maternità difficile a farsi nuova. Fanno discutere testi come *Nato di donna* di Adrienne Rich che rievoca il rapporto complesso con la gravidanza e la maternità, anche in chiave autobiografica e soprattutto l'ambivalenza di sentimenti che l'identificazione tra l'essere donna e l'essere madre le ha suscitato. Studi e riflessioni, soprattutto in ambito storico-antropologico e psicoanalitico, arricchiscono il pensiero femminista sulla riappropriazione della maternità. L'ordine simbolico della madre aiuta la declinazione di una genealogia femminile e sa contrattare con la madre e le altre donne in presenza di disparità e conflitti.

A partire dagli anni Ottanta sarà proprio lo sviluppo delle biotecnologie, con nuovi e inquietanti campi di indagine e di applicazione nella sfera dei modelli sessuali e dell'identità di genere, a ridestare l'attenzione

del pensiero femminista sulla procreazione. Le rappresentazioni fondamentali della corporeità, come quelle legate alla generazione, alla nascita e alla morte sono oggetto di dibattito nella società, ma sono soprattutto le donne a sentirsi coinvolte. Nel 1989 si tiene a Bologna un convegno intitolato "Madre Provetta". Si affronta la questione delle tecnologie della riproduzione attraverso un dibattito che propone ancora nuovi interrogativi al pensiero femminista e si articola in diverse forme, tanto da poter parlare di diversi femminismi. Sono presenti infatti realtà di pensiero sulla differenza sessuale che rispecchiano il lavoro di genere che si sta portando avanti in sedi diverse, sia istituzionali che separatiste. Le riflessioni sulla procreazione ancora una volta diventano terreno di contraddizione. La relazione tra maternità, sessualità e infertilità diventa un argomento di grande attualità e di notevole spessore scientifico, che coinvolge numerosi ambiti disciplinari come la storia, la medicina, la filosofia, la genetica, la giurisprudenza.

Ma è il tema della procreazione medicalmente assistita (PMA, Legge n. 40 del 19 Febbraio 2004) ad alimentare un nuovo dibattito. Le femministe storiche, pur partendo da un netto rifiuto della proposta di legge, esprimono le proprie riflessioni sulla procreazione assistita e si confrontano sul corpo, la maternità, la vita, la morte, la libertà, il diritto. Il nuovo millennio con la fecondazione assistita, che sposta le fasi prime del concepimento fuori dall'utero, porta di nuovo alla ribalta la procreazione e le donne. Sparisce infatti anche l'ultimo velo di quell'imprendibile 'vortice creativo' – come sostiene Lea Melandri riportando i versi delle Eumenidi di Eschilo – che l'uomo ha segretamente conteso alle madri. Colei che viene detta madre non è la genitrice del figlio, ma la nutrice dell'embrione appena seminato. È il fecondatore che genera, lei invece porta il seme a salvezza, come ospitante nei confronti di un ospite (Lea Melandri). A restare immutata è proprio l'immagine del corpo femminile come mero contenitore. Si apre una nuova fase di consapevolezza con una sua etica sul generare. Passando il potere generativo nelle mani della scienza, la paternità, vista tradizionalmente come 'progetto', tramite indispensabile per uscire dalla fusione con la madre, finisce per essere non più che un ingrediente chimico. Si critica quel sapere medico vissuto come controllo, espropriazione, disciplinamento del corpo femminile.

La complessità della questione viene analizzata con numerosi contributi di giuriste, biologhe, genetiste ma sono diverse le strade che il pensiero femminista propone come itinerario: dalla riflessione sulla necessità di porre dei limiti al desiderio personale, alla proposta di coniugare l'urgenza dei bisogni del singolo con la sensibilità morale della collettività. Sul piano etico il pensiero della differenza coglie un'area di prossimità condivisa tra il femminismo e il pensiero religioso, attribuendo al sapere femminile una sua autorevolezza. La riflessione femminista, seppure incompiuta e su posizioni non condivise da tutte le donne, entra in campo in maniera critica sia sul piano medico, che su quello del diritto. Le critiche che le donne del MF, nel suo articolarsi in diverse forme di pensiero, portano alla ribalta mettono in discussione la Legge 40 sulla PMA che sancisce l'eguaglianza giuridica fra ovulo fecondato e genitore, una legge che ignora analisi fatte dalle donne sulla complessità e sulla peculiarità del rapporto madre-figlio, sull'inapplicabilità di uno schema piattamente egualitario nel rapporto generativo, sui principi di autodeterminazione e responsabilità femminile.

Alcune posizioni teoriche[2] pongono il tema delle tecnologie riproduttive all'interno di una prospettiva ecologica, in cui è la coscienza del limite a prevalere, dove il benessere e la salute individuale non è separato dalla natura, ma piuttosto ridefinito in un nuovo senso a partire dal corpo e nel rispetto delle differenze e di uno sviluppo sostenibile del mondo. In questa ottica si assumono i bisogni delle donne migranti e di tutti quei paesi del Sud del mondo lontani dal benessere, come determinanti per cambiare il senso che la società vuole dare alla procreazione. Viene sottolineata l'importanza di dare riconoscimento alla competenza delle donne e al principio guida dell'etica della cura.

Oggi su un campo come quello della maternità e della fecondazione, esistono momenti e luoghi di elaborazione del sapere femminile, spesso invisibili sui media, che fanno parte di un lavoro sotterraneo di storiche, letterate, giuriste, scienziate che portano avanti il pensiero della differen-

[2] Franca Pizzini, Lia Lombardi (a cura di), *Maternità in laboratorio*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

za. Si può misurare il cammino fatto dalle donne riguardo al tema della maternità, di cui conosciamo la centralità, in forme allora impensabili a partire da contributi di donne che pure femministe non sono[3]. Le donne non vogliono perdere, rispetto alla maternità, la loro soggettività e la complessità del loro modo di essere al mondo, affermando l'etica della differenza sessuale, che dovrebbe aprirsi a tutte le differenze, aprendo la strada a un nuovo vincolo tra donne (Rosi Braidotti). Il futuro della politica femminista dipenderà da come le donne negozieranno la transizione verso «la maternità ad alta tecnologia».

Rosalba Spagnoletti

Vedi le voci: Corpo
Cura
Interruzione di gravidanza
Matrifocalità
Simbolico materno
Tecniche di riproduzione assistita

[3] Manuela Fraire, *Lessico politico delle donne. Teorie del femminismo*, Fondazione Eloisa Badaracco, Franco Angeli, Milano 2002.

Matrifocalità

Abbiamo preferito questo termine a 'matriarcato', che fa pensare a qualcosa di opposto e simmetrico al patriarcato. In realtà non vi sono prove storiche che le madri come gruppo sociale abbiano mai dominato i padri come gruppo. Dunque l'ipotesi di fondo che ha ispirato nell'Ottocento le ricerche di Jakob Bachofen (1861)[1], ha dovuto essere rivista, ma l'immensa quantità di fonti mitologiche e letterarie su cui le sue ricerche erano fondate ha continuato a essere punto di riferimento per molti studi successivi, soprattutto filosofici, linguistici e psicologici[2]. Questi si sono addentrati nel mondo del linguaggio simbolico, immerso nel mistero del mito, di un immaginario collettivo sepolto sotto diversi millenni di storia.

Tuttavia dagli anni Sessanta/Settanta le ricerche fondate su reperti di scavo, finalmente non più liquidati col generico termine di 'statuette della fertilità', grazie al lavoro delle archeologhe e delle paleo-antropologhe, hanno incominciato a raccontare la loro storia. Una storia tanto diversa e lontana da noi, immersi come siamo in una cultura non solo centrata sul maschile, ma basata sulla contrapposizione (o questo, o quello) e sull'esclusione (o vita / o morte; o bene / o male) che un pensiero inclusivo (l'uno e l'altro: la vita come nascita/morte/rigenerazione) e un tempo ciclico, sono difficili per noi da immaginare.

[1] Johan Jakob Bachofen, *Il Matriarcato*, Einaudi, Torino 1988.

[2] Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

La studiosa che imprime una svolta decisiva agli studi sulla rappresentazione delle antiche divinità femminili è l'archeologa e paleontologa lituana Marija Gimbutas. Con il libro *The Language of the Goddess*[3] viene pubblicata una sintesi di vari decenni di scavi realizzati in Grecia, Turchia, nella valle del Danubio, in Bulgaria, Romania, Moldavia, e nel Mediterraneo a Cipro, Creta, in Sardegna, in Sicilia e a Malta. La maggior parte dei reperti studiati da Gimbutas risalgono al neolitico (6500/3500 a.C. nell'Europa sud-orientale e 4500/2500 a.C. nell'Europa occidentale), ma non mancano esempi risalenti al Paleolitico Superiore e all'età del Bronzo che dimostrano la sorprendente longevità di certe immagini. Con Gimbutas la cultura matrifocale esce dall'ambito del mito e della letteratura per trovare incontestabili prove scientifiche: «La religione incentrata sulla Dea esisteva molto prima di quelle indoeuropea e cristiana (che rappresentano un periodo relativamente breve della storia dell'umanità), e ha lasciato un'impronta indelebile nella psiche occidentale»[4]. Il tema centrale del simbolismo della Dea si dispiega nel mistero della nascita e della morte e nel rinnovamento della vita, non solo umana, ma di tutta la terra e anzi dell'intero cosmo. L'arte incentrata sulla Dea, con la sua singolare assenza di immagini guerresche e di dominio maschile, riflette un ordine sociale in cui le donne, come capi-clan o regine-sacerdotesse, ricoprivano un ruolo di prestigio.

Il termine *gilania,* composto da *gy- (*da *gynos*, donna) e *an-* (da *andros*, uomo), uniti dalla *l* di *link*, legame che unisce i due generi costitutivi dell'umanità, è il modo in cui queste società del neolitico vengono definite da Riane Eisler. Autrice di opere scientifiche di grande successo editoriale: *Il calice e la spada,* che in Italia ha appena visto la sua seconda edizione, e *Il piacere è sacro*[5], Eisler è l'autrice a cui dob-

[3] Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess,* Harper & Row, New York 1989; in Italia: Marija Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, Longanesi, Milano 1990.

[4] Ibidem.

[5] Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future,* Harper & Row, New York 1987; in Italia: Riane Eisler, *Il Calice e la spada, la nascita del predominio maschile*, Pratiche, Parma 1996 e Frassinelli, Milano 2006. Riane Eisler, *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body*, Harper & Row, New York 1995; in Italia: Riane Eisler, *Il piacere è sacro*, Frassinelli, Milano 1996.

biamo il concetto di *partnership*. La più antica forma di convivenza umana per Eisler è la collaborazione: un sistema sociale equilibrato, né patriarcale, né matriarcale, fondato sull'agricoltura con cui nel V millennio a.C. l'Europa conosce una straordinaria fioritura artistica e architettonica, una tecnologia sofisticata e nessuna conoscenza delle arti della guerra (è stato ipotizzato un riferimento all'età dell'oro descritta da Esiodo).

Nello stesso periodo una cultura neolitica assai diversa, in cui si addomestica il cavallo e si producono armi letali, si sviluppa nel bacino del Volga: quella che Marija Gimbutas chiama cultura *Kurgan* (in russo significa tumulo) dal tipo di sepoltura destinata ai notabili, un cumulo circolare di pietre. I Kurgan erano nomadi, allevatori, praticavano l'agricoltura solo su scala molto ridotta e fabbricavano armi come l'arco, la freccia, la lancia, la daga. Le invasioni dei Kurgan tra il 4300 e il 2800 a.C. misero fine all'antica cultura europea, trasformandola da gilanica in androcratica e da matrilineare in patrilineare. Noi viviamo ancora sotto il dominio di questa invasione androcentrica (direbbe Esiodo, nell'età del ferro), ma poiché la storia delle culture matrifocali è molto più lunga di quella del relativamente giovane patriarcato, il linguaggio simbolico legato alla religione della Dea ha continuato a riemergere come un fiume carsico in vari momenti della storia: Riane Eisler parla degli Etruschi, del cristianesimo delle origini, dei Catari, dei trovatori, delle streghe. Il mistero della vita, con il ciclo nascita, morte, rigenerazione, di fatto permea del suo senso del sacro e del divino anche molti elementi delle religioni monoteiste che nella cultura patriarcale prevalgono.

Alla focalizzazione sulla maternità corrisponde simmetricamente la riflessione sulla paternità. In particolare è da segnalare il lavoro dell'antropologa Giuditta Lo Russo[6] che in *Uomini e padri* (1995) motiva con l'incertezza della paternità la necessità per la cultura patriarcale di fondare il suo dominio sul controllo della fertilità femminile. Alla base del patriarcato sta un'organizzazione delle relazioni sociali al cui centro

[6] Giuditta Lo Russo, *Uomini e padri. L'oscura questione maschile*, Borla, Roma 1995.

sono posti la coppia eterosessuale e il dominio del marito sulla moglie: questo dominio fa da modello a tutte le altre gerarchie. Alla base del patriarcato si pone dunque ciò che Carole Pateman ha definito 'contratto sessuale'[7], che precede il contratto sociale ed è un patto implicito stipulato tra uomini sul corpo delle donne. Questo accordo *fratriarcale* ha privato le donne della sovranità su di sé, confinandole nella sfera della riproduzione biologica e sociale, definendo e limitando i contenuti della sessualità femminile.

Gli sviluppi più recenti della ricerca sulla spiritualità femminile sottolineano questo stretto collegamento tra la sessualità femminile e il senso del sacro nel mondo antico. Di grande rilievo su questo tema i corsi tenuti a partire dal 1999 da Luciana Percovich presso la Libera Università delle Donne di Milano: *Immagini del sacro femminile*, articolati in *Mitologie del divino*, *Storie di creazione* e *Mito-archeologia d'Europa*. Con una ricorrenza che non può non essere significativa, nei miti di creazione presi in esame da Percovich, antecedenti l'imposizione fortemente rimozionante del monoteismo, il principio creatore è femminile ed è un principio dinamico, che contiene tanto l'immanenza quanto la trascendenza. Si tratta di principi che interagiscono tra loro: la luce non nega l'oscurità, il movimento non nega la quiete. Si tratta di polarità e non della contrapposizione binaria che, come si è detto, caratterizza il pensiero androcentrico. Le dee doppie dell'aurora e della notte non sono madre e figlia, come si è pensato fino a poco più di un decennio fa, ma una coppia di simili che, rispecchiandosi una nell'altra, danno luogo alla creazione. Sorelle, amanti, gemelle: la relazione è orizzontale e paritaria.

Vicki Noble, autrice negli anni Novanta de *Il risveglio della Dea*[8], ha di recente sviluppato la sua ricerca in questa direzione. Nel suo ultimo lavoro che si intitola *La Dea doppia*[9], leggiamo: «Le Dee doppie risalgono agli inizi della cultura umana – ne compare una sulla parete di una

[7] Carole Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

[8] Vicki Noble, *Il risveglio della Dea. Il potere sciamanico delle donne. La via femminile alla guarigione*, Tea, Milano 1998.

[9] Vicki Noble, *La Dea doppia*, Venexia, Roma 2005, p. 23.

grotta a Laussel in Francia di trentamila anni fa – e continuano per tutto il neolitico e le culture dell'età del bronzo e del ferro. Esse continuano a comparire anche nell'età moderna attraverso le correnti sotterranee dell'arte popolare e tessile per tutta l'Eurasia».

Questa declinazione della matrifocalità sottolinea fortemente l'aspetto dell'autonomia femminile (questi miti di creazione parlano quasi sempre di generazione partenogenetica) e del suo esprimersi in una modalità relazionale paritaria: le dee gemelle sono la compresenza della nascita e della morte, della luce e dell'oscurità, del pieno e del vuoto. Tutte le donne sono gemelle afferma Vicki Noble.

La doppia natura del sacro femminile diventa triplice nelle cosmogonie pre-patriarcali dell'India.

Giti Thadani, antropologa indiana che ha preso in esame la storia del lesbismo nell'India antica e moderna[10], nell'affermare che tutte le donne sono gemelle, precisa che sarebbe limitativo parlare di dualità solo a livello genetico o erotico: la gemellitudine è innanzitutto psichica e si collega all'apertura del terzo occhio come estasi ed espansione della coscienza.

Il passaggio dal due al tre richiama, secondo Thadani, l'espressione di una sessualità non procreativa, in quanto cognitiva e collegata alla spiritualità: tra due polarità c'è sempre un terzo elemento che è il movimento, l'energia sprigionata dalla relazione tra le due polarità. Il tre come triangolo con il vertice in basso rappresenta la *yoni*, la vulva, lo scorrere dell'acqua, l'origine della vita. Come triangolo con il vertice in alto rappresenta l'estasi, l'ascesa, l'apertura del terzo occhio. I due triangoli sovrapposti disegnano la stella a sei punte, espressione del dinamismo della creazione.

Le ultime righe de *La Dea doppia*[11] sono un invito a coltivare, come le indomite sacerdotesse di Artemide, l'orgoglio di essere femmine e libere. «Apparteniamo tutte per nascita al culto della Dea Doppia, la cui

[10] Giti Thadani, *Madre / matrice / trasformatrice*, in Aa.Vv., Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi,* La Tartaruga, Milano 1992; Giti Thadani, *Sakhiyani. Lesbian desire in ancient and modern India*, Cassell, London 1996; Giti Thadani, *Moebius Trip*, Penguin, London, 2003 e Spinifex, Australia 2004.

[11] Vicki Noble, *La Dea doppia*, cit. p. 255.

potente immagine ci provoca verso l'autonomia e il legame femminile, senza nessun riferimento all'uomo».

Ferdinanda Vigliani

Vedi le voci: Maternità
Patriarcato
Soggetto

Mutilazioni genitali femminili

Da qualche anno la società italiana e quella europea sono costrette periodicamente a confrontarsi con la questione delle cosiddette mutilazioni genitali femminili, in quanto, in seguito ai flussi migratori sempre più ingenti, tale fenomeno, che prima veniva liquidato come una 'barbarie' praticata esclusivamente in quelli che erano chiamati eufemisticamente i Paesi in via di sviluppo (PVS), si è diffuso anche nelle società meta dell'immigrazione, fondamentalmente impreparate a gestire un fenomeno di tale portata.

Intorno al concetto di 'mutilazione genitale femminile' si è creata molta confusione, fondata spesso sulla semplificazione eccessiva; testimonianza di questo è l'improprietà di linguaggio e la superficialità con cui vengono usati e interscambiati i termini come 'infibulazione', 'escissione', 'clitoridectomia'. Di fronte all'approssimazione dei messaggi veicolati e alle rappresentazioni distorte che si sono diffuse, nella seconda metà degli anni novanta l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha classificato e precisato il concetto di mutilazione genitale femminile come qualsiasi procedura mirante a rimuovere completamente o in parte i genitali femminili o comunque a danneggiarli, sia per ragioni culturali sia per qualsiasi altro scopo di natura non medica.

Il termine MGF è stato introdotto perché, secondo molte vittime, l'espressione 'circoncisione femminile', utilizzato in un primo momento, minimizza la violenza inflitta, in quanto la compara con le diverse forme di 'circoncisione maschile' molto meno traumatiche e irreversibili.

Allo stesso tempo, il termine 'mutilazione' è costantemente oggetto di critiche da parte delle popolazioni o comunità che continuano a sostenere e praticare l'operazione, in quanto esso esprime immediatamente una connotazione negativa e implica una condanna di atti che gli stessi soggetti coinvolti percepiscono non come una mancanza, ossia una mutilazione, bensì come eventi positivi, come riti di passaggio nella vita di una persona necessari al processo di crescita.

È proprio per ovviare a queste incertezze, critiche e spesso banalizzazioni che l'OMS ha

specificato e descritto in modo quasi scientifico i diversi tipi di operazione che rientrano nel concetto di MGF:

- asportazione del cappuccio del clitoride e del clitoride stesso, in tutto o in parte;
- asportazione del cappuccio del clitoride, del clitoride stesso e delle piccole labbra o di una loro porzione;
- asportazione dei genitali, in tutto o in parte, con cucitura dell'apertura lasciando solo un piccolo orifizio (infibulazione), che serve a permettere il passaggio dell'urina e del sangue mestruale, che escono goccia a goccia dal corpo della donna. In questa procedura di solito le piccole labbra vengono completamente asportate e le grandi labbra sono cucite insieme in modo che il tessuto cicatriziale copra completamente l'ingresso della vagina;
- incisione, perforazione, intaccatura, stiramento, sfregio dei genitali con cauterizzazione del clitoride o delle labbra, raschiamento della carne all'ingresso della vagina, introduzione nella stessa di sostanze corrosive o di erbe allo scopo di restringerla e altri processi che comportino ferite o tagli ai genitali femminili.

L'80% delle donne mutilate hanno subito uno dei primi due tipi di operazione.

Le MGF sono diffuse principalmente lungo tutta la fascia dell'Africa Sub-Sahariana, all'est (in Etiopia e Kenya dove pure la legge lo vieta e in Somalia) come all'ovest (Nigeria, Mali) in etnie profondamente diverse tra loro religione, lingua e cultura. In percentuale minore esse vengono praticate anche nella penisola araba e in Asia, ossia in paesi che in genere non rientrano nelle statistiche.

L'origine è incerta: per alcuni risale al paleolitico, per altri ai faraoni, mentre per altri ancora all'antica Roma; tale incertezza è amplificata dal silenzio che ha sempre accompagnato questo fenomeno, rendendolo un argomento tabù per le popolazioni dove esso avviene e una fonte di mistero e incomprensioni per gli occidentali. L'unica cosa certa è che non è stato l'Islam a introdurle: si tratta di usanze indigene tribali precedentemente radicate nelle società locali.

Alla Conferenza delle donne di Pechino, del 1995, è stato denunciato che almeno 8 milioni di donne, per lo più bambine e ragazzine, vengono ogni anno sottoposte a questa pratica. Solitamente, infatti, le femmine hanno un'età molto precoce e, anche per questo, non consente loro di potersi opporre, ammesso che ciò sarebbe possibile se avessero un'età superiore. Le modalità, inoltre, sono spesso estremamente primitive: o le addette all'intervento (per questo pagate dalle famiglie) utilizzano pezzi di vetro, o lamette affilate, e il tutto avviene senza anestesia. Sono le donne stesse della famiglia (per lo più le madri) a presiedere al rito, nella convinzione che solo così le loro figlie potranno un giorno essere accolte dalla società (vale a dire dai maschi) e scelte come spose.

Gli studi in proposito evidenziano come le conseguenze siano da classificare come vere e proprie amputazioni: a carico del piacere erotico (asportazione della clitoride), della sfera psicologica (i soggetti vengono così resi "docili"), della sfera fisica (ogni rapporto sessuale, ogni mestruazione, ogni parto significano grandi sofferenze).

Le ragioni (ma è fuori luogo usare questo termine) del ricorso a questa pratica vengono fatte risalire al bisogno di sottomettere, controllare e rendere dipendenti le donne e con esse, la loro sessualità, sia per assicurarsi la fedeltà (quale donna che prova tanta sofferenza potrà mai pensare di avere rapporti con altri uomini?), ossia la paternità certa, sia per confinarle nella sfera privata, lasciando agli uomini il potere pubblico.

Questa interpretazione è avvalorata dal fatto che nel Corano non è presente alcuna prescrizione in proposito e che, dunque, solo la secolare tradizione funge da 'legge'. Ed è una legge talmente radicata che, anche quando le famiglie emigrano in occidente viene perseguita, o facendo emigrare provvisoriamente le bambine nel paese d'origine o eseguendo l'intervento in clandestinità.

Negli ultimi anni si è sviluppata una intensa campagna per frenare o impedire il fenomeno, sia con l'intervento di volontari presso le popolazioni coinvolte, sia con le associazioni femminili mussulmane che hanno dato la loro adesione. I risultati sono difficili da registrare ed è convinzione di chi si occupa del problema che ci vorrà molto tempo prima di cambiare questa mentalità.

Melania Comoretto

Vedi le voci: Corpo
Patriarcato
Violenza

Neofemminismo

Con questa denominazione ci si riferisce al Movimento delle donne nato sul finire degli anni Sessanta del Novecento e alla svolta impressa al tema della condizione femminile nella famiglia e nella società. Prima ancora che in Italia, questa svolta della politica femminile ebbe luogo negli Stati Uniti già nella metà degli anni Sessanta, come filiazione della lotta per i diritti civili, per la piena cittadinanza dei neri e contro l'autoritarismo universitario: lotte che, a loro volta, avevano radici storiche nell'opposizione alla schiavitù.

Due pubblicazioni, in particolare, destarono un grande scalpore nella società americana e in tutto l'occidente. La prima è di Betty Friedan, *La mistica della femminilità* del 1964, la seconda è di Kate Millet, La *politica del sesso,* del 1971. Il primo mette a fuoco la vita delle casalinghe americane e denuncia i miti, le pressioni e le ipocrisie che l'avvolgono. Come interpretare e denominare il malessere di cui soffrono le donne americane, che pure abitano in una confortevole villetta con giardino, dispongono di tutti gli elettrodomestici desiderati, sono circondate da tanti bei bambini e a sera attendono un affettuoso marito, si chiede Betty Friedan. Perché queste donne, apparentemente felici, riempiono le sale d'aspetto degli studi di psicologi e psichiatri? La risposta di Friedan è semplice e circostanziata: queste donne soffrono di mancanza di libertà nella realizzazione dei loro desideri. Hanno risposto con ardore alla chiamata dei genitori, dei settimanali, della televisione che dicevano in coro: siate brave mogli, madri e cittadine e sarete felici. Ma felici non lo erano.

La seconda pubblicazione non è meno dirompente. Si tratta di una profonda e ampia ricognizione della letteratura, dell'arte, della filosofia, della psicanalisi, finalizzata a far emergere la sotterranea misoginia presente nelle molte opere prese in considerazione e a disvelarne la natura politica. Un lavoro pionieristico, sia per l'argomento affrontato, sia per il metodo usato dall'autrice. Ma altrettanto importante fu in occidente la pubblicazione, nel 1948 in Francia e nel 1961 in Italia, del libro di Simone de Beauvoir *Il secondo sesso,* come frutto prematuro di un nuovo femminismo inscritto nell'alterità tra i sessi.

Sempre negli Stati Uniti, nascono i primi gruppi di 'presa di coscienza' e nasce il femminismo radicale a opera del *Radical Woman* con la pubblicazione, nel 1967, del loro "Manifesto". Già un anno prima, in Italia, un gruppo di donne fonda il Demau – Demistificazione dell'autoritarismo patriarcale – e pubblica anch'esso il proprio "Manifesto". Nel 1969 Carla Lonzi pubblica "Il manifesto di Rivolta Femminile", destinato a influenzare in modo determinante il corso del femminismo italiano e a imporre la figura di Carla Lonzi all'attenzione internazionale.

Perché emerge e s'impone un movimento, come quello femminista – che prende il nome di neofemminismo per distinguerlo dal femminismo classico – così impetuoso, radicale e determinato, proprio in quella parte del mondo, l'occidente, industrializzato, democratico, pacifico, immerso nel benessere e nell'emancipazione dei suoi cittadini? L'analisi fatta da Juliet Mitchel, in *La condizione della donna,* ci pare convincente: «All'interno di questa ideologia egualitaria, la prassi apertamente discriminante venne recepita come uno shock. L'ideologia egualitaria, lungi dal mascherare lo scarto esistente fra 'realtà' e 'illusione', è al contrario il modo stesso in cui sono vissute sia la discriminazione che l'opposizione ad essa»[1]. A riprova di questa analisi c'è la constatazione che in tutti i paesi occidentali, fatta eccezione per l'Europa orientale, il Movimento delle donne è presente prevalentemente nelle città industrializzate, in Italia più al nord che al sud e, tra le donne, più tra quelle emancipate e

[1] Juliet Mitchell, *La condizione della donna. Il nuovo femminismo*, Einaudi, Torino 1972.

maggiormente impegnate politicamente. Furono in particolare le giovani donne militanti nel movimento antiautoritario degli studenti, e poco dopo nei partiti della sinistra extraparlamentare, ad avvertire la natura sessista della discriminazione di cui erano vittime.

Se nei proclami dei movimenti antiautoritari è stata vista una lotta dei figli contro i padri – dunque una lotta tra maschi – ora, nei primi testi femministi, l'asse della rivolta si sposta verso la cultura 'patriarcale', la sua dominanza e dominazione. L'antiautoritarismo, centrale nella lotta del movimento studentesco, acquista una precisa denominazione, si amplia a tutto un genere e investe secoli di cultura. Dal piano rivendicativo e accusatorio costitutivo della politica dell'emancipazione – perseguita in Italia all'interno della sinistra dalla fine della Seconda guerra mondiale, con l'Unione Donne Italiane e le Commissioni femminili del PCI e PSI – il movimento delle donne di questi primi anni Settanta sposta la propria critica dal piano sociale al piano sessista, ossia alle radici stesse di una cultura individuata come la causa della subordinazione. Per le donne, che si ponevano il tema dell'origine della supremazia maschile, la scoperta della possibilità di nominare la propria subordinazione divenne di per sé un fatto di liberazione. 'Liberazione' fu il termine più usato, intendendo che la donna doveva liberare anzitutto se stessa dalle ipoteche indotte dalla cultura patriarcale, primo passo per sottrarsi all'omologazione al modello maschile.

È in questo periodo, ossia agli inizi degli anni Settanta, che in Italia si formano i primi gruppi di autocoscienza, caratterizzati dalla separatezza, dal metodo del partire da sé e dal riconoscimento di autorevolezza tra donne, capace di attraversare nuovi territori di esperienza. È grazie all'autocoscienza che vengono individuate le radici corporee del pensiero soggettivo: il corpo e la sua esperienza divengono la fonte in cui si radica la differenza. «Il corpo non è un'essenza, perciò non è un destino anatomico, è la propria collocazione primaria nella realtà», afferma la filosofa Rosi Braidotti. Rifiutare di riconoscersi nella subordinazione e nella insignificanza porterà a dare valore proprio a ciò che nella cultura maschile era un disvalore, l'essere nate donne, dando luogo a uno spostamento semantico destinato a rivoluzionare i successivi scatti di coscienza.

Inoltre, è da questa consapevolezza che nasce e si afferma la 'differenza'. Termine estremamente complesso, sottoposto a più interpretazioni, destinato a produrre anch'esso una rivoluzione in campo culturale, politico e normativo. Il concetto si radica diversamente in relazione al contesto sociale e culturale in cui viene a cadere. Così, con estrema sintesi, diciamo che in area anglofona viene declinato in 'differenza di genere (*gender*)' – genere femminile e genere maschile – secondo il quale a stabilire la collocazione sociale e culturale dei due sessi non è un dato biologico bensì ideologico. Il genere è visto come una realtà socio-culturale e come categoria analitica. In area europea, invece, il termine si declina prevalentemente in 'differenza sessuale' che, oltre a escludere che alla base della discriminazione ci sia la naturale differenza biologica dei sessi, afferma che ciò che manca alla donna è un proprio mondo simbolico e questo può essere dato solo riconoscendo alla madre, e alle madri simboliche, l'autorità che loro compete. Il ruolo che quest'ultima accezione svolgerà sarà evidente soprattutto in Europa dagli anni Ottanta in poi con gli studi su l''ordine simbolico materno', mentre il concetto di *gender* diede, peraltro, come frutto nuovo la creazione degli studi di genere nelle sedi universitarie (*Women's Studies* e *Men's Studies*) e divenne una categoria di analisi delle varie scienze con una vasta ricaduta in ogni campo del sapere.

Non fu un percorso lineare, né privo di contraddizioni, conflitti e 'distinguo'. Le anime del neofemminismo furono molteplici, a seconda che ci si richiamasse maggiormente alla lotta di classe o a quella tra i sessi o, ancora, a quella per la rivendicazione dei diritti, con sfumature più o meno accentuate (come, ad esempio, la 'doppia militanza', nel partito di appartenenza e nel femminismo, oppure come la convivenza delle rivendicazioni 'di piazza' con la pratica dell'autocoscienza). Il filo conduttore sotteso a tutte queste anime era comunque la consapevolezza dell'esistenza di una cultura, una società e una secolare egemonia politica segnate dal patriarcato: su come abbatterlo le strade divergevano.

Divenne così essenziale la ricerca di un linguaggio capace di restituire il vero senso di ciò che si voleva dire, nella consapevolezza che «fuori del linguaggio non c'è niente, non ci sono cose vergini, corpi autentici,

esperienze immediate che non siano già significate, inscritte nel simbolico, marchiate dalla cultura»[2].

La centralità dell'esperienza del corpo, la sua collocazione entro un percorso di presa di coscienza dell'alterità tra uomo e donna, la capacità di nominare con un nuovo linguaggio quanto acquisito, hanno come esito la consapevolezza che nulla può essere posto al di fuori della politica, ossia che non vi è nulla che non sia collocato o collocabile nella *polis,* nei rapporti sociali tra i vari soggetti. Dunque, anche la secolare divisione tra pubblico e privato rientra nella cultura, posta a presiedere la destinazione dei ruoli tra i sessi. «Il personale è politico» è uno degli slogan di quegli anni. In forza di questa consapevolezza tutto ciò che tradizionalmente veniva definito come privato doveva essere considerato pubblico, ossia politico. È nel privato che si annida la supremazia del maschio, marito e padre, ma è nel politico, ossia nelle leggi, che viene sancita.

Non percepirsi, non considerarsi più come esseri deboli che necessitano di protezione e di promozione, non demandare più alle istituzioni i cambiamenti del proprio stato e alla cultura maschile il riconoscimento della legittimità del proprio operare e pensare, ha come esito un trasferimento di autorevolezza. Solo le altre donne possono autorizzarci a pensare e ad agire o, detto con le parole di Cara Lonzi, «Da questo atto di coscienza l'uomo sarà distinto dalla donna e dovrà ascoltare da lei tutto quello che la concerne»[3]. La donna è altro rispetto all'uomo, l'uomo è altro rispetto alla donna. Non è un'affermazione del tutto nuova, poiché già Simone de Beauvoir, con *Il secondo sesso,* aveva visto e sviluppato la dualità presente negli esseri umani, aprendo così la via al concetto di alterità. Così Virginia Woolf che, negli gli anni Trenta del Novecento con il libro *Le tre ghinee*, aveva posto a base del suo rifiuto di aderire alle associazioni antifasciste, proprio la differenza tra donne e uomini. Entrambe le autrici insegnano che la differenza viene prima del pur condiviso bisogno di giustizia sociale e di lotta contro il nazi-

[2] Ida Dominijanni, Presentazione del libro di Luisa Muraro, *Maglia e uncinetto,* Manifesto libri, Roma 2002, p. 18.

[3] Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale,* Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

fascismo. Libri che ebbero una grande influenza sul femminismo degli anni Settanta e che a buon diritto appartengono a esso.

Fu grazie anche a queste grandi precorritrici se il concetto di 'differenza' trova, anche in Italia, una pronta accoglienza da parte delle donne negli anni Settanta. Ciò che viene focalizzato non è dunque del tutto nuovo, ma nuovo è lo sbocco corale, la centralità del corpo, la dimensione politica del privato, la sottrazione della delega ai partiti, la critica ai saperi tradizionali, il dare e ricevere autorità alle e dalle donne. Le intuizioni e le affermazioni di singole pensatrici diventano collettive, si trasformano in azione, in coinvolgimento soggettivo, in presa di parola pubblica. Essere Due, diversamente sessuati (di cui uno, l'uomo, ha un proprio mondo simbolico e l'altra, la donna, no) implica la necessità per la donna di sottrarsi alla 'deportazione simbolica'. L'esistenza oggettiva delle condizioni di inferiorità e di subordinazione della donna non viene negata, ma, si dice, va distinta 'qualitativamente' dalla situazione di tutti gli altri sfruttati.

Parallela alla pratica dell'autocoscienza scorre intanto la politica dell'azione e della mobilitazione, volta a imporre alla classe politica, dunque alle istituzioni, i nodi che da secoli stringono le donne in un non più sopportabile stato di emarginazione, clandestinità, quando addirittura di illegalità (come nel caso dell'aborto). Emergono così, con inusitata impetuosità, i gravi problemi dell'aborto clandestino e della violenza sessuale, con grandi manifestazioni di piazza, con autodenunce per procurato aborto, con l'invasione dei tribunali dove vengono dibattuti i processi per stupro o per procurato aborto (famoso quello ai massacratori del Circeo e quello a Gigliola Pierobon a Padova nel 1973, quest'ultimo per procurato aborto). Sullo sfondo continua intanto il lungo percorso, già iniziato da molti anni dalle associazioni femminili tradizionali, per ottenere un nuovo diritto di famiglia (che verrà approvato nel 1975). Tuttavia, anche su questi temi, e in particolare sull'aborto, il femminismo assume posizioni diverse che, se da un lato arricchiscono il dibattito di articolazioni suggestive e approfondite, dall'altro creano la necessità di trovare un punto d'incontro con le istituzioni di fronte alla richiesta di nuove leggi.

La battaglia per la depenalizzazione dell'aborto significò misurarsi con 'il tema' femminile per eccellenza, con un impatto così deciso da rompere i prudenti argini della sinistra e delle associazioni collegate,

come l'Unione Donne Italiane, che dopo un primo momento di latitanza aderiscono al varo della legge e la sostengono di fronte al voto referendario per l'abrogazione cui venne sottoposta. La Legge 194 è caratterizzata dalla connotazione della donna come soggetto e recepisce del femminismo alcuni principi di fondo, come l'autodeterminazione. Sia il precedente voto referendario per l'abrogazione della legge sul divorzio (1974) sia quest'ultimo (1981) evidenziano, con la vasta riconferma popolare di entrambe le leggi, il cambiamento generale di mentalità che stava avvenendo nella società.

Quanto acquisito dall'autocoscienza inizia, dalla seconda metà degli anni Settanta, a rifluire nelle pratiche 'del fare', nelle iniziative poste in essere per ritagliare spazi creativi delle donne. Nascono così le case editrici per sole scrittrici, le librerie delle donne, le Case della donna, i Centri studi e le biblioteche, le libere università, le riviste, i Consultori autogestiti e altre iniziative ancora. Lo scambio di esperienze, dunque di parole, genera desiderio e libera energia, per farli entrare nel più vasto contesto sociale come una nuova risorsa da giocare fuori dalla segretezza, così da rendere visibile il movimento e da affrancare la differenza dall'approvazione maschile.

Da pensiero elitario, fonte di sorpresa e di disagio per i maschi dai quali era giudicato poco femminile, il femminismo si estende verso ambiti sempre più ampi, coinvolge molte donne giovani, travolge forze politiche restie o ostili e contamina molte discipline scientifiche, sino a segnare il crinale che separa il passato dal presente, la vecchia società dalla nuova. I rapporti tra i sessi, tra le donne e la società, tra le ricercatrici e le discipline relative, cambiano, assumono connotati nuovi, aprono spiragli inediti. Tutti i campi del sapere ne vengono attraversati; la sociologia, la storia, la filosofia, la psicologia, le scienze, l'antropologia, e così via. Ma, principalmente, cambiano le donne, il loro modo di valutare se stesse. Cambia la loro visione del mondo.

Concorsero a determinare questo impetuoso cammino gli studi di molte pensatrici femministe che, pur vivendo in paesi lontani tra loro, con esperienze, formazione e accenti diversi, confluirono tuttavia nella stessa direzione. In un ambiente culturale come quello francese, segnato dalla presenza di filosofi e/o psicanalisti come Lacan, Derida e Deleuze, si forma una delle pensatrici che più hanno influenzato il pensiero occiden-

tale femminista, ossia Luce Irigaray, filosofa di formazione psicanalitica. Il testo più noto e più dirompente, *Speculum. L'altra donna,* pubblicato in Francia nel 1974 e tradotto in Italia un anno dopo, orienterà gli studi femministi nella direzione della *differenza sessuale*. Il titolo è emblematico: allude allo strumento ginecologico per tradurlo in strumento simbolico, capace di restituire dell'anatomia e fisiologia della donna ciò che l'uomo non vede e non sa vedere, specchio e speculazione che richiama la materia opaca 'dimenticata'. Non meno importante fu il libro di Adrienne Rich *Nato di donna*, pubblicato nel 1977, il cui contributo principale alle analisi femministe sulla maternità è la distinzione che lei fa tra la potenza generatrice della donna e l'istituto della maternità, che mira a garantire che tale potenziale rimanga sotto il controllo maschile.

Siamo ormai negli anni Ottanta e Novanta, quando l'ondata 'calda' del femminismo si è esaurita, le leggi sulla libera determinazione del corpo della donna varate e le pratiche del 'fare' si sono ridimensionate o sedimentate. Mentre in Italia il concetto di 'differenza sessuale' si approfondisce sempre più nella direzione del 'simbolico materno', quello della 'differenza di genere' inizia a presiede gli studi in campo universitario. Gli studi si ampliano sempre più, talora divergono o si contrappongono, dando vita a un intenso dibattito internazionale: alcune criticano l''essenzialismo' presente, a loro parere, nel pensiero dell''ordine simbolico materno', mentre da parte delle studiose appartenenti ai paesi ex-coloniali viene criticata la natura occidentale del neo-femminismo, inadatta a rappresentare la condizione di milioni di donne di colore. Intanto, le Conferenze internazionali, come quelle di Nairobi e di Pechino, pongono all'attenzione dei governi di tutto il mondo la necessità di sottoscrivere i documenti elaborati in quelle sedi a salvaguardia della condizione delle donne di tutto il mondo.

Aida Ribero

Vedi le voci: Autocoscienza
Differenza sessuale
Femminismo
Genere
Patriarcato

Pari opportunità

Il capitolo Unità "Pari opportunità tra donne e uomini" della Commissione europea definisce le pari opportunità come «l'assenza di ostacoli alla partecipazione economica, politica e sociale a motivo del sesso». Quindi, tutte quelle politiche istituzionali che mirano a riequilibrare lo svantaggio esistente tra i sessi, lavorando appunto sulle opportunità loro offerte. Queste vengono applicate utilizzando diversi strumenti (amministrativi, legislativi, di controllo e di iniziativa) e programmate a livello comunitario, nazionale e locale.

Dunque, un primo aspetto rilevante è che le pari opportunità trovano nutrimento nel terreno istituzionale e proprio dalle istituzioni vengono definite. A oggi, nello specifico, il raggio di azione degli interventi di pari opportunità sono focalizzati sulla questione della rappresentanza politica e nell'ambito del mercato del lavoro in tutte le sue sfaccettature (parità di trattamento, aumento della presenza femminile nei luoghi decisionali, conciliazione, sviluppo delle carriere ecc.) il cui fine ultimo è colmare il gap quantitativo e qualitativo esistente con il maschile.

La politica per la parità di genere si è realizzata, grazie anche alla programmazione comunitaria, nell'adozione di tre strategie di intervento: la parità salariale di trattamento, le azioni positive e l'incorporazione della prospettiva di genere nelle fasi di tutte le politiche pubbliche. Per perseguire tali obiettivi l'Unione Europea ha destinato una quota (diversa per ogni stato membro) del Fondo Sociale Europeo (FSE). Il FSE nasce nel 1957 ed è uno strumento finanziario di sostegno a misure volte a «prevenire ed a

combattere la disoccupazione nonché a sviluppare le risorse umane e l'integrazione sociale nel mercato del lavoro al fine di promuovere un livello elevato di occupazione, la parità tra uomo e donna, uno sviluppo sociale duraturo e la coesione economica e sociale». Vengono infatti previste misure specifiche per il conseguimento delle pari opportunità (la Misura E) strettamente connesse alla partecipazione nel mercato del lavoro.

Quindi riassumendo, ad oggi le PO regolamentano, indirizzano e controllano due fronti: la partecipazione politica (istituzionale) femminile e la partecipazione delle donne al mercato del lavoro.

Facciamo una passo indietro. L'origine delle PO in Italia va cercata nell'evoluzione dei diritti civili delle donne dall'unità in poi, che diedero vita a diverse fasi in linea con le diverse tensioni della rappresentazione dei generi: dalla tutela, alla parità e sino all'introduzione della valorizzazione delle differenze. Prima di percorrere la storia giuridica e politica delle pari opportunità occorre premettere una riflessione sul diritto, dato che è proprio nel diritto il terreno di confronto delle pari opportunità.

Un diritto scritto da mano maschile in cui l'io giuridico è un Io che sebbene si definisca universale fa riferimento ad un soggetto maschile, eterosessuale. La donna, nella sua diversità, è un soggetto da tutelare, controllare e normare. «Il diritto parla di un corpo solo, quello femminile. Il corpo maschile appare soltanto quando debole, malato, minacciato. Il corpo maschile adulto e sano non è normato: perché esso è la norma, lo standard di riferimento. Perciò è invisibile, privato, 'proprietà di chi lo abita', zona su cui il diritto non ha accesso, ai cui confini la legge si ferma. Al contrario il corpo adulto femminile sano è oggetto della norma, dunque di per sé eccezione rispetto allo standard»[1].

La nascita dell'Italia unita sancisce una serie di valori morali e politici che saranno determinanti nella relazione politica tra i sessi e per la loro futura evoluzione. L'unità d'Italia respinge l'aspetto riformatore e tollerante dell'illuminismo e vira verso uno stato conservatore. L'Italia unita uniformò i codici civili allora presenti (borbonico, sabaudo e austriaco e la legislazione civile presente in Toscana), con un unico codice all'insegna del

[1] Tamar Pitch, *Un diritto per due*, Il Saggiatore, Milano 1998.

conservatorismo confermando i due codici emessi durante la Restaurazione: il codice borbonico e il codice sabaudo. L'applicazione sancì una grave ferita per il riconoscimento della libertà femminile con l'instaurarsi di un ordine giuridico patriarcale che si qualificò subito con l'introduzione, per la donna sposata, dell'autorizzazione maritale per l'amministrazione dei redditi propri (art 130 del codice sardo e art. 206 del codice borbonico, art. 134 del nuovo codice unitario) e con la patria potestà.

L'interesse per l'unità famigliare giustificò la subordinazione della moglie al marito dando veste giuridica alla struttura autoritaria della famiglia, che resterà tale sino alla riforma del diritto di famiglia (1975). Sono illuminanti a questo proposito le osservazioni critiche fatte, ben nel 1864, da una grande antesignana del femminismo, Anna Maria Mozzoni: «Come ognun vede, la donna, in qualunque regime coniugale è schiava o minore. Per avere diritto materno, ella non dovrebbe esser madre che di prole illegale, e per avere il reale possesso di sé stessa non dovrebbe piegare il collo al giogo del matrimonio»[2]. Sempre nel nome dell'interesse dell'unità della famiglia la donna diventa soggetto (bene) da salvaguardare e bisognoso di protezione.

Il principio di tutela della donna, principalmente per il suo ruolo di madre, si fa strada con le prime leggi sul lavoro minorile e su quello delle donne (1886), a cui si oppone una parte del femminismo emancipazionista, che richiede invece un trattamento «alla pari degli uomini», criticando l'aspetto protezionistico che informa tali leggi, poiché stabiliscono una disparità di trattamento con il lavoro maschile. Celebre la frase di Anna Maria Mozzoni «Non accettate protezione, esigete giustizia».

A partire dai primi decenni del Novecento hanno inizio in Italia le prime battaglie per la parità: il diritto di voto alle donne, il diritto all'istruzione, al lavoro pubblico, alla parità salariale, che sfoceranno – parentesi fascista a parte – nel riconoscimento della parità formale tra i sessi sancita nell'art. 3 della nostra Costituzione[3]. Si apre così la

[2] Anna Maria Mozzoni, *La donna e i suoi rapporti sociali*, Milano 1864.

[3] «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni pubbliche, di condizioni personali o sociali», art. 3 Costituzione Italiana.

fase delle garanzie e dell'uguaglianza, segnata in sede 'privata' dalla riforma del diritto di famiglia (Legge 151/1975) – che delinea in via di principio una parità pressoché totale tra i coniugi, con l'abolizione della figura del capofamiglia e con la precisazione che «con il matrimonio si acquisiscono gli stessi diritti e si assumono gli stessi doveri» (art. 143, I comma)[4] – e in sede 'pubblica' dalla legge della deputata Tina Anselmi (Legge 903/1977) – che definisce la parità di trattamento tra uomini e donne in materia di lavoro e con cui viene abolita ogni discriminazione in base al sesso nei bandi di concorso pubblico.

In questa seconda fase la tutela è intesa come deroga della parità nel riconoscimento delle differenze. In questa direzione vengono definite misure quali la rimozione di alcuni dispositivi di tutela (lavori faticosi, lavoro notturno) ma con possibilità di deroga gestita a livello sindacale.

Negli anni Settanta si ha l'apice della contestazione da parte del Movimento delle donne, mossa da istanze diverse rispetto a quelle avanzate dalle associazioni femminili presenti in Italia già dal 1945. È a partire da questo momento storico che si avvia il moto propulsore che darà poi vita all'istituzione dei primi organismi di parità. Il termine stesso di parità sottende l'eguaglianza tra i sessi, nella prospettiva di promuovere socialmente la posizione della donna per eguagliarla a quella degli uomini, mantenendo così inalterato il ruolo culturale e simbolico di quest'ultimo. A questa impostazione politica si contrappone il femminismo della differenza, che intende far emergere l'identità femminile, distinta dalla preminente e dominante identità maschile. In quest'ultima prospettiva la conquista della parità retributiva va collocata in un contesto di giustizia sociale, che attiene dunque a chiunque sia in condizione di subordinazione non giustificata, mentre la libertà femminile di affermarsi secondo la propria identità presuppone che venga smantellata la cultura patriarcale.

La frattura tra le due teorie porterà successivamente, da parte delle femministe della differenza, a uno sguardo critico nei confronti delle pari

[4] Chiara Saraceno, Anna Naldini, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna 2004.

opportunità, viste come un tentativo di assimilazione all'uomo, che potrà portare solo a brucianti sconfitte, poiché delegittima il femminile – si veda come esempio lo strumento 'quote rosa'[5]. In politica, affermano, la parità significherebbe omologazione a un linguaggio estraneo alle donne e a una pratica tutta centrata sui partiti e sulle istituzioni, presentati come le uniche sedi legittimate a esercitare il potere, con l'esclusione della pratica femminile della relazione. Clara Jourdan in un commento alla modifica dell'art. 51 della Costituzione[6] sostiene che la modifica ha arretrato la concezione del rapporto tra i sessi perché «legge il grande avanzamento femminile avvenuto nel secolo scorso come un processo di emancipazione, al seguito degli uomini e dei loro traguardi»[7].

Nonostante questi contrasti, la politica delle pari opportunità trova presso i vari livelli istituzionali una pronta accoglienza, tanto che negli anni Ottanta vengono istituite le Commissioni per le pari opportunità (CPO) a livello territoriale, che si affiancano o sostituiscono le Consulte femminili, istituite già nel 1976. Il nuovo organismo è finalizzato soprattutto alla valorizzazione delle donne nel settore del lavoro, della formazione professionale e dei servizi. Nel 1990 nasce la Commissione nazionale per la parità e le pari opportunità tra uomo e donna (Legge n. 164/1990), collocata presso il Consiglio dei Ministri, con funzioni di tipo consultivo e di orientamento ed è composta da rappresentanti di partiti politici, parti sociali, associazionismo femminile e altri soggetti della società civile. Nel 2003 (Dlg. 226) verrà accorpata al Dipartimento pari opportunità.

Mano a mano nascono altri organismi e figure di riferimento per il conseguimento delle Pari Opportunità: Comitato nazionale per l'attua-

[5] Nel 2005 il senato boccia l'emendamento alla nuova legge elettorale sulle 'quote rosa' che prevedeva l'inserimento di una soglia minima del 25%. La prima pagina de "Il Tempo" titola *Ai fornelli!*

[6] Modifica avvenuta nel febbraio 2003, il primo comma dell'art. 51 recitava «Tutti i cittadini dell'uno o dell'altro sesso possono accedere agli uffici pubblici e alle cariche elettive in condizioni di eguaglianza, secondo i requisiti stabiliti dalla legge». Al primo comma è stata aggiunta di seguito «a tal fine la Repubblica promuove con appositi provvedimenti le pari opportunità tra donne e uomini»:

[7] Clara Jourdan, *Le pari opportunità che negano la libertà*, in "L'Unità", sabato 8 marzo 2003.

zione dei principi di parità di trattamento e uguaglianza di opportunità tra lavoratori e lavoratrici (Legge n. 125/1991), la Consigliera di Parità (Legge 125/1991), il Comitato per l'imprenditoria femminile (Legge n. 215/1992), Ministero per le pari opportunità (1996), Dipartimento per le Pari Opportunità (Decr. Min. 405/1997). Di seguito, ogni ente territoriale, a ogni livello, istituisce le proprie commissioni, comitati, reti, assessorati e consigliere. A livello comunitario nasce la Commissione per i diritti della donna nel 1984 e viene nominato un Commissario Europeo per l'Occupazione, gli affari sociali e le pari opportunità.

Dalla Legge n. 125/1991 sulle azioni positive l'obiettivo delle politiche di pari opportunità è l'*empowerment*, ossia l'acquisizione di responsabilità attraverso la partecipazione ai processi decisionali. Sono gli anni in cui dalla fase di uguaglianza e garanzie si passa all'introduzione di azioni positive. Assistiamo alla predisposizione di interventi diretti tendenti alla rimozione degli ostacoli che di fatto impediscono la parità. Le azioni di tipo normativo, culturale, sociale si concentrano sulla scarsa presenza femminile nei luoghi decisionali e sull'incentivazione della loro presenza attraverso misure ad hoc, come la Legge n. 215/1992 sull'imprenditoria femminile.

Contemporaneamente l'FSE stanzia fondi e bandi per interventi diretti all'attuazioni delle pari opportunità. La programmazione europea cita «Misure specifiche intese a migliorare l'accesso e la partecipazione delle donne al mercato del lavoro, compreso lo sviluppo delle carriere e l'accesso a nuove opportunità di lavoro e all'attività imprenditoriale, e a ridurre la segregazione orizzontale e verticale». Nasce la figura dell'animatrice di pari opportunità interna all'Amministrazione (o esterne esperte in materia), con compiti di stimolo sul territorio e di supporto nella stesura dei bandi.

Un altro punto critico riscontrato dal femminismo della differenza è il rischio che l'istituzionalizzazione delle istanze del movimento delle donne produca, come è facile pensare, una neutralizzazione della forza politica della parola femminile. Da cittadine attive, con funzioni di indirizzo e orientamento, si rischia di passare ad utenti passive delle pari opportunità, ossia a soggetti destinatari di interventi. Si ritorna alla problematizzazione della differenza e del relativo rapporto con il diritto.

L'attenzione verso la presenza femminile nel mercato del lavoro pone successivamente al centro il tema della 'conciliazione' tra vita professionale e vita famigliare, che trova luogo nella Legge 53 del 2000, legge sulla "conciliazione dei tempi di vita e di lavoro delle lavoratrici madri e dei lavoratori padri". Sempre a favore della conciliazione vengono rafforzati gli interventi e gli obiettivi delle misure E del FSE cha adotta una linea specifica (linea 3) volta ad «Azioni per l'introduzione di forme di flessibilità sul lavoro per il reinserimento socio-lavorativo di persone in situazione di disagio e per il sostegno all'assistenza famigliare. Nello specifico si propongono interventi di sostegno alla riorganizzazione del lavoro e della struttura degli orari, in particolare rivolti alla promozione del lavoro part-time e del telelavoro, per facilitare la permanenza delle donne nel mondo del lavoro attraverso una migliore conciliazione con la vita famigliare».

E di nuovo compare la questione del conflitto tra ciò che il diritto intende come norma, ossia l'uomo, e ciò che diverge da essa, ossia la donna. Dal momento che il corpo della donna è potenzialmente procreativo – ed è questo che fa la differenza con il corpo maschile – questa differenza viene letta come limite che deve essere superato attraverso interventi correttivi e di sostegno. Un esempio è il recente dibattito sulle 'quote rosa' che fissa una quota minima di candidate donne per legge. Lo fa notare la nota sociologa della famiglia Chiara Saraceno quando afferma «le quote ci sono già, sono i posti destinati ai maschi»[8], quasi il 100%. Infatti, proprio in un'ottica di norma nessuno si è sognato di fare una legge che abbassasse le quote maschili obbligandoli a non superare il 50%, spostando così l'asse sul soggetto da normare.

La promozione della flessibilità come strumento per conciliare vita e lavoro ha invece portato, in molti casi, a un arretramento dei diritti della lavoratrice, producendo per lo più un aggravarsi della precarietà femminile con tutta una serie di ripercussioni sulla vita delle donne, sulla povertà e sul diritto alla maternità (gravemente compromesso).

[8] Chiara Saraceno, *Le quote ci sono già, sono i posti destinati ai maschi*, in "La Stampa", 17 ottobre 2005.

In campo politico, l'Italia è al 66° posto della classifica in fatto di presenza femminile in parlamento, dopo lo Zimbawe che, a differenza dell'Italia, non beneficia di finanziamenti europei per il rafforzamento delle pari opportunità, né dispone di tutte le commissioni, i comitati, i dipartimenti e le consulte per la realizzazione della parità. Se i conti non tornano risulta abbastanza chiaro che la strategia per l'effettivo raggiungimento delle pari opportunità deve essere rivista. Secondo Dolores Morendo Taramundi, filosofa del diritto «la concezione dominante di pari opportunità risulta paralizzante a causa della sua associazione al paradigma anti-discriminatorio (specialmente se associato ai contesti di competizione) e della sua subordinazione alla parità di trattamento. Tuttavia, credo che l'idea di pari opportunità abbia un potenziale liberatorio finora non sfruttato. Una concezione delle pari opportunità basata sul significato di 'opportunità' come 'capacità personale' – vale a dire il riconoscimento o la garanzia dell'autonomia e il potere di decidere»[9]. E ancora: «Dal punto di vista della pratica politica dei gruppi subordinati, in particolare dal punto di vista delle loro rivendicazioni giuridiche, rifiutare la concezione dominante delle pari opportunità non significa che possiamo prescindere da esse come uno strumento utile e significativo per opporci a diverse pratiche e manifestazioni dell'ingiustizia»[10]. Non prescindere da esse non significa accettarle acriticamente, ma sottoporle a verifica circa la loro effettiva capacità di raggiungere i fini desiderati.

Gabriella Rossi

Vedi le voci: Azioni positive
Differenza sessuale
Diritto
Empowerment
Lavoro
Politica delle donne
Mainstreaming

[9] Dolores Morendo Taramundi, *Il dilemma della differenza*, ES, Pesaro 2004.
[10] Ibidem.

Patriarcato

Il femminismo radicale americano, nato negli anni Sessanta del Novecento dall'esperienza delle donne nel movimento per i diritti civili e pacifista, nel movimento degli studenti e dall'esperienza di profondo e diffuso sessismo da loro vissuta in ogni gruppo politico di cui facessero parte, mise all'ordine del giorno non più l'attesa della Rivoluzione ma la necessità di una azione politica rivolta contro l'uomo, agente dell'oppressione delle donne.

Nel *Manifesto* delle Red stockings (1969) si leggeva che la condizione delle donne è una condizione politica e i conflitti tra uomini e donne sono conflitti politici la cui risoluzione può essere solo collettiva. Il *Manifesto* indicava nell'uomo e non più nei processi storici l'origine dell'esclusione e nella supremazia del maschio la più antica e generale forma di dominio[1]. Posta l'oppressione delle donne come la fondamentale e universale forma di controllo presente in ogni epoca storica e in tutte le culture note, la chiave di lettura del fenomeno fu la nozione di patriarcato. Le analisi insistevano sul fatto che il potere maschile è presente non solo nella

[1] Robin Morgan, *Isterhood is Powerful. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Vintage, New York 1970.

sfera pubblica ma si estende alla vita privata. Così, i concetti di potere e politica furono estesi alla sfera privata (famiglia e sessualità), entrambe lette come strumenti della dominazione patriarcale.

Virginia Woolf in *Le tre Ghinee* (1938) aveva individuato il patriarcato come organizzazione economica e politica e lo aveva polverizzato mettendone alla berlina sia l'esclusività di ceto e di genere sia la futilità dei simboli – «ma i signori uomini, le cui usanze sovente sono, ahinoi, delle buffonate...» –, sia la vacuità delle sue celebrate tradizioni (università, patria, chiesa ecc.). Nella dimensione privata al sistema patriarcale «corrispondono le pareti domestiche, con il loro nulla, la loro immoralità, la loro ipocrisia, il loro servilismo». Esso è «un morbo che si nutre della fissazione delle figlie nei confronti dei padri» e di questi nei confronti delle figlie. La «fissazione infantile» dei padri nei confronti delle figlie («i padri nascondevano a se stessi la vera natura delle proprie emozioni») è protetta dai pregiudizi sociali, dalle leggi, da ogni forma di esclusione. Il patriarcato è dunque per la Woolf un circuito di esaltazione della virilità, violenza, senso del possesso, controllo emotivo e, anche, complicità delle donne. È la cultura della forza e del dominio che è componente di fondo dei meccanismi che portano alle guerre e ne sostengono il significato.

La nozione di patriarcato non era nuova nella teoria politica. Essa fu centrale nei dibattiti che nel Seicento intesero configurare il potere monarchico come analogo al potere paterno e come questo voluto da dio e dalla natura (Robert Filmer, *Patriarcha, or the natural power of Kings*, 1680). Le confutazioni mosse al patriarcalismo politico dai contrattualisti non furono altrettanto vigorose nei confronti del patriarcato[2]. Thomas Hobbes e John Locke separarono l'origine della sovranità dal potere paterno ma non rinunciarono al patriarcato politico (né alla necessaria subordinazione delle donne), sostenendolo con pseudo ragioni patriarcali (superiorità morale, intellettuale e fisica degli uomini) e raccontandolo come patto

[2] Ginevra Conti Odorisio, *Matriarcato e patriarcalismo nel pensiero politico di Hobbes e Locke*, in Ida Magli (a cura di), *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978; Anna Verna, *Alterità. Le metamorfosi del femminile da Platone a Lévinas*, Giappichelli, Torino 1990.

fra eguali. Come ha scritto Carole Pateman «il patriarcato moderno ha forma fraterna e il contratto originario è un patto fraterno», reso possibile dall'uccisione metaforica del Padre (*The sexual contract*, 1988).

Un'altra ondata di dibattiti sul patriarcato si ebbe con la pubblicazione dell'opera di Johann Bachofen *Il diritto matriarcale* (1861) e successivamente con *Le origini della famiglia, della proprietà privata e dello stato* (1884) di Engels, in cui il patriarcato viene identificato con l'avvento della civiltà. Convinzione ribadita, in ambito psicanalitico, da Freud e Lacan.

Da modello unico e necessario di civiltà il patriarcato diventa con il femminismo la struttura di dominio con la quale gli uomini affermano il loro potere e ne mantengono il controllo. Esso si manifesta nelle leggi, nei codici sessuali, nel controllo del corpo delle donne e secondo il femminismo lesbico nell'etero sessualità obbligatoria (Anna Koedt, *The Myth of the vaginal orgasme*, 1970; Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality*, 1980; Judith Butler, *Bodies that Matter*, 1993; Teresa de Lauretis, *Technologies of gender*, 1987, e altre).

Nel 1970 l'idea femminista di patriarcato fu espressa in un consistente insieme teorico che includeva *Sexual Politics* di Kate Millett, *The Dialectic of sex* di Shulamith Firestone, *The Female Eunuch* di Germaine Greer e *Patriarchal Attitudes* di Eva Figes. Antologie di discorsi e articoli sull'argomento furono curate da Robin Morgan, *Sisterhood is Powerful* (1970), da Leslie Tanner, *Voices from women's Liberation* (1970) e Michelle Wandor, *The Body Politic* (1972). Seguì in ambito teologico *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*, di Mary Daly.

Shulamith Firestone, riprendendo l'idea dell'oppressione come portato della riproduzione umana sviluppata da Simone de Beauvoir nel *Secondo Sesso* (1949), sostenne che il patriarcato è causato dal ruolo della donna nella riproduzione. Con lo sviluppo della contraccezione, delle tecnologie riproduttive e la riproduzione artificiale avrà inizio la liberazione delle donne, seppure non in modo diretto e immediato. Infatti, l'interesse degli uomini a mantenere il loro potere si potrà mutare in controllo delle tecniche di fecondazione le quali potranno essere usate come nuovi modi di sfruttamento e controllo delle donne. Adrienne Rich in *Of Woman Born* (1976), per contro, rovesciò l'argomentazione: non è il fatto biologico

della riproduzione a generare il patriarcato ma questo a determinare una maternità non libera e controllata dagli uomini.

Nel capitolo "Teoria della politica sessuale", del saggio la *Politica del Sesso*, Kate Millett spiega come per politica intenda i rapporti strutturali di potere (il fatto che gruppi di persone ne dominano altri) e si debba considerare il suo lavoro come un insieme di «appunti per una teoria del patriarcato» e lettura della dimensione sessuale come status con implicazioni politiche. Il termine 'politica' le è sembrato utile a delineare i reali caratteri della relazione fra i sessi che nel corso dei tempi si sono costruiti su un rapporto di dominio e subordinazione presentato come diritto naturale dei maschi nei confronti delle femmine: «Con questo sistema è stata conseguita una forma ingegnosissima di 'colonizzazione interna' che tende per giunta a essere più ferma di ogni forma di segregazione, più rigorosa della stratificazione di classe, più uniforme, senz'altro più duratura. Per quanto mascherato possa risultare il suo aspetto attuale, il dominio sessuale prevale nonostante tutto, come l'ideologia più diffusa della nostra cultura e ne costituisce il concetto base di potere». Il patriarcato è il sistema di potere con cui i maschi controllano, dominano, escludono o includono le donne, esso è una costante che con varianti storiche è presente in tutte le culture e permane nella nostra. Infatti, le rivoluzioni politiche ed economiche e l'avvento dei sistemi democratici non hanno modificato la struttura patriarcale della società al punto di aver distrutto la sua capacità di risorgere in ogni momento. Kate Millett non ritiene che il patriarcato corrisponda ad una regola di natura ma ad una realtà che si è costituita grazie a strumenti ideologici e istituzionali, con l'insieme dell'apparato culturale, religioso e con il monopolio della forza da parte degli uomini.

L'ideologia costituisce il sesso come 'status' di valore e di potere superiore per i maschi e inferiore per le femmine, ciò determina una socializzazione su modelli stereotipati per il maschile (intelligenza, aggressività, forza) e per il femminile (passività, istinto, natura). Socialmente l'ideologia definisce il 'ruolo' sessuale e gli spazi pubblici e privati destinati a ciascuna/o.

Dal punto di vista istituzionale la famiglia è il cardine del patriarcato. Essa ha due funzioni preminenti: la socializzazione e la riproduzione,

controllata attraverso il principio di legittimità dei figli. Oltre l'*interior colonisation*, il patriarcato reca aspetti economici e di classe: il lavoro delle donne è meno remunerato e ha minor prestigio e autorità sociale. La Millett definisce la situazione lavorativa delle donne come 'pre-capitalistica', per la lontananza sia dal denaro, essenziale in una economia di mercato, sia dalla tecnologia e dalla conoscenza dei processi produttivi di cui entrano a far parte. Tuttavia, non considera il patriarcato come uno specifico modo di produzione ma come una forma di 'dipendenza economica'.

Christine Delphy, teorica del femminismo materialista, da lei configurato come nuovo modello epistemologico del materialismo storico, interessata alle strutture di dominazione socio-politiche e ai rapporti di potere fra i gruppi, ha utilizzato il concetto di patriarcato sia riguardo al lavoro domestico sia in relazione alla sessualità. Questa spiegata secondo l'approccio materialista è l'ambito di una lotta di classe dove si affrontano due gruppi sociali. La lotta delle donne e la tematizzazione della loro condizione come oppressione fanno entrare la sessualità nel politico (*Pour un féminisme materialiste*, 1975). La sociologa francese ha messo in atto una analisi dello sfruttamento della forza produttiva delle donne e ha individuato l'esistenza di un sistema di produzione non capitalistico che le sfrutta in quanto tali. Il sistema nel quale un rapporto economico di sfruttamento costituisce le donne e gli uomini in classi antagoniste è il modo di produzione patriarcale dei servizi domestici, cioè la fornitura gratuita di questi da parte delle donne. Lo sfruttamento patriarcale del loro lavoro è secondo Delphy l'oppressione comune, specifica e principale delle donne. Comune perché riguarda tutte le donne sposate, specifica perché esse solo hanno l'obbligo del lavoro domestico, principale perché è su di essa che si basa la loro appartenenza di classe nel sistema capitalistico quando lavorano fuori casa.

Lo sfruttamento economico delle donne avviene nella famiglia e ciò rende il loro rapporto con la produzione specifico e del tutto simile a quello della schiavitù-servitù (*Nos amis et nous*, 1977). Nel modo di produzione patriarcale, il lavoro delle donne, benché produca valori d'uso (servizi domestici, allevamento dei figli) e valori di scambio (aiuto nelle attività del marito), (*L'ennemi principal*, 1970), non ha valore perché è

indipendente dai servizi resi, non è pagato, non produce valore per il produttore ma per il fruitore, avvenendo nell'ambito di una relazione personale (il matrimonio).

Christine Delphy, con altre femministe che si rifanno a un anti-essenzialismo radicale come Monique Wittig e Judith Butler, ha teorizzato, fin dai primi editoriali della rivista "Questions Féministes", da lei fondata nel 1977 con Simone de Beauvoir, il carattere patriarcale non solo dei generi ma del sesso. La dominazione patriarcale in questo contesto culturale non è perciò fondata su differenze di sesso preesistenti ma al contrario è il sesso/genere ad esistere come divisione sociale a causa della dominazione patriarcale. Il sesso anatomico è un prodotto del genere «nel senso che questa partizione gerarchica dell'umanità in due trasforma in distinzione pertinente per la pratica sociale una differenza anatomica in se stessa sprovvista di implicazioni sociali» (*Close to Home*, 1984). In seguito (*Penser le genre*, 1991) dirà che il riconoscimento di 'differenze di sesso' costituisce in sé un atto sociale.

Anna M. Verna

Vedi le voci: Differenza sessuale
Femminismo
Genere
Neofemminismo

Pedagogia della differenza

Il primo testo a cui può essere fatto risalire il germe di quella pratica che sarà poi chiamata Pedagogia della Differenza è di Adrienne Rich (*Segreti Silenzi Bugie*, 1982) e si intitola *Prendere sul serio le studentesse* da cui Anna Maria Piussi, una delle prime e delle più significative rappresentanti di questo pensiero in Italia, prende titolo e spunto in uno dei suoi primi interventi in proposito. Occorre, tuttavia, sgomberare il campo da equivoci, in quanto non di una teoria pedagogica si tratta, almeno non nel senso tradizionale, quanto piuttosto di una 'pratica politica', che rimette in discussione la trasmissione del sapere tra le diverse generazioni a partire dal pensiero della differenza sessuale, prendendo contemporaneamente le distanze da paradigmi quali 'oppressione/discriminazione' e 'specificità/identità' su cui si sono sviluppate le riflessioni e gli interventi conosciuti sotto il nome di pari opportunità formative. Detto in altre parole: quando si parla di PDF non si intende affatto proporre un discorso pedagogico o un percorso didattico differenziato per maschi e femmine, quanto piuttosto di porre la 'politica delle donne' come contesto al fare pedagogia e didattica o, ancora più in generale, al fare scuola.

Il pensiero della differenza apre alla politica che pone al mondo e nel mondo la 'libertà femminile' e quindi la capacità delle donne di significare tale libertà, cioè dare senso e simbolico alla propria esperienza[1].

[1] Maria Giovanna Piano, *L'esperienza e la parola*, Regione Sardegna, Cagliari 1992.

Libertà femminile significa questo[2]: usare l'intelletto senza negare che esso è in un corpo di donna, per costruire un pensiero che si radichi nella propria esperienza reale, per stare al mondo non in maniera subalterna o concorrenziale o paritaria con i maschi ma in maniera autentica e sensata, secondo un ordine simbolico che dia alle donne parola sul mondo e su se stesse. Questo pensiero fornisce possibilità di ordine e senso anche ai maschi, perché, indicando la 'parzialità' del loro essere, ne limita la presunzione di assoluto.

Il primo ambito nel quale tale libertà è coartata è il 'linguaggio'[3], depositario di un ordine simbolico patriarcale, cioè un sistema di rappresentazioni speculari alla soggettività maschile. L"affidamento' dell'allieva alla maestra, rendendo possibile l'elaborazione simbolica del rapporto madre/figlia, rimosso dalla civiltà patriarcale, costituisce la mediazione educativa necessaria affinché la bambina possa scoprire il proprio autonomo rapporto con l'immaginario. Poiché la madre si configura come colei che attiva il 'desiderio' di significare il mondo, la maestra, come 'madre simbolica' autorizza l'allieva a prendersi sul serio e a significare il mondo e nella pratica della *disparità*, la porta a sviluppare relazioni con le sue simili e con l'altro sesso nella consapevolezza della propria soggettività sessuata.

La relazione che lega un'insegnante a una allieva è diversa da quella con un allievo[4]. Tra una maestra e un'allieva esiste un «di più di simbolico» che ha il suo luogo proprio nella relazione, così che l'insegnamento diviene «mediazione vivente» e insieme «costruzione di pensiero in presenza», cioè in una continua relazione. Essa può dar luogo ad atteggiamenti contrastanti ed entrambi negativi: da una parte a una forma di richiesta di 'amore fusionale' e dall'altra a una forma di 'ribellismo' per paura delle dipendenza.

[2] Pinuccia Corrias, *Scuola e libertà femminile*, in *Il nostro stare al mondo. Scritti politici di donne in relazione*, Edizioni Seb 27, Torino 2006.

[3] Elvia Franco, *L'affidamento nel rapporto pedagogico*, in aa.vv., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

[4] Chiara Zamboni, *Una maestra e chi l'ascolta*, in Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile (a cura del), *Nati da donna La mia genealogia femminile*, Thélème, Torino 2002.

La pratica suggerita da Luisa Muraro nei riguardi della madre[5], utilizzata anche nella relazione allieva maestra, ossia la «pratica della riconoscenza», fa della dipendenza un'occasione di libertà, in quanto pone in una condizione di 'signoria simbolica individuale', senza per questo sciogliere il legame con la maestra.

Imparare ad 'amare la madre' e costruire una 'genealogia femminile': questi i due percorsi di senso che stanno alla radice di tale pedagogia, per la quale le discipline diventano strumentali e la scuola il luogo per realizzare un 'autoriforma gentile' (Cosentino Vita, sito Internet).

Pinuccia Corrias

Vedi le voci: Differenza sessuale
Politica delle donne
Simbolico materno

[5] Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Politica delle donne

La politica delle donne è la politica fondata sulla pratica delle relazioni e sul pensiero della differenza sessuale; è volta a significare la libertà femminile ed è stata praticata e poi nominata dalle donne che si riconoscono nel femminismo della differenza. In forza di questa sua origine, tale politica viene messa in atto direttamente dalle donne nei tanti e vari momenti organizzati, come nelle Libere università, nei Centri studi, nelle Librerie delle donne, nei Circoli o nei gruppi. Si tratta quindi di un'espressione che si distingue in toto da quella di politica, o politiche, 'per' le donne, intesa come interventi istituzionali o legislativi di promozione e sostegno della parità o pari opportunità tra donne e uomini. Quest'ultima fa riferimento a meccanismi regolativi presenti nelle leggi di parità e nei conseguenti organismi di parità che non sono frutto della diretta espressione politica delle donne, collocandosi all'interno dei dispositivi di organizzazione del potere esistente e volti alla tutela dei soggetti a cui l'ordinamento riconosce una posizione di discriminazione e di svantaggio.

Il femminismo della differenza ha proposto l'espressione 'politica delle donne' nominando le relazioni politiche tra donne come strumento di cambiamento per la realizzazione della libertà femminile in tutti i campi, dal lavoro, alle istituzioni, ai rapporti privati. È una politica storicamente, ma anche filosoficamente, definita dal femminismo, che ritiene la politica istituzionale, o rappresentativa, inadeguata a prevedere la sessuazione dei soggetti. L'espressione 'politica delle donne', quindi,

non sta a significare l'esperienza delle donne che ricoprono incarichi istituzionali, anche se alcune di queste hanno incontrato il femminismo della differenza e hanno cercato di fondare il loro operato nelle istituzioni sulle pratiche politiche là apprese. La politica delle donne non è quindi la politica istituzionale, anche se quest'ultima si definisce spesso come 'politica' tout court, poiché ha l'ambizione di rappresentare l'unico modo di regolazione del bene comune. Come noto, si parla di politica istituzionale con riferimento alla politica che si svolge all'interno delle istituzioni della democrazia rappresentativa. Definirla con questo termine – istituzionale – è utile proprio allo scopo di definirne l'ambito; essa infatti non è 'la' politica o l'unica politica.

Negli ultimi anni, inoltre, dopo il femminismo dell'emancipazione e quello della differenza, si sono affermate associazioni femminili – come Emily – che hanno come obiettivo quello di sostenere le donne che desiderano misurarsi con le istituzioni; alcune di queste partono da posizioni più emancipatorie mentre altre hanno tratto ispirazione dal pensiero della differenza.

La politica delle donne nasce negli anni Settanta e si fonda su pratiche come l'autocoscienza e il separatismo; si riprende l'antica pratica sociale del parlarsi tra donne a cui si dà dignità politica. Questa pratica nell'arco di alcuni anni sembra perdere efficacia: essa ha consentito alle donne la presa di coscienza ma, politicamente, pare insufficiente a incidere sulla realtà (almeno questa è la valutazione di quegli anni). Queste donne sono alla ricerca del proprio sé e di un loro modo di stare nel mondo; a questa ricerca si risponde con le relazioni politiche tra donne… ma la strada sarà lunga. È una pratica che evidenzia il contrasto con le politiche femministe della parità; un esempio è la legge sull'aborto: ad avviso del femminismo della differenza ciò che va messo in discussione è la sessualità maschile poiché richiedere alla legge il libero aborto significa solo lottare per avere diritto a un'esperienza dolorosa per le donne senza modificare i comportamenti sessuali che ne sono la causa. La critica è mossa allo strumento della legge, della norma che, in quanto generale e astratta, non fa i conti con la differenza, ponendosi come neutra mentre è produzione dell'ordinamento maschile che si assume come universale.

I piccoli gruppi e i collettivi di donne degli anni Settanta si interrogano su come «trovare il nesso tra la modificazione individuale ed il trasferimento di questa alla pratica collettiva […] il bisogno di un progetto politico più ampio che ci faccia uscire dal chiuso delle nostre pratiche per permetterci di agire in concreto sulla realtà»[1]. Dai gruppi di parola si aprono gruppi di 'fare', come librerie, circoli, luoghi, e si focalizza l'idea di fare politica in modo diverso, senza deleghe; queste donne mettono al centro non la denuncia dell'oppressione ma la libertà e l'importanza di rappresentarsi come libere. Si mette in evidenza la sessuazione del mondo indicando la non esistenza della neutralità che cela invece una rappresentazione del solo maschile. Ma questo significa che è necessario un nuovo linguaggio che sia sessuato.

Negli anni Ottanta si arriva a nominare la disparità come verità nelle relazioni tra donne; non si è tutte uguali, anche se si pensava di esserlo in forza del condizionamento di un ordine simbolico che è fondato sull'uguaglianza. Dalla pratica delle relazioni tra donne si capisce che riconoscere la disparità è un guadagno poiché dare valore ad un'altra ha potenza simbolica, consente di dare valore a sé. Politica è passare da relazioni di mutuo soccorso tra donne all'affidarsi a un'altra che sa, che ha consapevolezza, come rapporto valorizzante. Ma la pratica dell'affidamento, il riconoscimento della disparità, se funzionano nei luoghi di donne come agiscono nei luoghi misti? Qui il rischio è l'adeguamento, l'omologazione o l'estraneità; anche se si parte dal progetto comune di portare la forza del proprio desiderio e una misura diversa, ma purtroppo le regole esistenti fanno slittare i rapporti tra donne nel privato. In questi luoghi occorre agire pratiche politiche flessibili, di contrattazione tra donne, che diano spazio al desiderio di ciascuna e soprattutto si tratta di rendere visibile questo scambio tra donne[2].

La politica delle donne presenta una tenace aderenza delle teorie che formula alla pratica politica in cui sono maturate; la circolarità tra pratica e teoria non si deve solo al marxismo, che pure era nelle corde di molte di queste donne, ma soprattutto al pensiero di donne filosofe come Simone Weil e Hannah Arendt. Dunque dalla pratica politica del partire da sé si arriva alla pratica della disparità e al riconoscimento dell'autorità dell'altra non come dispositivo del potere ma come figura dello scambio

[1] *Alcuni documenti sulla pratica politica*, in "Sottosopra", dicembre 1976.
[2] Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Nuova Pratiche, Milano 1995.

nelle relazioni politiche tra donne. Da qui l'espressione «il massimo dell'autorità con il minimo del potere» per significare che non è il potere a essere il fine; bensì il riferimento comune tra donne ad altre donne con la consapevolezza che alle relazioni politiche o meno si accompagna sempre una dose di potere. Quanto alla presenza delle donne nelle istituzioni per rappresentare la differenza femminile si afferma che le donne non sono una categoria, sono tante singolarità; da qui la conseguenza logica che le donne non sono nelle istituzioni per rappresentare le altre (come gli uomini del resto non ci sono per rappresentare il genere maschile) ma per portare il loro desiderio di praticare la politica istituzionale. Quindi il legame che queste donne hanno con le altre è attraverso l'affermazione del desiderio femminile; votare una donna è appoggiare il suo progetto, sostenere la sua competenza, non è votare la rappresentante.

Questo approccio critica la visione di quelle donne che nei partiti e nelle istituzioni pensano alla spartizione al cinquanta per cento dei posti o alle quote; il mondo è uno solo e, si dice, non ha senso dividerlo in due. Si sostiene anche che le donne in quei luoghi non devono fare rappresentanza femminile ma rappresentazione femminile (Alessandra Bocchetti) mettendosi al centro nei partiti e nelle istituzioni e non nel proprio 50%. Insomma, l'invito è pensare che il partito è di tutte e di tutti e quindi anche di ciascuna donna che ne fa parte; quindi si tratta di stare nei partiti o nei luoghi misti non per occuparsi 'delle cose delle donne' ma di ciò che si desidera nell'interesse comune. Significa stare nel sindacato per fare, con lo sguardo di una donna che viene dalle pratiche politiche femminili, contratti per donne e uomini.

La politica delle donne non separa politico e non politico; tutto può essere politico, o meglio, tutto può diventarlo nel momento in cui non si separa con un'organizzazione rigida la politica dalla vita (librerie, circoli, ma anche case, intervalli di lavoro, ospitalità nelle case durante i convegni, vacanze, a tutte queste cose ed altre si mescola la politica). Del resto la politica della rappresentanza non può esprimere adeguatamente i desideri, le volontà, di tutti; questa politica è, per definizione, parziale, soprattutto è perdente se continua a mettere al centro l'oppressione, la discriminazione, la tutela, cioè quello che non c'è anziché quello che c'è: il desiderio di protagonismo femminile e la sua forza.

In queste riflessioni degli anni Novanta la politica delle donne si relaziona con la politica istituzionale e con lo sguardo diverso maturato dalle pratiche politiche femminili e attraverso di esse si può cogliere come la partecipazione alle istituzioni non significhi spartizione di potere tra donne e uomini bensì portare nel mondo il senso della libertà femminile. Nei luoghi misti in cui si è si tratta di nominare l'autorità femminile come figura dello scambio, non solo nelle relazioni con le donne con cui si opera, ma come pratica che porta vantaggio a tutti: «La differenza femminile è una mediazione universale»[3]. Questa consapevolezza salva la differenza femminile dall'essere una meteora, un incidente di percorso.

Nel gennaio del 1996 esce il "Sottosopra rosso" intitolato "È accaduto non per caso", si allude alla fine del patriarcato nel senso che le esistenze femminili hanno smesso di essere un destino per diventare delle imprese nelle mani delle interessate: la conferenza del Cairo e quella di Pechino hanno chiarito che questa fine del patriarcato sta coinvolgendo tutti i paesi del mondo; c'è una domanda femminile di aiuti e cultura per poter abitare liberamente il proprio corpo fecondo. La fine del patriarcato non è stata conquistata con lo strumento legislativo ma con la pratica delle relazioni tra donne. In quel "Sottosopra" si scrive che la politica non può essere solo lotta legittima per la conquista del potere o regole per questo fine (meccanismi elettorali, quote, autonomia fiscale ecc.). È politica anche il volontariato, la cooperazione, l'associazionismo, l'editoria indipendente perché grazie a questa politica si regge il corpo sociale. Questa viene nominata come 'politica prima', quella che viene dal tessuto delle relazioni personali e sociali, mentre la politica istituzionale è definita 'politica seconda'; quest'ultima pretende di introdurre regole per tutto togliendo spazio alla competenza che ogni essere umano sa avere nelle relazioni.

Questa distinzione suscita molte discussioni e alcune considerano che separa due sfere, politica prima e politica seconda, in modo troppo netto: ci sono donne che praticano il partire da sé e la politica delle relazioni anche nella politica seconda. Per quelle che si rifanno alla politica delle donne

[3] Lia Cigarini, "Via Dogana" n. 31, 1997.

la scommessa è proprio portare questo approccio nelle istituzioni dove sono; la strategia comune, comunicata dalla politica prima alla seconda, è esserci senza stare in soccorso del potere, lasciando che il partire da sé, la pratica delle relazioni, la messa in campo dell'autorità femminile diano legittimazione e consentano di esserci liberamente, al di là dei dispositivi del potere. La politica, come dice l'etimologia della parola, riguarda la polis, la collettività, le relazioni tra i singoli, perciò il femminismo è politica. La politicità del femminismo consiste nel fatto che la sua pratica si fonda sulle relazioni, questo è ciò che rende il femminismo politica delle donne e le relazioni tra donne (e anche tra uomini e donne) spazio pubblico.

Lo spazio pubblico, e quindi politico perché attiene alla convivenza, è il lavoro, l'associazionismo, il volontariato, il lavoro di cura, i luoghi di incontro, le strade; in questi luoghi si è creato uno spazio pubblico femminile. O meglio, non si è creato come spazio pubblico, è stato nominato come tale. Un esempio: il lavoro di cura è una competenza femminile nel mondo, che si pone come agire pubblico essendo un'opera di civilizzazione della società intera che passa attraverso quell'agire[4]. Un altro esempio: lo spazio urbano dove la presenza femminile è fonte di sicurezza con la millenaria pratica di buon vicinato e di tenere una socialità armoniosa. Questa è politica e come tale va nominata[5].

La riflessione è quindi di guardare ai luoghi sopra indicati riconoscendo in essi uno spazio pubblico e di guardare anche allo spazio pubblico incarnato nelle istituzioni riconoscendo, laddove vi sia, il desiderio femminile di portarvi la propria competenza.

Maria Grazia Pellerino

Vedi le voci: Differenza sessuale
Diritto
Rappresentanza

[4] Daniela Riboli, "Via Dogana" n. 77, giugno 2006.
[5] Laura Terragni, "Via Dogana" n. 77, giugno 2006.

Prostituzione

Sebbene il Dizionario della lingua italiana la definisca in modo apparentemente neutrale «prestazione sessuale a scopo di lucro, con carattere di abitualità e di professionalità», di fatto parlare di prostituzione è come parlare della prostituta. La prostituta è al centro della scena, è visibile, è lei che dà scandalo nelle strade e che i cittadini benpensanti vorrebbero rinchiudere in aree delimitate: i cosiddetti quartieri a luci rosse. Persino nel caso in cui a prostituirsi sia un uomo, di fatto è la prostituzione stessa che in qualche modo femminilizza chi la esercita. L'altra metà della prostituzione, l'uomo che di quella prestazione si serve (vorremmo evitare di definirlo 'cliente', termine che induce confusione, mentre è importante affermare che si tratta di un uomo) rimane infatti discretamente immerso in un'ombra compiacente, come se all'origine del fenomeno non ci fosse la sua richiesta.

Secondo un diffuso luogo comune la prostituzione è il più antico mestiere del mondo, ma non è detto che sia sempre stata come la conosciamo ora. Di fatto i vari periodi storici l'hanno declinata secondo le più diverse modalità.

Nel mondo antico esisteva una prostituzione sacra, esercitata nel templi. In Mesopotamia, le prostitute del tempio di Ishtar erano organizzate sotto la guida di una sacerdotessa e dotate di particolari diritti sanciti dal codice di Hammurabi. Le ierodule del mondo greco esercitavano la prostituzione sacra presso i templi di Afrodite e le prostitute sacre sono esistite sino ai tempi moderni nei templi indiani. All'origine del

fenomeno una sacralizzazione della sessualità legata alla fertilità della terra e simbolicamente associata alla fecondità del corpo femminile.

Col prevalere del patriarcato lo status della prostituta subisce un degrado progressivo. Nell'Atene di Solone diviene monopolio di Stato ed è confinata in quartieri particolari. Spesso le prostitute sono schiave e i guadagni appartengono ai loro proprietari, a meno che non si tratti di etere, donne colte e raffinate, in qualche modo paragonabili alle geishe giapponesi o alle cortigiane delle città rinascimentali.

Nella Roma antica la prostituzione viene regolamentata dallo stato: le prostitute non hanno i diritti civili degli altri cittadini, sono sottoposte a controlli sanitari e si distinguono dalle altre donne indossando abiti gialli. Provvedimenti simili vengono applicati durante il Medioevo, ma nel Rinascimento la diffusione della sifilide, che coincide cronologicamente con il rigorismo morale che accompagna la Riforma, induce le autorità statali alla chiusura delle case di tolleranza. Il provvedimento non dà i risultati sperati: la prostituzione continua e anche le malattie sessualmente trasmissibili non diminuiscono.

Il termine prostituta entra nell'uso comune verso la fine del 1700. La Francia è il primo paese a regolamentare la prostituzione con l'obiettivo dichiarato di arginare il propagarsi delle malattie. Negli anni successivi analoghi provvedimenti vengono presi dagli altri paesi europei. Nel 1871 l'Italia adotta un regolamento che rimane in vigore fino al 1931, quando viene approvato il testo unico della legge di pubblica sicurezza che rende obbligatoria per i locali di prostituzione una dichiarazione dell'autorità di pubblica sicurezza.

Dopo la seconda guerra mondiale in Europa e negli Stati Uniti un movimento d'opinione porta all'abolizione delle case di tolleranza. In Francia vengono chiuse nel 1946 e successivamente in Gran Bretagna, in Germania, negli Stati Uniti, in Canada e in altri paesi.

In Italia, con la legge del 20 febbraio 1958, detta Legge Merlin, dal nome della senatrice che la propone, viene soppressa la precedente regolamentazione. Questa legge abolisce, in quanto contraria alla dignità umana, la registrazione delle donne come prostitute nei registri dell'autorità e abolisce la prostituzione come reato, se non come adescamento. Sono invece contro la legge l'incitamento, il favoreggiamento della

prostituzione e lo sfruttamento. Sebbene periodicamente in ambito conservatore riaffiorino proposte di ripristino delle case chiuse, questa continua a essere la legge vigente, anche se a partire dagli anni Settanta le prostitute, che si organizzano in associazioni (in Italia la più nota è il Comitato per i diritti civili delle prostitute, nato a Pordenone), chiedono di poter esercitare la loro attività in appartamenti affittati in gruppo senza incorrere nel reato di favoreggiamento reciproco. Risale sempre a quel decennio la rivendicazione da parte delle prostitute di parlare per sé, di esprimersi in proprio per tutto ciò che riguarda la loro condizione.

La prima studiosa femminista sensibile a questa richiesta di ascolto è Kate Millett. Dagli anni Settanta, il suo libro *Prostituzione*[1] farà da punto di riferimento per tutti gli studi successivi che raccoglieranno una vasta messe di interviste, testimonianze, rilevazioni sempre in corso di aggiornamento, dato che, per quanto molti non si stanchino di ripetere che la prostituzione è antica come l'umanità, di fatto chi la studia sa che si tratta invece di un paesaggio in continua e rapida trasformazione.

Le donne del Comitato per i Diritti Civili delle Prostitute, nell'Appello pubblicato nel 2000 scrivevano: «Per la libertà di autodeterminazione delle scelte sessuali: perché la libertà sessuale non è contrattabile. Né lo Stato, né la Chiesa possono decidere al nostro posto. Lo Stato ha il dovere di garantire il rispetto delle diversità. Per la libertà di vendere e comprare sesso fra adulti consenzienti: perché quando non è violenza, sopraffazione, sfruttamento, ma libera scelta, la prostituzione è un'espressione della sessualità. Vietarla è ridicolo prima ancora che illegale».

Se da un lato è evidente che il divieto definito ridicolo da questo appello non può che produrre l'effetto di tutti i proibizionismi, ovvero un incremento della criminalità, dall'altro, in questa affermazione, due sono i punti che fanno riflettere: la libertà della scelta della prostituta, l'espressione della sessualità.

Cominciamo dalla seconda. La prostituzione è indubbiamente espressione di una sessualità: quella maschile. Di fronte al fenomeno prostituzione diventa impossibile coltivare illusioni sulla parità tra i

[1] Kate Millett, *Prostituzione. Quartetto per voci femminili*, Einaudi, Torino 1975.

sessi, o anche su un'altra consolatoria chimera: quella della cosiddetta complementarità. I servizi sessuali che una prostituta rende all'uomo che la paga, ruotano intorno a un centro. Questo non è il sesso della donna, né alcuna altra parte della sua anatomia, sebbene questo corpo femminile diviso in parti (si è parlato del corpo femminile come sineddoche: la parte per il tutto) sia lo strumento attraverso cui il servizio sessuale viene reso. Centro della serie di prestazioni rese dalla prostituta è il fallo. Il fallo dovrà essere gratificato nelle sue esigenze perché il contratto sessuale trovi il suo adempimento. Come nella cultura patriarcale il soggetto Uomo svincolato e assoluto sta al centro della filosofia, così il soggetto fallo dell'uomo sta al centro della sessualità. La somiglianza non può non balzare all'occhio.

Questo ci riporta alla prima parte dell'appello del Comitato: la libera scelta. Si potrebbe discutere sull'effettiva possibilità non soltanto per le prostitute, ma per le donne in genere di compiere delle scelte veramente libere, ma questo ci porterebbe troppo lontano nel mondo dei condizionamenti culturali che ci impongono un ruolo inferiore e marginale. Ci limiteremo a riportare un dato statistico: in Italia le donne che si prostituiscono non per pura sopravvivenza e senza essere obbligate da organizzazioni criminali non raggiungono il 15% del totale delle prostitute. Questo dato fa parte di un quadro di fenomeni relativamente recenti legati alla prostituzione: la tratta, la diffusione del virus HIV, la prostituzione via internet e la prostituzione dei transessuali.

La prima definizione internazionale della tratta risale al 6 ottobre 2000, quando il Comitato Speciale delle Nazioni Unite, elabora il Protocollo aggiuntivo alla convenzione sulla criminalità transnazionale relativo alla tratta di esseri umani.

«La tratta di persone designa il reclutamento, il trasporto, il trasferimento, l'alloggio o l'accoglienza, attraverso la minaccia o il ricorso alla forza o ad altre forme di coercizione, attraverso il rapimento, la frode, l'inganno, l'abuso di autorità o di una situazione di vulnerabilità, o attraverso l'offerta o l'accettazione di pagamenti o di vantaggi per ottenere il consenso di una persona ai fini di sfruttamento. Lo sfruttamento comprende lo sfruttamento della prostituzione o altre forme di sfruttamento sessuale, il lavoro o i servizi forzati, la schiavitù

o il prelievo di organi; il consenso della vittima è indifferente quando si ricorre ad uno dei mezzi enunciati; il reclutamento, il trasporto, il trasferimento, l'alloggio o l'accoglienza di un minore a fini di sfruttamento sono considerati tratta di persone anche se non vi è ricorso ad alcun mezzo di coercizione».

L'Italia si è impegnata nella lotta contro la tratta di donne e bambini a scopi di sfruttamento sessuale e tramite la Legge n. 228/2003 ha cercato di contrastare tempestivamente il fenomeno del traffico di persone. Dopo la droga e le armi, la tratta degli esseri umani a scopo sessuale, in particolare delle donne e dei bambini, rappresenta la terza fonte di profitto per il crimine organizzato a livello internazionale con una cifra d'affari annuale che ammonta a qualche miliardo di dollari. In Europa 500.000 donne, soprattutto dell'Europa dell'est e dell'Africa, sono vittime della tratta.

La richiesta di rapporti non protetti a fronte di un pagamento più alto e la prostituzione delle tossicodipendenti ha contribuito alla diffusione dell'HIV/AIDS che è oggi per le donne la quarta causa di morte per malattia. Per combattere l'aumento delle donne sieropositive e in particolare la diffusione in gravidanza con le previste attese di infezione neonatale è stata sviluppata una prospettiva epidemiologica di genere con specifiche iniziative informative rivolte alle donne.

Con il diffondersi del sesso virtuale sulle reti telematiche, la giurisprudenza estende la definizione di prostituzione e precisa che non necessariamente questa prevede una congiunzione carnale. Una sentenza della Corte di Cassazione dell'8 ottobre 2004 parla di «qualsiasi prestazione sessuale effettuata dietro corrispettivo, senza che la prestazione sessuale debba necessariamente consistere nella 'congiunzione carnale': infatti, qualsiasi attività diretta a eccitare e soddisfare la libidine sessuale del destinatario si configura come 'prestazione sessuale' e integra prostituzione se è appositamente retribuita dal destinatario della medesima».

Tanto al mondo della tratta quanto a quello del sesso in rete si può sovrapporre lo sfruttamento sessuale dei minori. Come se la fragilità determinata dall'essere recentemente immigrati in un ambiente violento e ostile o addirittura essere vittime indifese a causa della giovane età costituisse un requisito appetibile per il consumatore di sesso a pagamento.

Mentre la prostituzione degli omosessuali ha una storia in tutto simile e parallela a quella delle donne, la presenza delle prostitute transessuali è invece relativamente recente. Alcune transessuali, nelle interviste in cui la loro esperienza di prostituzione è stata narrata, motivano la loro scelta, oltre che per le prevedibili ragioni economiche, con una ricerca di identità; attraverso la prostituzione ricevono riconoscimento della loro effettiva identità femminile. La transessuale in altri termini vede nel prostituirsi un modo per sentirsi riconosciuta e confermata nella sua nuova identità esteriore. Da parte degli uomini che le frequentano c'è l'ammissione di trovarle 'più femminili delle donne-donne'.

Ma che cos'è questa femminilità che alla prostituzione viene sempre in qualche modo a sovrapporsi?

Nei rapporti tra i sessi la prostituzione ha un impatto che non può essere ignorato. A livello simbolico la prostituzione è accettazione del ruolo femminile che il patriarcato ci assegna. E quella convinzione, che molte prostitute esprimono nelle interviste, di essere loro a condurre il gioco, di essere loro a sfruttare gli uomini, è un'illusione. O, per usare un termine più preciso, è l'introiezione di una violenza simbolica. Non è difficile cogliere il passaggio secondo cui, se ci sono donne disponibili a soddisfare i bisogni sessuali degli uomini a pagamento, non può essere poi così terribile per le donne subire una costrizione a quegli stessi atti. Questo è ciò che molte prostitute sembrano non vedere. Sovente si esprimono in termini molto ostili nei confronti delle donne cosiddette per bene e anche delle donne femministe: frigide, moraliste, ipocrite. Che cosa si nasconde dietro questa durezza? Probabilmente una consapevolezza in larga parte rimossa, anche in quelle di loro che agiscono politicamente in buona fede nella battaglia per i diritti civili, di stare contribuendo a riaffermare il simbolico maschile dominante e dunque la non-libertà delle donne.

Ferdinanda Vigliani

Vedi le voci: Autostima
Corpo
Psicanalisi e femminismo
Violenza

Psicanalisi e femminismo

«La bambina ha modo di osservare il pene, grosso e vistoso, di un fratello o di un compagno di giuochi; riconosce subito in esso il corrispettivo, in grande, del proprio organo piccolo e nascosto, ed ecco che nasce in lei l'invidia del pene»[1].

«I bambini, maschi e femmine, creano la teoria secondo la quale anche la donna in origine aveva un pene andato perduto a causa dell'evirazione. La convinzione infine raggiunta che la femmina non ha pene lascia nell'individuo maschio assai spesso un duraturo disprezzo per l'altro sesso»[2]. La prima opera in cui Freud esplicita le sue scoperte sulla sessualità infantile, *Tre saggi sulla teoria sessuale,* risale al 1905. Da allora egli ha continuato a esporre queste sue teorie ritenute scientifiche per oltre trent'anni, fino alla morte avvenuta nel 1939, ripetendole con poche varianti in diverse opere. A suo parere il maschietto è convinto che tutti possiedano un pene[3]. Tuttavia il bambino soffre del 'complesso di evirazione' a causa delle minacce – del taglio o della 'caduta' del suo pene – fatte dagli adulti che volevano impedirgli di masturbarsi. All'inizio il maschietto non prende sul serio simili minacce, ma nel momento

[1] Sigmund Freud (1925), *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in *Opere*, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 211.

[2] Sigmund Freud (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, Vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 503, n. 2.

[3] Ibidem, p. 503.

in cui ha occasione di vedere una bambina nuda, «mancante del pene», immagina che tale mancanza sia dovuta a una vera evirazione, una punizione determinata dall'essersi masturbata. Tale fatto, «il pene andato perduto nella donna», lo porterà a «reagire con orrore per quella creatura mutilata, o con trionfante disprezzo per essa». Al contrario la bambina, appena scorge a sua volta il genitale maschile «soccombe all'invidia del pene, che culmina nel desiderio, importante per le sue conseguenze, di essere anche lei un maschietto»[4].

In un saggio pubblicato nel 1925, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi,* Freud spiega che, non appena la bambina scopre la regione genitale dell'altro, «il suo giudizio e la sua decisione sono istantanei. Essa l' ha visto, sa di non averlo, e vuole averlo. Da questo punto si diparte il cosiddetto 'complesso di mascolinità' della donna»[5]. Se non lo supera subito avrà gravi conseguenze nel suo normale sviluppo. In questa e in altre opere Freud insiste inoltre sulla convinzione, che egli attribuisce alla bambina, che un giorno o l'altro le si svilupperà un pene che la farà diventare finalmente uguale all'uomo, ma poiché ciò non accade, non le rimarrà altro che «l'umiliazione narcisistica connessa con l'invidia del pene». Come se ciò non bastasse, un'altra «conseguenza dell'invidia del pene si manifesta nel fatto che si allentano i rapporti di tenerezza con l'oggetto materno. Non è ben chiara la connessione, però è da ritenere che alla fin fine quasi sempre la bambina consideri responsabile della mancanza del pene la madre, che l'ha mandata per il mondo con un equipaggiamento così insufficiente»[6].

La bambina si allontanerà dunque affettivamente dalla madre per rivolgere tutto l'affetto verso il padre: questo fa parte della sua lunga «lotta contro la sua grave menomazione», e Freud spiega tale sviluppo in un saggio del 1924, *Il tramonto del complesso edipico*: «La rinuncia al pene non viene sopportata senza un tentativo di rivalsa. La bimba scivola dal pene al bambino: il complesso edipico culmina nel desiderio, coltivato

[4] Ibidem, p. 504.

[5] Sigmund Freud (1925), *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, cit., p. 211.

[6] Ibidem, p. 213.

da tempo, di ricevere dal padre un bambino in regalo, di generargli un figlio. Si ha l'impressione che il complesso edipico venga lentamente abbandonato perché questo desiderio non si esaudisce mai»[7]. Dunque, secondo Freud, per quanto il massimo desiderio di ogni bambina sia quello di possedere un pene, essa sarebbe disposta ad accontentarsi di uno scambio con qualcosa di infinitamente meno importante, come un bambino, purché sia il padre a generarlo con lei.

Non si deve tuttavia credere che le problematiche femminili terminino con la fine del complesso di Edipo. Al contrario la bambina, diventando donna, si porterà appresso per tutta la vita il peso della 'differenza sessuale' che l'ha segnata sin dalla nascita, e che inciderà negativamente anche sul suo sviluppo cognitivo, sociale ed emotivo. Freud sottolinea infatti come il superamento del complesso di Edipo, che «tramonta nel bambino maschio in forza della minaccia di evirazione»[8], conduca positivamente all'instaurarsi della coscienza morale e dell'etica: ma questo vale solo per i maschi, mentre il più complicato processo edipico delle femmine produrrà effetti negativi durante tutta la «vita psichica normale della donna». Sostiene Freud: «Si esita a dichiararlo, ma non ci si può sottrarre all'idea che per la donna il livello di ciò che è normale sia differente. Il suo Super-io non diventa mai così inesorabile, così impersonale, così indipendente dalle sue origini come esigiamo che sia nell'uomo. I tratti di carattere che da tempo immemorabile la critica ha rinfacciato alla donna – che essa mostra minor senso di giustizia dell'uomo, minore inclinazione a sottomettersi alle grandi necessità della vita, che troppo spesso si lascia guidare nelle sue decisioni da sentimenti di tenerezza o di ostilità – troverebbero amplissimo fondamento nelle modificazioni subite dalla donna nella formazione del suo Super-io»[9]. A scanso di equivoci Freud aggiunge subito: «L'opposizione dei sostenitori del femminismo, i quali ci vogliono far accettare per forza una completa

[7] Sigmund Freud (1924), *Il tramonto del complesso edipico*, in *Opere*, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 32-33.

[8] Ibidem, p. 31.

[9] Sigmund Freud (1925), *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*. cit., p. 216.

equiparazione di fatto e di giudizio tra i due sessi, non ci farà fuorviare da tali conclusioni»[10].

D'altra parte egli riteneva di aver già dimostrato scientificamente l'inutilità delle posizioni femministe di fronte al valore delle proprie teorie: «La richiesta femminista di una parità di diritti per i due sessi non può su questi temi andar molto lontano: la differenza morfologica non può non riflettersi in disparità dello sviluppo psichico. Parafrasando un detto di Napoleone possiamo dire che "l'anatomia è destino". La clitoride della bambina si comporta originariamente proprio come un pene, eppure la bimba si accorge, mediante il confronto con un compagno di giuochi, che il suo è 'troppo piccolo', e sente ciò come uno svantaggio e un motivo di inferiorità»[11]. Non si lamentino quindi le femministe: sono le bambine e poi le donne stesse a sentirsi inferiori all'uomo.

Lo scienziato, nella sua imparzialità, non ha fatto altro che osservare l'evolversi dell'invidia del pene. Se mai, quello che può colpire l'uomo di scienza è la pervicacia ad arrendersi della donna adulta, che giunge persino ad entrare in analisi pur di conquistare un pene, come Freud spiega in un intervento pubblico del 1932: «A lungo essa (la bambina) mantiene il desiderio di riuscire ad avere qualcosa di simile, ha fede in tale possibilità fino a un'età incredibilmente tarda, e l'analisi può dimostrare che anche in epoche in cui la conoscenza della realtà l'ha indotta a scartare, in quanto irraggiungibile, l'appagamento di questo desiderio, esso permane nell'inconscio conservando un notevole investimento energetico. Il desiderio di ottenere ugualmente il sospirato pene può ancora essere uno dei motivi che spingono la donna matura all'analisi, e in ciò che essa può ragionevolmente aspettarsi dall'analisi – la capacità, per esempio, di esercitare una professione intellettuale – si può spesso ravvisare una modificazione sublimata di questo desiderio rimosso»[12].

[10] Ibidem, p. 216.

[11] Sigmund Freud (1924), *Il tramonto del complesso edipico*, cit., p. 32.

[12] Sigmund Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni). *Lezione 33. La femminilità*, in *Opere*, Vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 105. Vedere anche nota aggiunta nel 1935.

Come si noterà, abbiamo quasi rinunciato a ogni commento personale poiché, visto lo spazio limitato, ci è sembrato che fosse assai più importante esporre tra virgolette le parole esatte di Freud, piuttosto di riassumerle, per dare al lettore/trice la possibilità di giudicarne da solo l'attendibilità e la validità scientifica. Si è visto del resto che il padre della psicoanalisi è stato il primo a controbattere alle proteste dei movimenti femministi degli anni Venti e Trenta del ventesimo secolo. Proteste che si sono fatte più veementi soprattutto a partire dagli anni Sessanta e negli Stati Uniti, in primo luogo grazie a Betty Friedan, che nel 1963 aveva pubblicato un libro, *La mistica della femminilità*, diventato ben presto la bibbia dei movimenti femministi[13]. In un capitolo dedicato alla psicoanalisi, la Friedan fa peraltro giustamente rilevare la difficoltà di criticare Freud in un periodo in cui egli era diventato una celebrità mondiale, ancora di più (e già era molto) di quanto lo fosse stato in vita. Le sue opere erano ormai tradotte in tutte le lingue, e sui suoi saggi si andavano accumulando intere biblioteche di libri di psicoanalisti e di studiosi di numerose altre discipline, tutti plaudenti i suoi lavori. In effetti, le teorie di Freud avevano influenzato ogni campo della cultura, dalla filosofia alla letteratura, all'antropologia, alla storia delle religioni e della preistoria, della mitologia, e poi dell'arte, della musica, e persino del cinema e dei fumetti. Inoltre, per lungo tempo le stesse donne, intellettuali, avevano celebrato Freud esattamente come gli uomini, poiché si doveva a lui un atteggiamento innovativo di liberalizzazione dei comportamenti umani, e addirittura l'emancipazione dei costumi sessuali maschili e femminili che per lungo tempo erano stati repressi (in buona parte ancora fino agli anni Settanta). Non c'era bisogno di aver letto Freud per conoscere le sue teorie, e anzi non sono molti quelli che davvero hanno letto i suoi libri: le opere di divulgazione l'avevano fatto conoscere a tutti. Le femministe che a partire dagli anni Settanta hanno affrontato e contestato, con modalità diverse, le teorie di Freud e le concezioni come quella sull'invidia del pene, sono state molte. Si può solo indicare il nome delle più conosciute all'epoca, a livello inter-

[13] Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Comunità, Milano 1970.

nazionale (Simone de Beauvoir, Eva Figes, Kate Millet, Germaine Greer, Shulamith Firestone, Luce Irigaray, oltre a Betty Friedan già citata).

In sintesi, possiamo indicare gli aspetti più contestabili in rapporto alla femminilità:

- Le teorie di Freud sulla sessualità femminile sono fondate sui comportamenti del bambino maschio, con l'ingenua credenza che valessero per entrambi i sessi. Solo in un secondo tempo Freud si è accorto di quanto fosse infondata tale convinzione e per sua stessa ammissione ha cercato di rimediare con una concezione posticcia sul femminile, che si adattasse comunque all'idea di base legata al 'primato del fallo', mantenuta anche in seguito[14].
- Le teorie di Freud sono inficiate dalla visione patriarcale che dominava la sua epoca. Egli era fermamente convinto della supremazia del maschio in ogni situazione dell'esistenza, e in particolare in ambito culturale: questo l'ha indotto a considerare la richiesta fatta dalle donne, di emancipazione dalla posizione di inferiorità che la società imponeva loro, non in senso sociale (ad esempio rivendicando il diritto al voto passivo, non concesso alle donne ai tempi di Freud), ma piuttosto in senso sessuale, interpretando – oseremmo dire 'bizzarramente' – la richiesta femminile come desiderio di possedere un pene.
- Le teorie di Freud non distinguevano tra fantasie e realtà e, ammesso che egli avesse potuto riscontrare fantasie sul pene in pochissime pazienti, con gravi problemi nevrotici, appare davvero insensato applicare alla generalità delle donne simili fantasie.
- Per sua natura la psicoanalisi non ammette critiche: avanzarle significa manifestare resistenze di ordine psichico, di cui non si è consapevoli, e quindi essere bisognosi delle cure di uno psicoanalista. Non a caso le stesse psicoanaliste, come Karen Horney, che avevano osato criticare le teorie del Maestro, sono state costrette a dimettersi dalla Società psicoanalitica e trasferirsi all'estero.

[14] Sigmund Freud, (1924), *Autobiografia*, in *Opere*, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 32.

– Freud si trincera dietro il determinismo biologico affermando sprezzantemente che l'anatomia è destino: chi nasce senza pene rimarrà un cittadino di serie B per tutta la vita.

Nei suoi scritti, infine, Freud ha ammesso più volte, in un arco di trent'anni, di non aver mai compreso «l'enigma donna», che per lui era un *dark continent*, che «solo i poeti, non gli scienziati» potevano capire.[15] Oggigiorno alle teorie freudiane non viene più attribuito il valore scientifico di cui godevano un tempo, soprattutto per quanto concerne la teoria sulla femminilità, la teoria sessuale, e le teorie sui bambini, dei quali ha interpretato i comportamenti senza aver mai fatto osservazioni dirette su di loro. Da ultimo, l'intera costruzione psicoanalitica ortodossa è stata ridimensionata, anche alla luce di nuove analisi condotte su una parte del materiale storico-psicoanalitico, prima secretato, che è stato finalmente reso accessibile ad alcuni studiosi.

Tilde Giani Gallino

Vedi le voci: Differenza sessuale
Patriarcato
Soggetto

[15] Sigmund Freud, (1924), *Il tramonto del complesso edipico*, cit., p. 33; (1932), *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 220; (1932), *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 241; (1926), *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, in *Opere*, Vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 379.

Quote di genere

Le cosiddette 'quote rosa' rappresentano l'aspetto più vistoso e più controverso delle politiche di azione positiva, ovvero di quelle politiche pubbliche volte a combattere la discriminazione esistente nella società, attraverso l'adozione di trattamenti preferenziali nei confronti di un gruppo svantaggiato. L'esperienza mostra concretamente come i pari diritti (l'uguaglianza formale) non siano sufficienti per eliminare le discriminazioni di fatto e garantire la partecipazione di tutti i cittadini ai beni sociali più ambiti, quali l'istruzione, il lavoro, la politica: esiste una sorta di 'barriera invisibile', imputabile prevalentemente a fattori di tipo socio-culturale, che preclude interi gruppi di persone diseguali o diverse dall'accesso alla cittadinanza attiva.

L'origine e lo sviluppo delle quote risalgono all'esperienza statunitense degli anni Sessanta e Settanta, e nascono inizialmente come risposta alla discriminazione razziale, e solo successivamente a quella di genere. La politica delle quote ricopre fin da subito un ruolo centrale all'interno delle misure di azione positiva (*affirmative actions*, come vengono indicate nel vocabolario americano): elaborare un piano di azione positiva richiede necessariamente la definizione di 'obiettivi numerici' come traguardo da raggiungere, così come la definizione dei tempi entro cui realizzarli. Nonostante le iniziali resistenze all'adozione di tali misure regolative, a partire dagli anni Settanta si assiste, negli Stati Uniti e successivamente in molti paesi europei, a una legittimazione anche giuridica dei trattamenti preferenziali rivolti alle donne, che non costituirebbe una violazione

dei generali principi di uguaglianza (in USA il ruolo decisivo è giocato dall'attività dell'*Equal Employment Opportunity Commission*, mentre in Europa l'acquisizione del sistema delle quote si deve prevalentemente ad una lenta evoluzione giurisprudenziale).

Tale legittimazione parte dal presupposto che, in una situazione di evidente svantaggio da parte di un gruppo (le donne, nella fattispecie), si rende necessaria l'adozione, anche 'forzata', di uno strumento in grado di ristabilire le condizioni di partenza. Riservare un determinato numero di posti alle donne significa dunque tentare, in mancanza di altri rimedi, di eliminare il riprodursi delle disuguaglianze in un determinato contesto e permettere loro di raggiungere quei traguardi da cui sono state storicamente escluse. Le quote si potrebbero dunque definire come una politica che, con il fine di raggiungere o ristabilire l'uguaglianza di fatto, deroga volutamente all'egual trattamento formale degli individui, favorendo il gruppo svantaggiato.

Il valore teorico di tale strumento e la sua legittimità rispetto al principio di uguaglianza presentano tuttavia alcune problematiche di fondo che hanno suscitato fin dall'inizio reazioni contrarie, spesso molto violente, e un dibattito che ancor oggi si ripropone in toni sempre più accesi.

La prima e più ovvia argomentazione contro le quote è quella tipica dell'egualitarismo liberale: quali che siano le ragioni cha hanno portato alla discriminazione, fossero pure dei torti subiti in passato, esse non giustificano un'ingiustizia presente. Le quote lederebbero in questo senso il diritto di ogni cittadino ad essere trattato in modo 'eguale' e porterebbero alla nascita di nuove ingiustizie (discriminazione alla rovescia). D'altra parte parlare di quote richiama immediatamente l'idea dei 'risultati', anziché quella socialmente più accettata delle pari opportunità di partenza. Questa argomentazione è stata tuttavia superata in passato da numerose sentenze della Corte Suprema, prima negli Stati Uniti, e poi in Europa: laddove sia evidente un forte svantaggio, è giusto derogare dai trattamenti uguali, in vista di un'uguaglianza futura, a patto che le quote costituiscano misure temporanee (*sunset clause*). Si tratta, in altre parole, del compromesso di 'discriminare per eguagliare', alla luce del riconoscimento del diritto di tutti i cittadini all'uguaglianza sostanzia-

le (di fatto), che si oppone anche giuridicamente a quella formale (la semplice enunciazione del diritto).

Il secondo problema ha a che fare con la questione della 'qualità': la promozione di individui attraverso un sistema di quote rischierebbe di promuovere la parità a scapito dell'eccellenza. Questo argomento, molto utilizzato a livello politico, è stato confutato da alcuni studi, i quali avrebbero dimostrato che coloro che ottengono un posto in virtù delle quote mostrano in genere di possedere le competenze necessarie per ottenere ottimi esiti in tutti i settori. D'altra parte, come sostiene lo studioso Ronald Dworkin, il criterio stesso di 'merito' non esiste nella sua accezione più assoluta, in quanto prodotto da un sistema di giudizio basato su un falso neutro.

Ma non sono solamente i gruppi storicamente favoriti a opporsi al sistema delle quote: gli stessi gruppi protetti, e tra questi molti gruppi femministi, vedono nei trattamenti privilegiati una sorta di offesa nei confronti delle proprie capacità, nonchè il consolidarsi di un sistema che, anzichè riconoscerne la parità sociale, li etichetta come gruppo di minoranza.

La questione diventa più spinosa quando si affronta il problema delle quote rosa in politica. Anche in questo caso l'esigenza di ricorrere a uno strumento come quello delle quote è determinato dalla constatazione di una forte sottorappresentanza femminile all'interno delle Assemblee elettive. Alle critiche tradizionali si affiancano qui nuove problematiche. La necessità di garantire una rappresentanza equilibrata di entrambi i sessi nelle Assemblee elettive tocca direttamente i principi fondamentali della rappresentanza politica, dal momento che la rappresentanza moderna nasce slegata da qualsiasi rapporto con gruppi particolari. In questo senso una quota rosa in politica potrebbe suggerire la possibilità che altri gruppi discriminati ottengano i propri rappresentanti, con un graduale scivolamento verso una sorta di democrazia a specchio (*mirror democracy*), secondo cui ciascun gruppo sociale avrebbe diritto ai propri rappresentanti naturali. È evidente come questo sistema, proprio della democrazia corporativa, non sia adatto alla nostra democrazia liberale: la rappresentanza unitaria verrebbe frammentata in una serie di interessi e rivendicazioni particolari, che darebbe luogo a una guerra di *entitlements*

e potrebbe minare le basi universalistiche della democrazia. Tuttavia, è ugualmente improprio, per una democrazia liberale, che interi gruppi sociali vengano esclusi dalla rappresentanza politica, sintomo, questo, di un deficit di democrazia.

Una più alta presenza di donne in politica si rende necessaria per vari motivi. Alcuni sostengono che si tratti di una semplice questione di proporzionalità, per cui l'importanza quantitativa delle donne in politica si legherebbe proporzionalmente al loro numero. Questa posizione, pur essendo molto sfruttata, suggerisce l'idea che gli interessi delle donne debbano necessariamente essere rappresentati da una donna. Il fulcro del problema pare invece essere legato alla mancanza di efficacia dell'esercizio delle funzioni politiche quando ci si priva delle competenze di una metà della società. La presenza delle donne costituirebbe dunque un elemento per migliorare la qualità della rappresentanza, non soltanto in termini di 'politiche a favore delle donne', ma nel senso più generale di un'attività legislativa equilibrata (a questo proposito è interessante citare l'esperienza francese, dove, per evitare il problema della legittimità delle quote, si è ricorsi all'elaborazione di un vero e proprio sistema filosofico, quello della *Parité*, secondo cui la rappresentanza politica dovrebbe rispecchiare la naturale dualità della società nella sua proporzione al 50%). Anche in politica, infine, la critica alle quote più utilizzata fa appello alla questione delle 'competenze', discorso che si ricollega direttamente al tema delle 'preferenze', secondo cui le donne sceglierebbero volontariamente di dedicarsi ad altre attività, auto-escludendosi dalla politica. Basare il discorso su tali criteri significa dimenticarsi che la bassa partecipazione femminile in politica è una conseguenza di fattori esterni, prevalentemente di natura storica e culturale. È vero, dunque, che occorrerebbe intervenire prima, nel momento in cui si formano i gusti e le carriere politiche, ma quando ci si trova di fronte a situazioni talmente distorte da mettere in discussione l'equilibrio sociale, si rende opportuno ricorrere a soluzioni 'correttive' forti.

Dopo un graduale avanzamento delle poliche di azione positiva durante gli anni Ottanta, si assiste oggi a un'inversione di tendenza che torna a mettere in discussione la legittimità delle quote: le nuove ondate del pensiero della differenza, nonchè la nuova situazione politica, sia

negli Stati Uniti che in Europa, hanno portato in alcuni casi a un vero e proprio ribaltamento anche in quei paesi dove le quote avevano raggiunto i migliori risultati. La situazione dell'Italia, che con meno dell'11% di donne in Parlamento si colloca agli ultimi posti nella classifica tra le democrazie consolidate del mondo stilata dall'ONU, mostra come, nonostante gli sforzi legislativi dell'ultimo decennio, il discorso delle quote sia ancora lontano dall'aver trovato una soluzione definitiva[1].

Chiara Giordano

Vedi le voci: Eguaglianza
Pari opportunità
Politica delle donne
Rappresentanza

[1] In Italia, dopo un percorso giuridico estremamente lento ed elaborato, si era giunti negli anni Novanta all'approvazione di misure concrete volte alla promozione della rappresentanza femminile. La revisione dell'art. 51 della Costituzione nel 2003 e l'art. 23 del Trattato di Nizza del 2000 avevano aperto la strada a una nuova giurisprudenza a favore delle quote: la sentenza 49 del 2003 aveva stabilito che nella presentazione delle liste «nessuno dei due sessi potesse essere rappresentato in misura superiore ai due terzi del totale dei candidati». Dopo l'approvazione a larga maggioranza del ddl del febbraio 2006 a favore delle quote, si è però assistito nella scorsa legislatura a una nuova ondata di critiche e alla bocciatura definitiva delle quote da parte del Parlamento.

Rappresentanza

Con la fine dell'assolutismo, la disputa attorno al compimento della democrazia vede contrapporsi la democrazia diretta e partecipativa alla democrazia rappresentativa. Nelle democrazie occidentali vige un sistema di democrazia rappresentativa e le assemblee parlamentari (e di governo del territorio) periodicamente elette sono l'espressione concreta della rappresentanza. Da un punto di vista di genere è immediato il riconoscimento secondo cui queste assemblee sono il prodotto di una democrazia, nata e sviluppasi, monosessuata. Anche oggi, nonostante l'ottenimento in quasi tutti i paesi del diritto di voto attivo e passivo da parte delle donne – per quanto spesso in grande ritardo rispetto al suffragio maschile – i rappresentanti sono in larga maggioranza uomini[1].

Nelle analisi teoriche delle studiose femministe il riequilibrio della composizione di genere nelle istanze elettive è sovente definito un completamento della democrazia, come se i sistemi politici a quasi totale monopolio maschile e nei quali le donne sono poco presenti costituissero sistemi democratici 'incompiuti'. Ma nei regimi a democrazia rappresentativa l'aumento della presenza delle donne nelle assemblee elettive non completa né modifica la forma della democrazia, modifica solamente la composizione sessuata delle élites politiche: le

[1] Yvonne Galligan e Manon Tremblay, *Sharing Power. Women, Parliament, Democracy*, Ashgate, Burlington (Stati Uniti) 2005.

donne non sono sottorappresentate, sono scarsamente rappresentanti. Questo ci porta a definire sin da ora il senso da attribuire alla concezione numerica della rappresentanza. Una delle ragioni per cui si considera necessario aumentare il numero delle elette (fino alla parità) è che le donne sono la maggioranza della popolazione mentre la loro presenza nei centri decisionali è esigua. Ma 'minoranza' e 'maggioranza' nella definizione del corpo sociale non si oppongono in maniera solamente quantitativa. La maggioranza implica una costante, d'espressione o di contenuto, un'unità di misura rispetto alla quale essa viene valutata[2]. Ciò che definisce una maggioranza è quindi un modello al quale si è tenuti ad essere conformi e se il sistema politico delle democrazie nasce maschile, la maggioranza è per forza definita da quel modello. È evidente quindi che la maggioranza numerica non è una buona ragione. Ci sono altre ragioni per cui il tema della rappresentanza sessuata assume oggi rilevanza nella letteratura delle studiose femministe[3].

Riassumiamole in breve. In primo luogo, la necessità di realizzare un'uguaglianza 'sostanziale' (e non solo 'formale') tra uomini e donne secondo una prospettiva di giustizia sociale. Poi il fatto che la partecipazione politica richiede l'articolazione e la difesa del gruppo o dei gruppi rappresentati. Qui forse è il caso di soffermarsi a riflettere: c'è da chiedersi se le donne siano un gruppo sociale con interessi specifici. Sicuramente la 'sessuazione' dei corpi attraversa tutti i gruppi sociali, ma le donne condividono una serie di elementi comuni, ad esempio il fatto che, storicamente private dei diritti politici, li hanno acquisiti in ritardo rispetto agli uomini; che esistono ancora segregazioni verticali e

[2] Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Mille plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris 1980.

[3] Joni Lovenduski e Pippa Norris, *Gender and Party politics*, Sage, Londra 1993; Manon Tremblay e Réjean Pelletier, *Que font-elles en politiques ?*, Presses de l'Université de Laval, Sainte-Foy (Quebec) 1995; Geneviève Fraisse, *La différence des sexes*, puf, Paris 1996; Joan Scott, *La citoyenne paradoxale*, Albin Michel, Paris 1996; Eliane Vogel-Polsky, "Donne, cittadinanza europea e trattato di Maastricht" in Franca Bimbi, Alisa Del Re (a cura di), *Genere e democrazia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996; Françoise Gaspard, *Les femmes dans la prise de décision en France et en Europe*, L'Harmattan, Paris 1997; Marila Guadagnini, *"La cittadinanza politica: presenza delle donne in Parlamento negli anni '90"* in Franca Bimbi, Alisa Del Re (a cura di) *Genere e democrazia*, cit.

orizzontali nel mondo del lavoro; che le donne trovano maggiori difficoltà degli uomini a mettere insieme i tempi e le attività della loro vita (di cura, lavorativa e politica). Infine l'ipotesi secondo cui la scarsità di rappresentanti donna priverebbe il potere decisionale di un contributo essenziale e 'differente'. Jean Elshtain[4] sviluppa la tesi 'maternalista' che valorizza l'idea di *ethics of care*, cioè le elette – in quanto donne – sarebbero portatrici di caratteri oblativi, di compassione e di non violenza nella politica, contro una logica dei diritti di valenza specificamente maschile. La critica più sistematica a questa visione è stata formulata da Mary Diez[5], che ha evidenziato come la relazione madre-figlio risponda al registro dell'intimità, dell'autorità e dell'esclusione, mentre il rapporto tra rappresentanti e rappresentati si avvalga dei criteri dell'uguaglianza, della distanza e dell'inclusione.

Per Ann Philips si tratta di mettere a confronto due paradigmi della rappresentanza: quello definito dalla 'politica delle idee' nel quale la rappresentanza si struttura esclusivamente attraverso i partiti politici, e nel quale il candidato/a non è rilevante in quanto i cittadini votano il programma politico del partito e quello connesso con la 'politica della presenza', in cui esperienze diverse e conoscenze alternative dovrebbero contribuire al processo di definizione delle politiche. Se il sesso dei rappresentanti non avesse alcuna importanza, allora si dovrebbe trovare all'incirca lo stesso numero di rappresentanti donna e uomo. In realtà i due paradigmi si sovrappongono. Le esperienze di vita non uniformano il nostro sentire politico (nel qual caso tutte le donne dovrebbero avere le stesse opinioni politiche, e sarebbe legittimo pensare, ad esempio, ad un partito di sole donne), ma l'esperienza fissa dei limiti a ciò che siamo capaci di immaginare dando forma a ciò che consideriamo come priorità. L'impatto dell'esperienza sulla formazione delle politiche è centrale nella politica della presenza. Ne consegue che è altamente improbabile che assemblee dotate di poteri decisionali composte da un pari numero di donne e di

[4] Jean Elshtain, *Public Man, Private Woman : Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1981.

[5] Mary Diez, *Context is All. Feminism and Theories of Citizenship* in Phillips Ann (a cura di) *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1998.

uomini arrivino alle stesse conclusioni in termini di politiche rispetto ad assemblee dominate da soli uomini (o da sole donne), anche se è impossibile prevedere in che modo queste decisioni sarebbero diverse[6].

Per farsi eleggere, ogni persona, indipendentemente dal sesso e dall'ideologia politica, deve rispondere ad alcune caratteristiche che determinano la sua eleggibilità (età, cittadinanza, possesso dei diritti politici passivi). Deve assumere pienamente la decisione di impegnarsi politicamente, deve possedere alcuni attributi e controllare risorse generalmente associate alla carriera politica; deve inoltre essere selezionata da un partito politico sufficientemente importante se vuole avere concrete possibilità di essere eletta. Il percorso che possiamo per semplicità articolare in diversi stadi – eleggibilità, reclutamento, selezione ed elezione – ma che consiste in un processo non discontinuo – sembra latore di ostacoli più importanti per le donne che per gli uomini e in grado di limitare l'accesso alle arene decisionali, almeno ad un gran numero tra loro. I criteri di eleggibilità sono validi per entrambi i sessi, ma hanno anzianità diverse per gli uomini rispetto alle donne. Questo iato temporale ha avuto l'effetto di far apparire come credibile e competente una classe politica esclusivamente maschile, mentre le donne 'aggiunte' in periodi successivi continuano ad apparire come outsiders.

La fase del 'reclutamento' è già più complessa. Secondo alcuni pregiudizi molto diffusi le donne non sarebbero prese in considerazione per ragioni legate agli obblighi imposti dai ruoli sociali dei due sessi: in particolare non sarebbero in possesso delle caratteristiche psicologiche e sociali necessarie, quali l'ambizione politica, la scolarità, le professioni adatte, spesso associate alla carriera politica. Questa congiuntura avrebbe come effetto di porre le donne al di fuori di una certa rete informale attraverso cui le élites politiche emergono e sono reclutate (*eligible pool*)[7].

[6] Ann Philips, *Perché è importante se i nostri rappresentanti sono donne o uomini?* in "Info, Studi e documenti a cura del gruppo parlamentare Democratici di sinistra - l'Ulivo della Camera dei Deputati", *Genere e cittadinanza. Donne sulla scena pubblica*, anno VI, n. 7-9, 2000, p. 143.

[7] Manon Tremblay e Réjean Pelletier, *Que font-elles en politiques ?*, Presses de l'Université de Laval, Sainte-Foy (Quebec) 1995.

La fase successiva è quella della 'selezione'. L'esclusione, o la non scelta delle donne nel processo di selezione, viene da alcuni studiosi interpretata come l'espressione di un circolo vizioso: le persone in posizione di potere – in questo caso gli uomini – si mostrano generalmente favorevoli agli interessi dominanti della società e avvertono come una minaccia l'avanzare di gruppi socialmente sfavoriti – in questo caso le donne; le quali hanno bisogno di accedere al potere per migliorare la loro posizione e le loro condizioni di vita, ma il loro statuto minoritario le limita nella capacità d'azione. Restringendo l'accesso delle donne alle strutture di potere, si limita nello stesso tempo la politicizzazione delle questioni che riguardano prioritariamente la popolazione femminile. In questo modo le disuguaglianze sociali e politiche si rafforzano reciprocamente, venendo a costituire un sistema di dominio/subordinazione anche in seno alle democrazie liberali.

L''elezione' costituisce una tappa decisiva per coloro che partecipano alla campagna elettorale. Una semplice occhiata alle istituzioni rappresentative mostra come non tutti i gruppi sociali godano della stessa influenza sul potere politico e ciò nonostante l'uguaglianza giuridica nelle condizioni di eleggibilità.

Molte ricerche osservano l'inesistenza di un pregiudizio sfavorevole alle candidature femminili: le donne non sono percepite come candidate peggiori degli uomini[8]. Un altro elemento che deve essere preso in considerazione è senza dubbio quello dei media, di importanza fondamentale come agente di socializzazione politica. In effetti i media incoraggiano il corpo elettorale a utilizzare criteri di valutazione diversa secondo il sesso. Non solo le donne ricevono meno attenzione da parte di queste istituzioni creatrici d'opinione pubblica, ma quando si soffermano sulle candidate l'interesse che manifestano legato più alla loro apparenza fisica (considerata appunto come difforme) e alle loro possibilità di successo piuttosto che alle loro opinioni su questioni di interesse nazionale. Spesso è ignorato il percorso politico delle donne

[8] Manon Tremblay e Réjean Pelletier, *Que font-elles en politiques?*, cit., 1995; Mariette Sineau, *Des femmes en politique*, Economica, Paris 1988.

(mentre si insiste tanto sul fatto che devono essere competenti) e quando si attribuisce loro l'etichetta di 'femminista' lo si fa disprezzando il patrimonio politico collettivo del femminismo, investendolo di una caratteristica negativa.

Si assiste ormai a livello teorico ad un passaggio dal dibattito sulle 'quote' (considerate comunque uno strumento efficace per aumentare la presenza delle donne nelle arene decisionali e adottate ormai in 81 paesi del mondo) a quello sulla 'parità'[9]. Anche considerando la parità una quota del 50%, è evidente che essa soltanto permette di segnalare la dualità del genere umano in politica e di giustificarne l'uso in termini di riconoscimento di un diritto di condivisione del potere e non di semplice partecipazione. E questo conferisce una dimensione alla parità molto più larga e rivoluzionaria della semplice rivendicazione delle quote. Il concetto di 'parità' è stato affermato dalle ONG a Pechino in opposizione al termine di 'equità' che gli stati integralisti volevano imporre al posto di 'uguaglianza'. Il concetto di parità si riallaccia a quello di 'modernità' nel rimettere in questione il funzionamento sociale e l'immagine simbolica degli uomini e delle donne nella società. La parità è una rivendicazione di un'uguaglianza tra i sessi nella rappresentanza politica, mentre le quote non sono che un mezzo per raggiungere la parità. Si tratta dell'applicazione di un principio e non l'applicazione di una percentuale. A differenza delle quote il concetto di parità implica un vero e proprio progetto di società, fondato sulla 'cogestione del potere' in termini di uguaglianza tra i sessi.

C'è un accordo generale sul fatto che la scarsa presenza di rappresentanti donna costituisca un problema, ma nel momento in cui si tratta di immaginare delle soluzioni, o di studiare a fondo le cause di questa situazione si trovano pochissimi spazi di interesse. In particolare, gli studiosi e i politici più sensibili sostengono che poiché le donne cominciano a imporsi nei commerci sociali (scuola, università, concorsi,

[9] Bianca Beccalli, *Donne in quota,* Feltrinelli, Milano 1999; Giuditta Brunelli, *Donne e politica*, Il Mulino, Bologna 2006; Isabella Rauti, *Istituzioni politiche e rappresentanza femminile*, Editoriale Pantheon, Roma 2004; Elisabetta Palici di Suni, *Tra parità e differenza*, Giappichelli, Torino 2004.

diplomi, nuova imprenditorialità) prima o poi questo valore si trasferirà naturalmente sul terreno della rappresentanza. In realtà ciò non avviene così naturalmente.

Il fatto è che equilibrare la rappresentanza tra i sessi richiede interventi politici 'volontaristici' poiché nelle democrazie moderne lasciar fare all'evoluzione naturale sembra comportare quantomeno un processo millenario. Ma soprattutto tali tipi di interventi costituiscono scelte complesse: in primo luogo perché quasi tutti i meccanismi proposti per aumentare il numero delle donne elette possono essere accusati di minacciare altri obiettivi democratici desiderabili; in secondo luogo risulta difficile spiegare quale differenza ci aspettiamo che le donne elette rappresentino e come le nostre aspettative su quanto queste donne faranno possono entrare in conflitto con idee consolidate sulla responsabilità politica.

Alisa Del Re

Vedi le voci: Genere
Pari opportunità
Politica delle donne
Quote di genere

Scrittura femminile

«O coronata di viole, divina, dolce ridente Saffo» scriveva in versi il poeta Alceo, stesso luogo, stessa età di lei. Duemilaseicento anni fa un uomo ammira musica e ritmo, gaiezza e riso, pensiero e tormento d'amore di un donna viva e vicina, tra donne amate. E questo antico incanto di una 'differenza' è cosa così rara e bella che la scelgo come avvio di una breve narrazione.

Bene ha tradotto Saffo e altri greci il nostro Quasimodo: ma l'introduzione del testo (anni Quaranta) cita come esemplare il suo saggio *L'uomo e la poesia,* titolo e contenuto che rappresentano con orgogliosa serietà colui che è stato sempre il simbolo dell'arte letteraria. «Ma quando si dice uomo si intende l'umanità» – che vorrebbe dire «anche le donne», pensano tuttora molti intellettuali che continuano a sentire dentro di sé una perplessa ironia sulle conquiste di quella strana politica culturale detta 'femminismo' (pur stando ormai anch'essi molto attenti a non usare termini come 'patriarcato').

Il miracolo di Saffo si è allontanato per così tanto tempo... e «il silenzio delle donne è la grazia che a loro si addice» scriveva già Sofocle, circa cento anni dopo. Dunque, la rinascita della passione femminile per la scrittura ha dovuto attendere anche il riconoscimento dei grandi: ma è proprio questo che non ci ha creato particolare preoccupazione. Il nostro emblema era la voglia di autonomia, la lotta per tenere la testa alta contro la presunta 'neutralità' della scrittura. Non una raggiunta 'uguaglianza', dunque, ma il senso della differenza di un'arte. Oggi ormai, e da gran

tempo, avvertiamo con emozione questo sentimento del nostro essere (quello di chi scrive, ma anche quello di chi legge) in poesie, racconti, romanzi, diari, lettere e autobiografie (e qui vorrei suggerire una comune passione: le straordinarie 'gialliste'). È un mondo dove anche storiche, filosofe e scienziate comunicano in 'logos' di donna. È attraverso anima e linguaggio, immagini e figure che ci piace spesso ri/raccontare come, quando e dove noi 'ce l'abbiamo fatta': prima da sole, in segreto, di notte e con coraggio, poi in un arcobaleno colorato che ha illuminato il largo spazio dell'intero mondo, girando intorno a tutte le colonne verticali dei 'canoni' maschili. È così che, prima nascoste in casa, poi in luce in tutti i luoghi dei propri 'linguaggi materni', sono giunte a comunicare le donne dell''altra metà del cielo'.

«E mentre io la guardavo prepararsi per questa prova, vedevo […] i vescovi e i decani, i dottori e i professori, i patriarchi e i pedagoghi che tutti insieme le gridavano ammonimenti e consigli. Non puoi far questo e non farai quello! […] Se ti soffermi a maledire sei perduta, le dicevo […]. Un'esitazione, un passo falso, e sei perduta. Pensa soltanto al tuo salto, la imploravo […] e lei fece il salto, come un angelo […]. Datele una stanza propria e cinquecento sterline l'anno…» scrive Virginia Woolf in *Una stanza tutta per sé* e poiché ha premesso «datele ancora cento anni» è chiaro quanto creda nel futuro tempo nuovo in cui le donne creeranno una ammirata cultura muovendosi attraverso il mondo illuminato. La scena di questa giovane donna che salta è una delle speciali fantasiose immagini di Virginia quando mette al posto di una metafora o della forza di un pensiero la sua bizzarra visività: qui con un volo fa superare l'ostacolo della dipendenza economica e culturale di chi vuole diventare una autonoma scrittrice, dando libera voce a ciò che sente, sfuggendo al noto destino dell'immaginaria sorella di Shakespeare e della giovane creatrice segreta che «va gemendo per le strade impazzita dalla tortura del proprio talento» Virginia ben conosceva la fatica, antica e moderna, di chi voleva diventare scrittrice e appartenere al mondo. «Le donne hanno la capacità di trasformare gli ostacoli in vantaggi» è stato affermato a proposito di creatrici di storie come Harriet Beecher Stowe che ha buttato giù *La capanna dello zio Tom* da massaia a tempo pieno con l'ottavo bambino in collo, ottenendo fama e vittoria politi-

ca e sociale contro lo schiavismo. E sapeva e ammirava anche il fatto che scrivevano per guadagnare da vivere, fin dal Settecento: «poiché il denaro conferisce dignità a chi è frivolo finché non è pagato» risponde alla perplessa domanda «perché un sesso era così prospero e l'altro era così povero? E quale può essere l'effetto della povertà sul romanzo?». Ma l'indipendenza economica – che significa, ancora oggi, scrivere, pubblicare, essere letta, piacere, far discutere, continuare a scrivere, essere tradotta 'nel mondo' – per secoli le donne non l'hanno avuta e solo la donna/personaggio dominava l'amore degli uomini negli scritti dei grandi.

Questo guadagnar da vivere in Inghilterra, in Francia, Germania, America (dell'Italia parlerò più avanti), scardinava un sistema dal di dentro con tutta la grande fatica di chi sapeva quanto la 'lingua materna' tendesse a essere dimenticata dagli uomini. Le scrittrici se ne accorgono e per questo tra loro si appassionano tanto. Emily Dickinson non si muoveva dal suo villaggio del New England puritano, ma lì scoprì l'universo mondo, come Jane Austen in canonica e le sorelle Brönte nella brughiera, e sentiva di essere donna e per questo amava Elisabeth Barret Browning e entrava quasi come 'ereditiera' nel suo linguaggio poetico e amava tutte le lontane romanziere, con un culto per George Eliot. Perché la «povera Maggie» innamorata dei libri e la studiosa Dorothea (*Il mulino sulla Floss* è del 1860, *Middlemarch* del 1870) sognano vite nuove con l'accesa immaginazione di chi si appassiona a traduzioni e a letterature e non vogliono essere addomesticate come le «mogli del mondo», complici del patriarcato. È partendo da queste donne che entrano dentro di noi le appassionate discussioni 'con' e 'su' gli 'uomini d'onore', colti e rigorosi («se non puoi far nulla, sottomettiti a coloro che possono» dice a Maggie il fratello, uno che 'può') per superare sensi di colpa e dipendenze affettive, verso nuova cultura e nuovo amore. E questa speranza di donne ferventi che gli 'uomini d'onore' finissero di ritenerle inferiori è stato tanto teneramente compreso dalle nostre poete e romanziere che appunto dal loro scrivere è giunta fino a noi – anche attraverso Virginia – la capacità di far capire oggi, 'a' e 'su' i bravi che le loro opere non sono neutre e assolute e che esiste anche una differenza maschile. Non sto facendo la bonaria. Gli uomini hanno scritto cose

stupende e alla base del nostro sapere. Ma sono più loro a dimenticarsi delle donne, che viceversa (lo ha fatto oggi persino l'ottimo Daniel Pennac). Virginia lo sapeva bene e ne scriveva. Eppure le donne ne sanno di più: le brave professoresse conoscono assai più dei colleghi le letterature femminili e le fanno anche leggere, italiane e straniere. Perché sono piene di affascinanti e nuove rappresentazioni della vita. «Il paese con la più forte, più affascinante, più amata diaspora letteraria del mondo», «un fiume infinito di storia», «seicento milioni di lettori», «il solo paese al mondo in cui si pubblicano libri in ventiquattro lingue diverse» di donne. È l'Italia? No, questa è l'India di oggi (senza dimenticare tuttavia l'altra India, quella dove gli uomini violentano e uccidono le donne): per scrivere la nostra storia tornando indietro e andando avanti, questo straordinario fatto nuovo ci fa partire da lontano e sapere dove arriviamo crescendo. Un esempio del tornare indietro: fa uno speciale effetto ricordare che le scrittrici nominate prima, siano vissute nell'Ottocento vicine l'una all'altra (anche George Sand era una di loro, un esempio specialissimo di rapporti con gli 'uomini' artisti), con insegnamenti materni e sororali, che fanno pensare alle due Mary, madre e figlia: Wollstonecraft, che crea all'altra la vita nel 1797, sembra un esempio di continuità, con i suoi *I Diritti delle donne* («restituire loro la dignità perduta [...] si operino a trasformare il mondo iniziando da se stesse»); l'altra – Shelley – appena ventenne inventa la più famosa storia di orrore, creazione, nascita e morte (giova chiedersi quanti amanti del film *Frankenstein* sappiano che nasce dal romanzo di una fanciulla).

E quando ci hanno regalato da bambine *Piccole donne* di Louisa Alcott chi ci ha detto che il buon papà combatteva nella guerra Nord/Sud a metà Ottocento, e quanto autorevole mediatrice tra figlie e mondo fosse quella straordinaria mamma che insegna la libertà dentro e fuori del matrimonio e l'importanza dell'affermazione artistica?

È in parte questo che ci porta, ora, qui, al desiderio di parlare dell'Italia. Paese dorato, sempre raggiunto da artisti del nord come luogo di sogni, arte e poesia. «Conosci tu il paese dove fioriscono i limoni» canta la piccola Mignon, ma è l'uomo Goethe che inventa personaggio e melodia. La vera poesia della scrittura femminile sembra sorgere più tardi. Perché è vero che abbiamo avuto le più antiche e lussuose figure

artistiche di uomini splendenti e templi e chiese e musei e grandi libri, una nazione assai speciale per bellezza e varietà di linguaggi. Che, unita, si è occupata di scuola. Ma nella nostra scuola, se il programma di filosofia riguarda il mondo e i filosofi rappresentano il mondo, antico e moderno, le filosofe non sono accolte. Il programma di 'italiano' dà spazio agli scrittori. Le donne esistono come personaggi e simboli. Beatrice e Laura e Angelica e Lucia, Penelope e Circe fin nei titoli dei temi. La appassionata Gaspara Stampa, poeta d'amore, dal nobile amato non fu voluta né apprezzata e lei era troppo presa di petrarchismo come le altre inclinate verso i grandi . Era nobile Madame de la Fayette e il suo *La princesse de Cleves*, primo romanzo psicologico moderno fine Seicento (e questo lo studiano a 'francese'). Nobiltà contava. Si creava 'salotto'. Se ne accorse Madame de Staël, che fece esplodere nel 1816 il dibattito in Italia sulla letteratura, e il suo *Delphine* ma soprattutto *Corinna o l'Italia* (detta 'Saffo novella'…) affrontano tutti i condizionamenti che schiacciano l'arte femminile. Se ne accorse la nostra politica, letterata, romanziera pre-femminista Cristina di Belgioioso, eroina del 1848, che in *Della presente condizione delle donne e del loro avvenire* (1862) va contro la società basata sulla supposta inferiorità delle donne, perché le donne possano «aprire una porta alle altre donne» (Manzoni ovviamente non la sopportava).

Siamo in Italia, ho detto prima, parliamo di noi. E come in così breve narrazione non possiamo riassumere i cari nomi del mondo – e Yourcenar e Beauvoir e Wolf e Stein e Byatt e Desai e via e via dal genio mediterraneo agli oceani lontani – così come facciamo per noi? Un 'salto' e un 'volo' da Morante a Ortese, da Loy a Ramondino, da Manzini a Romano? Posso solo accendere la luce su come è cominciato e fiorito lo 'speciale' fra noi, più tardi, perché tra troppi illustri. Se aprite i buoni 'profili storici' delle letterature in fondo all' 'Enciclopedia' è cara grazia se trovate da due a quattro nomi di donna. Non lo fanno mica apposta, seguono la vecchia corrente. La stessa che fa mettere in testa Cuore e Pinocchio, come i libri più tradotti nel mondo. Ma nel loro 1886 Matilde Serao pubblicò *Scuola Normale femminile* e tutta la lotta delle giovani donne in mano a «professori, patriarchi e pedagoghi» viene fuori con passione e «differente» linguaggio. E nel nuovo secolo già gli studenti si

devono invogliare a rievocazione storica e classicismo e decadentismo e superomismo e malattia dell'uomo moderno e inconscio del fanciullino, ma la guerra si avvicina due volte e ben differente è il modo con cui le donne ne scrivono dopo aver guidato la vita. Ma nel 1906 Sibilla Aleramo ha già scritto *Una donna*, sulla nostra letteratura e il nostro giornalismo e la nostra politica e il nuovo femminismo e la lotta col patriarcato. «Il silenzio delle donne è la grazia che a loro si addice…». Quanto è durato questo antico pensiero (lievemente shakespeariano…). Nel 1948 (dopo Il coraggio delle donne), in una specie di straordinaria fantascienza, Anna Banti scrive *Le donne muoiono*: escluse dalla 'grazia' e chiuse nel 'silenzio' dagli uomini divenuti immortali, esse si staccano dal sistema e assetate di nuova differenza e libertà creano una nuova arte di musica e di narrazione della memoria; così come Lavina fuggita (1950) è la giovane creatrice di musica che non accetta l'imposizione del sistema maschile (Vivaldi!) di essere solo una esecutrice delle opere altrui dentro il suo sogno di libertà femminile. Così, nel dialogo con la sua stessa biografa, *Artemisia* (1947) (ma il primo scritto era bruciato sotto le bombe!), aveva mostrato la difficoltà coraggiosa del cammino femminile verso talento e creatività.

Ho ricordato la guerra, forse perché fa così paura e dolore anche oggi vedere l'orrore dell'umanità – gli uomini inventano, le donne proteggono – ripensando a *La Storia* di Elsa Morante (1974) e alla varietà di incomprensioni maschili che produsse immediatamente. Ma se torno al 1948 e allo scambio epistolare fra due scrittrici, Natalia Ginsburg e Alba de Cespedes, figlie della guerra, penso a quanto abbiano significato per noi. Dal *Discorso sulle donne* di Natalia parte tutta la riflessione sul 'pozzo della solitudine', dove ogni donna cade nella sofferenza. «Io credo – dice Alba – che questi pozzi siano la nostra forza; poiché ogni volta che cadiamo nel pozzo noi scendiamo alle più profonde radici del nostro essere umano, e nel riaffiorare portiamo in noi esperienze tali che ci permettono di comprendere tutto quello che gli uomini – i quali non cadono mai nel pozzo – non comprenderanno mai».

Questo è il discorso che mi spinge a concludere e a sperare su di noi. Benché in Italia gli studi femministi universitari siano stati appena istituzionalizzati (grande è la diversità con gli Stati uniti, per esempio)

il recupero della nostra letteratura da discutere, seguire, ampliare, è in continuo aumento, riformulando il significato del 'codice' e della tradizione letteraria.

Eleonora Chiti Lucchesi

Simbolico materno (ordine)

Il concetto di "ordine simbolico materno" nasce all'interno del pensiero femminista come necessità di far seguire alla decostruzione del patriarcato, operata dal movimento degli anni Settanta, un'altrettanto efficace opera di costruzione dell'ordine simbolico materno, come ciò che sta alla base dell'autentico stare al mondo delle donne.

Ma come riuscire a raggiungere un ordine simbolico femminile capace di convertire in positivo le radici corporee del pensiero? di prevedere la differenza sessuale, di farla vivere e di porla a base della libertà femminile?

Nel 1968 la studiosa femminista francese Antoinette Fouque apre la prima breccia: per la donna, dice, occorre partire dalla materialità del corpo, dalla sua potenza procreativa, poiché è lì che è inscritta la prima fondamentale differenza dell'umanità, paradigma di tutte le altre differenze. È nella potenzialità ad essere madre, ed è nell'esperienza della gestazione, come «luogo e tempi specifici dell'accoglimento dell'altro, dell'ospitalità e della responsabilità»[1], che vanno rintracciate una nuova etica e un nuovo contratto umano capaci di garantire la perennità del nostro legame vitale con il 'matriciale'. La concreta dimensione esistenziale dell'essere nata con un corpo di donna si declina in Fouque in radice e

[1] Antoinette Fouque, *I sessi sono due,* introduzione di Lia Cigarini, Pratiche, Milano 1999, p. 77.

fonte dell'etica sociale, da porre a base della convivenza tra gli umani. Il corpo femminile costituisce per Fouque, il 'testo' più prossimo per riconoscere e far vivere l'etica della generosità, del riconoscimento dell'altro da sé, della primordiale fonte di amorevole convivenza e dunque di democrazia. La gestazione, esperienza che solo la donna può fare, è vista come paradigma del pensare all'altro, dell'essere disponibile al riconoscimento della differenza, dell'essere con l'altro e per l'altro, per la sua felice e autonoma evoluzione.

Da un continente all'altro riecheggia un pensiero che illumina la scena della maternità di codici inediti. Come in Francia così negli Stati Uniti, la potenza procreatrice della donna diviene 'il testo' che parla di alterità, di relazione salvifica, di pensiero materialista-simbolico, aprendo orizzonti creativi all'espansione di un linguaggio che si riassume nel concetto del 'corpo pensante'. Ed è ancora il corpo al centro delle riflessioni della studiosa femminista americana Adrienne Rich, autrice del noto libro *Nato di donna* (1976). A lei dobbiamo l'individuazione di un fondamentale snodo concettuale: occorre distinguere, dice, tra la potenzialità procreatrice della donna e l'istituto della maternità. Quest'ultimo mira a garantire che tale potenzialità rimanga sotto il controllo maschile, mentre il primo dà la possibilità-necessità per le donne di annodare i rapporti di riconoscimento e di forza simbolica seguendo il percorso genealogico. La potenzialità procreatrice assicura uno sviluppo soggettivo nell'autenticità del proprio essere, mentre la maternità come istituto sfocia nella 'deportazione' delle bambine nel mondo simbolico del padre. Dunque, ciò che di nuovo e fondamentale apporta il pensiero di Rich è che non va confuso il primitivo e ancestrale testamento d'eredità biologica con l'eredità sociale e culturale. Tra l'uno e l'altro vi è un profondo solco determinato dall'instaurarsi del potere patriarcale, che ha frapposto tra madre e figlia il proprio mondo simbolico e il proprio linguaggio.

Ripercorrendo la storia sociale della maternità Rich evidenzia come il bisogno di controllo del corpo fertile delle donne sia nato, agli albori di quella che viene definita 'la civiltà', per scalzare il potere che avevano le donne nei millenni precedenti grazie alla loro potenza procreativa, vista come metafora della creazione stessa di tutto ciò che è vivente.

Queste prime fondamentali intuizioni tracciano un percorso di ricerca che verrà ampiamente sondato da Luce Irigaray, filosofa e psicanalista francese che, nel suo libro *Speculum. L'altra donna*, Parigi 1974, fa una rilettura rigorosamente critica delle teorie freudiane relative all'identità femminile e in particolare alla relazione tra madre e figlia. Là dove Freud sostiene la fattualità-necessità del distacco traumatico della bambina dalla madre – «il distacco avviene all'insegna dell'ostilità, l'attaccamento alla madre finisce in odio»[2] – Irigaray afferma invece che l'amore della bambina per la madre si colloca nel riconoscimento di sé come essere sessuato al femminile e non, come afferma Freud, nell'economia libidica maschile. Lo strappo operato da Freud deve essere ricucito per restituire alla figlia la sua prima iscrizione nell'ordine simbolico femminile. Risalire a quel punto della teoria psicanalitica per sconfessarla e restituirla alla verità significa poter simbolizzare quella primaria relazione, renderla disponibile per stabilire un percorso femminile segnato dalla costruzione di proprie forme simboliche.

In campo filosofico Irigaray opera un altro disvelamento, quello relativo alla matrice di ogni speculazione filosofica occidentale, e lo fa con un'acuta rilettura critica del mito della caverna narrato da Platone. La risalita dell'uomo dalla caverna per raggiungere l'Idea non sarebbe altro che la scissione tra corpo e mente, tra materia e spirito, tra passione e *logos,* da cui prende avvio l'impostazione binaria che presiederà alla speculazione filosofica sino all'età moderna.

È a partire da questa 'rivoluzione' psicanalitica e filosofica che Irigaray sviluppa il pensiero della differenza sessuale e della genealogia femminile.

In Italia, a partire dagli anni Ottanta, anche sulla scia delle precedenti studiose, prende avvio una serrata ricerca filosofica in direzione dell'ordine simbolico materno e della genealogia femminile. Ne sono esponenti le appartenenti alla comunità filosofica Diotima, Luisa Muraro e Adriana Cavarero, in particolare, che focalizzano nell'amore-gratitudine per la

[2] Sigmund Freud, *Introduzione alla psicanalisi,* in *Opere*, xi, Boringhieri, Torino 1979, p. 228.

madre e nell'assunzione di un ordine che discenda da lei, i due passaggi fondamentali per sottrarre le donne all'iscrizione nell'ordine simbolico maschile e per stabilire la misura del loro stare al mondo. Ma per operare questi passaggi occorre cancellare ciò che il patriarcato ha frapposto tra la madre e la figlia, ossia cancellare il disvalore delle donne insito nella cultura patriarcale tramandataci da secoli. Per le donne diviene essenziale il riconoscimento del legame primario con la madre come primo oggetto d'amore, come colei che è del tuo stesso sesso e come fonte di autorevolezza, che ti autorizza a muoverti liberamente nel mondo. È un riconoscimento reale e al contempo simbolico, che produce una catena di rimandi verticali con le donne della propria parentela e che stabilisce così una genealogia femminile che genera autostima e capacità di rapportarsi positivamente con tutte le donne.

Al cospetto della glorificazione della madre, come essere ciecamente oblativo e governato dalla passione, viene ora posta una nuova visione, che fa riemergere i 'codici del sentimento' materno (Elena Pulcini) come fonte per il pacifico andamento delle relazioni umane. Questo è ciò che Antoinette Fouque aveva indicato riferendosi al legame vitale con il 'matriciale'. Al contempo, vi è in questa primaria capacità relazionale la presenza di un sentimento, quello della 'dipendenza' che, se consapevolmente accettato, può generare l'unica vera forza della convivenza civile, di contro al senso di 'illimitatezza' e di 'dominio' presenti nel pensiero patriarcale.

Il senso autentico dell'essere, l'unico che può sottrarre le donne al nichilismo, per realizzarsi ha bisogno di una mediazione e questa non può che essere data da un'altra donna, quella che Irigaray definisce «la moneta simbolica di scambio» così da diventare «principio di produzione simbolica». L'esperienza che ogni donna vive, con il suo corpo e con le sue emozioni, può così cessare di essere interpretata e definita da altri e può diventare fonte di una propria interpretazione «e il reale cessa di presentarsi come mero effetto per diventare principio» (Luisa Muraro). Sia la differenza sia il suo valore, per potersi far riconoscere, per crescere e per poter trasmettere e sviluppare altro valore, devono dare luogo a un ordine simbolico femminile, e questo non può che essere basato sul legame primario con la madre, e/o con le madri, siano esse biologiche

e/o simboliche. Questo riconoscimento, fonte di un pensiero autonomo, ha inoltre la proprietà di espandersi verso l'esterno, di dilatarsi in ogni direzione, dando luogo a un nuovo modo di stare al mondo[3]. Ma, dice Muraro, la nostra società e la nostra cultura non insegnano ad amare la madre, per questo occorre che venga insegnato.

La ricerca di un'autorevolezza femminile è strettamente collegata con la 'libertà': coniugare libertà con un senso libero dell'autorità, ossia non subordinato al potere, è la sintesi ultima del pensiero del 'simbolico materno', capace di dare alle donne il senso del proprio valore, della propria autorevolezza e del proprio rapporto con il mondo.

È tuttavia un pensiero che dà luogo a una critica di fondo: essere 'essenzialista', là dove traccia della donna una distinzione essenziale dall'uomo, con il pericolo di restituire dei due sessi un' immagine di identità speculare e immutabile.

Aida Ribero

Vedi le voci: Differenza sessuale
Maternità
Matrifocalità
Patriarcato
Psicanalisi

[3] Centro Sudi e Documentazione Pensiero Femminile, *Il nostro stare al mondo*, Edizioni Seb 27, Torino 2006.

Soggetto

L'intento della presente voce è quello di considerare l'impatto della riflessione femminista contemporanea con la filosofia intesa come quel sistema simbolico che ha elaborato i modelli di razionalità e di organizzazione logico-linguistica del mondo dominanti nel cosiddetto pensiero occidentale da oltre duemila anni. Per misurare la forza di tale impatto si è scelto il tema del 'soggetto'.

La questione del soggetto è infatti decisiva dal punto di vista filosofico. È noto ad esempio come nella tradizionale storiografia filosofica sia consuetudine riconoscere l'avvio della 'modernità' con la 'svolta' verso il Soggetto inaugurata da Cartesio, ed è decisiva per il femminismo. Se per femminismo si intende in generale l'insieme delle riflessioni teoriche e delle pratiche politiche volte a denunciare la condizione di subordinazione e di assoggettamento in cui le donne sono state secolarmente tenute nel sistema patriarcale, o androcentrico, che per oltre due millenni, almeno per quanto riguarda la società occidentale, ha imposto il proprio regime di dominio nell'organizzazione della società e nella produzione delle forme simboliche e culturali, la storia del femminismo, in modo particolare di quello contemporaneo, può essere letta anche come l'insieme delle differenti modalità con cui le donne hanno affermato la propria 'soggettivazione'.

Quella che si offrirà è una breve cartografia, inevitabilmente parziale, di alcuni dei luoghi cruciali della riflessione filosofica femminista sul soggetto.

Anche se un confronto critico del femminismo con la filosofia si avvia solo nel corso degli anni Settanta, a ridosso delle esperienze e delle riflessioni maturate dai movimenti femministi di quegli anni, la prima filosofa che, a partire dalla considerazione della posizione delle donne e del 'femminile' nell'ordine del discorso filosofico tradizionale, contesta la posizione filosofica tradizionale del Soggetto è Simone de Beauvoir in *Il secondo sesso* nel 1949. In quell'opera, che seppur criticata diventerà una delle pietre miliari per i movimenti femministi degli anni Sessanta-Settanta, Beauvoir, di formazione filosofica, e che utilizzava in quell'opera il linguaggio e le categorie della filosofia esistenzialista sartriana, muoveva da una domanda che voleva e doveva apparire sconcertante: «che cos'è una donna?». La domanda sembrava infatti contrastare con la pretesa di universalità e neutralità del discorso filosofico che riteneva compresa la risposta a tale domanda nella trattazione dell'Uomo in generale. Beauvoir mostra come in realtà sia così solo in parte e come la risposta a quella domanda costringa a riconoscere che nella rappresentazione simbolica e filosofica dominante la donna è un uomo incompleto e che tale incompletezza è dovuta al fatto che in essa, e solo in essa, il sesso risulta un elemento decisivo e determinante per la sua identità.

La donna è un essere umano che non riesce a trascendere l'immanenza della propria condizione naturale, a guadagnare un'autentica libertà. L'appartenenza al sesso femminile viene cioè intesa come ciò che assegna 'naturalmente' alle donne, nella società umana, una posizione di dipendenza e di subordinazione. In altri termini, il sesso femminile risulta l'ostacolo che impedisce l'accesso a quello statuto di Soggetto autonomo e sovrano, che inerisce invece perfettamente agli uomini, destinando la donna a ricoprire in modo irrevocabile la parte dell'Altro che non diventa mai un Se stesso.

Beauvoir nel corso del testo mostrava come la cultura, i modelli educativi, le scienze naturali e sociali, la psicanalisi e naturalmente la filosofia concorrano alla formazione e alla costruzione reale e simbolica del femminile così inteso, ovvero come tutte queste forme siano espressioni della medesima cultura patriarcale che interpreta e costruisce la differenza tra i sessi in senso discriminatorio e gerarchico, in modo da assicurare il dominio del Primo sesso, quello maschile, sul Secondo

sesso, quello femminile. «Donna non si nasce, si diventa» citava l'adagio divenuto celebre dell'opera, che concludeva con un invito che Beauvoir rivolgeva alle donne perché si liberassero dai ruoli e dalle rappresentazioni responsabili della loro secolare oppressione al fine di instaurare un'effettiva eguaglianza fondata su un riconoscimento reciproco e paritario tra soggetti equivalenti.

Proprio per questo esito finale del discorso, Beauvoir verrà considerata come l'ideale fondatrice della corrente 'egualitaria' del femminismo contemporaneo. Al di là di questo giudizio, più o meno fondato, sull'opera del 1949, la rivendicazione di uguaglianza sarà sottoposta a una profonda critica da parte del femminismo radicale degli anni Settanta. In particolare dal cosiddetto 'pensiero della differenza sessuale' che si afferma dapprima in Francia e poi soprattutto in Italia e che costituisce anche un momento inaugurale per il pensiero filosofico femminista.

È in effetti con l'opera di Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, del 1974 che per la prima volta, in modo per così dire sistematico, il discorso filosofico viene sottoposto a una critica radicale e testuale. La prima parte è dedicata alla disamina delle rappresentazioni essenzialmente svalutanti del femminile nella filosofia (vuoto, passività, specchio…) da Platone a Hegel per porre allo scoperto lo schema che governa e struttura l'identità del *logos* che presiede alla tradizione filosofica occidentale: quello della cosiddetta 'economia binaria'. Questa economia funziona attraverso la posizione di due poli contrapposti di cui uno positivo e uno negativo, dove la positività del primo è determinata dalla contrapposizione alla negatività dell'altro. Gli esempi sono molti: ragione/passione, cultura/natura, attivo/passivo, soggetto/altro e così via. Tutte queste distinzioni non sono altro che varianti di quella archetipica originaria: la distinzione tra maschile e femminile. La critica decostruttiva posta in atto da Irigaray svela il discorso filosofico occidentale come essenzialmente monologico, come discorso da cui il femminile rimane radicalmente escluso anche e proprio in quanto viene rappresentato da una voce unica maschile e patriarcale. L'effetto del discorso è quindi la cancellazione della differenza sessuale dal simbolico e dall'ordine del pensiero (che corrisponde alla relegazione effettiva, nell'organizzazione patriarcale, delle donne nel dominio 'a-logico' del privato). E per tale

ragione, Irigaray affermava la necessità da parte delle donne di esplorare e inventare nuovi cammini per poter pensare la differenza sessuale e in primis la soggettività femminile al di fuori dell'economia binaria e del linguaggio monologico della filosofia.

La proposta di Irigaray trova grande risonanza in Italia dove la critica dell'uguaglianza e l'esplorazione della differenza sessuale a partire da una riflessione sulla soggettività femminile da parte delle donne era stata parte integrante del movimento femminista degli anni Settanta, che ha qui conosciuto una peculiare fortuna e diffusione, e aveva trovato già nel 1970 una formulazione teorica di grande interesse filosofico nello scritto di Carla Lonzi *Sputiamo su Hegel*.

In sintesi, la questione attorno a cui ruota buona parte della riflessione filosofica femminista contemporanea sul soggetto è come configurare la soggettività femminile femminista dopo la critica del falso universale e la decostruzione dell'economia binaria che governa la concezione della differenza sessuale nella tradizione filosofica occidentale. Una preoccupazione che emerge sempre di più nel corso degli anni Ottanta è che il ripensamento della soggettività femminile non ricada in forme di 'essenzialismo' che per quanto di segno rovesciato rischierebbero comunque di riproporre la tradizionale metafisica dei sessi che fondava la propria pretesa di verità su una finzione 'naturalistica'.

Per tale ragione la risposta che si afferma presso molte delle pensatrici contemporanee, molte delle quali decidono di situarsi in modo critico nell'orizzonte del post-moderno, che dichiara la fine dei metaracconti che avevano segnato la filosofia moderna, dalla metafisica alla 'narrativa patriarcale', e del post-strutturalismo, che dichiara la morte di quel Soggetto razionale, disincarnato e sovrano che aveva funto da mito fondatore della modernità, è quella di pensare la soggettività femminile e femminista per scardinare in qualche modo il soggetto, depotenziarlo, mostrandolo come luogo mobile e incrocio di diverse differenze, in modo che la sua paradossale e utopica collocazione sia intesa come possibilità di resistenza al sistema di potere (o biopotere secondo una ormai celebre espressione di Foucault) che regge la propria forza proprio sulla sua capacità di creare dei soggetti fortemente identificati.

In tal senso, negli anni Novanta il dibattito femminista si articola e si arricchisce di alcuni contributi critici che promuovono anche una profonda autoriflessione all'interno del pensiero femminista.

Tali sono, solo per citarne alcuni, i contributi provenienti dal femminismo lesbico, che contesta l'impronta eterossesuale del femminismo, come quelli offerti da Judith Butler, in *Scambi di genere* (1991) e poi in *Corpi che contano*, che propone una raffigurazione post-genere e *queer* della soggettività femminista, cui fa eco Teresa De Lauretis con il suo *Soggetti eccentrici*. O quelli delle femministe nere americane che criticano la mancanza di denuncia della complicità intrinseca di sessismo e razzismo e della peculiarità di posizione delle donne nere (su cui pesa ancora la recente storia della schiavitù) rispetto alle bianche e propongono, come bell hooks, una riflessione sul margine come luogo di resistenza (*Elogio del margine*).

Nel corso degli anni Ottanta ha avuto grande risonanza la raffigurazione del soggetto femminile come soggetto cyborg, un soggetto ove vengono meno i confini netti tra umano animale e tecnologico.

Il *Manifesto cyborg* di Donna Haraway, del 1995, proponeva una 'utopia di liberazione' fondata su un rapporto delle donne non allergico con le nuove tecnologie dell'informazione, ma anche con le biotecnologie, come occasione per inventare nuove forme di alleanza politica tra soggettività accomunate dalla volontà di resistenza ad un sistema di dominio, che come chiarisce Rosi Braidotti, è unico ma ha molte facce.

Braidotti, di origine italiana e legata anche al pensiero italiano della differenza sessuale, ha però vissuto e lavorato fuori dall'Italia, dalla Francia all'Australia e ormai da alcuni anni in Olanda. Compie il suo dottorato in Francia proprio con un lavoro sul rapporto tra pensiero femminista e poststrutturalismo ed elabora nel corso degli anni Novanta una raffigurazione del soggetto femminile femminista come 'soggetto nomade'. Braidotti osserva in sintesi come negli sviluppi della teoria femminista emerga «il bisogno di una ricodifica o di una rinominazione del soggetto femminile-femminista: non puramente come un altro soggetto sovrano, gerarchico ed esclusivo ma come entità multipla, aperta e interconnessa»[1]. Riformulare la soggettività femminile-femmi-

nista, entro i parametri della lezione postmoderna, secondo Braidotti, implica il riconoscimento del fatto che il soggetto occupa, in tempi diversi, diverse posizioni su cui influiscono molte variabili come il sesso, la classe sociale, la razza, l'appartenenza ad un determinato contesto culturale, l'età, la preferenza sessuale, lo stile di vita, ecc. La posta in gioco filosofica e politica è la presa di coscienza delle diverse forme di potere che agiscono simultaneamente e trasversalmente per 'assoggettare' i soggetti ad un sistema di dominio unico ma dalle molte facce – patriarcale razzista sessista omofobo capitalistico guerrafondaio. È in tal senso che Braidotti, ad esempio, sceglie di raffigurare la soggettività femminile-femminista impegnata in un agire tanto politico quanto epistemologico come soggettività 'nomade', capace cioè di trovarsi là dove meno la si attende.

Ciò che in generale risulta dalle diverse prospettive qui brevemente delineate (ce ne sarebbero molte altre), che si distinguono per la loro capacità di porre le questioni in modo radicale, è in generale la necessità espressa dal pensiero filosofico femminista di 'posizionarsi' in quanto soggette. Ciò va inteso in un duplice senso. Da una parte, il 'posizionamento' (un termine che è stato messo in circolazione proprio in seguito alle sollecitazioni delle femministe nere e/o del pensiero post-coloniale da Adrienne Rich) implica il riconoscimento della propria collocazione nella realtà sociale, ma anche nel tempo e nello spazio, onde evitare di ricadere in forme di imperialismo e falso universalismo come quelle che potrebbero annidarsi in un certo uso acritico del significante Donna (l'utilizzo a scopi ideologici di argomenti pseudo-femministi da parte ad esempio del governo degli Stati Uniti per giustificare 'la guerra per la democrazia' lo dimostra). Strettamente connessa alla prima, posizionarsi ha una forte valenza etico-politica, caratteristica fondamentale del resto della riflessione filosofica femminista. Va inteso cioè come necessità di rispondere, di volta in volta, della propria collocazione, scegliendo in qualche modo la propria posizione nel mondo, decidendo in tal modo

[1] Rosi Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità,* Donzelli, Roma 1995.

del mondo, con la coscienza del fatto che il sé risulta da sempre consegnato a quell'essere in relazione con l'Altro-a, vicino e lontano, da cui in fondo dipende il proprio venire al mondo.

Eleonora Missana

Vedi le voci: Cyberfemminismo
Differenza sessuale
Patriarcato

Tecniche di riproduzione assistita - tra

Le tecnologie mediche che si occupano di regolare la riproduzione umana hanno come fine quello di favorire e incrementare la natalità in relazione a problematiche inerenti all'infertilità sia biologica che sociale (problemi di scarsa natalità dovuti a meccanismi sociali ed economici come l'innalzamento dell'età in cui una donna cerca la prima gravidanza a causa di meccanismi del mercato del lavoro sfavorevoli alla maternità)[1].

Ma tra le tra non ci sono solo le tecniche pronatalità ci sono anche quelle tecniche, che rimangono più in ombra nel nostro mondo occidentale e ricco, atte a frenare la natalità, se non a negarla con campagne di controllo e selezione delle nascite o di sterilizzazione.

La riflessione femminista, attorno al problema della medicalizzazione del corpo delle donne come luogo passivo della procreazione, mette in luce come i differenti rapporti di potere tra razza, genere sessuato e classe sociale favoriscano nei paesi del primo mondo una tendenza all'uso delle tecnologie mediche per incrementare la riproduzione, mentre il contrario avviene in paesi del terzo mondo, dove le donne delle classi

[1] Anche a causa della riduzione del sostegno assistenziale alle nascite a partire dagli anni Settanta in poi con un abbassamento dell'indice di fertilità dai 2,4 figli in media per donna negli anni Settanta fino all'1,2 di oggi. Cfr. Anne Donchin, *Prospettive che convergono: le critiche femministe alla riproduzione assistita*, in Carla Taralli e Cecilia Cortesi (a cura di) *Nuove Maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, p. 94.

inferiori sono sottoposte a controlli atti a non favorire la nascita di figli, soprattutto se di sesso femminile[2].

Tra le tecniche di riproduzione assistita pronatalità più utilizzate in caso di infertilità si trova la IA (Inseminazione Artificiale) ottenuta utilizzando o il liquido seminale del partner IAP (chiamata anche omologa), o quello di un donatore esterno alla coppia IAD (chiamata anche eterologa)[3] e attraverso l'inseminazione in loco. C'è poi la GIFT (*Gamete Intrafallopian Transfer*) che consiste in un trasferimento di gameti, non attraverso la vagina, come nel caso della IA ma con un inserimento a livello tubarico. C'è poi la tecnica più utilizzata che è la FIVET (*Fertilization In Vitro Embryo Transfer*) attraverso la quale l'inseminazione si svolge in provetta e a essere trasferito nell'utero è direttamente l'ovocita appena fecondato.

Per contrastare l'infertilità maschile la medicina ha sviluppato tecnologie all'avanguardia mettendo a punto la ICSI (*Intracytoplasmatic Sperm Injection*) che è un'iniezione intracitoplasmatica capace di utilizzare per la riproduzione anche un solo spermatozoo mobile o almeno vitale da iniettare nell'ovocita (Rapporti ISTISAN 03/14).

La FIVET è una tecnologia molto utilizzata sia per i problemi di infertilità femminili che soprattutto per quelli maschili, molte delle inseminazioni artificiali sia da donatore partner che da donatore altro ormai si svolgono attraverso la FIVET, quindi con fecondazione in vitro. La tecnologia FIVET si è evoluta al punto di raggiungere un controllo completo sulla ovulazione indotta da stimolazione ovarica farmacologica che porta il medico a regolare il momento di raccolta degli ovociti e a condurre a termine la FIVET in quasi tutti i cicli di trattamento di sti-

[2] ANNE DONCHIN, *Prospettive che convergono: le critiche femministe alla riproduzione assistita*, cit., p. 89).

[3] Le definizioni 'omologa' ed 'eterologa' non hanno nulla a che fare con una terminologia biologica o medica, in quanto i gameti utilizzati per la riproduzione sono umani e non di altra specie animale, ma rappresentano un ennesimo esempio di come il discorso sulla sessualità si basi su una supposta naturalità che invece è frutto di stratificazioni simboliche e sociali. Pertanto il liquido seminale omologo è quello che non viola il vincolo supposto naturale di un accoppiamento con scopo di riproduzione sancito dal rapporto monogamico e di coppia e garantito dalla fedeltà della donna al suo compagno anche in sede di riproduzione tecnologizzata. Vedi MARIA LUISA BOCCIA e GRAZIA ZUFFA, *L'eclissi della madre*, Pratiche, Milano 1998, p. 40.

molazione, ottenendo una quantità maggiore di oviciti rispetto al ciclo naturale. Questa tecnologia utilizza un trattamento ormonale che riduce il tasso di fecondazione degli ovociti, pertanto di tutti quelli prodotti e fecondati in vitro solo una piccola percentuale raggiungerà l'annidamento e avrà qualche possibilità di trasformarsi in una gravidanza. La FIVET è una tecnologia di tipo 'industriale' che favorisce la quantità alla qualità e sopperisce con un aumento della quantità di stimolazioni ovariche e di ovociti prodotti alla scarsa qualità di sviluppo embrionale degli stessi ovociti fecondati in vitro. La maggior parte degli embrioni fecondati in provetta infatti non avrà la possibilità di annidarsi nell'utero e di diventare un bambino (il 9% invece del 32% della fecondazione naturale) e di tutte le gravidanze ottenute ancora rimane bassa la percentuale dei nati vivi (il 72% contro l'88% della fecondazione naturale)[4].

In tutte le tecnologie della riproduzione assistita (TRA) il corpo della donna è il principale oggetto di manipolazione e la donna è considerata in ogni passaggio, messo a punto tecnicamente, come un elemento necessario per la finalità ultima, la gestazione e la nascita di un nuovo individuo. In particolare con la tecnologia FIVET e quindi con il distacco dal corpo della donna del processo che porta all'inizio di una nuova vita, accade che ad essere soggetto nel rapporto con la medicina è il prodotto della tecnologia, quindi un embrione senza ancora la certezza dell'annidamento in utero e la successiva crescita fetale. In questa tecnologia più che in altre si verifica una svalorizzazione del ruolo materno, sia in termini di relazione con il personale medico, ostetrico e infermieristico, sia a livello simbolico e sociale dove la donna come madre non è un

[4] Maria Luisa Boccia e Grazia Zuffa, *L'eclissi della madre*, cit., 1998, p. 44. Si comprende come sia posto ideologicamente in maniera inesatta il problema degli embrioni sovrannumerari crioconservati quando sia identificato come un problema etico da risolvere facendo nascere questi embrioni che sono già nell'immaginario associati ai bambini nati. Infatti si tratta in larghissima parte di ovuli fecondati che non riuscirebbero a raggiungere neppure l'annidamento in utero, o nella migliore della ipotesi che rischierebbero di provocare un aborto spontaneo alla donna. Inoltre, data la particolare tecnica di crioconservazione utilizzata per gli embrioni rispetto a quella normalmente sviluppata per conservare gli ovociti, risultano pochi i dati a disposizione da parte dei pochi centri che in Italia crioconservano embrioni (27 centri su 328 centri attivi secondo le diverse competenze in Italia) su gravidanze accertate e bambini nati vivi da embrioni crioconservati. Vedi Rapporti ISTISAN 03/14.

soggetto attivo e dotato di una soggettività degna di vivere ed esperire quel percorso complesso chiamato maternità in piena autonomia[5].

Le femministe si sono interrogate a lungo attorno alle questioni sollevate dalle tecnologie della riproduzione assistita. Tra le varie posizioni emerse a livello di dibattito internazionale vi sono molti punti di divergenza ma alcuni elementi comuni di fondo. Innanzitutto tra le questioni connesse alle TRA, comunemente si considera non determinante e centrale la preoccupazione legislativa che riguarda lo statuto morale dell'embrione, infatti la maggior parte delle femministe concorda con «la richiesta di ridefinire lo statuto del feto, ponendolo nell'utero, ponendo l'utero nel corpo della donna e ponendo il corpo della donna nel più ampio contesto sociale»[6]. Le femministe, inoltre, mettono in questione l'infertitilità come patologia e considerano come spesso tra il desiderio biologico tanto declamato dal senso comune, e l'autonomia di scelta delle donne, che si sottopongono all'iter imposto dalle TRA, vi sia una costruzione sociale forte di secoli di patriarcato, che si basa su una soggettività femminile legata indissolubilmente al destino materno.

L'altro punto fondamentale di accordo delle posizioni femministe è costituito da una critica di carattere bioetico dell'alleanza che si stabilisce tra medicina e interessi commerciali delle ditte farmaceutiche, soprattutto in relazione alle tipologie di farmaci sviluppati ed utilizzati per moltiplicare in maniera innaturale i cicli di ovulazione e quindi i prelievi di ovociti, necessari per la FIVET. Le posizioni delle femministe permangono differenti in relazione al rapporto che si instaura tra le tecnologie riproduttive e la condizione sociale delle donne. Per alcune femministe, di impianto ideologico liberale e individualista, occorre salvaguardare l'indipendenza di scelta delle singole donne che decidono di accedere a queste tecniche, per altre femministe invece occorre salvaguardare le donne come gruppo sociale e quindi ridurre l'ambito di manipolazione delle tecnologie riproduttive[7].

[5] Maria Luisa Boccia e Grazia Zuffa, *L'eclissi della madre*, cit., pp. 60 e segg.

[6] Anne Donchin, *Prospettive che convergono: le critiche femministe alla riproduzione assistita*, cit., p. 74.

[7] Ibidem.

Già a partire dagli anni Ottanta un gruppo di femministe costituì un network internazionale (Feminist International Network of Resistence to Reproductive and Genetic Engineering, FINRRAGE) per la tutela delle donne che utilizzavano le TRA e cominciò a produrre studi epidemiologici e sociologici sull'impatto di queste tecniche sul vissuto delle donne[8]. In Italia nel 2004 è stata approvata dal Parlamento la Legge n. 40 "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita" che ha regolato in maniera rigida e restrittiva ogni ricorso alle tecnologie riproduttive. Questa legge, osteggiata dalle femministe italiane e oggetto di un referendum abrogativo, che nel 2005 non ha raggiunto il quorum necessario, circoscrive l'autonomia di scelta dei soggetti coinvolti, limitando l'accesso alle tecnologie alla coppia composta da soggetti di sesso diverso e vietando ogni ricorso all'utilizzo di gameti da donatore, definendo la necessità della dichiarazione medica di infertilità. Tra le decisioni fondamentali la Legge n. 40 del 2004 mette al centro della preoccupazione del legislatore lo statuto dell'embrione attraverso misure di tutela che si pongono in contrasto con la libertà di scelta e di decisione della madre stessa. Queste misure raggiungono anche il paradosso di sottoporre la salute della donna alle decisioni dell'équipe medica che deve rispettare in ogni caso un reimpianto di ovocita fecondato da effettuarsi il prima possibile, cercando di evitare il più possibile la crioconservazione.

Monia Andreani

Vedi le voci: Bioetica
Femminismo
Interruzione di gravidanza
Maternità

[8] Robyn Rowland, *Living Laboratories: Women and Reproductive Technologies*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

Tetto di cristallo

Con l'espressione 'tetto di cristallo' si definisce l'invisibile barriera che ostacola l'accesso delle donne alle posizioni apicali, principalmente nel mondo del lavoro. Si tratta di un fenomeno di segregazione verticale, non esplicita e pertanto insidiosa: le donne, nel corso della loro carriera, a discapito di preparazione, competenza e impegno, sperimentano una discriminazione, non detta e spesso non riconosciuta, che impedisce loro di essere presenti ai livelli decisionali e di godere degli stessi diritti e degli stessi trattamenti riservati agli uomini per pari mansioni.

Il termine 'tetto di cristallo' traduce l'inglese *Glass Ceiling*, il cui primo uso è attribuito ai giornalisti Hymowitz e Schellhardt sul *Wall Street Journal* del marzo 1986. L'espressione è stata prontamente ripresa in tutto il mondo occidentale – Stati Uniti, Europa, Giappone – per definire con efficace ed eloquente immagine un fenomeno diffuso. Il termine definisce anche altre forme di discriminazione indiretta delle donne, per esempio in ambito politico (difficoltà delle donne ad accedere a cariche rappresentative e amministrative) e religioso (difficoltà/impossibilità delle donne di far parte delle gerarchie). In questo secondo caso, è stato coniato in America il termine *stained-glass ceiling*. In senso più esteso, che travalica l'appartenenza di genere, 'tetto di cristallo' può anche definire forme di discriminazione rivolte a soggetti/gruppi deboli (p.e. minoranze etniche, portatori di disabilità).

In Italia il 'tetto di cristallo' è avvertito e sperimentato quotidianamente dalle donne, analizzato da sociologi e studiosi di organizzazione

del lavoro, anche se mancano dati unificati a definirne l'esatta portata. È un fatto documentabile, i cui contorni sfumano pericolosamente quando se ne analizzano le cause.

Se le donne rappresentano una componente importante della forza lavoro del nostro Paese (in Piemonte, tra le regioni più avanzate, il tasso di occupazione femminile è di circa il 42%, ancorché lontano dagli standard raccomandati dall'Unione Europea), la loro presenza ai vertici non è proporzionale alla base. Una ricerca della Fondazione Bellisario afferma che le donne dirigenti nell'industria privata, nelle assicurazioni e nelle banche rappresentano il 2% del totale, fino ad arrivare al 10% della pubblica amministrazione (per quanto riguarda il Piemonte, le posizioni dirigenziali occupate da donne rappresentano il 20%, dati del 2005 dell'Osservatorio Regionale sul Lavoro).

L'accesso delle donne alle posizioni di vertice nell'industria privata appare inversamente proporzionale alla grandezza dell'impresa. A fronte del 7% di donne dirigenti nelle piccole imprese, si rileva il 3% nelle grandi imprese (con oltre 500 addetti). Il settore in cui la presenza femminile ai vertici è più forte resta quello dei servizi. Nella pubblica amministrazione, il cui personale è principalmente femminile, si rilevano più consistenti segnali di 'sfondamento' del tetto di cristallo. L'accesso e l'avanzamento per concorso costituiscono una maggiore garanzia di trasparenza e di valutazione dei meriti, fattori che agevolano le carriere femminili. Nelle università, la presenza femminile nelle fasce professionali elevate è inferiore rispetto agli altri comparti della pubblica amministrazione, condizione ancora più marcata nelle facoltà tecnico-scientifiche. Analogamente nelle università private.

Un ulteriore fattore discriminatorio, che spesso si associa al tetto di cristallo, è il cosiddetto gap salariale: a parità di mansione, donne e uomini non godono dello stesso trattamento economico retribuzione. Il differenziale di retribuzione si attesta, in Italia come in buona parte d'Europa, sul 15%.

Parallelamente alla segregazione verticale in ambito lavorativo, si riscontra una scarsa rappresentanza femminile in politica, scoglio invalicabile per molte democrazie moderne. In Italia, a sessant'anni dal primo voto femminile, le donne elette o con incarichi di governo restano una esigua minoranza. A fronte di un elettorato femminile che costituisce

il 50% del totale, la percentuale di parlamentari elette non raggiunge il 10%. Una maggiore presenza e visibilità si riscontra, invece, nel governo locale, dove le donne amministratrici sono più numerose (circa il 18% nei comuni con meno di 15 mila abitanti, circa l'11% nei comuni con più di 15 mila abitanti, dati Censis del 2003).

Tra le cause del tetto di cristallo, diverse e stratificate, la cui identificazione è oggetto di analisi e dibattito, si possono citare:

- *modelli e organizzazione del lavoro androcentrici*: le regole e le consuetudini del lavoro salariato, esterno all'ambito domestico, si sono costruite, storicamente, intorno a un soggetto maschile, la cui consacrazione all'impegno professionale era (o si presumeva) totale. La massiccia entrata delle donne nel mondo del lavoro, successiva a quella fase, ha posto interrogativi e avanzato richieste che durano tuttora fatica ad essere accolti. Tempi, modalità organizzative, rapporti, gestione delle responsabilità chiedono un ripensamento che tenga conto della specificità di genere e del contributo femminile. Un processo che si è avviato, anche grazie a interventi legislativi mirati, ma che esige una maturazione culturale ancora in corso. La cooptazione per omologhi, che tende ad affidare incarichi a soggetti a sé simili, per genere e cultura, come garanzia di affidabilità, perpetua uno stato di fatto che penalizza le candidature femminili;
- *stereotipi culturali*: la rappresentazione delle donne al lavoro è ancora inficiata da pregiudizi che ne ostacolano la crescita professionale e ne compromettono la credibilità (p.e: eccessiva emotività; inaffidabilità a causa del ruolo materno; assenteismo; competitività femminile);
- *difficoltà di conciliazione tra vita professionale e vita privata*: il lavoro di cura, in Italia con particolare evidenza, ricade in gran misura sulle donne. L'assenza di una cultura della condivisione domestica che coinvolga gli uomini nella gestione del quotidiano, l'inadeguatezza qualitativa e quantitativa dei servizi alla persona rispetto all'evoluzione della domanda, l'invecchiamento della popolazione che polarizza su due fasce d'età l'impegno di cura (i bambini e gli anziani), costringe le donne alla cosiddetta doppia presenza (due giornate lavorative: una in ufficio, l'altra a casa),

oppure a scelte privative (o la famiglia, o la carriera);

- *deficit di autostima*: per motivi legati all'educazione ricevuta, ai modelli di riferimento, al tutto sommato recente posizionamento nel mondo del lavoro, le donne spesso non hanno piena cognizione del proprio valore. Per quanto sia indiscutibile il contributo femminile all'economia e allo sviluppo, resta ancora difficile avanzare una candidatura e agire con autorevolezza. Il timore del giudizio è spesso in agguato: una donna leader sente di doversi dimostrare degna dell'incarico, più di quanto non accada a un uomo. È una pressione che agisce dall'esterno, ma è anche un moto interiore delle donne, tendenzialmente accurate ed esigenti circa le proprie prestazioni, che elaborano un giudizio severo su se stesse;
- *difficoltà a creare lobby e a far parte di network formali ed informali*: la costituzione di gruppi di interesse, capaci di sostenere proprie candidate in un percorso di ascesa, è di grande importanza per infrangere il tetto di cristallo. L'azione individuale, legata al merito e all'impegno, deve essere sostenuta da una rete più vasta, esercizio nel quale le donne hanno ancora ampi margini di perfezionamento.

Nel fenomeno del 'tetto di cristallo', legato al genere, si inserisce un elemento di novità, generazionale e anagrafico. Le giovani donne, che provengono da un mondo scolastico e universitario che ne riconosce la preparazione e ne premia i risultati, si avvicinano al mondo del lavoro con l'aspettativa di un equivalente riscontro. Se, da un lato, il rischio è di scontrarsi amaramente con una realtà diversa e meno accogliente, dall'altro il segno è quello di una cultura del lavoro femminile ormai consolidata: il lavoro non più accessorio, ma espressione di identità e di libertà.

Silvia Balocco

Vedi le voci: Azioni positive
Cittadinanza
Lavoro
Mainstreaming
Pari opportunità

Thesauri di genere

Una sempre più ricca produzione scritta – sia edita che inedita – documenta la riflessione e gli studi che le donne hanno sviluppato in chiave di 'genere' su vari aspetti dell'esperienza femminile, soprattutto in questi ultimi decenni, a partire dal femminismo. Si tratta di una produzione che inizialmente è venuta principalmente dal movimento delle donne ma poi anche da ambiti di studio e ricerca ad esso contigui, che nel corso del tempo hanno sviluppato, in forme e con modalità diverse, quel filone culturale significativo cui si è soliti far riferimento con il termine *women's studies*.

Numerose biblioteche e Centri di documentazione e di ricerca attivati da donne in tutto il mondo – in Italia soprattutto dai primi anni Ottanta – si sono posti l'obiettivo di rendere il più ampiamente possibile accessibile questa produzione, spesso poco presente nei circuiti documentari ufficiali e negli ambiti istituzionali della politica e della cultura. Sedimentare, dare visibilità e valore e agevolare l'utilizzo di tale patrimonio è parso difatti utile per mettere a disposizione di tutte le donne interessate alla costruzione di un'identità femminile non convenzionale una 'risorsa di identità', la possibilità di avvalersi nella propria esperienza di percorsi di pratica e di pensiero riconoscibili nella loro autorevolezza ed autonomia rispetto all'assetto culturale dato.

È in questo contesto che, non solo in Italia, lavorando per classificare il materiale di cui stiamo parlando – e, quindi, renderlo fruibile per la ricerca e la lettura da parte dell'utenza finale – si è posta la questione della inadeguatezza dei linguaggi documentari abitualmente in uso a rappre-

sentare i contenuti di 'genere'. Linguaggi documentari come il Dewey, i Soggettari[1] – strumenti importanti di veicolazione della conoscenza relativa ai documenti che trattano, perché rappresentano attraverso codici e/o parole-chiave i temi e le prospettive di analisi presenti nei libri, nelle riviste e nel materiale d'archivio richiesti in consultazione – sono risultati 'filtri' non neutri e asettici bensì basati su una impostazione culturale che non poteva/non può rendere pienamente conto della novità e specificità del discorso di 'genere'. Tale impostazione fa difatti riferimento a valori culturali incentrati sulla predominanza del soggetto maschile e ad un'organizzazione della conoscenza che si struttura per lo più in assetti disciplinari definiti, che poco spazio offrono ad una produzione teorica delle donne che spesso si presenta invece come 'eccentrica' rispetto ai tracciati abituali della conoscenza e collocata ai confini o nell'intreccio tra più ambiti di concettualizzazione[2].

Come rendere nella sua innovatività e provocatorietà un'articolazione di contenuti di questo tipo? Come dar conto – nell'indicizzazione dei testi – della rottura operata dalle donne, a livello esperienziale come a livello culturale, della separatezza tra la sfera del 'personale' e quella della politica, tra mondo del lavoro e mondo della riproduzione, tra la filosofia e i 'saperi del corpo' tradizionalmente femminili?

Nel 1988 si realizzava a Milano un incontro a livello europeo per confrontarsi sulle esperienze in atto nelle diverse realtà, anche alla luce delle buone pratiche già espresse, ad esempio, dagli Stati Uniti (Marshakk J.K. *On equal terms. A thesaurus for non sexist indexing and cataloguing*, New York 1977) e dalla Spagna (Monserrat Sebastià i Salat, *Thesaurus*

[1] Facciamo qui riferimento per l'Italia in particolare al lavoro sul Dewey condotto dal Centro DWF di Roma e presentato da Paola Bono nel paper *Gioie e dolori del Dewey* e al lavoro sul Soggettario Nazionale Italiano realizzato della Libreria delle donne di Firenze e presentato da Piera Codognotto nel paper *Il problema della doppia sessuazione dei linguaggi documentari* nell'ambito di un Convegno del 1988 promosso dalla UE e dal CSSMLDI di Milano e successivamente pubblicati in: Adriana Perrotta Rabissi e Maria Beatrice Perucci (a cura di), *Perleparole. Le iniziative a favore dell'informazione e della documentazione delle donne europee*, Utopia, Roma 1989.

[2] Adriana Perrotta Rabissi e Maria Beatrice Perucci, *Linguaggiodonna. Primo thesaurus di genere in lingua italiana*, CSSMLDI, Milano 1991.

d' Historia social de la dona, Generalitat de Catalunya - Departament de la Presidéncia - Commissiò Interdèpartamental de Promociò de la Dona, Barcelona 1988).

Emergeva l'orientamento a sperimentare in chiave di 'genere' uno strumento documentario particolarmente flessibile quale il thesaurus, cioè uno strumento che consente di partire dal linguaggio 'naturale' dei documenti da trattare e costruire su questa base un'architettura che può recepirne pienamente la specificità e novità di contenuto.

Un thesaurus è difatti costituito da un vocabolario di termini – da utilizzarsi per indicizzare il contenuto dei documenti – non precostituito ma elaborato in rapporto a uno specifico fondo documentario, a partire dal linguaggio naturale dei materiali che si vogliono organizzare. È sulla base delle parole-chiave presenti nel linguaggio dei documenti che si definisce un elenco di descrittori controllato ma dinamico, cioè che si può implementare con lo svilupparsi del fondo di riferimento e/o con il modificarsi degli interessi e degli obiettivi informativi di chi lo vuole utilizzare. Nel corso del lavoro di costruzione di un thesaurus i termini (descrittori) che vengono selezionati sono aggregati in campi semantici diversi (micro-thesauri), al loro interno omogenei e collegati tra loro, che vanno a costituire poi la forma con la quale lo strumento è presentato per l'uso. Ciò è particolarmente importante perché è noto che le parole acquistano un senso anche a seconda del contesto semantico in cui sono collocate così come un campo semantico definisce il proprio profilo in rapporto al tipo di parole che contiene. Il thesaurus, quindi, è lo strumento che facilita l'indicizzazione semantica e la relativa ricerca di informazione attraverso un vocabolario controllato, organizzato in modo tale da rappresentare le relazioni paradigmatiche (logiche: di genere/specie, di parte-tutto, di implicazione) tra i termini in un particolare campo concettuale. Esso, in particolare, ricostruisce ed esplicita i significati attraverso la relazione che questi intrattengono tra loro nella rete semantica

In particolare, nell'ambito del CSSMLDI (Centro di Studi Storici sul Movimento di Liberazione della Donna in Italia) – con la collaborazione di Piera Codognotto della Libreria delle donne di Firenze e successivamente della Rete nazionale delle donne Lilith – prendeva avvio

l'esperienza di costruzione di 'Linguaggiodonna', primo thesaurus di genere in lingua italiana, che metteva in evidenza come campi semantici tra loro tradizionalmente separati – come quelli attinenti i temi della sfera pubblica (politica, lavoro, cultura), in cui il linguaggio è prevalentemente 'al maschile' – e quelli relativi alla sfera del privato-familiare (riproduzione, corpo), in cui invece il linguaggio è prevalentemente 'al femminile' – si ritrovino spesso interconnessi nella produzione delle donne, attraverso la presenza di neologismi e/o parole 'rivisitate' nel loro significato consueto. Ad esempio, la ormai nota locuzione 'doppia presenza' (che definisce ex novo l'attuale diffusa esperienza femminile di presenza contemporanea nel ruolo familiare e in quello professionale) stabilisce un ponte tra due mondi (privato e pubblico) altrimenti considerati ancora poco comunicanti nella nostra cultura. Essa rappresenta un caso di neologismo che non solo può essere recepito dal thesaurus – come può esserlo anche da un Soggettario – ma che opportunamente collocato in entrambi i campi semantici (riproduzione e produzione) dà meglio conto dell'intreccio di significati innovativi che la parola contiene, correlandoli esplicitamente tra loro. In tal modo è possibile rappresentare quanto è stato ridisegnato dalle donne a livello esperienziale e concettuale in diversi ambiti.

A questa prima sperimentazione italiana di thesaurus di genere – i cui esiti hanno avuto larga diffusione non solo a livello nazionale – hanno fatto seguito altre esperienze. Ricordiamo, ad esempio, il lavoro di approfondimento di 'Linguaggiodonna' effettuato nell'ambito della Rete nazionale delle donne Lilith (aggregazione dei centri di studi, ricerca e documentazione delle donne in Italia) e in particolare quello che la Rete ha realizzato relativamente alle tematiche da un lato di 'tempi e spazi di vita' e dall'altro della 'inviolabilità del corpo', fatto circolare attraverso il cd rom prodotto nell'ambito del recente Progetto Equal 'ABSIDE'.

Inoltre, il Gruppo di ricerca Soggettività femminili della Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III' di Napoli ha in corso di implementazione un thesaurus di genere per rispondere all'esistenza di un rinnovato interesse per i *women's studies* e alla domanda di un miglioramento dell'accesso ai documenti delle donne (Gruppo di ricerca Soggettività femminili in: www.bnnonline.it.).

In questa prospettiva sarebbe dunque interessante e utile continuare a lavorare e a confrontarsi perché una sempre più adeguata rappresentazione della realtà della esistenza delle donne abbia luogo anche a livello internazionale. Incoraggiano in questo senso anche iniziative a livello istituzionale che in Italia, ad esempio, già dal 1993 hanno portato ad affermare la necessità di un uso non sessista e discriminatorio della lingua nell'ambito del linguaggio in uso nelle comunicazioni scritte delle Amministrazioni Pubbliche[3].

Maria Beatrice Perucci

Vedi le voci: Differenza sessuale
Genere
Soggetto

[3] Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per la Funzione Pubblica, *Codice di stile delle comunicazioni scritte ad uso delle Amministrazioni Pubbliche. Proposta e materiali di studio*, Roma 1993.

Violenza

Il termine 'violenza di genere' è ormai molto diffuso nel linguaggio delle associazioni femminili e delle istituzioni che si occupano di pari opportunità, ricorre nei programmi dei loro corsi di formazione ma anche nel discorso comune. È espressione così popolare nell'area delle istituzioni e della società civile impegnate sul fronte di una cultura e di politiche di *empowerment* femminile, che da categoria analitica, rischia di diventare uno stereotipo. È importante allora ricordare e ripercorrere, sia pur sinteticamente, il significato o i significati che intorno a questo costrutto si sono sviluppati nel tempo.

L'espressione, che ha visto le sue origini e la sua diffusione a livello internazionale a partire dalla Conferenza di Pechino (1995) è stata accolta dall'Organizzazione Mondiale della Sanità che riconosce come la «gender-based violence, or violence against women (VAW)» sia «a major public health and human rights problem throughout the world (WHO)»[1].

L'uso indifferenziato del termine 'violenza di genere' come sinonimo di 'violenza contro le donne' sembrerebbe a un primo sguardo un po' riduttivo, ma, a una più attenta osservazione, il rapporto che viene

[1] «Violence against women by an intimate male partner or ex-partner, which is known as domestic violence against women (DVAW) or intimate partner violence (IPV). This category includes physical and sexual violence, emotional abuse, and a range of coercive and/or controlling behaviours. Sexual violence, which includes rape and other forms of sexual coercion, either by partners or by others (http://www.who.int/gender/violence/)».

costruito tra le sue espressioni si rivela di significato e rilevanza cruciali nell'ambito di una politica delle donne.

È chiaro che c'è un rapporto tra il concetto di 'violenza di genere' e la 'prospettiva di genere' nello studio, nelle politiche di contrasto, nella accoglienza del problema della violenza verso le donne. È solo quando, con il femminismo, si sviluppa una prospettiva di genere nello studio dei fenomeni sociali che emerge un nuovo profilo della violenza 'in famiglia', in cui si evidenzia non solo come siano 'uomini' e 'donne' implicati ma anche come i rapporti che legano uomini e donne siano il nucleo esplicativo stesso della violenza. È questo nesso (che non è solo privato ma è strutturalmente parte del *sex-gender system*, di cui parla Gayle Rubin, 1972) che consente di tracciare un filo rosso continuo tra diversi tipi di violenza, tra intimi, coniugi, ma anche tra sconosciuti.

Indubbiamente, in Italia come nel resto d'Europa, fondamentale è stato il contributo alla costruzione di questa nuova cultura (e prospettiva politica) dell'associazionismo femminista e, in particolare, dei centri antiviolenza e delle case delle donne. Una diversa prospettiva sulla violenza si apre infatti proprio a partire dal lavoro di accoglienza e dai progetti di auto-aiuto che questi centri portano avanti con le donne, «sedimentando un nuovo sapere», che si sviluppa anche durante tutto il dibattito che ha accompagnato per la durata di circa vent'anni l'iter della proposta di legge di iniziativa popolare avanzata nel 1979 da gran parte del movimento delle donne (l'approvazione è del 1996).

La prospettiva di genere sulla violenza alle donne si costruisce così in Italia in un lungo confronto, in un intreccio e, a volte, anche in un acceso scontro tra diverse riflessioni teoriche e pratiche sociali e politiche interne al movimento delle donne.

A una prima approssimazione, dice Franca Bimbi[2] la 'violenza di genere' «riguarda fenomenologie di azioni aggressive o distruttive in cui sono in gioco le reciproche definizioni delle identità maschili e femminili», dunque un territorio vastissimo che va dalla guerra alla

[2] Franca Bimbi, *Tipologie di violenza e relazioni sociali*, in Cristina Adami, Alberta Basaglia, Franca Bimbi, Vittoria Tola (a cura di), *Libertà femminile e violenza sulle donne,* Franco Angeli, Milano 2000.

violenza domestica, allo stupro, all'infanticidio, anche se non si è ancora sviluppata una sociologia della violenza *gender oriented*, essendo prevalentemente impegnata a far emergere le tipologie più tacitate ma più diffuse della violenza degli uomini sulle donne nelle relazioni intime e nella sfera privata.

Dunque uomini contro donne: la ricerca femminista (e con questa intendo il complesso di riflessioni provenienti anche e soprattutto dal movimento) ha nominato la violenza sulle donne che emerge nelle relazioni intime. Parlare di violenza contro le donne ha significato riconoscere il fatto che queste violenze hanno una specifica connotazione 'sessuata' (o, meglio, di genere): sono violenze compiute da uomini nei confronti delle donne. La critica femminista ha svelato come terminologie come 'violenza in famiglia', 'abuso coniugale', '*violence between intimates*', nelle relazioni intime, nascondano la direzione sessuata della violenza (l'aspetto di rapporto di genere) e come riducano la violenza nel chiuso della relazione coniugale, richiamando un concetto neutro, simmetrico di violenza (tra coniugi).

Riconoscere che il 'maltrattamento dentro le mura domestiche' e la 'violenza sessuale/stupro' hanno una matrice comune ha rappresentato un passo in avanti cruciale rispetto alle interpretazioni della violenza precedenti il femminismo. L'analisi femminista ha riconosciuto i soggetti e li ha nominati: sono gli uomini che fanno violenza alle donne, le donne sono le vittime. E non è tanto la famiglia di per sé 'arena di violenza' ma lo sono le relazioni che vi si giocano e tra uomini e donne. Ecco allora lo sviluppo di una terminologia 'di genere', *gender sensitive,* che parla di *women battering,* donne picchiate, di *sexual violence against women*. Lo sguardo femminile sulla violenza ne denuncia i reali soggetti.

Questa è stata una prima messa a fuoco importante, ma non era tutto. Fin dall'inizio (primi anni Settanta in Europa e negli Stati Uniti e qualche anno più tardi in Italia), il riconoscimento della rilevanza del genere dei soggetti implicati nelle relazioni violente, ha significato, per la riflessione femminista, mettere in campo i rapporti di 'potere' tra uomini e donne.

Bisogna richiamare alla memoria il concetto di 'genere' così come era stato esposto nelle prime formulazioni da Gayle Rubin (1972) e

da Joan Scott per ricordare come nominare il 'genere' significa porre la questione del 'potere': «Il genere è il primo terreno nel quale il potere si manifesta», osserva Joan Scott; «nominare il genere significa immediatamente evocare il potere»[3].

Con la teoria femminista della violenza fondata sul genere sono stati così messi in discussione i legami sociali primari che la società presuppone basati su emozioni sostanzialmente positive, l'amore, la gratuità e reciprocità delle relazioni di dono. È stata messa a nudo la presenza di violenza basata sui rapporti di genere entro la sfera di quei rapporti intimi tra i sessi la cui sostanziale pacificazione era data per scontata (dagli studiosi maschi per lo più)[4].

Nello stesso tempo che la questione della violenza si collochi in un ambito di potere anche per quel che riguarda la cosiddetta 'violenza sessuale' – che di sessuale dunque non ha nulla – è una delle principali scoperte della teoria femminista e della prospettiva di genere nello studio della violenza. Fin dagli anni Settanta molte femministe specialiste in scienze sociali osservano come 'la costrizione sessuale' è motivata dal 'potere', non dal desiderio[5]. Anche in Italia la questione del 'potere' emerse nella riflessione del movimento già a partire dalla «concezione che supportava» la proposta di legge del 1979: «questa concezione – ricorda Vittoria Tola – faceva scaturire la violenza contro le donne, anche in ambito coniugale, dalla disuguaglianza di potere tra uomini e donne…»[6].

[3] Simonetta Piccone Stella e Chiara Saraceno, *Genere: la costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino 1996.

[4] Franca Bimbi, *Tipologie di violenza e relazioni sociali* in Cristina Adami, Alberta Basaglia, Franca Bimbi, Vittoria Tola (a cura di), *Libertà femminile e violenza sulle donne,* Franco Angeli, Milano 2000.

[5] Kate Millett, *The Prostitution Papers: A Candid Dialogue*, Basic Book, New York 1971; Susan Griffin, *Rape: The all-American crime* in "Ramparts", n. 10, 1971; Germaine Greer, *The Female Eunuch*, Bantam, New York 1970; pensiero diffuso poi soprattutto da Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Bantam Books, New York 1975; Wendy Stock, *Feminist explanations: Male power, hostility and sexual coercion*, in *Sexual Coercion: A Sourcebook on its Nature, Causes and Prevention*, a cura di Elizabeth Grauerholz e Mary Koralewski, Lexington Books, Lexington 1991.

[6] Vittoria Tola, in Patrizia Romito (a cura di), *Violenza alle donne e risposte delle istituzioni. Prospettive internazionali*, cit.

Dunque il secondo elemento che si mette in campo parlando di violenza di genere è la questione del potere: la violenza contro le donne va collocata entro un sistema istituzionalizzato di potere maschile (Laura Terragni). Questa prospettiva femminista getta una luce del tutto nuova sul fenomeno della violenza in famiglia e soprattutto mette in crisi tutti quei modelli che nella cornice di teorie interpersonali piuttosto che socioculturali, facevano riferimento per l'interpretazione della violenza a fattori totalmente indifferenti alle relazioni di genere (Strauss e Gelles). Riteniamo importante ricordare, in nota, alcuni di questi approcci perché alcuni di essi continuano significativamente a portare argomenti a favore di interpretazioni che nel mondo femminista possono essere considerati stereotipi ma che, al contrario, costituiscono un punto di vista tuttora prevalente anche tra tecnici addetti ai lavori, psicologi, medici ecc. e a volte persino tra le donne che subiscono violenza[7].

Se vogliamo essere molto schematiche possiamo dire che i modelli che contribuiscono ancora oggi a sostenere gli stereotipi più comuni sono relativi a due principali orientamenti. Un modello *psico-patologico,* dei primi anni Sessanta, di psichiatri e psicologi maschi, un modello costruito sulla base dell'osservazione di gruppi clinici di violentatori con

[7] Moltissimi sono gli approcci con cui, a partire dagli anni Sessanta/Settanta, è stata affrontata la questione della violenza. Un sommario elenco delle teorie interpretative dà un'idea di quali fossero gli orientamenti fino alla metà degli anni settanta: oltre all'approccio psicopatologico abbiamo la teoria dell'alcol-droga (MacAndrew e Edgerton, 1969); teorie della frustazione-aggressione (Dollard, 1939); teoria dell'apprendimento sociale (Steinmetz, 1974, pp. 177-78; Dobash e Dobash, 1979); teoria dell'autoatteggiamento, che vede la violenza come strumento per rivalutare la propria immagine agli occhi altrui di chi ha un basso livello di autostima (Kaplan, 1997); teoria cosiddetta dell'arancia meccanica (Palmer, 2003) secondo la quale la violenza funziona da riequilibratore del livello ottimale di stress; teoria contestualista (Steinmetz, 1974); teoria dello scambio (Homans, 1967); teoria dell'attribuzione (Hotaling, 1979, 1986, 1988) e ancora la teoria funzionale, la teoria culturale strutturale (Strauss e Gelles, 1987a, 1987b); teoria delle risorse (Goode, 1971; Gillioz, De Puy, Ducret, 1997); teoria del conflitto (Chafetz, 1976); teoria sistemica (Strauss, 1979, 1980); violenza come sanzione verso chi viola norme/regole familiari. L'unico approccio che mette in campo la questione del rapporto tra uomini e donne sembrerebbe quello di Pagelow (1981, 1984) che, sviluppando il modello del ciclo della violenza, fa riferimento ai processi tradizionali di socializzazione che prevedono che sia l'uomo in famiglia ad avere il potere, così che quando il marito si sente minacciato di perderlo, utilizzerà tutte le sue risorse, anche la violenza, per recuperare la posizione di dominio.

un'impostazione clinica: in questo modello l'attenzione è rivolta agli «uomini violenti» e la «patologia maschile» viene spesso fatta risalire a mogli «aggressive, dominanti, frigide» (J.R. Snel, *The Wifebeater's Wife*, 1964), oppure troppo deboli, dipendenti, 'donne che amano troppo' o nel contesto di una relazione sado-masochista accettata, con un tentativo dunque di 'psicologizzare' la donna, per cui è lei che diventa il referente per un intervento di tipo psichiatrico.

Questi modelli collocano la violenza nella categoria della patologia per cui essa diventa residuale, fuori dalla normalità. È un'interpretazione da un lato rassicurante ma anche colpevolizzante la donna che ha subito violenza[8].

A questo livello, come a livello di senso comune, si tende a collocare la violenza come una fenomenologia di azione estranea alle regole sociali, come se si situasse all'esterno dei rapporti sociali legittimati: è la prospettiva che considera le relazioni tra i sessi, organizzate da regole familiari, come sostanzialmente pacificate a interpretare la violenza come 'patologia incidentale' che scatena eventi eccezionali e oggetto di arretratezza culturale.

Ma sappiamo che non è così e che la stessa scoperta sociologica della violenza 'nella famiglia' avviene in seguito alla riflessione femminista sulla violenza 'della famiglia', alveo della riproduzione di legami di subordinazione tra generi e generazioni attraverso l'organizzazione sociale delle relazioni intime[9].

L'altro corno della interpretazione più comune è l'approccio 'biologizzante'. Qui l'evento 'violenza' non è affatto l'eccezione ma la norma: le pulsioni maschili sono 'incontrollabili' e rispondendo a un meccanismo neuronale di 'stimolo-risposta', sono facilmente attivabili e perciò ampiamente legittimate (o a volte appena sanzionate: «è un porco»).

[8] Patrizia Romito et al., *Violenza fisica e sessuale contro le donne e risposte dei servizi socio-sanitari: rapporto di ricerca alla violenza contro donne e bambini*, Comune di Trieste, 1994; Id., *Dalla padella alla brace. Donne maltrattate, violenza privata e complicità pubbliche*, in "Polis", a. xiii, n. 2, 1999, Lucia Gonzo, *Violenza alle donne: la cultura dei medici e degli operatori*, Assessorato alla Politiche Sociali, Comune di Bologna, Bologna 1997.

[9] Franca Bimbi, *Tipologie di violenza e relazioni sociali* in Cristina Adami et al., *Libertà femminile e violenza sulle donne,* cit.

Una interpretazione anche questa totalmente deresponsabilizzante il comportamento maschile e alla 'ricerca di colpa' in atteggiamenti e comportamenti femminili[10].

La riflessione femminista svela la fallacia di una ideologia delle relazioni familiari e delle relazioni intime come pacificate, della femminilità come paradigma di un intatto 'rifugio', nello stesso tempo corresponsabile nell'attivazione delle pulsioni maschili.

La teoria femminista, pur nelle sue varianti, considera in ogni caso la violenza come un fenomeno avente una specificità *wife abuse* e si differenzia dagli studi precedenti perché considera in un'unica problematica l'insieme della violenza che ha luogo in ambito famigliare ed extrafamigliare. La violenza sessuale da questo punto di vista non ha niente di sessuale, ma è violenza di genere, è violenza verso la donna. La premessa è che il maltrattamento è un'espressione e un meccanismo dell'oppressione istituzionale verso le donne: espressione della generale mancanza di parità tra uomini e donne. La violenza trova le sue origini nei rapporti sociali di genere e costituisce un mezzo di controllo sociale e di coercizione che consente all'uomo di mantenere il potere sulla donna all'interno della coppia, nel quadro di una società patriarcale che costruisce le norme e i modelli di riferimento, per la socializzazione ai ruoli di genere, in modo squilibrato.

La violenza si inserisce dunque nell'insieme dei rapporti di disuguaglianza tra uomini e donne ed è una violenza strutturale: ha origine nella società, nella cultura prima che negli individui[11]. È un fenomeno multifattoriale, composto da aspetti politici, sociali, culturali, internazionali e individuali, i quali sono indissociabili, in quanto interdipendenti e interagenti. L'aspetto sociale del fenomeno è rappresentato dalla volontà di dominazione e dall'abuso di potere che servono ad ottenere privilegi materiali e affettivi, fine al quale è rivolta la violenza. La schiavitù, la colonizzazione, l'oppressione di un gruppo su un altro sono altri modelli che propongono una dinamica di dominazione: questa particolare forma

[10] Laura Terragni, *Su un corpo di donna. Una ricerca sulla violenza sessuale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1997.

[11] Solidarité Femmes, *Rapport annuel*, Genève 1997.

di dominazione è tradizionalmente esercitata dagli uomini sulle donne, così come le violenze sessuali e lo sfruttamento del lavoro domestico e famigliare delle donne[12].

La prospettiva femminista chiarisce senza possibilità di equivoci che ognuno è responsabile dei propri atti e che la responsabilità degli atti violenti non è condivisibile tra aggressore e vittima.

Sebbene la responsabilità della relazione e del processo di interazione appartenga ai due partner e comporti un coinvolgimento di tutti gli attori da un punto di vista psicologico, ognuno resta pienamente responsabile dei propri atti e delle proprie risposte. Non è l'atteggiamento del partner che fa sì che un individuo diventi violento (visione psicopatologica), è ciò che reagisce in lui e che gli appartiene che produce la 'sua' violenza.

La riflessione femminista, con un approccio 'non debole', evidenzia come nella violenza di genere siano in gioco versioni conflittuali dei rapporti di potere e dei legami sociali. Con il riconoscimento della violenza come problema sociale diffuso, legato al modo in cui si strutturano le relazioni tra gli uomini e le donne nella società, relazioni basate su rapporti di potere, si contestano gli approcci psicopatologici (la patologia degli uomini violenti e delle donne vittime) e bonificanti la famiglia 'normale' o quelli universalistici biologizzanti («gli uomini sono fatti così», e perciò sono irresponsabili).

E sarà, come si è detto, una specificità della teoria femminista il non essere limitata alla teoria ma l'essere fin dall'inizio intrecciata all'azione, alla ricerca di soluzioni, da subito accompagnata da azioni pratiche, dalla costruzione di forme di autoaiuto delle donne che si riconoscono come un soggetto collettivo, come la costruzione delle prime Case di accoglienza, di rifugi (il primo a Londra, 1971), di "Telefoni Rosa".

Oggi anche questa riflessione e queste acquisizioni non bastano più. Se violenza di genere si riferisce alle forme del conflitto esistente nelle relazioni affettive e/o sessuali donna-uomo, bisogna dire che queste sono

[12] Ibidem.

collocate entro rapporti di potere storicamente sedimentati ma, anche, oggi in forte e a volte sismica 'trasformazione'.

D'altra parte riconoscere la violenza di genere come parte della conflittualità uomo-donna non implica né la responsabilità collettiva degli uomini ma nemmeno l'irresponsabilità naturale delle donne. Nella pratica politica tra donne, la donna che ha subito violenza non viene vista come un soggetto passivo, debole, ma un soggetto credibile, forte, per quanto «in temporanea difficoltà» – e «con questa ridefinizione semantica 'delle vittime' (le donne) hanno chiaramente individuato come forza e debolezza possano convivere nella vita delle donne»[13].

Il passaggio successivo è quello della 'soggettività e responsabilità femminili'. Le donne non possono essere considerate solo come vittime, impotenti, dipendenti, deboli. Il passo successivo che ricorda Franca Bimbi nelle parti teoriche relative ai risultati dei progetti Urban[14] è proprio questo.

Come Bimbi e la più recente riflessione femminista, avverto anch'io il rischio di una equivalenza tra violenza di genere e oppressione femminile che non tenga conto delle trasformazioni storiche avvenute nelle relazioni intime e delle dinamiche dei soggetti, in particolare delle domande femminili di 'cittadinanza' rispetto alla definizione pubblica dell'identità di genere, e di reciprocità rispetto alla regolazione della vita privata.

L'approccio di genere ha prodotto e oggi riconosce un ruolo attivo delle donne, una loro forza e dunque anche un approccio di 'responsabilità' d'altra parte già presente nel dibattito intorno alla legge contro lo stupro, in quanto la 'responsabilità della donna' era il presupposto di chi, nel movimento, sosteneva la 'querela di parte' verso la 'procedura d'ufficio'[15].

Come dice Bimbi, ritenere la violenza come il manifestarsi di una guerra tra i sessi dichiarata unilateralmente dagli uomini è fuorviante. Parlare di patriarcato è insufficiente.

[13] Vittoria Tola in Adami et al., *Libertà femminile e violenza sulle donne. Strumenti di lavoro per interventi con orientamenti di genere*, Franco Angeli, Milano 2000.

[14] Franca Bimbi, *Violenza di genere, spazio pubblico, pratiche sociali*, in *Progetto Urban, Dentro la violenza: cultura, pregiudizi, stereotipi. Rapporto nazionale "Rete antiviolenza Urban"*, Franco Angeli, Milano 2000.

[15] Rossana Dettori in Patrizia Romito (a cura di), *Violenza alle donne e risposta delle istituzioni. Prospettive internazionali*, Franco Angeli, Milano 2000).

Esiste una questione di costruzione delle regole e di responsabilità dove può emergere la soggettività femminile. Se la violenza di genere riguarda fenomenologie di azioni aggressive e distruttive in cui sono in gioco le principali definizioni delle identità maschili e femminili[16], bisogna tener conto oggi sempre più dei modi in cui queste identità reciprocamente si costruiscono e definiscono, si strutturano e destrutturano, ed è su questa dimensione della costruzione sociale che ha senso intervenire se si vuole agire in termini di prevenzione. La violenza nelle relazioni intime emerge dalla ricerca delle donne come un rischio strutturale, dipendente da malintesi sull'interpretazione stessa delle 'norme costituzionali' del contratto di genere su cui si fondano le relazioni[17], oppure da una trasformazione nel tempo di tali regole e da una carenza di capacità nella mediazione dei conflitti.

Oggi i rapporti tra uomini e donne sono in continua trasformazione (nuovo potere delle donne) ma comunque all'interno di una società che mette in atto tecniche di riproduzione culturale, di socializzazione dei giovani e delle giovani che presentano ancora caratteri di legittimazione delle relazioni aggressive e non informate alle pari opportunità.

Una prospettiva di genere sulla violenza significa dunque anche l'orientamento a leggere la violenza in una logica non solo patriarcale (le donne oppresse) e in termini di responsabilità morale individuale ma anche di soggetti, attivi, capaci, coinvolti in una interazione conflittuale, distorta, ma sempre nuovamente negoziabile.

Franca Balsamo

Vedi le voci: Autostima
Genere
Patriarcato
Prostituzione

[16] Franca Bimbi, *Tipologie di violenza e relazioni sociali* in Cristina Adami et al. (a cura di), *Libertà femminile e violenza sulle donne,* cit.

[17] Ibidem.

Bibliografia di riferimento

La bibliografia relativa ai temi presi in considerazione in questo Glossario è ormai di una tale imponenza da indurci a scegliere i saggi strettamente attinenti alle singole voci, per dare l'opportunità, a chi volesse approfondire la propria conoscenza, di trovare quanto da noi ritenuto necessario.

ARCHIVI DELLE DONNE

Archivi del femminismo: conservare progettare comunicare, Fondazione Elvira Badaracco, Milano 2003.

Arlette Farge, *Il piacere dell'archivio*, Essedue, Verona 1990.

Guida agli archivi dell'Unione Donne Italiane, Ministero per i beni e le attività culturali, Roma 2002.

Oriana Cartaregia, Paola De Ferrari (a cura di), *Reti della memoria. Censimento di fonti per la storia delle donne in Italia*, Coordinamento donne, lavoro, cultura, Genova 1996.

Luciana Viviani, *Fare ordine, darsi valore*, in "dwf", n. 12, 1990.

AUTOCOSCIENZA

Emma Baeri, *I lumi e il cerchio,* Editori Riuniti, Roma 1992.

Maria Luisa Boccia, *L'identità nella relazione,* in "Quaderni dell'associazione culturale Livia Laverani Donini", Torino 1990.

Maria Grazia Chinese, Carla Lonzi, Marta Lonzi, *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.

Collettivo Femminista "Il Torrione" di Ferrara (a cura del), *Autocoscienza,* Ferrara, stampato in proprio, 1979.

Esperienze dei gruppi femministi in Italia, in "Sottosopra", Milano 1973.

Bianca Maria Frabotta (a cura di), *La politica del femminismo (1973-1976),* Savelli, Roma 1976.

Carla Lonzi, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi,* in *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

Carla Lonzi, *Taci anzi parla*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978.

Paola Meringolo, *L'autocoscienza come ricerca del movimento,* in "DWF", n. 9, ottobre-dicembre 1978.

Piccolo gruppo, in "Donne è bello", Anabasi, Milano 1972.

Luisa Passerini, *Storie di donne e femministe,* Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

Agnese Piccirillo, *La presa di coscienza,* in Piera Zumaglino, *I femminismi a Torino*, Franco Angeli, Milano 1996.

Anna Sabatini, *Il piccolo gruppo: struttura di base del movimento femminista,* in "Effe", gennaio 1974.

AUTOSTIMA

Jean Bolen, *Le dee dentro la donna. Una nuova psicologia femminile*, Astrolabio, Roma 1991.

Nathaniel Branden, *Le donne e la stima di sé*, Corbaccio, Milano 2000.

Catherine Cardinal, *Le 10 regole dell'autostima*, Armenia, Milano 1999.

Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile (a cura di), *Nati da donna. La mia genealogia femminile*, Thélème, Torino 2002.

Lynda Field, *L'autostima*, Tecniche Nuove, Milano 1997.

Nancy Friday, *Il potere della bellezza*, Corbaccio, Milano 1997.

Germaine Greer, *La donna intera*, Mondadori, Milano 2000.

Luce Irigaray, *Il respiro delle donne*, Il Saggiatore, Milano 1997.

Paola Leonardi, *Il piccolo libro dell'autostima*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

Paola Leonardi, *Il coraggio di essere noi stesse. L'autostima al femminile e non solo*, Baldini & Castoldi, Milano 2003.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974.

Maria Miceli, *L'autostima*, Il Mulino, Bologna 1998.

Willy Pasini, *L'autostima. Volersi bene per voler bene agli altri*, Mondadori, Milano 2001.

Gloria Steinem, *Autostima. Un viaggio alla scoperta della nostra forza interiore*, Rizzoli, Milano 1992.

Claudia Zanardi, Francesca Molfino (a cura di), *Sintomi Corpo Femminilità. Dall'isteria alla bulimia*, Cluep, Padova 1999.

AZIONI POSITIVE

Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota. È giusto riservare posti alle donne nel lavoro e nella politica?*, Feltrinelli, Milano 1999.

Antonella Besussi, *Togliere l'etichetta. Una difesa eccentrica dell'azione positiva*, in Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota. È giusto riservare posti alle donne nel lavoro e nella politica?*, Feltrinelli, Milano 1999.

Alessia Donà, *Le pari opportunità*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Colette Guillaumin, *Femmes et théories de la société: Remarques sur les effets théoriques de la colére des opprimées*, in Id., *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir,* Coté-femmes, Paris 1992.

Dorothy McBride Stetson, Amy Mazur, *Comparative State Feminism,* Thousand Oaks, Sage 1995.

Elisabetta Palici Di Suni, *La legislazione sulle donne tra parità e differenziazione: azioni positive e quote elettorali*, Università degli Studi di Torino, 2000.

Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

BIOETICA

Rima D. Apple, *Women, Health, and Medicine in America: A Historical Handbook*, Graland, New York 1990.

Tom Beauchamp, James Childress, *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 1999 (ed. or. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1994).

Caterina Botti, *Bioetica ed etica delle donne*, Zadig, Roma 2000.

Susan Dodds, *Scelta e controllo nella bioetica femminista*, in Carla Faralli, Cecilia Cortesi, (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005 (ed. or. *Choice and Control in Feminist Bioethics*, in Catriona Mackenzie, Natalie Stoljar, *Relational Authonomy: Feminist Perspectives on Authonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York 2000).

Elizabeth Howell, Marjorie Bayes, *Women in Mental Health*, Basic Books, New York 1981.

Gaia Marsico, *Bioetica e voci di donne*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002.

John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982 (ed. or. *A Theory of Justice*, Harward University Press, Cambridge 1971).

Susan Sherwin, *Femminismo e bioetica*, in Carla Faralli, Cecilia Cortesi (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005 (ed. or. *Feminism and Bioethics*, in Susan M. Wolf, *Feminist & Bioethics: Beyond Reproduction*, Oxford University Press, 1996)

Rosemarie Tong, *Feminist Approaches to Bioethics*, in Susan M. Wolf, *Feminist & Bioethics: Beyond Reproduction*, Oxford University Press, New York 1996.

CITTADINANZA

Maria Luisa Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, il Saggiatore, Milano 2002.

Ralph Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, Chatto, London 1990.

Alisa Del Re, *Droits de la citoyenneté. Une relecture sexuée de T.H. Marshall*, in Eliane Vogel-Polsky (a cura di), *Manuel de ressources sur les Women's studies*, Point d'appui Women's studies de l'ULB, Services fédéraux des affaires scientifiques, Bruxelles 1994.

Jurgen Habermas, *Ciudadanía y identidad nacional: Consideraciones sobre el futuro europeo*, Débats n. 39, 1992

David Held, *Political theory and the Modern State*, Polity Press, Cambridge 1989.

Berengère Marques-Pereira, *La molteplicità dei rapporti sociali nella formazione di una decisione. Il caso dell'aborto in Belgio*, in Alisa Del Re (a cura di), *Il genere delle politiche sociali in Europa (1960-1990)*, Cedam, Padova 1993.

Berengère Marques-Pereira, *Cittadinanza e rappresentazioni: qualche annotazione per un'analisi comparativa,* in Alisa Del Re, Jacqueline Heinen (a cura di), *Quale cittadinanza per le donne?*, Franco Angeli, Milano 1996.

Berengère Marques-Pereira, *La citoyenneté politique des femmes*, Armand Collin, Paris 2003.

Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class*, in Thomas Humphrey Marshall, Thomas Bottomore , *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London 1949.

Carol Pateman, *The disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Polity Press, Oxford 1989.

Birte Siim, *Genere, potere e democrazia: elementi del dibattito scandinavo*, in Alisa Del Re, Heinen Jacqueline (a cura di), *Quale cittadinanza per le donne?,* Franco Angeli, Milano 1996.

CONTRACCEZIONE

Elvira Banotti, *La sfida femminile: maternità e aborto*, De Donato, Bari 1971.

Marta Boneschi, *Santa pazienza : la storia delle donne italiane dal dopoguerra a oggi*, Mondadori, Milano 1998.

Luigi De Marchi, *Contraccezione uguale liberazione*, in Maria Adele Teodori (a cura di), *Contro l'aborto di classe*, Savelli, Roma 1975.

Gioia Di Cristofaro Longo, *Codice madre*, Armando, Roma 1994.

Carlo Flamigni, *Il controllo della fertilità*, Utet, Torino 2006.

Denise Foley, Eileen Nechas e la redazione di Prevention Magazine (a cura di), *Enciclopedia delle donne: il nostro corpo, la nostra mente*, Feltrinelli, Milano 1995.

Shulamith Firestone, *La dialettica di sessi*, Guaraldi, Firenze 1971.

Lara Foletti, Clelia Boesi, *Per il diritto di aborto*, Savelli, Roma 1972.

Bianca Maria Frabotta (a cura di), *La politica del femminismo (1973-1976),* Savelli, Roma 1976.

Donata Francescano, Miretta Pezza, *Le condizioni della sessualita femminile: maternità aborto consultorio*, De Donato, Bari 1979.

Elena Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine: l'influenza dei condizionamenti sociali nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita*, Feltrinelli, Milano 1973.

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

Kate Millett, *La politica del sesso*, Rizzoli, Milano 1971.

Liliana Paggio, *Avanti un'altra. Donne e ginecologi a confronto*, La Salamandra, Milano 1976.

Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta,* Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

Sheila Rowbotham, *Esclusa dalla storia,* Editori Riuniti, Roma 1977.

Margaret Sanger, *An Autobiography*, Dover Publication, New York 1971.

The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, Feltrinelli, Milano 1974.

CORPO

Aa.Vv., *Donna, salute e lavoro*, Mazzotta, Milano 1975.

Aa.Vv., *Sottosopra rosso*, Esperienze dei gruppi femministi in Italia, Milano, 1975.

Aa.Vv., *Manuale di autocura e autogestione aborto*, Savelli-Stampa Alternativa, Roma 1975.

Aa.Vv., *Il consultorio: la donna protagonista*, Editori Riuniti, Roma 1976.

Aa.Vv., *Alice attraverso il microscopio: il potere della scienza sulla vita delle donne*, La Salamandra, Milano 1985.

Aa.Vv., *Donne, tecnologia e scienza: un percorso femminile attraverso mito, storia, antropologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1986.

Aa.Vv., *Madre provetta*, Atti del Convegno (Bologna, 10-12 giugno 1988).

Aa.Vv., *Prima le donne e i bambini. Nascita e parto, cosa cambiare*, Atti del Convegno Internazionale (Milano, 19-20 novembre 1988), Guerini e Associati, Milano 1989.

Aa.Vv., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004.

Marie Cardinal, *Le parole per dirlo*, RCS, Milano 1976.

Phyllis Chesler, *Le donne e la pazzia*, Einaudi, Torino 1977.

Cisa-mld, *Aborto facciamolo da noi*, Napoleone, Torino 1975.

Gena Corea, *Fecondazione in vitro: una trappola per donne*, "La Nuova Ecologia", aprile 1977-1979, 1988.

Elisabetta Donini, *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Barbara Ehrenreich, Deirdre English, *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna*, Celuc Libri, Milano 1975.

Marisa Fiumanò, *L'immacolata fecondazione. Perché le donne dicono di sì alla scienza*, La Tartaruga, Milano 1996.

Maddalena Gasparini, Anna Rollier (a cura di), *Al limite del corpo. Riflessioni su biotecnologie, medicina e corpo femminile*, Associazione per una Libera Università delle Donne di Milano, 1998.

Mariuccia Giacomini, Franca Pizzini, *Da mani femminili a mani maschili, secoli XVI-XVII*, video prodotto dalla Provincia di Milano, 1985.

Gruppo Femminista per una Medicina delle Donne, *Anticoncezionali dalla parte della donna*, Milano, 1974.

Gruppo Femminista per una Medicina delle Donne, *Aborto libero? Il metodo Karman e la sperimentazione sulle donne*, La Salamandra, Milano 1976.

Gruppo Femminista per la Salute delle Donne (serie di opuscoli), *L'autovisita e l'osservazione del ciclo mestruale*; *Il seno*; *Infezioni vaginali e urinarie*; *La menopausa*; *La gravidanza e il parto*; *Le malattie trasmesse con il rapporto sessuale*, Roma, 1977.

Lieta Harrison, *Donne povere matte,* Edizioni delle Donne, Milano 1976.

Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna,* Feltrinelli, Milano 1976.

Clara Jourdan, *Insieme contro. Esperienze dei consultori femministi*, La Salamandra, Milano 1976.

Evelyn Keller Fox, *Sul genere e la scienza: è possibile liberare la scienza dal dilemma maschile/femminile?*, Garzanti, Milano 1987.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

Movimento di Lotta Femminista, *Basta tacere. Testimonianze di donne su parto, aborto, gravidanza e maternità*, Ferrara s.d.

Carolyn Merchant, *La morte della natura. Dalla natura come organismo alla natura come macchina*, Garzanti, Milano 1988.

Liliana Paggio, *Avanti un'altra. Donne e ginecologi a confronto*, La Salamandra, Milano 1976.

Claudia Pancino, *Il bambino e l'acqua sporca. Storia dell'assistenza al parto dalle mammane alle ostetriche (secoli xvi-xix)*, Franco Angeli, Milano 1984.

Luciana Percovich, *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2005.

Franca Pizzini, *Sulla scena del parto, luoghi, pratiche, figure*, Franco Angeli, Milano 1981.

Adrienne Rich, *Nato di Donna*, Garzanti, Milano 1979.

Edward Shorter, *Storia del corpo femminile*, Feltrinelli, Milano 1984.

The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, Feltrinelli, Milano 1974.

Silvia Tozzi, *Alla radice del self help*, "Memoria", n. 19-20, 1987.

Trotula de Ruggiero, *Sulle malattie delle donne*, La Rosa, Torino 1979.

Silvia Vegetti Finzi, *Il bambino della notte*, Milano, Mondadori 1990.

Paula Weideger, *Mestruazioni e menopausa: fisiologia e psicologia, mito e realtà*, La Salamandra, Milano 1977.

CURA (LAVORI DI)

Gabriella Badolato, Pisana Collodi, *Identità femminile e lavoro di cura*, in Caterina Arcidiacono, *Identità, genere, differenza*, Franco Angeli, Milano 1991.

Piera Brustia, *Donna e lavoro. Il mondo interno e la realtà esterna*, Il Segnalibro, Torino 1990.

Clara Capello, Maria Teresa Fenoglio, *Perché mai mi curo di te? Soddisfazioni e fatiche nel lavoro sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

Grazia Colombo, *Spunti per una riflessione sugli elementi costitutivi dell'identità professionale nei lavori di cura*, in "Inchiesta", n. 81, Dedalo, Bari 1988.

Rita D'amico, Franca Bimbi, *Sguardi differenti: prospettive psicologiche e sociologiche della soggettività femminile*, Franco Angeli, Milano 1998.

Alice Eagly, *Social Role Theory of Sex. Differences and Similarities*, in Aa.Vv., *Enciclopedia of Woman and Gender*, Academic Press, San Diego 2001.

Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

CYBERFEMMINISMO

Aa.Vv., *The First Cyberfeminist International*, Cornelia Sollfrank, Old Boys Network, Hamburg 1998, scritto reperibile nella sezione projects del sito obn all'indirizzo http://www.obn.org/.

Aa.Vv., *Next Cyberfeminist International*, Cornelia Sollfrank, Old Boys Network, Hamburg 1999, scritto reperibile nella sezione projects del sito obn all'indirizzo http://www.obn.org/.

Aa.Vv., *Very Cyberfeminist International*, B-books, Berlin 2002, scritto reperibile nella sezione projects del sito obn all'indirizzo http://www.obn.org/.

Rosi Braidotti, *Cyberfeminism with a difference*, scritto reperibile all'indirizzo http://www.let.uu.nl/womens_studies/rosi/cyberfem.htm.

Rosi Braidotti, *La Molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*, pp. 9-38, in Donna J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

Rosi Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.

Pat Cadigan, *Mindplayers*, Milano, Shake Edizioni, 1996.

Marina Grzinic, *Uselessness, Theory, and Terror vs. abstract Collaboration*, scritto reperibile nella sezione reading room del sito obn all'indirizzo http://www.obn.org/.

Kira Hall, *Cyberfeminism*, in Susan C. Herring (a cura di), *Computer-Mediated Communication*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 1996.

Donna J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

Donna J. Haraway, *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*, Feltrinelli, Milano 2000.

Verena Kuni, *The future is femail – Some Thoughts on the Aesthetics and Politics of Cyberfeminism*, scritto reperibile nella sezione reading room del sito obn all'indirizzo http://www.obn.org/.

Michela Nacci, *Pensare la tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Helene von Oldenburg, *What is Cyberfeminism?*; *From Spider to Cyberfeminism and back*, scritti reperibili nella sezione reading room del sito obn all'indirizzo http://www.obn.org/.

Sadie Plant, intervista rilasciata a Rosiex, reperibile nel sito di arte digitale http://rorschach.test.at/ all'indirizzo http://rorschach.test.at/mindflux/mv2-articles/nutek.html.

Cornelia Sollfrank, *The Truth about Cyberfeminism*; *Women Hackers*; scritto reperibile nella sezione reading room del sito OBN all'indirizzo http://www.obn.org/.

SubRosa, *Stolen rhetoric*: *The Appropriation of Choice by ART Industries*, scritto reperibile nella sezione reading room del sito OBN all'indirizzo http://www.obn.org/.

Yvonne Volkart, *Infobiobodies: Art & Esthetic Strategies in the New World Order*; *The Cyberfeminist Fantasy of the Pleasure of the Cyborg*; *Tenacity: Cultural Practices in the Age of Information – and Biotechnology*, scritti reperibili nella sezione reading room del sito OBN all'indirizzo http://www.obn.org/.

Faith Wilding, *Where is Feminism in Cyberfeminism?*; *Notes on The Political Condition of Cyberfeminism*; *Vulvas with a Difference*, scritti reperibili nella sezione reading room del sito OBN all'indirizzo http://www.obn.org/.

Aa.Vv., *100 anti-theses* e il *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century*, scritti reperibili nella sezione reading room del sito OBN all'indirizzo http://www.obn.org/.

Tutti gli scritti della sezione *Femminismo e Cyberspazio* nel sito all'indirizzo http://www.tramanti.it/.

Cyberfemminismo: *verso una definizione*, scritto reperibile all'indirizzo http://www.tramanti.it/conten/testi/cyberfemm/definiz.htm.

DEPRESSIONE

Nancy Chodorow, *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991.

Dana Jack Crowley, *Rompere il silenzio. Il complesso fenomeno della depressione femminile*, La Tartaruga, Milano 1996.

Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

Paola Leonardi, *Come trasformare la depressione in risorsa. Decalogo per migliorare la vita e la stima di sé*, Franco Angeli, Milano 1996.

Paola Leonardi, *Esprimersi per non deprimersi. Dalla depressione all'autostima per la realizzazione di sé*, in corso di stampa.

Lea Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col Cuore e la Politica*, Erba Voglio, Milano 1977.

Elvira Reale, *La depressione. Una condizione emergente che interessa tutte le donne*, in Presidenza del Consiglio dei Ministri *La mente, il cuore, le braccia e… Guida alla salute delle donne*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2003.

Adrienne Rich, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977.

Patrizia Romito, *La violenza di genere su donne e minori*, Franco Angeli, Milano 2000.

Chiara Zamboni, *Diotima: la sapienza di partire da sé*, (atti dell'incontro tenuto a Bologna presso la Libreria delle donne il 22 marzo 1997) Liguori, Napoli 1997.

DIFFERENZA SESSUALE

Sylviane Agacinski, *La politica dei sessi*, Ponte alle Grazie, Milano 1998.

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris 1949 (tr. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961).

Maria Luisa Boccia, *L'Io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990.

Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, (tr. it e cura di Anna Maria Crispino), Luca Sassella editore, Roma 2002.

Rosi Braidotti. *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, (tr. it. e cura di Maria Nadotti), Feltrinelli, Milano 2003.

Judit Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, (tr. it. e cura di Olivia Guaraldo), Meltemi, Roma 2004.

Adriana Cavarero, *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*, in Maria Cristina Marcuzzo, Anna Rossi-Doria (a cura di) *La ricerca delle donne*. *Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Adriana Cavarero (a cura di), *Diotima: il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragion postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.

Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974 (trad. it. e cura di Luisa Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975).

Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale,* Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Marina Rothblatt, *L'apartheid del sesso*, (tr. it e cura di Maria Nadotti), Il Saggiatore, Milano 1997.

Marina Sbisà, relazione al convegno *Donne e segni. Le (trans)figure della differenza*, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica, Urbino 12-14 luglio 2001.

DIRITTO

Martha Albertson Fineman, *Una teoria femminista nel diritto: che differenza fa*, in "dwf", 2-3 (22-23) aprile-settembre 1994.

Maria Grazia Campari, Lia Cigarini, *Fonte e principi di un nuovo diritto*, in "Sottosopra", gennaio 1989.

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Letizia Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*, a cura di Alessandra Facchi, Carla Faralli, Tamar Pitch, Il Mulino, Bologna 2005.

Gruppo Giuriste Virginia Woolf 2, *Per un diritto leggero. Esperienze di giustizia e criterio di equità*, in "Democrazia e diritto", n. 1, 1996.

Tamar Pitch, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Il Saggiatore, Milano 1998.

Chiara Saraceno, *Diritti relazionali e conflitti etici. Riflessioni su famiglia, adozioni, affidi*, in "Memoria", n. 26, 1989.

Elizabeth H. Wolgast, *La grammatica della giustizia*, Editori Riuniti, Roma 1991 (ed. or. *The Grammar of Justice*, Cornell University Press, Ithaca 1987).

ECOFEMMINISMO

Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 1990.

Carol J. Adams, *Ecofeminism and the Sacred,* Continuum, New York 1993.

Janet Biehl, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism,* Black Rose, Montreal 1997.

Rosi Braidotti et al., *Women, the Environment, and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis,* Zed Books, London 1994.

Mary Daly, *Gyn-Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon, Boston 1978.

Irene Diamond, Gloria Feman Orenstein, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism,* Sierra Club Books, San Francisco 1990.

Elisabetta Donini, *Conversazioni con Evelin Fox Keller, una scienziata anomala,* Elèuthera, Milano 1991.

Francoise d'Eaubonne, *Le Feminisme ou la mort*, Pierre Horay Editeur, Paris 1974.

Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999.

Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper & Row, New York 1978.

Ynestra King, *Feminism and Ecology*, in *Toxic Struggles,* New Society Publishers, Philadelphia 1993.

Ynestra King, *Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism*, in *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminismm,* Sierra Club Books, San Francisco, 1990

Ynestra King, *The Ecofeminist Imperative*, in *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth,* Women's Press, London 1983.

Elaine Marks, Isabelle de Courtivron, *New French Feminisms: An Anthology,* University of Massachusetts Press, Amherst, 1980.

Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980.

Judith Plant, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, New Society Publishers, Philadelphia 1989.

Rosemary Radford Ruether, *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation,* Seabury Press, New York 1975.

Rosemary Radford Ruether, *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996.

Joan Rothschild (a cura di), *Donne tecnologia scienza: un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1986.

Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* , Zed Books, London 1989.

Charlene Spretnak, *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, Anchor Books, New York 1982.

Karen Warren, *Ecological Feminist Philosophies*, University of Indiana Press, Bloomington 1996.

EGUAGLIANZA

Aa.Vv., *Cultura e politica delle donne e la sinistra in Italia*, Atti del seminario nazionale di Roma, 4-5 maggio 1992, "ig Informazioni", trimestrale della Fondazione Istituto Gramsci di Roma, n. 3, 1992.

Emma Baeri, *I Lumi e il cerchio*, Editori Riuniti, Roma 1992.

Emma Baeri, *Costituzione articolo zero*, in "d/D, Il diritto delle Donne", gennaio 1998, n. 23.

Gabriella Bonacchi, Angela Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza 1993.

Maria Luisa Boccia, Isabella Peretti (a cura di), *Il genere della rappresentanza*, Materiali e atti 10, Centro di Studi e Iniziative per la Riforma dello Stato, supplemento al n. 1 di "Democrazia e Diritto", gennaio-febbraio 1988.

Annarita Buttafuoco, *Libertà, fraternità, uguaglianza: per chi? Donne nella rivoluzione francese*, in *Esperienza storica femminile in età moderna e contemporanea*, a cura di Anna Maria Crispino, udi - La Goccia, Roma 1988.

Annarita Buttafuoco, *Questioni di Cittadinanza. Donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Protagon Editori Toscani, Siena 1997.

Diritto sessuato?, in "Democrazia e diritto", trimestrale del Centro di studi e di iniziative per la riforma dello Stato, Edizioni Scientifiche Italiane, n. 2, aprile-giugno 1993.

La legge e il corpo, in "Democrazia e diritto", trimestrale del Centro di studi e di iniziative per la riforma dello Stato, Edizioni Scientifiche Italiane, numero 1, gennaio-marzo 1996.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

Anna Rossi Doria (a cura di), *Il primo femminismo*, Unicopli, Milano 1993.

EMPOWERMENT

Le donne a Pechino: uno sguardo sul mondo: le immagini della 4a Conferenza mondiale sulle donne e del Forum delle organizzazioni non governative, Pechino 1995, Roma, Commissione nazionale per le pari opportunità tra uomo e donna, 1995.

Christina Liamzon, Annette Krauss, Karl Osner-Pria*, Il potere delle escluse*. *Assunzione di responsabilità delle donne per un altro sviluppo*, Emi, Bologna 1999.

Direttiva del Presidente del Consiglio dei ministri del 27 marzo 1997, pubblicata nella Gazzetta Ufficiale, 21 maggio 1997, n. 116.

Sitografia:

www.srseuropa.it

www.pariopportunita.gov.it

www.dirittiumani.donne.aidos.it

ETICA FEMMINISTA

Aristotele, *Etica nicomachea*, (trad. di Armando Plebe), in Id., *Opere*, (a cura di Gabriele Giannantoni), ii voll., Laterza, Roma-Bari 1973.

Judith Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006 (ed. or. *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005).

Adriana Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2003.

Diotima, *Oltre l'uguaglianza: le radici dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1988 (ed. or. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972).

Carol Gilligan, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987 (ed. or. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Moral Development*, Harward University Press, Cambridge 1982).

Virginia Held, *Feminism and Moral Theory*, in Eva Feder Kittay, Diana T. Meyers, *Women and Moral Theory*, Rowan & Littlefield, Totowa 1987.

Sarah Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto 1988.

Luce Irigaray, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1987 (ed. or. *Sexes et parentés*, Les Editions de Minuit, Paris 1987).

Luce Irigary, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1989 (ed. or. *Ethique de la différence sexuelle*, Les Editions de Minuit, Paris 1985).

Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Men" and "Female" in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

Susan Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Dedalo, Bari 1999 (ed. or. *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989).

Anna Maria Piussi, *Era là all'inizio*, in *Diotima, Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992.

Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Susan Sherwin, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

Susan Sherwin, *Femminismo e bioetica*, in Carla Faralli, Cecilia Cortesi (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005 (ed. or. *Feminism and Bioethics*, in Susan M. Wolf, *Feminist & Bioethics: Beyond Reproduction*, Oxford University Press, New York 1996).

Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996 (ed. or. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990).

FEMMINISMO - FEMMINILITÀ

Valeria Paola Babini, *Un altro genere. La costruzione scientifica della "natura femminile"*, in *Nel nome della razza*, a cura di Alberto Bugio, Il Mulino, Bologna 2000.

Annarita Buttafuoco, *Questioni di cittadinanza. Donne e diritti sociali nell'Italia liberale,* Protagon Editori Toscani, Siena 1997.

Françoise Collin, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, in *Storia delle donne - Il Novecento*, a cura di Françoise Thébaud, Laterza, Roma-Bari 1992.

Michela De Giorgio, *Le Italiane dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Yasmine Ergas, *La costituzione del soggetto femminile: il femminismo degli anni '60/'70*, in *Storia delle donne - Il Novecento*, a cura di Françoise Thébaud, Laterza, Roma-Bari 1992.

Juliet Mitchell, *La condizione della donna. Il nuovo femminismo*, Einaudi, Torino 1972.

Karen Offen, *European Feminisms 1700-1950. A Political History*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Karen Offen, *Defining Feminism: A Comparative Historical Approach*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", vol. 14, n. 1, Autumn 1988.

Luisa Passerini, *Storie di donne e di femministe*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta,* Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

Aida Ribero, Ferdinanda Vigliani (a cura di), *100 titoli. Guida ragionata al femminismo degli anni Settanta*, Luciana Tufani editrice, Ferrara 1998.

Anna Rossi Doria (a cura di) *Il primo femminismo (1791-1834)*, Unicopoli, Milano 1993.

Anna Rossi Doria, *Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivista*, in *Nel nome della razza*, a cura di Alberto Bugio, Il Mulino, Bologna 2000.

Eliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thebaud, Michelle Zancarini-Fournel (a cura di), *Le siècle des féminismes*, Les Éditions de l'Atelier, Paris 2004.

GENERE

Alice Bellagamba, Paola Di Cori, Marco Pustianaz (a cura di), *Generi di traverso*, Mercurio,Vercelli 2000.

Rosi Braidotti, *L'era del bio-potere*, in Aa.Vv., *Questioni di vita o di morte*, Donzelli, Roma 1995.

Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990 (tr. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze 2004).

Judith Butler, *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996.

Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, London 2005 (tr. it. *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006).

Robert W. Connell, *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna 2006.

Paola Di Cori, *Dalla storia delle donne a una storia di genere*, in "Rivista di storia contemporanea", n. 4, 1987.

Paola Di Cori, *Disforie dell'identità*, in "Problemi del socialismo", n. 3, 1989.

Donna J. Haraway, "*Gender" for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a Word,* in Id. *Simians, Cyborgs and Women*, Free Association Booh, London 1991.

Patricia Leigh Brown, *Supportino Boys or Girls When the Line Isn't Clear*, "The New York Times", 2 dicembre 2006, traduzione. parziale in "La Repubblica", 11 dicembre 2006.

Marco Pustianaz, recensione a Judith Butler, *Scambi di Genere*, "L'Indice", ottobre 2004.

Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, in Rayna Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975.

Joan Wallach Scott, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in *Altre storie. La critica femminista alla storia*, Clueb, Bologna 1996.

Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York 1999, ii ed. riveduta.

GENERE E SCIENZA

Ruth Bleier, *Science and Gender. A Critique of Biology and Its Theory on Women*, Pergamon Press, New York 1984.

Centro documentazione donne di Bologna, *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*, a cura di Rita Alicchio e Cristina Pezzoli, Rosenberg & Sellier, Torino 1988.

Collettivo «Donne e scienza» di Torino, *Come vivono la scienza le donne?*, "SE-Scienza Esperienza", n. 9, dicembre 1983, pp. 29-30.

Angela N.H. Creager, Elizabeth Lunbeck, Londa Schiebinger (a cura di), *Feminism in Twentieth Century Science, Technology and Medicine*, The University of Chicago Press, Chicago 2001.

Elisabetta Donini, *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Elisabetta Donini, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller, una scienziata anomala*, Elèuthera, Milano 1991.

Elisabetta Donini, *La questione del genere nella scienza. Che cosa resta?*, in Vita Fortunati, Gilberta Golinelli, Rita Ponticelli (a cura di), *Studi di genere e memoria culturale. Women and cultural memory*, Clueb, Bologna 2004.

Brian Easlea, *Fathering the Unthinkable. Masculinity, Scientists and the Nuclear Arms Race*, Pluto Press, London 1983.

Bice Fubini, *«1978-1987: c'è spazio per il femminile nel mondo della scienza?» Due esperienze a confronto*, in Centro documentazione donne di Bologna, *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*, a cura di Rita Alicchio e Cristina Pezzoli, Rosenberg & Sellier, Torino 1988.

Donna J. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective*, "Feminist Studies", n. 14, 1988; tr. it. *Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale*, in *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Open University Press, Milton Keynes 1986.

Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Open University Press, Milton Keynes 1991.

Sandra Harding (a cura di), *The "Racial" Economy of Science. Toward a Democratic Future*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

Sandra Harding, "Representing reality: the critical realism project", *Feminist Economics*, n. 9 (1), 2003.

Sandra Harding, "Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate", in Id. (a cura di), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge, New York 2004.

Evelyn Fox Keller, "Gender and Science", *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, vol. 1, settembre, 1978 (tr. it. *Il genere e la scienza*, in *Alice attraverso il microscopio. Il potere della scienza sulla vita delle donne*, La Salamandra, Milano 1985).

Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, W.H. Freeman & Co., New York 1983; tr. it. *In sintonia con l'organismo. La vita e l'opera di Barbara McClintock*, La Salamandra, Milano 1987.

Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven 1985 (tr. it. *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano 1987).

Evelyn Fox Keller, 1992. "The Paradox of Scientific Subjectivity", *Annals of Scholarship*; trad. it. "Nel nome del soggetto. Il paradosso della soggettività scientifica", *L'opera al rosso*, 1992, n. 2, pp. 37-55.

Evelyn Fox Keller, *Making a Difference: Feminist Movement and Feminist Critiques of Science*, in Angela N.H. Creager, Elizabeth Lunbeck, Londa Schiebinger (a cura di), *Feminism in Twentieth Century Science, Technology and Medicine*, The University of Chicago Press, Chicago 2001.

Evelyn Fox Keller, Christine R. Grontkowski. *The Mind's Eye*, in Sandra Harding, Merrill B. Hintikka (a cura di), *Discovering Reality. Feminist Perpsectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht 1983.

Sally Gregory Kohlstedt, Helen E. Longino (a cura di), *Women, Gender, and Science. New Directions*, *Osiris*, n. 12, 1998.

Grazia Leonardi (a cura di), *Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Cernobyl: oltre l'estraneità*, Editori Riuniti Riviste, Roma 1986.

Muriel Liederman, Ingrid Bartsch (a cura di), *The Gender and Science Reader*, Routledge, London 2001.

Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Wildwood House, London 1979 (tr. it. *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina*, Garzanti, Milano 1988).

David F. Noble, *A World Without Women. The Christian Clerical Culture of Western Science*, Knopf, New York 1992, (tr. it. *Un mondo senza donne. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994).

Rossella Palomba, (a cura di), *Figlie di Minerva. Primo rapporto sulle carriere femminili negli Enti Pubblici di ricerca italiani*, Franco Angeli, Milano 2000.

Margaret W. Rossiter, *Which Science? Which Women?*, in Sally Gregory Kohlstedt, Helen E. Longino (a cura di), *Women, Gender, and Science. New Directions*, "Osiris", n. 12, 1997.

Londa Schiebinger, *Creating Sustainable Science*, in Sally Gregory Kohlstedt, Helen E. Longino (a cura di), *Women, Gender, and Science. New Directions,* "Osiris", n. 12, 1997.

Londa Schiebinger, *Has Feminism Changed Science?*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Vandana Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, Zed Books, London 1988 (tr. it. *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino 1990).

The Brighton Women & Science Group, *Alice through the Microscope. The Power of Science over Women's Lives*, Virago, London 1980 (tr. it. *Alice attraverso il microscopio. Il potere della scienza sulla vita delle donne*, La Salamandra, Milano 1985)

Margaret Wertheim, *Pythagoras' Trousers. God, Physics and the Gender wars*, Times Books, New York 1995 (tr. it. *I pantaloni di Pitagora. Dio, le donne e la matematica*, Instar Libri, Torino 1996).

Mary Wyer, Mary Barbercheck, Donna Giesman, Hatice Örün Öztürk, Marta Wayne (a cura di.), *Women, Science, and Technology. A Reader in Feminist Science Studies*, Routledge, New York 2001.

INTERRUZIONE DI GRAVIDANZA

Aa.Vv., *Un caso di aborto. Il processo Chevalier*, Torino, Einaudi, 1974

Aa.Vv., *Il consultorio:la donna protagonista*, Editori Riuniti, Roma 1976

Aed, *Manuale di contraccezione*, Milano 1976

Elvira Banotti, *La sfida femminile: maternità e aborto*, De Donato, Bari 1971.

Giovanni Berlinguer, *La legge sull'aborto*, Editori Riuniti, Roma 1978.

Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma 2005

Gabriella Bonacchi, Angela Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Anna Bravo, *Noi e la violenza. Trent 'anni per pensarci*, in "Genesis", Rivista della Società Italiana delle Storiche, iii/1, 2004.

Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Nuova Pratiche, Milano-Parma 1995.

Cisa-Mld, *Aborto facciamolo da noi*, Napoleone, Torino 1975.

Collettivo Internazionale Femminista (a cura di), *Aborto di stato:strage degli innocenti*, Marsilio, Padova 1976.

Alessandra Di Pietro, Paola Tavella, *Madri selvagge*, Einaudi, Torino 2006.

Coordinamento dei comitati di gestione dei consultori milanesi (a cura di), *Dossier sui consultori milanesi: esperienze, iniziative, dibattiti*, via Sassetti 13, Milano luglio 1985.

Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Adele Faccio, *Il reato di massa*, Sugar, Milano 1975.

Nadia Maria Filippini, *Il cittadino non nato e il corpo della madre* in Marina D'Amelia (a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Lara Foletti, Clelia Boesi, *Per il diritto di aborto*, Savelli, Roma 1972.

Forum: La cittadinanza del feto (a cura di Giovanna Fiume e Elisabetta Vezzosi), in "Genesis" Rivista della Società Italiana delle Storiche, ii/1, 2003.

Denise Foley, Eileen Nechas e la redazione di Prevention Magazine (a cura di), *Enciclopedia delle donne: il nostro corpo, la nostra mente*, Feltrinelli, Milano 1995.

Gruppo Femminista per una medicina delle donne (a cura di), *Anticoncezionali dalla parte della donna*, Milano 1974.

Gruppo Femminista per una medicina delle donne (a cura di), *Aborto Libero? Il metodo Karman e la sperimentazione sulle donne*, la Salamandra, Milano 1976.

Libreria delle donne di Milano (a cura di), *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Carla Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974.

Carla Lonzi, *Armande sono io: scritti di Rivolta femminile*, Milano 1974.

Claudia Mancina, *Oltre il femminismo. Le donne nella società pluralista*, Il Mulino, Bologna 2002.

Mld- Partito radicale (a cura di), *Contro l'aborto di classe*, Savelli, Roma 1975.

Movimento di Lotta Femminista di Ferrara, *Basta Tacere, testimonianze di donne su parto, aborto, gravidanza e maternità*, s.d.

Noi sull'aborto facciamo un lavoro politico diverso, documento del Collettivo milanese di via Cherubini del 18 gennaio 1975, in "Sottosopra", febbraio 1975.

Giovanni Maria Pace (a cura di), *L'embrione: una questione aperta: interviste sulla nuova biologia a Renato Dulbecco, Carlo Flamigni, Luigi Lombardi Vallauri, Giovanna Melandri, Stefano Rodotà, card. Ersilio Tonini*, Sperling & Kupfer, Milano 1998.

Marilena Pelli (a cura di), *Tavolo di donne sulla bioetica*, Il Foglio de "Il Paese delle Donne", Supplemento del 1998.

Luciana Percovich, *La coscienza del corpo*, Fondazione Elvira Badaracco, Franco Angeli, Milano 2005.

Luciana Percovich (introduzione edizione italiana), *Alice attraverso il microscopio*, Milano, La Salamandra, 1985.

Self-help, vedi la sezione *Il corpo, la salute*, in "Memoria", n. 19-20, 1987.

Maria Schiavo, *Movimento a più voci*, Milano, Franco Angeli-Fondazione Badaracco, 2002.

Tavolo di donne sulla bioetica: secondo volume, Milano 29 novembre 1997, Marilena Pelli (a cura di), supplemento a "Il Paese delle donne", Roma, 1998.

Angela Spinelli, Giovanna Boccuzzo, *L'interruzione volontaria di gravidanza tra le straniere immigrate in Italia,* in Atti (Supplemento) del convegno "VI Consensus Conference sulle migrazioni- IV Congresso nazionale simm2", Palermo 2000.

Yasmine Ergas, *Nelle maglie della politica*, Franco Angeli, Milano 1986.

The Boston Women's health book collective, *Noi e il nostro corpo: scritto dalle donne per le donne*, xix ed., nuova edizione interamente riveduta e ampliata, Feltrinelli, Milano 1980.

Silvia Vegetti Finzi, *L'aborto, uno scacco del pensiero*, in "Reti", n. 2, 1988.

Adriana Zarri, *I guardiani del sabato.Riflessioni sulla Chiesa italiana dopo il referendum sull'aborto*. Com-Nuovi-Tempi, Roma 1981.

LAVORO

Aris Accorsero, *Nuovi lavori e rappresentanza*, in "Diritto delle relazioni industriali", n. 1/xv, Giuffrè Editori, Milano 2005.

Almalaurea, *Donne più istruite, ma ancora discriminate sul lavoro*, in "Storia delle donne", Firenze University Press, Firenze, s.d.

La legislazione, Atto del Comitato per la Parità e Pari Opportunità, Ministero del Lavoro, 2003.

PO nelle istituzioni di ricerca, Atti del Convegno cnr introduzione cpo, Statistiche, normativa, azioni positive, 2002.

Donatella Barazzetti, Carmen Leccardi (a cura di), *Fare e pensare*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

Franca Basaglia Onagaro, *Una voce: riflessioni sulla donna*, Il Saggiatore, Milano 1982.

Lea Battistoni (a cura di), *I numeri delle donne: lo sviluppo del mercato del lavoro*, quaderni spinn n. 17, 2005.

cgil cisl uil Piemonte, Fondo sociale europeo, opuscolo esplicativo: "legge 53 dell'8 marzo 2000", 2004.

Rita D'Amico, Franca Bimbi (a cura di), *Sguardi differenti*, Franco Angeli, Milano 1998.

Adriana De Benedittis, introduzione al saggio sul lavoro e prospettive di genere dalla rivista "Iemanja", 2001.

Rita De Luca Caccano, *Il filo di Arianna. Una ricerca sulle professionalità creative*, Franco Angeli, Milano 1987.

Eurispes (a cura di), *Il Rapporto Italia. Donne e mercato del lavoro*, 2005.

Angela Gruppi (a cura di), *Storia delle donne:il lavoro delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Ires (a cura di), *La cultura delle Pari Opportunità*, Ediesse, Roma 1993.

Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Bollati & Boringhieri, Torino 1985.

Luce Irigaray, *La democrazia incomincia a due*, Il Saggiatore, Milano 1994.

Isfol-Ministero del lavoro e della Previdenza Sociale (a cura di), *Rilevazione longitudinale su imprese e lavoro*, Roma 22 maggio 2006.

"Letteratipica", Bollettino periodico informativo, n. 2, 2005.

Adriana Nannicini, *Tre donne e tre uomini parlano del lavoro che cambia*, in "Quaderni di Via Dogana", Edizioni Libreria delle donne, Milano 2005.

Paola Macchi, *Anna Kuliscioff: la dottora dei poveri e la rivoluzione*, in "Corriere della Sera" 17 marzo 2001.

Ida Magli, *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, Milano 1982.

Simonetta Piccone Stella, Chiara Saraceno (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996.

Chiara Saraceno, *Pluralità e mutamento. Riflessioni sull'identità al femminile*, Franco Angeli, Milano 1989.

Unione Italiana dei ciechi (a cura di), *Scheda formativa commissione Pari Opportunità uomo donna, aggiornamento legislativo 2001/2005.*

Silvia Vegetti Finzi, *Antinomie dell'educazione nel XXI secolo. Uguaglianza e differenza: dall'identità gerarchica all'identità liquida*, Testo dell'intervento al convegno Antinomie dell'educazione nel XXI secolo, 2003.

LESBISMO

Annarita Buttafuoco (a cura di), *Amore proibito. Ricerche americane sull'esistenza lesbica*, "DWF", 23-24, 1985.

Manuela Fraire, *Ordine e disordine. Ovvero delle sorti dell'amore tra donne*, in "Memoria", n. 19-20, 1987.

Paola Lupo, *Lo specchio incrinato*, Marsilio, Venezia 1998.

Marco Pustianaz, *Studi gay e lesbici*, in "Gli studi delle donne in Italia", a cura di Paola Di Cori e Donatella Barazzetti, Carocci, Roma 2001.

MAINSTREAMING

Mark Bell, *Managing Diversity: non-discrimination and the European Union*, in "EUSA review", (European Union Studies Association) vol. 15 n. 3 summer 2002.

WWW.EUSTUDIES.ORG COM 67 (96) del 21 febbraio 1996 "Integrare la Parità di Opportunità tra le donne e gli uomini nel complesso delle Politiche e Azioni comunitarie"

Daniela Dalmasso, *Verso un Istituto Europeo per il Genere. Uno strumento per consolidare il gender mainstreaming?*, Tesi di Master in European Studies, Centro di Ricerca sull'Integrazione Europea, Università di Siena, 2005.

Rounaq Jahan, *The Elusive Agenda: Mainstreaming Women in Development*, Zed Books, London 1995.

Sonia Mazey, *Integrating gender-intellectual and the "real world" mainstreaming*, in "Journal of European Public Policy", 7:3 special issue, 2000.

Mark A. Pollak, Emily Hafner Burton, *Mainstreaming gender in the European Union*, in "Journal of European Public Policy", 7:3 special issue, 2000.

Teresa Rees, *Mainstreaming equality in the European Union*, Routledge, New York 1998.

Teresa Rees, *Gender Mainstreaming: Misappropriated and Misunderstood?*, Paper presentato al Dipartimento di Sociologia dell'Università di Svezia, 21 febbraio 2002.

Mariagrazia Rossilli (a cura di), *Gender Policies in the European Union,* Peter Lang Publishing, New York 2000.

Arcidonna, Candelaria, Casa internazionale delle donne, Caucus delle donne Comitato romano, Cooperativa Generi e Generazioni, Coordinamento italiano della Lobby Europea delle donne, Paese delle donne, Associazione Zora Neale Huston, Marina Piazza, Maria Grazia Rossilli, Ateneo Bicocca Coordinamento Donne et al. (a cura di), *Shadow report sulla situazione italiana a 10 anni dalla conferenza ONU sulle donne (Pechino, 1995)*, 2004; http://www.arcidonna.org.

Judith Squires, *Gender in political theory*, Polity Press, Cambridge 1999.

Judith Squires, *Is Mainstreaming Transformative? Theorizing Mainstreaming in the Context of Diversity and Deliberation*, in "Social Politics", vol. 12, n. 3, 2005.

"Trattato di Amsterdam" in Gazzetta Ufficiale n. 340 del 10 novembre 1997.

MATERNITÀ

Aa.Vv., *Sessualità procreazione maternità aborto; documenti di gruppi femministi, testimonianze di donne*, interventi dell'incontro dell'1 e 2 febbraio al circolo De Amicis di Milano, fascicolo speciale di "Sottosopra", Milano 1975.

Aa.Vv., *Storia della maternità*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Aa.Vv., *Il tempo della maternità*, Atti del Convegno Nazionale a cura dell'Area Politiche Femminili Direzione pds, Roma, 9-10 gennaio 1992.

Aa.Vv., *I bambini a venire. Scienza e psicanalisi faccia afaccia sulla procreazione assistita*, Atti del convegno di Milano, 8-9 Maggio 1998.

Aa.Vv., *Il libro della cura*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

Aa.Vv., *Desiderio di maternità : percorsi naturali e tecnologici: atti del convegno, Firenze 26 maggio 1998*, Consiglio regionale della Toscana, Commissione regionale Pari Opportunità donna-uomo, 1999.

Aa.Vv., *Ragioniamo di maternità - Maternità, paternità e riforma del Welfare*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 2000.

Aa.Vv., *Un'appropriazione indebita, L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004.

Elisabeth Badinter, *L'amore in più*, Longanesi, Milano 1982.

Emma Baeri, Annarita Buttafuoco (a cura di), *Riguardarsi*, Protagon Editori Toscani, Siena 1997.

Elvira Banotti, *La sfida femminile. Maternità e aborto*, De Donato, Bari 1971.

Elena Belotti Gianini, *Non di sola madre*, Rizzoli, Milano 1985.

Sarah Blaffer Hrdy, *Istinto materno*, Sperling & Kupfer, Milano 2001.

Maria Luisa Boccia, Grazia Zuffa, *L'Eclissi della Madre, Fecondazione artificiale tecniche, fantasie e norme*, Nuova Pratiche, Milano 1998.

Gisela Bock, *Storia, storia delle donne, storia di genere*, Estro Editrice, Firenze, 1988.

Rosi Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995.

Annarita Calabrò, Laura Grasso (a cura di), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Franco Angeli, Milano 1985.

Centro di documentazione del Movimento femminista romano (a cura di), *Donnità: cronache del Movimento femminista romano*, Roma 1976.

Nancy Chodorow, *La funzione materna: Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991.

Gena Cora, *Fecondazione in vitro: una trappola per donne*, in "La nuova ecologia", aprile 1988.

Annamaria Crispino (a cura di), *Esperienza storica femminile nell'età moderna e contemporanea, Parte ii*, udi, Roma 1988.

Simone De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano (vi ed.) 1972, 1994.

Marina D'Amelia (a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Marina D'Amelia, *La mamma*, Il Mulino, Bologna 2005.

Gioia Di Cristofaro Longo, *Codice madre*, Armando, Roma 1994.

Alessandra Di Pietro, Paola Tavella, *Madri selvagge. Contro la tecnorapina del corpo femminile*, Einaudi, Torino 2006.

Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Yasmine Ergas, *Tra sesso e genere*, in "Memoria", n. 19-20, 1987.

Denise Foley, Eileen Nechas e la redazione di Prevention Magazine, *Enciclopedia delle donne: il nostro corpo, la nostra mente*, Feltrinelli, Milano 1995.

Eva Figes, *Il posto della donna nella società degli uomini*, Feltrinelli, Milano 1970.

Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Bologna 1971.

Maria Paola Fiorensoli, Ines Valanzuolo (a cura di), *Disegno di legge sulla procreazione assistita*: *società e politica a confronto*, in "Il Foglio de: il Paese delle Donne", supplemento al n. 3, 2000.

Marisa Fiumanò, *L'immacolata fecondazione. Perché le donne dicono di sì alla scienza*, La Tartaruga, Milano 1966.

Marisa Fiumanò, *A ognuna il suo bambino*, Nuova Pratiche, Milano 2000.

Vicky Franzinetti, *Il senso dell'autogestione*, in "Memoria", n. 19-20, 1987.

Nancy Friday, *Mia madre me stessa*, Mondatori, Milano 1980.

Giovanna Fiume, *Nuovi modelle e nuove codificazioni: madri e mogli tra Settecento e Ottocento,* in Manuela Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne. Teorie del femminismo*, Fondazione Elvira Badaracco-Franco Angeli, Milano 2002.

Elena Gagliasso, *Il paradosso della riproduzione*, in "Reti", n. 6, 1968.

Maddalena Gasparini, Anna Rollier (a cura di), *Al limite del corpo. Riflessioni su biotecnologie, medicina e corpo femminile*, Associazione per una Libera Università delle donne di Milano, 1998.

Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

Laura Grasso, *Madre, amore, donna: per un'analisi del rapporto madre-figlia*, Guaraldi, Firenze 1977.

Gruppo femminista per la salute delle donne (opuscolo), *La gravidanza e il parto*, Roma 1977.

Donna J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

Virginia Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale,* Feltrinelli, Milano 1993.

Marcela Iacub, *L' impero del ventre. Per un'altra storia della maternità*,Ombre Corte, Verona 2005.

Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

Luce Irigaray, *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma 1989.

Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990.

L'almanacco: luoghi, nomi, incontri, fatti, lavori in corso del Movimento femminista italiano dal 1972, Edizioni delle donne, Roma 1978.

Clara Jourdan, *Insieme contro. Esperienze dei consultori femministi*, La Salamandra, Milano 1976.

Sheila Kitzinger, *Donne come madri: gravidanza, parto, cure materne in un confronto di culture diverse*, Bompiani, Milano 1980.

Il corpo della donna: ideologia e realtà in "DWF", n. 6-7 , gennaio-giugno 1978.

La maternità: Analisi e Proposte, Materiale preparatorio della Conferenza nazionale delle democratiche di sinistra, 1999.

Libreria delle Donne di Milano (a cura di), *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

Carla Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1971.

Aa.Vv., *Madre Provetta*, Atti del Convegno, Bologna, 10-12 giugno1988.

Comune di Prato, Assessorato alla trasparenza e comunicazione (a cura di), *Maternità: diritti e servizi*, Comune di Prato, 1999.

Cooperativa Il Taccuino d'oro (a cura di), *Maria, Medea e le altre. Il materno nelle parole delle donne*, Provincia di Roma, 1982.

Maternità e imperialismo, in "DWF", n. 9, ottobre- dicembre 1978.

Lea Melandri, *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2000.

Lea Melandri, *Le passioni del corpo. La vicenda dei sessi tra origine e storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Kate Millett, *La politica del sesso*, Rizzoli, Milano 1971.

Juliet Mitchell, *La condizione della donna. Il nuovo femminismo*, Einaudi, Torino 1972.

Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Simonetta Piccone Stella, Chiara Saraceno (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Il Mulino, Bologna 1996.

Franca Pizzini (a cura di) *Sulla scena del parto: luoghi, figure, pratiche*, Franco Angeli, Milano 1981.

Franca Pizzini, Grazia Colombo, Anita Regalia, *Mettere al mondo. La produzione sociale del parto*, Franco Angeli, Milano 1987.

Franca Pizzini, Lia Lombardi (a cura di), *Maternità in laboratorio*, Rosenberg & Sellier,Torino 1992.

Franca Pizzini, Lia Lombardi (a cura di), *Madre provetta. Costi, benefici e limiti della procreazione artificiale*, Franco Angeli, Milano 1994.

Miranda Porcellana, *Controllo autogeno delle nascita*, Milano, 1975.

Aida Ribero, Ferdinanda Vigliani (a cura di), *100 titoli, Guida ragionata al femminismo degli anni settanta*, Luciana Tufani Editrice, Ferrara 1998.

Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, Rosenberg & Sellier, Torino 2000.

Adrienne Rich, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977.

Anna Rossi Doria, *La maternità: un nodo politico*, in *Percorsi del femminismo e storia delle donne: Atti del Convegno di Modena*, in "DWF", supplemento al n. 22, 1983.

Anna Rossi-Doria (a cura di), *La ricerca delle donne, studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Sheila Rowbotham, *Persona donna*, Editori Riuniti, Roma 1978.

Francesca Sanvitale, *Madre e figlia*, Einaudi, Torino 1980.

Chiara Saraceno, *Dalla parte della donna*, De Donato, Bari 1969.

Chiara Saraceno, *Verso il 2000: la pluralizzazione delle esperienze e delle figure materne* in Marina D'Amelia (a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Chiara Saraceno, *Anatomia della famiglia*, De Donato, Bari 1976.

Marina Sbisà (a cura di), *I figli della scienza*, Emme Edizioni, Liano 1985.

Jane Swigart, *Il mito della cattiva madre*, Longanesi, Milano 1992.

Rosalba Spagnoletti (a cura di) *Manifesto programmatico del gruppo Demau*, in *I movimenti femministi in Italia*, Savelli, Roma 1971.

The Boston Women's Health Book Collective (a cura di), *Noi e il nostro corpo scritto dalle donne per le donne*, Feltrinelli, Milano 1974 (edizione completamente riveduta e ampliata 1977).

Silvia Vegetti Finzi, *Volere un figlio*, Mondadori, Milano 1997.

MATRIFOCALITÀ

Johan Jakob Bachofen, *Il Matriarcato*, Einaudi, Torino 1988.

Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future,* Harper & Row, New York 1987 (in Italia: Riane Eisler, *Il Calice e la spada, la nascita del predominio maschile*, Pratiche, Parma 1996 e Frassinelli, Milano 2006).

Riane Eisler, *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body*, Harper & Row, New York 1995 (in Italia: Riane Eisler, *Il piacere è sacro*, Frassinelli, Milano 1996).

Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess,* Harper & Row, New York 1989 (in Italia: Marija Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, Longanesi, Milano 1990).

Giuditta Lo Russo, *Uomini e padri. L'oscura questione maschile*, Borla, Roma 1995.

Vicki Noble, *Il risveglio della Dea. Il potere sciamanico delle donne. La via femminile alla guarigione*, Tea, Milano 1998.

Vicki Noble, *la Dea doppia*, Venexia, Roma 2005.

Carole Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

Elena Pulcini, *Il potere di unire*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Giti Thadani, *Madre / matrice / trasformatrice*, in Aa.Vv., *Diotima. Il cielo stellato dentro di noi*, La Tartaruga, Milano 1992.

Giti Thadani, *Sakhiyani. Lesbian desire in ancient and modern India*, Cassell, London 1996.

Giti Thadani, *Moebius Trip*, Penguin, London 2003 e Spinifex, Australia 2004.

MUTILAZIONI GENITALI FEMMINILI

Abdelwahab Bouhdiba, *La sessualità nell'Islam*, Bruno Mondadori, Torino 2005.

Lucrezia Catania, Abdulcadir Omar Hussen, *Ferite per sempre, Le mutilazioni genitali femminili e la proposta del rito simbolico alternativo,* Derive Approdi, Roma 2005.

Waris Dirie, *Fiore del deserto*, Garzanti, Milano 1998.
Waris Dirie, *Alba nel deserto*, Garzanti, Milano 2002.
Waris Dirie, *Figlie del dolore*, Garzanti, Milano 2005.
Michela Fusaschi, *I segni sul corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

NEOFEMMINISMO

Anna Rita Calabrò, Laura Grasso, *Dal Movimento femminista al femminismo diffuso*, Franco Angeli, Milano 1985.
Maria Grazia Chinese, *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.
Ginevra Conti Odorisi, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Eri, Torino 1980.
Paola Di Cori, Donatella Barazzetti, *Gli studi delle donne in Italia,* Carocci, Roma 2001.
Yasmine Ergas, *La costituzione del soggetto femminile: il femminismo degli anni '60/'70*, in *Storia delle donne - Il Novecento*, a cura di Françoise Thébaud, Laterza, Roma-Bari 1992.
Paola Gaiotti De Biasi, *Questione femminile e femminismo nella vita della Repubblica,* Morcelliana, Brescia 1979.
Laura Grasso, *Compagno padrone,* Guaraldi, Rimini-Firenze 1974.
Il movimento femminista degli anni '70, in "Memoria", n. 19-20, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.
Luce Irigaray, *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma 1989.
Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, Milano, Feltrinelli,1990.
Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale,* Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.
Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
Kate Millett, *La politica del sesso*, Rizzoli, Milano 1971.
Juliet Mitchell, *La condizione della donna. Il nuovo femminismo*, Einaudi, Torino 1972.
Evelyn Reed, *Sesso contro sesso o classe contro classe*, Savelli, Roma 1973.
Aida Ribero, Ferdinanda Vigliani (a cura di), *100 titoli. Guida ragionata al femminismo degli anni Settanta*, Luciana Tufani editrice, Ferrara 1998.
Luisa Passerini, *Storie di donne e di femministe*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta,* Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
Rosalba Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia,* Savelli, Roma 1971.
Piera Zumaglino, *Femminismi a Torino*, Franco Angeli, Milano 1996.

PARI OPPORTUNITÀ

Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999.
Annalisa Galoppini, *Il lungo viaggio verso la parità*, Zanichelli, Bologna 1980.

Clara Jourdan, *Le pari opportunità che negano la libertà*, in "L'Unità", sabato 8 marzo 2003.

Linee guida per integrare le pari opportunità nella formazione e nel lavoro, Progetto interregionale, Regione Piemonte, 2006.

Dolores Morendo Taramundi, *Il dilemma della differenza*, Es, Pesaro 2004.

Anna Maria Mozzoni, *La donna e i suoi rapporti sociali*, Milano 1864.

Tamar Pitch, *Un diritto per due*, Il Saggiatore, Milano 1998.

Chiara Saraceno, Anna Naldini, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna 2004.

Chiara Saraceno, *Le quote ci sono già, sono i posti desinati ai maschi*, in "La Stampa", 17 ottobre 2005.

PATRIARCATO

Ginevra Conti Odorisio, *Matriarcato e patriarcalismo nel pensiero politico di Hobbes e Locke*, in Ida Magli (a cura di), *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.

Chistine Delphy, *Pour un Féminisme Matérialiste*, in "L'Arc", n. 61, 1975.

Proto-féminisme et anti-féminisme, in "Les Temps Modernes", n. 346, 1975.

Nos amis et nous, in "Questions Feministes", n. 1, 1977.

The Main Enemy, Women's Research and Resources Centre, London 1977.

Le patriarcat, *le feminisme et leurs intellectuelles*, in « Nouvelles Questions féministes », n. 2, 1981.

Close to Home: *A Materialist Analysis of Women's oppression*, Utchinson, London 1984.

Familiar Exploitation, Polity Press, Cambridge 1992.

Penser le genre: *quels problèmes?*, in Marie-Claude Hurtig, *Sexe e genre*, cnrs, Paris 1997.

Shulamith Firestore, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, W. Morrow, New York 1970 (tr. it., Id., *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Bologna 1971).

Tilde Giani Gallino (a cura di), *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Bologna 1989.

Ida Magli, *Alla ricerca di noi selvaggi*, Rizzoli, Milano 1981.

Ida Magli, *La bandiera strappata*, Guanda, Milano 1994.

Kate Millett, *Sexual Politics* (1969-1970) (tr. it., *La Politica del Sesso*, Rizzoli, Milano 1971).

Robin Morgan, *Isterhood is Powerful. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Vintage, New York 1970.

Luisa Muraro, *Salti di gioia*, in "Via Dogana", n. 23, 1995.

Carole Pateman, *The sexual contract*, Polity Press, Cambridge 1988, (tr. it., *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1977).

Adrienne Rich, *Of Woman Born. motherhood as experience and institution,* Bantam Books, New York 1976, (tr. it., *Nato di Donna*, Garzanti, Milano 1977).

Anna Verna, *Alterità. Le metamorfosi del femminile da Platone a Lévinas*, Giappichelli, Torino 1990.

Virginia Woolf, *Three Guineas*, Hogarth Press, Richmond 1938 (tr. it., *Le Tre Ghinee*, La Tartaruga, Milano 1975).

PEDAGOGIA DELLA DIFFERENZA

Aa.Vv., *L'insegnante, il testo, l'allieva*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

Laura Cipollone (a cura di), *Bambine e donne in educazione*, Franco Angeli, Milano 1991.

Pinuccia Corrias, *Scuola e libertà femminile*, in *Il nostro stare al mondo. Scritti politici di donne in relazione*, Edizioni Seb 27, Torino 2006.

Fiorella Farinelli, *Formare la Parità. Formazione e orientamento per le pari opportunità*, Ediesse, Roma 1993.

Elvia Franco, *L'affidamento nel rapporto pedagogico*, in Aa.Vv., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

Elvia Franco, *Essere maestra: l'omologazione pedagogica*, in "Reti", n. 5, 1988.

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Maria Giovanna Piano, *L'esperienza e la parola*, Regione Sardegna, Cagliari 1992.

Anna Maria Piussi (a cura di), *Educare nella differenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

Anna Maria Piussi, Letizia Bianchi, *Sapere di sapere*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

Adrienne Rich, *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, La Tartaruga, Milano 1982.

Patrizia Violi, *L'infinito singolare*, Essedue, Verona 1982.

Chiara Zamboni, *Una maestra e chi l'ascolta*, in Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile (a cura del), *Nati da donna La mia genealogia femminile*, Thélème, Torino 2002.

POLITICA DELLE DONNE

Alcuni documenti sulla pratica politica, in "Sottosopra", dicembre 1976.

Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1995.

È accaduto non per caso in "Sottosopra", Milano, gennaio 1996.

Libreria delle donne di Milano (a cura di), *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Gabriela Marsili Marazzitta, *La reticenza femminile del potere*, Centro Virginia Woolf, Gruppo B, Roma 1994.

Aida Ribero, *Una questione di libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

"Sottosopra", giugno 1987.

"Via Dogana" n. 19 novembre-dicembre 1994.

"Via Dogana" n. 23, ottobre 1995.

"Via Dogana" n. 31, maggio 1997.

"Via Dogana" n. 63, dicembre 2002.

"Via Dogana" n. 71, dicembre 2004.

"Via Dogana" n. 76, marzo 2006.
"Via Dogana" n. 77 , giugno 2006.

PROSTITUZIONE

Aa.Vv., *Kinda. Ricerca sulla prostituzione maschile dei giovani stranieri*, Programma Daphne, Torino 2000-2003.

Nicoletta Bressan, *Sulla loro pelle. Il dramma della prostituzione infantile nel mondo. Una denuncia per vincere l'indifferenza,* Il Segno dei Gabrielli editori, Verona 1999.

Silvia Capretti, *Le rappresentazioni sociali della prostituzione nella stampa quotidiana*, in "Studi di Sociologia", a. 43, n. 1 (gennaio-marzo 2005).

Francesco Carchedi, *I colori della notte. Migrazioni, sfruttamento sessuale, esperienze di intervento sociale*, Franco Angeli, Milano 2000.

Carla Corso, Sandra Landi, *Quanto vuoi? Clienti e prostitute si raccontano*, Giunti, Firenze 1998.

Daniela Danna, *Che cos'è la prostituzione. Le quattro visioni del commercio del sesso*, Asterios, Trieste 2004.

Nanette Davis. *Prostituzione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*. Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma 1997.

Associazione On the Road (a cura di), *Porneia. Voci e sguardi sulle prostituzioni*, Il Poligrafo, Padova 2003.

Associazione On the Road (a cura di), *Prostituzioni... stupefacenti. Percorso di ricerca nelle multiple identità, tra prostituzioni e dipendenze - Un rapporto di ricerca,* On the road, Capodarco di Fermo 2003.

Associazione On the Road (a cura di), *Prostituzione e tratta. Manuale di intervento sociale*, Franco Angeli, Milano 2002.

Aldo Bonomi, *Il distretto del piacere,* Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Fernanda Farias De Albuquerque, Maurizio Jannelli, *Princesa*, Sensibili alla foglie, Roma 1994.

Luisa Leonini (a cura di), *Sesso in acquisto. Una ricerca sui clienti della prostituzione,* Unicopli, Milano 1999.

Marco Neirotti, *Anime schiave. Nel cerchio della prostituzione,* Editori Riuniti, Roma 2002.

Julia O'Connell Davidson, *La prostituzione. Sesso, soldi e potere*, Dedalo, Bari 2001.

Laura Spizzichino, *La prostituzione. Il fenomeno e l'intervento psicologico,* Carocci Faber, Roma 2005.

Oltre la strada, Interventi contro la tratta a scopo di sfruttamento sessuale della Regione Emilia Romagna 1996-2001, ed. Regione Emilia Romagna, Bologna 2001.

PSICANALISI

Henry F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Sigmund Freud, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Sigmund Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Sigmund Freud, *Il tramonto del complesso edipico*, in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Sigmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni), Lezione 33: La femminilità*. in Id., *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Sigmund Freud, *Autobiografia*, in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Sigmund Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, in *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Sigmund Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904). Edizione integrale a cura di Jeffrey Moussaieff Masson,* Paolo Boringhieri, Torino 1986.

Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Comunità, Milano 1970.

QUOTE DI GENERE

Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999.

Bianca Beccalli, *La democrazia, le "quote" e la parità di diritti*, in "Repubblica", 9 settembre 2004.

Marilisa D'Amico, *La rappresentanza politica "femminile" in Italia*, in "Genere e rappresentanza politica", Provincia Autonoma di Trento, Assessorato alle Pari Opportunità, Trento 2005.

Marilisa D'Amico, *Donne e istituzioni politiche. Analisi critica e materiali di approfondimento*, Giappichelli, Torino 2006.

Alisa Del Re, *Genere e cittadinanza*, in "Genere e rappresentanza politica", Provincia Autonoma di Trento, Assessorato alle Pari Opportunità, Trento 2005.

Stefano Nespor, *Politica delle quote: pro e contro*, in Bianca Beccalli (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999.

RAPPRESENTANZA

Bianca Beccalli, *Donne in quota,* Feltrinelli, Milano 1999.

Giuditta Brunelli, *Donne e politica*, Il Mulino, Bologna 2006.

Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris 1980.

Mary Diez, *Context is All. Feminism and Theories of Citizenship* in Ann Phillips (a cura di), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Jean Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1981.

Geneviève Fraisse, *La différence des sexes*, puf, Paris 1996.

Yvonne Galligan, Manon Tremblay *Sharing Power. Women, Parliament, Democracy*, Ashgate, Burlington 2005.

Françoise Gaspard, *Les femmes dans la prise de décision en France et en Europe*, L'Harmattan, Paris 1997.

Marila Guadagnini, *"La cittadinanza politica: presenza delle donne in Parlamento negli anni '90"* in Franca Bimbi, Alisa Del Re (a cura di) *Genere e democrazia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

Joni Lovenduski, Pippa Norris, *Gender and Party politics*, Sage, London 1993.

Elisabetta Palici di Suni, *Tra parità e differenza*, Giappichelli, Torino 2004.

Ann Philips, *Perché è importante se i nostri rappresentanti sono donne o uomini?* in "Info, Studi e documenti" a cura del gruppo parlamentare Democratici di sinistra-l'Ulivo della Camera dei Deputati, *Genere e cittadinanza. Donne sulla scena pubblica*, anno vi, n. 7-9, 2000.

Isabella Rauti, *Istituzioni politiche e rappresentanza femminile*, Editoriale Pantheon, Roma 2004.

Mariette Sineau, *Des femmes en politique*, Economica, Paris 1988.

Joan Scott, *La citoyenne paradoxale*, Albin Michel, Paris 1998.

Manon Tremblay, Réjean Pelletier, *Que font-elles en politiques?*, Presses de l'Université de Laval, Sainte-Foy (Quebec) 1995.

Eliane Vogel-Polsky, *Donne, cittadinanza europea e trattato di Maastricht*, in Franca Bimbi, Alisa Del Re (a cura di), *Genere e democrazia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

SCRITTURA FEMMINILE

Virginia Woolf, *Una stanza tutta per sé*, Mondatori, Milano 1963.

Elisabetta Rasy, *Le donne e la letteratura*, Editori Riuniti, Roma 2000.

Elena Pigozzi Susi de Pretiis, (a cura di) *Atlante della letteratura al femminile*, Demetra editore, Verona 1998.

Maria Rosa Cutrufelli, *Creazione e critica letteraria al femminile*, in *Saperi e libertà* a cura di Ether Porzio Serravalle, Progetto Polite Pari Opportunità e libri di testo, Milano 2000.

Ellen Moers, *Grandi scrittrici grandi letterate*, Comunità, Milano 1979.

SIMBOLICO MATERNO (ORDINE)

Hanna Arendt, *Che cos'è l'autorità,* in Id., *Tra passato e futuro,* Garzanti, Milano 1991.

Adriana Cavarero, *Nonostante Platone,* Editori Riuniti, Roma 1990.

Chodorow Nancy, *La funzione materna. Psicanalisi e sociologia del ruolo materno,* La Tartaruga, Milano 1991.

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

Diotima, *Mettere al mondo il mondo,* La Tartaruga, Milano 1990.

Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi,* La Tartaruga, Milano 1992.

Diotima, *Oltre l'eguaglianza,* Liguori, Napoli, 1995 (i edizione).

Antoinette Fouque, *I sessi sono due,* introduzione di Lia Cigarini, Pratiche, Milano 1999.

Carol Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità,* Milano, Feltrinelli 1987.

Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna,* Feltrinelli, Milano 1975.

Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso,* Feltrinelli, Milano 1978.

Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre,* Editori Riuniti, Roma 1992.

Luisa Muraro, *L'orientamento della riconoscenza,* in Aa.Vv., *Diotima: il cielo stellato dentro di noi*, La Tartaruga, Milano 1992.

Anna Maria Piussi, *Era là dall'inizio,* in Aa.Vv., *Diotima, Il cielo stellato dentro di noi,* La Tartaruga, Milano 1992.

Elena Pulcini, *Il potere di unire,* Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Adrienne Rich, *Nato di donna,* Garzanti, Milano 1977.

Adrienne Rich, *Segreti Silenzi Bugie,* La Tartaruga, Milano 1982.

SOGGETTO

Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Gallimard, Paris 1949.

Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel,* Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.

bell hooks, *Elogio del margine*: *razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano 1984.

Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano 1995.

Judith Butler, *Scambi di genere*, *identità, sesso e desiderio,* Sansoni, Milano 1990.

Judith Butler, *Corpi che contano*: *i limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1996.

Rosi Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità,* Donzelli, Roma 1995.

Teresa de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.

TECNICHE DI RIPRODUZIONE

Anne Donchin, *Prospettive che convergono: le critiche femministe alla riproduzione assistita*, in Carla Taralli, Cecilia Cortesi (a cura di) *Nuove Maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

Marina Mengarelli Flamigni, *Cellule o bambini? Perché la legge sulla procreazione assistita fa discutere*, Franco Angeli, Milano 2004.

Franca Pizzini, Lia Lombardi, *Madre Provetta*, Franco Angeli, Milano 1994.

Robyn Rowland, *Living Laboratories: Women and Reproductive Technologies*, Indiana University Press, Bloomington 1992,

Angela Spinelli, Giulia Scaravelli, Vincenzo Vigliano, Stefano Diemoz, *Indagine sull'attività di procreazione medicalmente assistita in Italia*, Rapporti istisan 03/14, Istituto Superiore di Sanità, Roma 2003.

Chiara Valentini, *La fecondazione proibita*, Feltrinelli, Milano 2004.

TETTO DI CRISTALLO

Aa.Vv,, *Oltre il tetto di cristallo*, Fondazione Bellisario, Milano 2000.

Aa.Vv., *Donne e politica-Vecchie legature nuove chances,* Censis, Roma 2003.

Aa.Vv., *Donne e leadership,* Rubbettino, Soneria-Mannelli 2003.

Aa.Vv., *La rivoluzione inattesa. Donne al mercato del lavoro*, Pratiche, Milano 1997.

Maria Cristina Bombelli, *Soffitto di vetro e dintorni. Il management al femminile*, Etas Libri, Milano 2000.

Graziella Fornengo, Marila Guadagnino, *Un soffitto di cristallo? Le donne nelle posizioni decisionali in Europa*, Fondazione Adriano Olivetti, Roma 1999.

Graziella Fornengo, *Il Lavoro delle donne*, in Aldo Ligustro, Adelmo Manna (a cura di), *La libertà delle donne in Europa e nel Mediterraneo*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Lois Frankel, *Le brave ragazze non fanno carriera*, Tea, Milano 2006.

Caterina Mengotti, *Il femminile al potere*, Sonda, Casale Monferrato 2006.

Maria Morelli, Paola Nava, Maria Grazia Ruggerini (a cura di), *Il tetto di cristallo. Carriere femminili e pratiche di relazione nella pubblica amministrazione. Il caso di Modena*, Centro Documentazione Donna, Modena 2001.

Rossella Palomba (a cura di), *Figlie di Minerva*, Franco Angeli, Milano 2000.

Laura Zanfrini, *La rivoluzione incompiuta,* Ed. Lavoro, Milano 2005.

THESAURI DI GENERE

Luce Irigaray (a cura di), *Sessi e generi linguistici*, in "Inchiesta", Anno xvii, n. 77, luglio-settembre 1987.

Joan K. Marshall, *On equal terms. A thesaurus for non sexist indexing and cataloguing*, Neal-Schuman Publishers, New York 1977.

Adriana Perrotta Rabissi, Maria Beatrice Perucci, *Linguaggiodonna. Primo thesaurus di genere in lingua italiana*, cssmldi, Milano 1991.

Maria Beatrice Perucci, Adriana Perrotta Rabissi (a cura di), *Perleparole. Le iniziative a favore dell'informazione e della documentazione delle donne europee*, Utopia, Roma 1989.

Sebastià Salat Monserrat, *Thesaurus d'Historia social de la dona*, Generalitat de Catalunya-Departament de la Presidéncia-Commissiò Interdèpartamental de Promociò de la Dona, Barcelona 1988.

Marisa Trigari, *Linguaggi documentari per l'accesso al contenuto dei documenti e 'lessico delle donne': alcune ipotesi di soluzione metodologica*, paper presentato nell'ambito di un Seminario sui thesauri di genere all'interno di un Progetto now del cssmldi di Milano e della Rete Lilith, 1995.

VIOLENZA

Cristina Adami, Alberta Basaglia, Franca Bimbi, Vittoria Tola, *Libertà femminile e violenza sulle donne.* 2000.

Cristina Adami, Alberta Basaglia, Vittoria Tola, *Progetto Urban. Dentro la violenza: cultura, pregiudi, stereotipi. Rapporto nazionale "Rete antiviolenza Urban"*, Franco Angeli, Milano 2001.

Franca Balsamo, Francesca Barolo, Valeria Cappellato, Marianna Filandri, *Violenze contro le donne: percezione, esperienze e confini. Rapporto sull'area URBAN di Torino*, Comune di Torino, Il Seganlibro, Torino 2004.

Franca Bimbi, *Tipologie di violenza e relazioni sociali* in Cristina Adami, Alberta Basaglia, Franca Bimbi, Vittoria Tola (a cura di), *Libertà femminile e violenza sulle donne,* Franco Angeli, Milano 2000.

Franca Bimbi, *Violenza di genere, spazio pubblico, pratiche sociali*, in Progetto Urban, *Dentro la violenza: cultura, pregiudizi, stereotipi. Rapporto nazionale "Rete antiviolenza Urban"*, Franco Angeli, Milano 2000.

Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Bantam Books, New York 1975.

R. Emerson Dobash, Russell Dobash, *Wives: The 'Appropriate' Victims of Marital Violence*, in "Victimology: An International Journal 2", 1977-1978.

John Dollard et al., *Frustration and aggression, Connecticut*, Yale University. Institute of Human Relations, London New Haven e Oxford University Press, 1939.

Lucienne Gillioz, Jacqueline DePuy, Veronique Ducret, *Domination et violence envers la femme dans le couple*, Payot, Lausanne 1997.

Lucia Gonzo, *Violenza alle donne: la cultura dei medici e degli operatori*, Assessorato alla Politiche Sociali, Comune di Bologna, Bologna 1997.

William J. Goode, *Force and violence in the family*, in "Journal of Marriage and the Family", n. 33, 1971.

Germaine Greer, *The Female Eunuch*, Bantam books, New York 1970.

Susan Griffin, *Rape: The all-American crime* in "Ramparts", n. 10, 1971.

George C. Homans, *Fundamental social processes*, in Neil Smelser (a cura di), *Sociology*, Jhon Wiley, New York 1967.

Gerald T. Hotaling, *Family Abuse and Its Consequences: New Directions in Research,* Sage Publications, Newbury Park 1988.

Gerald T. Hotaling, *Coping With Family Violence: Research and Policy Perspectives*, Sage Publications, Newbury Park 1988.

Gerald T. Hotaling, *Stopping Family Violence: Research Priorities for the Coming Decade*, Sage Publications, Newbury Park 1988.

Gerald T. Hotaling, D.B. Sugarman, *An analysis of risk markers in husband-to-wife violence: The current state of knowledge*, in "Violence and Victims", n. 1, 1986.

April Kaplan, *Domestic Violence and Welfare Reform*, in "Welfare Information Network Issue. Notes", 1, n. 8., 1997.

Craig MacAndrew, Robert Edgerton, *Drunken Comportment: A Social Explanation*, Aldine, Chicago 1969.

Kate Millett, *The Prostitution Papers: A Candid Dialogue*, Basic Book, New York 1971.

Mildred Daley Pagelow, *Family violence*, Praeger, New York 1984.

Mildred Daley Pagelow, *Women-battering: victims and their experiences*, Sage Publications, Beverly Hills 1981.

Emma Palmer, *Offending Behaviour: Moral Reasoning, Criminal Conduct & the Rehabilitation of Offenders,* Willan Publishing, Cullompton 2003.

Simonetta Piccone Stella, Chiara Saraceno (a cura di), *Genere: la costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996.

Patrizia Romito et al., *Violenza fisica e sessuale contro le donne e risposte dei servizi socio-sanitari: rapporto di ricerca alla violenza contro donne e bambini*, Comune di Trieste 1994.

Patrizia Romito, *Dalla padella alla brace. Donne maltrattate, violenza privata e complicità pubbliche*, in "Polis", a. xiii, n. 2, 1999.

Patrizia Romito, *La violenza di genere su donne e minori. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano 2000.

Patrizia Romito (a cura di), *Violenza alle donne e risposte delle istituzioni. Prospettive internazionali*, Franco Angeli, Milano 2000.

Patrizia Romito, Micaela Crisma, *L'esperienza della violenza tra le utenti dei servizi*, in Patrizia Romito (a cura di), *Violenza alle donne e risposte delle istituzion*i. Prospettive internazionali, Franco Angeli, Milano 2000.

Gayle Rubin, *The Traffic of Women: Notes on the Political Economy of Sex,* in Rayna R. Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York-London 1975.

Gayle Rubin*, Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, in Carole Vance (a cura di), 1984.

Joan Wallach Scott, *Gender and the politics of history*, Columbia University Press, New York 1988.

Solidarité Femmes, *Rapport annuel*, Genève, 1997.

Suzanne K. Steinmetz, Murray Strauss, *Violence in the family*, Dodd, New York 1974.

Suzanne K. Steinmetz, *The Battered Husband Syndrome* in "Victimology", n. 2, 1977-1978.

Wendy Stock, *Feminist explanations: Male power, hostility and sexual coercion*, in Elizabeth Grauerholz, Mary Koralewski (a cura di), *Sexual Coercion: A Sourcebook on its Nature, Causes and Prevention*, Lexington Books, Lexington 1991.

Murray Strauss, *Measuring intrafamily conflict and violence: The conflict tactics (CT) scales*, in "Journal of marriage and the family", n. 41, 1979.

Murray Strauss, *Sexual inequality and wife beating* in Murray Straus, G. T. Hotaling (a cura di), *The social causes of husband-wife violence*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1980.

Murray Strauss, *New theory and old canards about family violence research* in "Social Problems", n. 38., 1991.

Laura Terragni, *Su un corpo di donna.Una ricerca sulla violenza sessuale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1997.

Laura Terragni, *La violenza in famiglia* in Marzio Barbagli, Chiara Saraceno (a cura di), *Lo stato delle famiglie in Italia*, Il Mulino, Bologna 1997.

Laura Terragni, *La violenza sessuale in Italia: processi di definizione sociale e caratteristiche del fenomeno in diversi contesti italiani*, in "Polis", a. xiii, n. 2, 1999.

Maria Antonietta Trasforini, *Microfisica della violenza. Una sintesi e un commento ai dati della Casa delle Donne*, in Gruppo di lavoro e ricerca sulla violenza alle donne (a cura di), *Violenza alle donne: che cosa è cambiato?*, Franco Angeli, Milano 1996.

Maria Anronietta Trasforini, *Il corpo accessibile. Una riflessione su corpi di genere, violenza e spazio*, in "Polis", a. xiii, n. 2, 1999.

Carmine Ventimiglia, *La differenza negata. Ricerca sulla violenza sessuale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1989.

Carmine Ventimiglia, *Donna delle mie brame: viaggio intorno al problema della molestia sessuale sul posto di lavoro*, Franco Angeli, Milano 1992.

Carmine Ventimiglia, *Nelle segrete stanze: violenze alle donne tra silenzi e testimonianze*, Franco Angeli, Milano 1996.

Carmine Ventimiglia, *La fiducia tradita. Storie dette e raccontate di partner violenti*, Franco Angeli, Milano 2002.

Carmine Ventimiglia, *Disparità e disuguaglianze. Molestie sessuali, mobbing e dintorni*, Franco Angeli, Milano 2003.

Le autrici

Monia Andreani

È dottora di ricerca in *Antropologia filosofica e fondamenti delle scienze* presso l'Università di Urbino "Carlo Bo" e Docente di *Etica della Comunicazione* presso l'Università per Stranieri di Perugia. I suoi interessi sono rivolti alla filosofia della differenza e alla teoria femminista in ambito etico, bioetico e politico.

Anna Badino

È dottoranda in Storia delle donne e dell'identità di genere presso l'Università "l'Orientale" di Napoli, ha conseguito un Master in Pari Opportunità presso l'Università Statale di Milano, svolge attività di ricerca sui temi della partecipazione al mercato del lavoro.

Emma Baeri

Ricercatrice e docente di Storia Moderna alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Catania. Studi e saggi sulle riforme educative nella Sicilia del Settecento. Attiva nel Movimento delle donne. È attualmente impegnata in ricerche relative alla storia del femminismo italiano e degli archivi di questo movimento. Socia fondatrice della Società Italiana delle storiche, docente, nel 1993, nel 1995 e nel 2004 alla Scuola Estiva di Storia delle donne della SIS. Già Consigliera dell'Unione Femminile Nazionale e degli Archivi Riuniti delle Donne di Milano.

Silvia Balocco

Segue progetti delle Pari Opportunità per conto di enti pubblici e aziende private, con l'obiettivo di valorizzare la presenza femminile nelle

organizzazioni. Si interessa di mistica femminile e si è laureata con una tesi su Simone Weil.

Franca Balsamo

È ricercatrice in *Women gender studies*. Insegna Sociologa della famiglia e Sociologia delle relazioni interetniche all'Università di Torino. I suoi interessi di ricerca recenti riguardano in particolare le tematiche delle relazioni delle migrazioni femminili e delle relazioni interculturali; la violenza contro le donne nel rapporto tra spazio pubblico e spazio privato. Dal 2006 dirige il Centro Interdisciplinare di Ricerca e Studi delle Donne dell'Università di Torino.

Valeria Cappellato

È docente a contratto di Politiche per la Parità e le Pari Opportunità presso l'Università degli Studi di Torino e docente incaricato presso la stessa Università. Si è occupata di politiche di parità e politiche antidiscriminatorie. Ha pubblicato, con Chiara Bertone (2006), *La promozione delle pari opportunità per i diversi orientamenti sessuali: spazi di azione per gli Enti locali,* Trento, Provincia di Trento.

Elenora Chiti Lucchesi

È letterata e disegnatrice. Come letterata ha insegnato all'Università e al Liceo, ha scritto testi critici e saggi giornalistici. Fa parte della Società Italiana Letterate (sil). Come disegnatrice racconta storie a fumetti su "Leggendaria", "Leggere Donna" e "Il Paese delle Donne". Vive e lavora a Livorno innamorata del "Centro Donna". Tra i titoli *La perturbante* (a cura di e altre); *Das Umheiliche, nella scrittura delle donne,* Morlacchi, Perugia 2003; *La demagistris,* Tufani, Ferrara 1995.

Melania Comoretto

Vive a Roma, è un'affermata fotografa e da anni è impegnata sul tema dei diritti umani e in particolare dei diritti delle donne, sia attraverso pubblicazioni su settimanali e riviste sia collaborando con associazioni e istituzioni che si occupano di queste tematiche.

Pinuccia Corrias

Insegnante in pensione, continua a praticare la pedagogia della differenza, cioè a fare 'politica prima' in ogni incontro con donne e uomini, soprattutto se più giovani di lei. Per questo, a volte è molto amata e altre decisamente rifiutata. Di questi e a questi – amori e rifiuti – scrive, intrecciando pratica e teoria.

Alisa Del Re

Insegna Politiche di Pari Opportunità e Politica Sociale e di Pari Opportunità nella Unione Europea presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova. I suoi temi principali di ricerca riguardano la cittadinanza, le politiche sociali e la partecipazione politica da un punto di vista di genere.

Ivana Dessanay

Già dipendente fiat ha lavorato al Servizio Risorse Umane e al Servizio Assistenza Sociale come responsabile. Ha gestito corsi di 150 ore "Donne lavoro e salute mentale". Ha partecipato all'intercategoriale donne cgil, cisl, uil. È stata responsabile donne-metalmeccaniche uil nazionale e regionale. Presidente nazionale uilp dell'Assemblea Pari Opportunità e partenariato. Past president Commissione Pari Opportunità donna-uomo della Regione Piemonte.

Paola Di Cori

Insegna studi culturali e studi di genere presso l'Università di Urbino. Di recente ha pubblicato: *Arabi ed ebrei. Nemici dell'Occidente, o parte di una storia comune europea?* In Aa.Vv. *Aspettando il nemico,* Malteni, Roma 2006; *Corpi, spazio, lavoro. Uomini in professioni femminili,* in Aa.Vv., *Questioni di genere, questioni di lavoro,* Carocci, Roma 2006; *Listening and Silencing. Italian Feminists in the 1970s: Between autocoscienza and Terrorism,* in *Speaking Out and Silencing,* London 2006; ha curato *Tra ordinario e straordinario. Modernità e vita quotidiana,* di prossima pubblicazione per Carocci.

Elisabetta Donini

Già docente di Fisica presso la Facoltà di Agraria dell'Università di Torino, fa tuttora parte del Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne (cirsde) della stessa Università. Dal punto di vista della prospettiva di genere si è concentrata in particolare sulla critica storica della scienza. È inoltre impegnata in diverse attività del movimento delle donne e in pratiche e culture del femminismo pacifista. Ha pubblicato numerosi scritti, tra cui i volumi *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990 e *Conversazioni con Evelyn Fox Keller, una scienziata anomala*, Elèuthera, Milano 1991.

Daniela Finocchi

È giornalista e scrittrice. Ha sempre lavorato in ambito femminista partecipando al Coordinamento donne giornaliste, alle attività della Casa delle donne

di Torino e di Telefono Rosa. Ha concorso a fondare il Coordinamento donne contro la violenza e il Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile con cui attualmente collabora come membro del comitato direttivo.

Tilde Giani Gallino

È Professore Ordinario di Psicologia dello Sviluppo nell'Università di Torino. Tra le sue opere sul tema: *Il complesso di Laio*, Einaudi, Torino 1977; *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile,* R. Cortina, Torino 1986; *Analisi di un caso di persecuzione verso un bambino di cinque anni*, in *Il sistema bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; *Le Grandi Madri* (a cura di), Feltrinelli, Milano 1989.

Chiara Giordano

Ha conseguito il Master in Pari Opportunità e Studi di Genere presso l'Università Statale di Milano e con un soggiorno di studi di tre mesi presso l'European Movement International (ONG) di Bruxelles. Ha lavorato come project manager all'UEF e ha collaborato con associazioni femminili a Torino e a Bruxell dove tuttora vive.

Silvia Inaudi

È dottore di ricerca in Storia delle Società contemporanee presso l'Università di Torino. Si occupa di problematiche legate alla cittadinanza e allo stato sociale, con particolare riguardo allo studio delle strutture socio-assistenziali fra fascismo e Repubblica.

Paola Leonardi

È sociologa e psicoterapeuta nell'ottica della differenza. Ha fondato il Centro Autostima Donne e la Scuola di formazione in socio-psicologia delle donne che dirige a Framura (La Spezia) in un grande uliveto affacciato sul mare delle Cinque Terre, dove si è trasferita dall'Emilia Romagna.

Emiliana Losma

È laureata in Scienze della Comunicazione e specializzata in Comunicazione multimediale e di massa presso l'Università degli Studi di Torino. Appassionata di cinema e di studi di genere, è story editor-analista di sceneggiatura e collabora con il Centro di Documentazione del Pensiero Femminile di Torino.

Paola Lupo

Torinese, ha collaborato ai "Quaderni piacentini". Ha scritto *Lo specchio incrinato*. *Storia e immagine dell'omosessualità femminile,* Marsilio, Venezia

2002 (2° edizione), e *Eros e potere. Miti sessuali dell'uomo moderno*, Marsilio, Venezia 2006.

Debora Migliucci

È laureata in Storia moderna e contemporanea all'Università degli Studi di Milano. Frequenta il dottorato in Storia delle donne e studi di genere all'Università "L'Orientale" di Napoli. Attualmente collabora con l'Archivio del Lavoro di Milano. Ha pubblicato *Per il voto alle donne. Dieci anni di battaglie suffragiste in Italia",* Mondadori, Milano 2006.

Eleonora Missana

È dottore di ricerca in Ermeneutica filosofica presso l'Università degli Studi di Torino ove, in qualità di docente a contratto, dirige da due anni un seminario sulla "Presenza del femminile nella filosofia contemporanea". Oltre a un volume su *Etica del pensiero contemporaneo* ha pubblicato saggi e articoli sul pensiero di Hannah Arendt e il pensiero filosofico femminista e postfemminista.

Marisa Peisino

Ha insegnato lettere nei licei e collabora con il Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile di Torino. Come ricercatrice dell'irre Piemonte e dell'Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea ha pubblicato contributi ai volumi Genere/Storia/Scuola a cura di Carla Colombelli e Laura De Rossi (1999) *La guerra non ci dà pace; Donne e guerre contemporanee,* Edizioni Seb 27, Torino 2005.

Maria Grazia Pellerino

Avvocata penalista con la passione per la politica e per le relazioni; al suo attivo ha qualche incursione nella politica istituzionale (già assessore comunale e oggi presidente edisu), non ha interesse per gli incarichi rappresentativi ma per quelli di amministrazione della cosa pubblica.

Formata dal pensiero della differenza sessuale e dalla pratica politica delle donne ha svolto attività politica nella sua professione e nell'associazionismo femminile.

Luciana Percovich

Nel Movimento femminista milanese (Lotta Femminista, Gruppo femminista per una Medicina delle donne,Libreria delle donne, Libera Università delle donne), ha diretto la collana di saggistica *Il vaso di Pandora* e attualmente cura la collana *Le civette/Saggi* per l'editrice Venexia. Tra le

sue pubblicazioni, le dispense dei corsi tenuti per la Libera università delle donne di Milano; *Posizioni amorali e relazioni etiche*, Melusine, 1993 (tradotto in *Figuras de la madre*, Madrid, 1996); *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2005.

Beatrice Perucci

Sociologa e documentarista, si occupa di attività di ricerca, formazione e documentaria con attenzione all'ottica di genere. Ha pubblicato, tra l'altro, per il CSSMLD (attuale Fondazione Badaracco) con Adriana Perrotta Rabissi, *Linguaggio donna. Primo thesaurus di genere in lingua italiana.* È socia fondatrice della società Gender consulenza, ricerca e formazione di Milano.

Lisa Reano

È laureata in psicologia clinica e di comunità presso l'Università di Torino. Nel 2005 ha conseguito il diploma del corso "Donne, politica e istituzioni" promosso dal Ministero delle Pari Opportunità,in collaborazione con l'Università di Torino.

Aida Ribero

Giornalista e studiosa dei movimenti femminili in Italia, ha fondato nel 1995 con alcune amiche del gruppo di autocoscienza degli anni Settanta il Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile di Torino di cui è stata presidente per 9 anni. Ha curato due mostre sulla storia del movimento delle donne in Italia per la Regione Piemonte. Ha pubblicato con Ferdinanda Vigliani *100 titoli. Guida ragionata al femminismo degli anni Settanta*, Tufani, Ferrara 1998 e *Una questione di libertà,* Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

Gabriella Rossi

È vicepresidente del Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile di Torino che, giovanissima ha concorso a fondare. Progetta e coordina interventi di pari opportunità per enti pubblici e privati. È docente di Pari Opportunità presso diversi enti di formazione professionale. I suoi interessi riguardano in particolare la relazione tra i femminismi e le nuove generazioni.

Emma Schiavon

È teorica e insegnante e si è occupata soprattutto del rapporto donne e guerra nell'età contemporanea. Essendo nata nel 1967 non ha partecipato al movimento delle donne degli anni Settanta, ma da tempo prova a leg-

gere il mondo attraverso alcune categorie del pensiero femminista che le sembrano davvero illuminanti.

Rosalba Spagnoletti

Sin dall'inizio è stata una delle promotrici del femminismo degli anni Settanta. Tra le sue pubblicazioni: *I movimenti femministi in Italia*, Savelli, Roma 1971; ha curato l'edizione italiana di John Stuart Mill, *La soggezione delle donne*, Ed. Partisan, Roma 1972; ha curato l'edizione italiana del testo di Evelyn Reed, *Sesso contro sesso o classe contro classe*, Savelli, Roma 1973; ha collaborato all'opera *Histoires du mouvement*, nel volume *L'Italie au féminisme*, Tierce, Paris 1978; ha curato con Manuela Fraire *L'almanacco femminista italiano*, Edizioni delle donne, Roma 1975. Ha pubblicato *La scelta della maternità tra dimensione privata e sociale*, in *Maria, Medea e le altre*, Lerici, 1982, Roma; *Nuovi Valori*, in *Lessico politico delle donne:teorie del femminismo*, Franco Angeli, Milano 2002. Ha collaborato alla rivista "Orsa Minore".

Piera Vaglio Giors

È cultrice in Storia Contemporanea presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Torino, insegna Filosofia e Storia al Liceo; è interessata al pensiero e alla storia di genere riguardo a cui ha pubblicato e svolto ricerche.

Ferdinanda Vigliani

Attiva nella politica e negli studi delle donne dal 1972, è tra le fondatrici del Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile di Torino di cui attualmente è presidente. Ha curato con Aida Ribero *100 titoli. Guida ragionata al femminismo degli anni Settanta,* Tufani, Ferrara 1998; ha curato la mostra *Rosa anzi nero. Le donne sotto il regime fascista;* ha pubblicato *Non è per niente facile. La relazione tra i generi all'età del primo amore,* Rosenberg & Sellier, Torino 2003. Dal 1998 tiene dei seminari annuali per il corso di Psicologia Dinamica presso l'Università degli Studi di Torino.

Anna M. Verna

Insegna Storia delle Donne presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Torino. Nell'ambito degli *Women's Studies* ha pubblicato*: Donne e Cultura*, con un'intervista a Simone de Beauvoir (1977); *Autonomiee politique du féminism italien*, in "Les Temps Modernes" (1978); *Patriarcato e potere nel pensiero politico di Thomas Hobbes e John Locke* (1982); *Jean-*

Jacques Rousseau o la nascita del "maternale" (1988); *Alterità. La metamorfosi del femminile da Platone a Lévinas* (1990); *Donne del Grand Siècle* (1994); *Simone Weil. La provocazione dell'intelligenza* (1999).

Alessandra Vincenti

È docente a contratto di Sociologia dei gruppi e Politiche Sociali presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Urbino "Carlo Bo". I suoi interessi riguardano principalmente il rapporto tra genere e diritto, le politiche di pari opportunità e i modelli di *gender mainstreaming*.

Stampato in Torino
nel dicembre 2007

Stampa: Mariogros