

memoria

rivista di storia delle donne, numero 10 - 1984



01659

sommario

il tema

interpretazioni

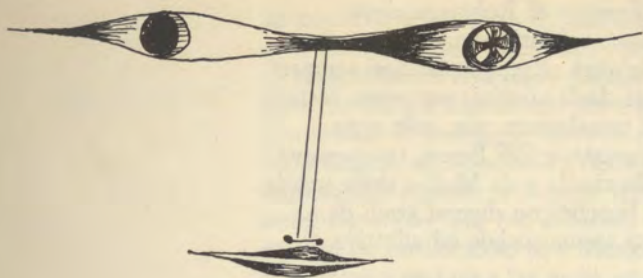
- 7 Anna Benvenuti Papi, Alibech o il fascino del deserto
- 16 Manuela Fraire, L'atteso e l'ospite
- 23 Francesca Izzo, L'isola di Robinson e la città di Moll Flanders
- 32 Rossana Rossanda, Solitaria e sola
- 41 Cécile Dauphin, La « vieille fille ». Storia di uno stereotipo
- 58 Tamara K. Hareven, Louise A. Tilly, Mediazione familiare e donne sole
- 73 Barbara Lanati, Hiroshima, mon amour
- 86 Rita Caccamo De Luca, I « singoli ». Modelli di organizzazione del privato
- 107 Rosa Rossi, Erina Siciliani, La solitudine dentro di sé. Temi da Katherine Mansfield

riletture

- 118 Marina Piazza, Celibato al femminile

i materiali del presente

- 124 discussioni: Stefania Bartoloni, Le donne sotto il fascismo
- 130 i libri: recensioni a cura di Valeria Boccia, Michela De Giorgio, Graziella Paganò, Annamaria Rivera, Chiara Saraceno, Maria Antonietta Visceglia
- 141 le riviste: recensioni a cura di Gabriella Bonacchi



il tema

Le molte, e tra loro anche distanti, interpretazioni del tema « solitudine » che questo fascicolo dispiega hanno un tratto comune, presente fin dal momento della sua ideazione: la distinzione – quasi un contrappunto – tra l'« isolamento » come condizione fisica data dall'assenza di relazioni, e il « sentimento di solitudine ». Dentro ogni saggio questo doppio centro trova ulteriori distinzioni e intrecci; l'immagine complessiva che ne deriva è dunque fortemente variegata, in qualche punto è fatta di sovrapposizioni, in altri di contrasti e stridori.

Si è scelto di riflettere sul tema secondo un movimento circolare, di apertura a ventaglio, piuttosto che di recinzione o di affondo. Abbiamo voluto seguire e restituire una gamma di possibili variazioni al fine di suggerire la non linearità e la non compattezza, non solo semantica ma anche oggettuale, del tema solitudine. Specie se ad esso guardiamo riferendolo all'esistenza femminile, e di questa esistenza osserviamo lo svolgersi e il differenziarsi non solo lungo le varianti del tempo e del contesto storico, ma anche delle forme di identità e di relazione.

Quando una donna è nella relazione, e dunque non sola? Qual è per la donna quel « sé » che esprime un referente autonomo e reciso dagli altri, così da potersi percepire, sentire « sola »? Quando e come coincidono lo spazio fisico e quello mentale, ovvero il pensarsi/sentirsi sola e l'essere isolata? Le donne sono sole rispetto a quale tipo di presenza e a quale forma di relazione?

La « zitella » – stereotipo di cui Cecile Dauphin ripercorre la storia – spesso era al centro di relazioni molteplici: era definibile sola unicamente per la mancanza di un rapporto e di una identità, quella del matrimonio; come tutte le devianze non ha modo di essere definita se non nella reciprocità alla norma. Non diversamente « sole », ovvero centrate e condizionate da una rete di relazioni, appaiono le recluse volontarie che vivono grazie alle offerte della comunità e che sono una presenza tanto forte da trasformare la reclusione in un'esposizione scandita dalla ritualità comunitaria (Benvenuti Papi); né è davvero

isolata Moll Flanders che a differenza di Robinson deve sperimentare la propria vocazione solitaria sfruttando intensamente le relazioni che la città offre, adattandosi sempre alla compagnia, alla dipendenza dagli uomini, per poter restare in realtà autonoma (Izzo). Ed ugualmente non sole sono Hester Prynne della *Lettera Scarlatta* e Effi Briest, trasgressive anche esse – diversamente dalla zitella e da Moll – della regola del matrimonio, ma catturate, benché con diversi gradi di consapevolezza, dentro una fitta trama sociale ed affettiva di relazioni (Rossanda).

Secondo la lettura che ne offre Rossanda l'adultera di Hawthorne costituisce la figura di passaggio all'altra sequenza di immagini di solitudine femminile che costituisce la nostra galleria di ritratti: Ester è già una *solitaria*, una donna cioè che si separa, o accetta la separazione dagli altri, per meglio sondare la propria unicità, il proprio essere, intero e perciò distinto. Altre varianti nel tema solitudine: quella offerta da Manuela Fraire, che attraverso le due figure dell'ospite e dell'atteso confronta una solitudine in cui il desiderio prende corpo e tiene compagnia, tanto da non lasciare spazio a presenze reali ad un essere solitario che consente di conoscere e ri-conoscere il sé e l'altro. Solitaria è anche la forma di solitudine che vive ed elabora Katherine Mansfield; condizione ineliminabile per raggiungere quello « stato di grazia » in cui « l'anima illumina la mente » e la scrittura può diventare « iniziazione alla verità » (Rossi-Siciliani). Con la Mansfield e con le scrittrici di cui parla Barbara Lanati la solitudine muta profondamente di significato, si ripiega su se stessa, si osserva, può diventare un sentimento anche cosmico di isolamento e condizione ricercata di identità solitaria. Si configura come un gioco della solitudine, un gioco che la donna conduce con se stessa, con i propri desideri ed oggetti di amore.

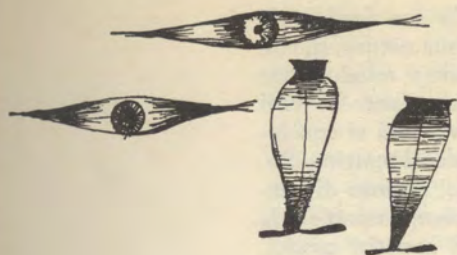
A scandire questo passaggio intervengono mutamenti durevoli e profondi, prodotti da fenomeni stratificatisi e rilevabili anche quantitativamente: mutano le strategie familiari e matrimoniali, mutano gli investimenti dei singoli sulle relazioni affettive e sulla loro durata, mutano le tipologie di vita, le forme di organizzazione del quotidiano di uomini e donne. In questo fascicolo offriamo due analisi di questi mutamenti, una storica (Hareven e Tilly) e una sociologica (Caccamo De Luca). La prima analizza le condizioni di vita e le caratteristiche delle donne sole di ambiente proletario in due centri tessili di largo impiego della forza lavoro femminile, come erano Manchester e Roubaix agli inizi del Novecento. La seconda parla invece di un campione misto, di uomini e donne, di condizione medio alta nei contesti urbani di Roma, Torino e Venezia, in uno scenario di orientamenti culturali, affettivi e professionali contemporanei. Cinquanta storie di vita contrassegnate da un forte investimento di risorse e di progetto sull'identità individuale. Attraverso questi contributi analitici sui macroprocessi si cerca di verificare come la solitudine femminile corrisponda a diversi codici e quanto invochi diversi sistemi di relazioni sessuali, familiari e sociali. La solitudine femminile è un oggetto di indagine ricco e suggestivo proprio per il suo carattere di dimensione di passaggio, sospesa tra un'immagine

in negativo e la ricerca di una nuova identità. Perciò la solitudine non può essere una forma stabile, un assetto positivo di soggettività e relazioni; difficile quindi un rovesciamento in positivo del suo significato più tradizionale. Come tutte le condizioni di passaggio, come tutte le fasi di distacco, rappresenta un laboratorio ricco di esperienze, fertile di conoscenze. Questa la ragione intima, anche vicina a vicende autobiografiche, per cui abbiamo voluto dedicare a questa esperienza un fascicolo di « Memoria »; in questo significato la solitudine è entrata a far parte un po' più della vita delle donne.

A Roma, nelle prime settimane del novembre 1984, due care amiche ci hanno lasciato.

Simonetta Tosi, quasi senza visibile affanno ha sopportato per molti anni una malattia minacciosa che lei stessa con grande perizia da biologa si era autodiagnosticata. Era stata una delle fondatrici del consultorio di San Lorenzo, femminista delle primissime stagioni del movimento delle donne, aveva continuato dopo la legge sull'aborto a controllarne la giusta applicazione. Questo vuol dire che aveva soprattutto continuato ad occuparsi della salute delle donne. I suoi funerali si sono svolti nelle piccole stanze del consultorio di San Lorenzo. Sopra la bara, alla parete, c'era una fotografia di Simonetta. I capelli lunghi, gli occhi allungati, un piccolo sorriso. Per strada, vicino al carro funebre, Rita Levi Montalcini ha ricordato la vita di Simonetta, il suo grande amore per le donne e la scienza. È stata cremata, così come lei stessa aveva deciso.

Grazia Centola è morta dopo una malattia improvvisa, veloce e crudele. Una mattina, per la strada, mentre era insieme a suo marito, Guglielmo Ragozzino, si è sentita male e lentamente ha perso conoscenza. Per due settimane è stata in coma. Aveva quarantasei anni, ma ci sembrava più giovane. Si vestiva spesso di azzurri e violetti chiari e antichi, come i suoi occhi. Da un viso così dolce non era prevedibile tanta tenacia. Grazia era stata tenace in molte imprese: fondatrice di « Quotidiano Donna » ne aveva seguito le vicende per tutta la sua storia. Ed oltre questo impersonava una figura nota e consueta della lunga storia – appuntamenti, incontri, riunioni, manifestazioni – del movimento delle donne a Roma. Alla sala Mozzoni ha avuto funerali laici, con belle musiche e moltissimi i fiori. Prima di salutarla per sempre le amiche e gli amici hanno preso un fiore in ricordo, pensando che a Grazia avrebbe fatto piacere.



interpretazioni

Anna Benvenuti Papi

Alibech o il fascino del deserto

« ... Nella città di Capsa in Barberia fu già un ricchissimo uomo, il quale tra alcuni altri suoi figliuoli aveva una figliuola bella e gentilesca il cui nome fu Alibech. La quale non essendo cristiana e udendo a molti cristiani che nella città erano molto commendare la fede e il servire a Dio, un dì ne domandò alcuno in che maniera e con meno impedimento a Dio si potesse servire. Il quale le rispose che coloro meglio a Dio servivano che più dalle cose del mondo fuggivano, come coloro facevano che nelle solitudini de' diserti di Tebaida andati se n'erano. La giovane, che semplicissima era, e d'età forse di quattordici anni, non da ordinato desiderio ma da un cotal fanciullesco appetito, senza altro farne ad alcuna persona sentire, la seguente mattina a andare verso il deserto di Tebaida nascostamente tutta sola si mise... ».

Così lo scanzonato Dioneo, al termine della terza giornata del « sollazzevole » esilio con cui, nel ritmo atemporale del novellare, i dieci giovani fiorentini avevano esorcizzato il demone minaccioso della peste, introduceva, dopo la storia del perseverante ed assennato amore di Monna Giletta di Narbona, la vicenda di Alibech e del suo ingenuo ardore religioso volto in gioco erotico dal povero eremita Rustico, incapace di sostenere la « gran pruova » della continenza e presto vittima del demone della lussuria.

E seppur incentrata sulla sapidità dell'inganno escogitato dal religioso per condurre alle sue voglie l'ingenua giovanetta, la novella sviluppa, accanto al consueto tema della tentazione carnale per l'eremita, quelli — altrettanto consueti — della ineliminabile potenzialità peccaminosa della donna (anche quando, come Alibech, è vittima del suo stesso innocente candore), della

sua sconsideratezza in materia religiosa, della sua faciloneria nell'adottare forme di vita devota inadatte alla sua natura; quello di Alibech non è infatti « un ordinato desiderio » religioso ma un « fanciullesco appetito », che si rivolge non tanto ai suoi danni (dal momento che al termine la sua avventura si concluderà con il ristabilimento dell'equilibrio naturale, il matrimonio, in cui le motivazioni utilitaristiche dello sposo, ansioso di condividere con Alibech la sua cospicua eredità, compensano sia la pericolosa ingenuità della giovane che i suoi appetiti erotici, fino a quel momento vissuti come pratica devota) quanto a quelli di Rustico, il quale, troppo sicuro delle proprie forze spirituali, non superando la prova della tentazione, compromette gravemente la santa *conversatio* della sua vita ascetica.

Questa presentazione negativa dell'eremitismo femminile, per quanto utile ai fini umoristici del racconto, tradisce la lunga eredità di *exempla* che giunge al Boccaccio attraverso la letteratura parenetica che da san Gerolamo fino ai volgarizzatori del Trecento aveva perpetuato una sostanziale diffidenza e perplessità – al cui seguito si muoveva l'ironia e il sarcasmo – nei confronti di quelle donne che intendevano cimentarsi nel virile itinerario ascetico già indicato dai Padri del deserto. Una diffidenza che tuttavia non ne aveva impedito la realizzazione, anche se sporadica, sia in Oriente che in Occidente e che l'eremitismo condivideva con tutte le manifestazioni di *devotio* femminile non ancorate alle solide e sperimentate maglie istituzionali del chiostro, il quale, pur se non immune dalla satira dei novellieri, continuava a rappresentare la dimensione più rispettabile e sicura, l'« ordinato desiderio » religioso realizzabile per una donna.

È tuttavia in margine alla crisi delle istituzioni monastiche che intorno all'XI e XII secolo si rinnova, nel quadro di una maggiore mobilità sociale e culturale, la suggestione antica del deserto e della solitudine penitenziale che i Padri eremiti avevano cercato e realizzato nella Tebaide, quella stessa verso la quale era stato indirizzato lo zelo della neofita Alibech.

Una suggestione che l'Occidente avrebbe contestualizzato nei boschi e nelle solitudini montane, nei recessi disabitati e selvaggi che ancora costituivano parte rilevante del paesaggio europeo. Così l'Inghilterra, la lontana Irlanda, la Francia, la Germania si sarebbero riempite di eremiti desiderosi di dimenticare nel selvatico silenzio naturale il rumore di un secolo agitato da profonde inquietudini religiose, nelle quali il ritorno alle origini, fossero quelle apostoliche o quelle dei primi ferventi cristiani, significava « riforma » di ciò che lo sviluppo inesorabilmente deformante delle istituzioni aveva corrotto e immiserito, mescolato alle vicende temporali, avvicinato troppo alla terra.

In questa ondata di rinnovamento religioso, entro il quale si devono leggere i sintomi di un malessere sociale in cui confluiscono istanze ed elementi disparati, dalla crescita demografica al differenziarsi dei sistemi di produzione, vengono coinvolte fasce spesso marginali della popolazione femminile, attratte dalle proposte ascetiche degli eremiti che diffondono, nel loro peregrinare penitenziale, l'idea che sia possibile vivere come il Cristo o i suoi apostoli; per loro tramite dilaga l'aspirazione ad una mimesi evangelica che non si limita alla sequela dei Fondatori ma coinvolge personaggi « minori », come Maria Maddalena, che la

leggenda in questi anni trapianta dalla lontana Terra Santa ai più familiari lidi della Francia meridionale, dipingendola nei panni della romita tra i boschi della Provenza. Maddalena diviene il modello penitenziale per eccellenza, con la sua vita peccaminosa redenta dall'amore per il Cristo e infine, nella rielaborazione leggendaria, con la sua dura esegesi di solitudine nella grotta della Sainte Baume; ma accanto a lei si propongono altri esempi carichi di significato ai fini della metanoia penitenziale dopo un'esistenza vissuta all'insegna della lussuria e della mondanità, anch'essi legati alla integrità spirituale dei tempi primitivi, come Maria Egiziaca e la sua arida solitudine nel deserto del Giordano. Di lei dirà più tardi Jacopo da Varagine nella sua Legenda Aurea: « Un abate di nome Zosima, dopo aver attraversato il Giordano si mise a percorrere quel gran deserto per vedere se trovava qualche eremita: vide ad un tratto una creatura umana che camminava per quella solitudine nuda e bruciata dall'ardore del sole: era Maria Egiziaca ».

La diffusione di questi modelli favoriva il revival eremitico con cui tra XI e XII secolo si rispose al bisogno di riforma dei costumi religiosi, ma al contempo dava giustificazione scritturale ad un dispiegarsi, talora anarchico, di forme di vita devota raramente ancorate al controllo ed alla obbedienza monastica; revival che coinvolse anche molte donne, nonostante le condizioni esterne della scelta eremitica non fossero le più auspicabili per la natura, la condizione e lo status femminili.

Sicuramente più numerose e meglio documentate per il resto dell'Europa che non per l'Italia, le eremite « nostrane », una cui memoria documentaria sopravvive solo quando diviene funzionale ad una istituzione ecclesiastica (è il caso di Chelidonia, solitaria nelle vicinanze del monastero benedettino del Subiaco), a differenza della giovane e bella Alibech, appaiono dotate di un'aura di ferina virilità, una « mascula vis » indispensabile per affrontare una così dura e difficile forma di vita, nei silenzi e nei pericoli delle foreste, tra i rigori del clima ed i disagi di un contesto naturale assolutamente selvaggio.

Ugolina da Vercelli, una delle più tardive solitarie della tradizione agiografica italiana (sec. XIII) potrà perseverare nella sua « conversatio » religiosa di eremita solo nascondendo la sua natura di donna sotto abiti maschili.

Difese sotto il camuffamento virile o dalla fama del loro potere su uomini, demoni e animali, queste poche e mal documentate eremite si avvicinano, nella letteratura agiografica, più alle arcane signore dei boschi dei trascorsi pagani che non alle eroine della fede cristiana.

La necessità di una eccezionale forza sia morale che fisica doveva scoraggiare le più, ed il richiamo del deserto, sempre vivo, avrebbe inesorabilmente trovato altre espressioni. Negli stessi prototipi comportamentali adottati per la *imitatio* eremitica, le vite dei Padri del deserto, si trovavano già indicate le modalità di esercizio di uno stato religioso idoneo alla natura femminile, la reclusione volontaria, che poteva essere tranquillamente ripercorso senza innovazioni rispetto alla consuetudine. Anzi, l'evidenza simbolica del più illustre di questi esempi, la prostituta Taide, reclusa dall'eremita Pfanuzio in una piccola cella a purgare nel proprio sterco l'anima imbrattata dal peccato, si presta-

va pienamente a rappresentare, con la chiarezza del contrappasso, quanto la reclusione fosse adatta a reprimere il più pericoloso tra i demoni: la lussuria. Strumento attivo di contenzione per la salvezza della donna, la cella diveniva anche una misura di profilassi religiosa, con la quale si isolavano le portatrici dell'infezione, le devote sbandate come Alibech, dagli uomini di Dio alla ricerca della propria salute spirituale.

Con il diffondersi della reclusione si inaugurava un nuovo modo di sentire la solitudine: accanto a quello letterale, realizzato dall'eremita con la fuga dal mondo, nella umana vacuità del deserto, se ne affiancava un altro, simbolico, esteriorizzato nella forma, con il rituale della morte al mondo dei vivi e della discesa nella cella/sepulcro, ma interiorizzato rispetto al contenuto.

Espressioni differenziate di uno stesso desiderio di separazione e allontanamento dal consorzio umano, la fuga dell'eremita e la morte simbolica della reclusione avrebbero risposto allo stesso bisogno di ricerca intima del divino compiuta attraverso la rinuncia a se stessi, alla propria identità corporea a favore di quella spirituale, asceti spesso difficile da realizzare all'interno delle comunità religiose esistenti.

Così, mentre per tutto l'XI e XII secolo si diffondeva la pratica eremitica coinvolgendo donne spirituali dotate di « mascula vis », a partire dal XII la tendenza femminile alla vita solitaria si orienta sempre più decisamente verso la formula della reclusione, che diviene progressivamente la più « praticabile » tra le scelte religiose alternative al chiostro monastico.

Addossate alle mura di un edificio sacro, su ponti o strade, comunque in luoghi pubblici, cominciano a proliferare cellette dalle porte murate, dove una reclusa vive una sua solitudine « urbana », nell'andirivieni dei passanti, dei devoti che si recano alle funzioni religiose, dei suoi benefattori che, attraverso la finestrella aperta nel suo sepolcro, la fanno oggetto di elemosine alimentari, ricevendo in cambio devoti consigli, l'edificante esempio di una vita esemplare e talora qualche miracolo. Costretta da questa scelta insediativa ad una stanzialità sconosciuta agli eremiti, i quali erano largamente autonomi anche dal punto di vista alimentare, la cellana diviene un elemento significativo dell'habitat sociale che ha prescelto, e quando la documentazione lo consente, come nel caso di Verdiana a Castelfiorentino, si intravedono, dietro la tipizzazione individuale della solitudine della reclusa tutta una serie di istanze collettive che la comunità ospitante catalizza intorno alla « sua » cellana, che diviene uno strumento di beneficio spirituale e di intercessione pubblica.

Così non solo l'aspirazione eremitica si adatta al contesto urbano anziché al deserto, trasferendo la Tebaide dall'esterno all'interno dell'itinerario religioso, ma diviene elemento di pubblica utilità, trasformando la reclusione in un rituale collettivo dove alla cellana vengono predisposti gli strumenti per la sua personale santificazione in cambio del suo futuro patrocinio.

Per questo motivo il rito canonico della reclusione, pubblico come la maggioranza degli atti penitenziali di riconciliazione, acquista caratteristiche ancora più marcatamente « sociali », e perde la connotazione « privata » propria di una individuale scelta religiosa.

Predisposta una espiazione simbolica – spesso un pellegrinaggio – l'aspirante reclusa è mondata, dopo la confessione dei suoi peccati, da ogni residuo del suo passato e pronta a cristallizzare la propria recuperata innocenza attraverso un rituale simbolico con il quale un chierico officiante prima la spoglierà dei suoi abiti, segno della passata identità, poi la rivestirà di un saio nero, espressione della sua nuova condizione di defunta, infine celebrerà il suo ufficio funebre e con il corteo dei fedeli l'accompagnerà alla tomba. Come i primi cristiani che scivolati nel peccato ammettevano un'unica possibilità di riconciliazione e quindi tendevano a rinviarla all'estremo istante di vita per esser certi di conservare lo stato di grazia ricevuto con la remissione dei peccati, come i perfetti dei catari che con l'endura ponevano fine alla potenzialità corruttrice dell'esistenza, le cellane racchiudevano nella sepoltura della cella la propria restituita purezza, e con la morte al mondo dal mondo si difendevano.

Una volta sciolta dai vincoli dei viventi la reclusa doveva non solo conservarsi incontaminata ma affinare il suo stato di grazia fino ad elevarsi, col rigore delle sue pratiche ascetiche, al cielo, cui ancora non apparteneva; così ella doveva ammaestrare il proprio corpo alla negazione di sé frenando ogni impulso che la distraesse dalla contemplazione, utilizzando la fame, il freddo, o la tortura degli animali che potevano penetrare nella cella, quale strumento di disciplina e di annullamento fisico.

Morta agli uomini ed alle proprie necessità corporali per la stessa simbolica liminalità del suo stato, intermedio tra il cielo e la terra, la cellana diviene il deposito delle speranze « sacrali » della comunità che la ospita e che proprio per questo provvede al suo sostentamento ed alla sua difesa, in attesa che nel bozzolo protettivo della cella ella affini le sue possibilità spirituali fino alla metamorfosi in santa.

L'intervallo della sua esistenza terrena – che nella tradizione agiografica è spesso lungo, essendo caratterizzate le cellane da una singolare longevità – è dunque un periodo di formazione, di perfezionamento, di asceti, appunto, tormentato dalla convivenza con il Demonio che, privato dei suoi più facili appigli mondani, crea le condizioni per una continua e lacerante guerra interiore, durante la quale, a piccoli gradi, appaiono i segni della progressiva acquisizione di potenza spirituale, i segni dell'approssimarsi dello stato di perfezione.

Ma è la morte reale il momento culminante con cui si corona sia il lungo esercizio dello spirito da parte della cellana, sia l'investimento devoto dei fedeli. È questa la fase in cui la reclusa, che ormai ha sviluppato la sua pienezza spirituale, può raccogliere su di sé la delega salvifica della sua collettività, e l'importanza pubblica dell'evento viene scandita da una ierofania ricorrente nei racconti agiografici: il suono spontaneo delle campane. Questi strumenti delle adunate, della chiamata a raccolta del popolo, simboli stessi del vivere associato, « trahente nemine », come dicono talora certe *Legende*, annunciano con i loro prodigiosi rintocchi l'avvenuto trapasso della reclusa dall'anticamera terrena della cella alla curia celeste; strumenti sacri e come tali battezzati esse lo rivelano alla popolazione che decodifica immediatamente il segno prodigioso e si precipita a verificare l'atteso

trapasso, festeggiando il *dies natalis* della sua santa alla corte di Paradiso. Ora la comunità rimasta sulla terra in balia di una quotidianità fatta di malattie e di insicurezza e di disagi si sottomette alla signoria spirituale della sua vecchia cellana, ed in cambio di protezione le tributa i segni feudali dell'omaggio; così accade spesso, nel repertorio agiografico centro-italiano, dove con più frequenza si incontrano delle cellane, che poverissime serve e contadine votatesi alla reclusione diventino signore e patronesse di borghi e castelli, in un totale rovesciamento dei valori sociali terreni.

La tipizzazione agiografica di questo processo, volta a rappresentare l'esemplarità di alcune eroine e non ad illustrare le modalità della vita reclusa, pur non autorizzando ad estendere quanto detto a tutte le cellane che le fonti testimoniano, serve tuttavia a cogliere alcuni elementi di una realtà religiosa largamente sommersa e poco conosciuta. Se non tutte le recluso furono sante sta di fatto che molte donne furono recluso; questa voga religiosa era il prodotto di una modificazione del concetto di solitudine, di una interiorizzazione che aveva vanificato le condizioni esterne entro le quali essa era stata solitamente ricercata. L'evoluzione che aveva trasferito il significato ascetico della Tebaide esterna in quello più intimo e personale della cella si era incontrata con una serie di pulsioni esterne, legate alla rapida crescita di centri urbani minori ed al loro divenire politico; pulsioni che avevano interferito nella dimensione privata della reclusione trasformandola in un fattore di pubblica utilità religiosa. Condizionata dalla sua realtà strutturale la reclusione non poteva realizzarsi che nell'ambito di un sistema sociale organizzato, dove qualcuno si prendesse cura della reclusa e ne garantisse il sostentamento.

È per questo che la tipologia italiana delle cellane, così come la si può desumere dalla letteratura agiografica, presenta tutta una serie di possibilità, legate più alle caratteristiche dell'habitat sociale che alla reclusa: dai casi di Verdiana di Castelfiorentino, Giulia da Certaldo, Giovanna da Signa, che esemplificano il rapporto tra una cellana ed una piccola o media comunità urbana fino alla frequente apoteosi patronale, si va a quelli di Umiltà da Faenza o Gherardesca da Pisa, murate presso grandi insediamenti monastici (vallombrosani e camaldolesi) dove il rapporto con la comunità claustrale appare meno suggestivo, per una indagine di sociologia religiosa, rispetto a quello delle cellane « di paese », ma rende evidente un dato significativo: la maggiore difficoltà di inserimento della vita reclusa nei più complessi aggregati sociali dei centri urbani maggiori, dove una più antica identità culturale e politica ha già creato i propri strumenti religiosi per rispondere a necessità di intercessione e di delega.

Incapaci di catalizzare le aspettative salvifiche di una collettività grande e differenziata nella domanda devota, queste cellane « di monastero » diverranno elementi di promozionalità devozionale di quegli istituti religiosi, finalizzate alla gloria ed al prestigio degli Ordini nella concorrenzialità pastorale delle grandi città. Privatizzate da una componente specifica della società cittadina esse parteciperanno al parcellizzato pantheon comunale senza arrivare ad assolvere a quelle funzioni patronali

nelle quali si era spesso coronato il rapporto di reciprocità tra la cellana e la collettività nei centri minori.

Espressione religiosa individuale ma vissuta entro un dinamismo sociale variamente caratterizzato, la reclusione, dal momento che aveva ricondotto tra gli uomini la vocazione solitaria al deserto, doveva pagare il prezzo del compromesso. Condizionata pesantemente dal contesto entro il quale si esplica, darà frutti ad esso relativi, subendo gli influssi di realtà nuove e di bisogni emergenti. Sarà principalmente il terremoto pastorale che si realizzerà con la diffusione degli Ordini Mendicanti ad evidenziare il superamento funzionale della reclusione solitaria: « i deserti non sono adatti ai nostri tempi » dirà sul finire del Duecento il francescano biografo di Margherita da Cortona, « pianticella dei frati minori », nel tentativo di dissuaderla dalla anacronistica vocazione alla solitudine della cella. Eppure Margherita, terza luce nell'ordine di Francesco d'Assisi, modello di vita santa offerta a terziari dei Minori, respingerà il modello della semplice *conversatio* religiosa che i Francescani, a Cortona, così come nel resto dell'Italia urbana e comunale, andavano predisponendo ed incoraggiando nelle donne: la penitenza privata « in domibus propriis », nelle possibilità associative degli arcipelaghi di pinzochere, affratellate nella direzione di coscienza dei Mendicanti e nella pratica devota nelle loro chiese, in una collegialità confraternale dalla quale non erano esclusi i santi eccessi della ricerca ascetica. Modello che si sarebbe incarnato in personaggi come Umiliana dei Cerchi e in molte altre figure di beate che dalla metà del XIII secolo avrebbero arricchito di una santità laica e femminile i florilegi agiografici dei Mendicanti, dai quali tende progressivamente a scomparire il « tipo » della cellana a favore di quello della « terziaria ».

Se la scelta reclusa di Sibillina da Pavia, bambina cieca che aveva potuto garantirsi una dura sopravvivenza come cellana presso la locale chiesa dei Domenicani assistita dal sodalizio delle « mantellate » pavesi, o di Margherita che a Cortona aveva preferito, malgrado le insistenze dei Frati Minori, orientarsi verso la solitudine della sua cella vicino alla rocca della città, l'esempio della loro abnegazione solitaria non rispondeva più al clima di dinamismo religioso ed apostolico introdotto dai Mendicanti.

Non più la fuga dal mondo, dunque, sia nella solitudine selvaggia della natura deserta di uomini, sia nell'oscurità sepolcrale e silenziosa della cella, ma la santificazione nel secolo con le opere, nei rischi di una quotidianità più insidiosa del deserto, una *militia* attiva e laboriosa con cui si combatte l'indifferenza per lo spettacolo della miseria e della malattia, che entro le mura cittadine convivono insieme ad altri spettri minacciosi, come gli eretici negatori delle possibilità di redenzione offerte dalla Chiesa, dai suoi sacramenti, dai suoi pastori.

Una milizia di carità e beneficenza ma anche di difesa della fede, che non neghi il valore religioso della famiglia e che apra al contempo una rispettabile soluzione religiosa a quelle donne che famiglia non hanno più o non possono avere, donne che la condizione economica tiene lontane dai chiostrì, donne che la crescita del mondo cittadino, in cui l'espansione demografica ha travolto i legami antichi della solidarietà e del vicinato che in

passato avevano assorbito squilibri e marginalità, ha condannato alla insicurezza sociale ed economica, non sempre compensate dall'esercizio del lavoro.

Da questo clima, anche se non esclusivamente spiegabile entro le condizioni materiali dell'esistenza, si dispiega la domanda religiosa femminile che non trova più un tessuto istituzionale capace di contenerla. Così le celle che fino a quel momento avevano ospitato una reclusa, con sempre maggiore frequenza finiscono per alloggiarne due, o più, mentre si moltiplicano le casupole dove micro-comunità femminili si aggrappano alle precarie possibilità di sopravvivenza consentite da questa *forma vitae* completamente dipendente dalla beneficenza e dall'elemosina esterne.

« Encarcerate », « Murate », « Recluse », sono tutti sinonimi di questo sviluppo comunitario dell'antica penitenza che aveva consentito a Taide di redimersi dal peccato. Il loro proliferare avrebbe creato non pochi problemi alle autorità sia laiche che ecclesiastiche; le prime preoccupate dal crescere di una popolazione passiva di mendicanti esposte ai molti rischi di scelte abitative insicure e facile preda di qualunque malintenzionato, come ben testimoniano le vicende di Giustina di Arezzo e delle sue socie di reclusione; le seconde alle prese con una serie di problemi di ordine pubblico « religioso », di fronte al dilagare di una formula devota disadatta ad una frequentazione di massa, realizzata al limite delle possibilità di sopravvivenza fisica, nella più incerta condizione alimentare, senza nessuna delle garanzie economiche con cui la legislazione ecclesiastica aveva da sempre cercato di consentire la tranquillità esistenziale di una comunità femminile legata, per sua stessa sicurezza, alla clausura. Incertezze economiche, istituzionali, regolari che tuttavia non avrebbero impedito il proliferare delle « murate » di donne, il loro frequente stratificarsi le une sulle altre nello spazio ristretto di una casupola dalle porte murate, costruita magari sul pilone di un ponte, come le seguaci fiorentine di Apollonia, fondatrice del successivo convento delle Murate, che si assieparono in dodici in una celletta sul ponte alle Grazie.

Crescita spontanea che avrebbe presto determinato le condizioni di una regolarizzazione, il passaggio da uno stadio anarchico e incontrollato ad uno regolare ed istituzionalizzato. Divenute ben presto « conventini » di questa o quella regola le comunità di recluse sarebbero state recuperate all'osservanza dei vari Ordini.

Questo fenomeno, insieme alla evoluzione conventuale di molti gruppi di pinzochere che non si erano votate alla vita reclusa ma a quella comunitaria, avrebbe costituito una vera e propria rivoluzione nel costume religioso nei centri urbani centroitaliani del Due-Trecento.

La corallità conventuale si sarebbe così sovrapposta al silenzio sepolcrale della cella, già interiorizzazione del deserto, a sua volta destinata ad essere rimossa, quale segno esterno di un procedimento mistico che le nuove sante « comunitarie » vivranno nella cella interiore delle loro anime, alle soglie di una nuova sensibilità religiosa che la « devotio moderna » avrebbe vissuto come fatto intimo e personale, privato dell'esteriorità didascalica che era stata cara al medioevo.

Per una presentazione generale del fenomeno della santità nel medioevo. Cfr. A. Vauchez, *La Sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, 1981. Per una serie di presentazioni delle caratteristiche della santità femminile si vedano i miei *Margarita filia Jerusalem. Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della Crociata*, in *Toscana e Terra Santa nel Medioevo*, a c. di F. Cardini, Firenze 1981; *Penitenza e santità femminile in ambiente cateriniano e bernardiniano*, in *Atti del simposio internazionale Cateriniano-bernardiniano*, Siena, 1982; *Una terra di sante e di città. Suggestioni agiografiche in Italia*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*; particolarmente per le cellane ancora i miei *Santità femminile nel territorio fiorentino e lucchese; considerazioni attorno al caso di santa Verdiana da Castelfiorentino in Religiosità e Società in Valdelsa nel Basso medio evo*, Firenze, 1980 e *Velut in sepulchro. Cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a c. di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani, L'Aquila-Roma, Japadre, 1984.

Manuela Fraire

L'atteso e l'ospite

Nella lingua inglese, a differenza dalla nostra, per dire che si è soli si usano due parole diverse: *alone* e *lonely* che pur essendo sinonimi designano due realtà in cui il soggetto occupa un posto diverso.

Alone infatti indica l'essere soli principalmente in senso ontologico, riferito cioè all'essere fisicamente isolato dagli altri, mentre *lonely* indica il sentirsi soli riferito al desiderio di compagnia. Mentre un termine descrive una condizione l'altro descrive un vissuto e in questo senso è diverso il posto che la soggettività occupa nel discorso riferito alla solitudine.

C'è da aggiungere che l'aggettivo « solo » indica anche l'essere diverso da tutti gli altri e in questo senso definisce un aspetto particolare della solitudine.

Essere soli, sentirsi soli ed essere diversi sono dunque i tre volti che può assumere la condizione che chiamiamo solitudine anche se nell'uso corrente ci si riferisce più spesso al sentimento ad essa connesso e cioè ad un essere separato dagli altri più in senso psicologico che fisico e più come un sentirsi diseguali piuttosto che diversi. Di qui la coloritura negativa che la parola assume più spesso di quanto indichi un dato di fatto non necessariamente connesso con sentimenti penosi.

Quasi che della solitudine cui si riferisce *alone* non avessimo più esperienza tanto che diciamo di essere soli se per esempio passiamo un week-end senza incontrare degli amici ma semplicemente passeggiando in mezzo alla gente. È chiaro che in questo caso ci riferiamo alla *loneliness* poiché non si può parlare d'isolamento fisico.

Essere soli nella maggioranza dei casi significa dunque un sentirsi bisognosi di relazioni personalizzate e reciproche senza le quali ci sentiamo esclusi ed abbandonati.

Ne consegue che il terzo significato, solo nel senso di *unico*, non trova un posto nel modo come si concepisce comunemente la solitudine poiché esso rinvia ad un concetto di alterità che ci distingue e separa dagli altri definendo in questo modo i confini del soggetto e la loro invalicabilità. Cosa questa che viene contestata proprio dal sentimento di solitudine che allude all'alterità non come ad una caratteristica dell'individuo bensì come ad una sua negazione.

« O Assenza, che tormento tu saresti | Se l'amara inazione dolce licenza non mi concedesse | Di trascorrere il tempo in pensieri d'amore | Che dolcemente inganna il tempo ed i pensieri, | E se non insegnassi a far di uno due, | Lodando come se fosse presente colui che invece è lontano » (W. Shakespeare).

Abbiamo tutti pensato almeno una volta « Sono solo/a con il mio dolore » senza rilevare il paradosso contenuto in tale affer-

mazione. Esso consiste nel far seguire l'aggettivo « solo » dalla congiunzione « con » come se si affermasse implicitamente che nella solitudine si può realizzare un tipo particolare di compagnia.

L'innamorato deluso o abbandonato è un esempio tipico di questo. Egli sembra infatti intensamente assorbito da una presenza maligna e tirannica che lo sottrae al rapporto con chiunque voglia inserirsi in questa sua solitudine a due. In questo caso è di *loneliness* che si parla poiché non vi è necessariamente un'isolamento fisico dagli altri mentre dobbiamo ammettere di trovarci in presenza di un « sentirsi soli » che resta un evento inspiegabile per il modo stesso come si produce e per l'apparente illogicità delle sue conseguenze.

Si è mai visto infatti uno che si sente solo in tal modo cercare un altro disgraziato suo pari? Se pure lo facesse non troverebbe buona accoglienza, cosa che egli sa bene, poiché questo tipo di solitudine si presenta agli occhi del soggetto come una condizione imm modificabile, accompagnata da un cosmico senso di isolamento e dalla certezza di essere terribilmente diversi da tutti quelli che ci circondano. La realtà si impoverisce all'improvviso, diviene piatta, priva di significato mentre si fa strada il sentimento che vi sia un solo oggetto in grado di trarci fuori da una simile condizione e la perdita del quale è stata rimpiazzata da quel dolore in compagnia del quale viviamo in « solitudine ».

Ma anche senza giungere a questi estremi possiamo riconoscere come esperienza comune quella legata alla semplice assenza di qualcuno che « riempie » di significato la nostra vita e senza il quale, in assenza del quale cioè, quella stessa vita, che è pur sempre la nostra, sembra vuota e solitaria, tutta protesa verso chi non c'è come se per incontrare gli altri avessimo bisogno di un oggetto-ponte fra noi stessi e loro. In questo caso si può parlare di un'alterità all'interno della quale il soggetto singolo è sostituito da due unità inscindibili e confuse. « E se non insegnassi a far di uno due » dice infatti Shakespeare parlando dell'assenza.

« *It might be lonelier without the loneliness* » (E. Dickinson).
(Si sarebbe più soli senza la solitudine).

La vita delle donne, si è detto spesso, è affollata di persone bisognose e richiedenti che non lasciano loro che esigui spazi per sé tanto che il recupero di uno spazio di vita solitario è divenuto uno degli obbiettivi della nuova emancipazione femminile.

Questa realtà indica che in generale le donne non conoscono la solitudine cui si riferisce *alone* mentre sappiamo quanto possono sentirsi sole e diverse pur in mezzo a quelli che dicono o che effettivamente le amano.

Essere soli designa infatti una condizione più o meno transitoria che pone di fronte alla realtà come persone intere poiché non v'è altri che il soggetto a definire il proprio esistere. Sentirsi soli invece allude al contrario poiché invoca la presenza di un altro per recuperare il perduto senso di unità ed integrità di sé.

Il verbo riflessivo « sentirsi » indica che il soggetto sente se stesso separato da un oggetto senza il quale non riesce a stabilire un contatto con altri oggetti. Come dire che nel sentirsi soli è implicita una presenza disturbante quanto indispensabile.

L'abitudine a non completare verbalmente il proprio pensiero e al tempo stesso a completarlo mentalmente è pratica largamente diffusa tra le donne. Questo solitario, in quanto silenzioso, pensiero fa parte di un modo occulto, molto femminile, di intrattenere rapporti con gli altri. A questa che si potrebbe chiamare reticenza fa riscontro l'incontinenza verbale, chiamata spregiativamente chiacchiera, che deviando l'attenzione su ciò che non « conta » permette di coltivare in pace il « vizio » che alimenta la fantasia femminile.

Chiamiamo qui vizio una modalità di rapporto con gli altri che in quanto vissuta come incongrua rispetto al senso comune, non viene esplicitata. Poiché, è bene precisarlo, il senso comune ha, tra l'altro, la caratteristica di rappresentare il soggetto che impone i significati al linguaggio, esso non rappresenta necessariamente tutti i membri di una comunità mentre li associa in qualche modo tramite un sistema di valori condivisi. Esso resta in vigore fino a che l'accordo che sta a fondamento di esso non viene messo in discussione, con qualche autorità, da una delle parti.

Ora poniamo, per ipotesi, che vi sia stato tra uomo e donna un accordo così antico da costituire il senso comune del rapporto tra i sessi e tale che in qualche modo li rappresentasse con le loro caratteristiche e complementarità. Poniamo ancora che le mutate condizioni storico-sociali abbiano modificato il senso di quell'accordo che da sistema di valori condivisi è divenuto un sistema di norme e regole che non rappresenta più lo sviluppo e l'evoluzione dei due soggetti che un tempo invece rappresentava. A quello dei due che si sente più co-stretto dentro un sistema siffatto non resta, se non ha la forza e il potere di modificare l'accordo, che istituire un sistema di valori parallelo e in qualche modo integrativo di quello vigente. Un po' come dire che man mano che la donna diviene la custode della interiorità della famiglia con conseguente diminuzione della sua partecipazione alla vita sociale, diminuisce la possibilità di instaurare diversi tipi di rapporti con gli altri, fossero pure i membri di una famiglia allargata e patriarcale. I rapporti con i pochi membri che costituiscono il nucleo della famiglia moderna si riducono a poche ore nel corso della giornata. Durante il resto del tempo la donna si trova sola con i propri pensieri e fantasmi e con essi intrattiene un vero e proprio dialogo. Inconsapevolmente ella porta dentro di sé l'altro, l'interlocutore, e nel far questo lo manipola in quanto lo modella sui propri registri emotivi. Surrettiziamente la relazione immaginaria si sostituisce a quella con gli oggetti reali. Questi divengono sempre più estranei e irriconoscibili, come dire che il contatto con loro non può che deludere poiché obbliga il soggetto, la donna in questo caso, ad uscire dal gioco a due istituito in fantasia. La solitudine nella quale ella vive diviene così uno stato fittizio ed ingannevole poiché in assenza dell'altro ella lo istituisce come interlocutore fantastico compiendo in questo modo un restauro di una realtà che altrimenti risulterebbe povera e vuota. Solitudine, in que-

sto caso, non designa impoverimento bensì un luogo mentale ed affettivo nel quale la donna sviluppa il proprio modo di fare rapporto con l'altro.

Questo spiega forse l'intermittenza femminile nel rapporto con la realtà, motivo questo di stupore per molti uomini che non comprendono da cosa le donne siano così spesso dis-tratte e cosa le renda periodicamente inaccessibili alle loro richieste. Cosa questa, peraltro, che li infastidisce ma che per qualche motivo non li scandalizza!

In base a quanto detto si può affermare che il « sentirsi sole » delle donne è l'indizio che conduce all'oggetto. Tale sentimento infatti testimonia di un desiderio di contatto che l'immaginario non riesce a colmare. Abbiamo visto come il desiderio dell'altro si emancipi per la donna relativamente presto dall'oggetto, ora cercheremo di capire come tale desiderio si istituisca come sostituto dell'oggetto stesso.

Desiderio sta qui per vagheggiamento di qualcuno o qualcosa che appaia al momento dell'incontro come ciò che attendevamo e per ciò stesso conforme. Chiamiamo « l'atteso » l'oggetto che presenta al momento dell'incontro questa caratteristica. Per differenza chiamiamo « l'ospite » quell'oggetto che si presenta con caratteristiche di non riconoscibilità e per ciò stesso difforme.

L'atteso per sua natura, e come il modo stesso di denominarlo indica, trova il suo punto di consistenza prima di tutto nell'immaginario. Il momento stesso dell'incontro con l'oggetto concreto è solo una tappa nello sviluppo di un'idea che ci è molto cara e familiare. Tale incontro, d'altra parte, non può avvenire con un oggetto qualsiasi bensì con quello e quello solo che si presenta con caratteristiche conformi a quell'idea.

Esso deve inoltre entrare in un sistema di complicità ben definite prima delle quali è quella di voler essere abitato da un desiderio che non gli è proprio e che però per qualche motivo lo « riempie ».

Il desiderio del soggetto deve cioè in qualche modo colmare una mancanza dell'oggetto ed in ciò stesso avviene l'inversione di senso del desiderio che dall'uno passa nell'altro, trapassa per meglio dire, poiché è proprio il desiderio l'unico tramite tra i due.

L'unità soggetto-oggetto che si viene così a costituire sembra perfetta in quanto ad ambedue l'altro appare come l'unico in grado di soddisfare il proprio desiderio, cosa questa letteralmente vera in queste circostanze. Essa è unica e perfetta come lo sono certi ingranaggi delle macchine più sofisticate che sono belli in sé, a prescindere dal loro uso cioè, e in quanto si presentano come unità dotate di una loro compiutezza formale. Come dell'ingranaggio non si scorge il punto in cui dovrebbe congiungersi con l'intero congegno così di questa unione fondata solo sul desiderio non si scorge il complesso sistema di transazioni tra immaginazione e realtà che l'ha resa possibile. Si instaura invece un sistema di corrispondenze all'interno del quale l'incontro stesso appare come un'epifania di qualcosa che già esisteva nel passato dei due, prima ancora che essa si « concretizzasse ». Cosa questa letteralmente vera.

L'atteso si presenta dunque con caratteristiche di riconoscibilità quasi assoluta eppure resta misterioso perché non venga a

noia immediatamente anche se, in definitiva, non porta alcuna vera novità nella nostra vita.

Sembra invece che proprio questo suo essere così familiare ed antico nella nostra vita gli dia il carattere di straordinarietà che indubbiamente possiede.

« Non avviene tutti i giorni d'incontrare ciò che è fatto per darvi la giusta immagine del vostro desiderio » (J. Lacan).

Così scrive Lacan fornendo la chiave per svelare il mistero: starebbe cioè nella rarità dell'oggetto che presterà le sembianze all'atteso il carattere di straordinarietà. Ma in questa rarità sta anche l'inganno. Proprio come accade al bambino che crede che solo la mamma possa esaudire tutti i suoi desideri. E come d'altra parte accade alla mamma che si propone come quella che li esaudirà. L'inganno qui consiste non già nel credere di poter esaudire l'altro bensì nel proporsi l'uno all'altro come i soli cui si possa rivolgere la domanda.

Qualcosa di simile accade al desiderio femminile che, in quanto si nutre dell'« insufficienza » dell'altro, lo reintegra come conforme prestandogli caratteristiche che forse esso non possiede. Ma è proprio in questa operazione di con-formazione che lo riduce, nel momento stesso in cui lo elegge come oggetto di desiderio, in quanto lo priva della sua propria consistenza per sostituirla con « la materia di cui sono fatti i sogni ».

L'atteso occupa così l'unico posto possibile, quello che da sempre gli era stato riservato. Un posto, questo, istituito nella e dalla solitudine del soggetto che inventò il gioco con l'altro in sua assenza e che in questo modo incontra non un altro ma l'immagine della propria solitudine.

Come nel gioco dell'oca, gli imprevisi si pagano con la sosta per qualche giro e poi si ricomincia daccapo.

Come dire che l'atteso, in quanto tale, non può immettere elementi nuovi nella relazione con l'altro poiché questi, se sono davvero fuori del sistema delle corrispondenze, metterebbero fuori gioco l'economia, questa economia, del desiderio e con essa l'illusione, nel senso di in-ludo, entrata in gioco dell'altro.

Conosciamo tutti la delusione. Un punto di dispiacere pari al piacere provato quando l'inganno non era stato ancora svelato. Un punto cruciale, in senso letterale, in quanto incrocio di soggetto e oggetto che fuori dell'economia del desiderio divengono nemici l'uno all'altro, solo legati dal risentimento. Anche però irriducibili in quanto non ridotti alla forma imposta dal desiderio. Irriducibili e invalicabili. Consistenti.

« tal, benché nudo, sen veniva Ulisse | necessità stringendolo, alla volta | delle fanciulle dal ricciuto crine, | cui lordo di salsuggine com'era, | sì fiera cosa rassembrò, che tutte | fuggiro qua e là per l'alte rive » (Ulisse).

Omero così descrive l'improvvisa apparizione d'Ulisse alle ancelle di Nausica. Solo questa non s'impaurisce ché Atena in sogno aveva predisposto l'attesa dell'eroe in modo tale che Nausica, ella sola, non coglie la « spaventosità » d'Ulisse. In seguito

ella dirà alle ancelle: « Un mio pensiero / nascondervi non posso. Avversi il giorno / che le nostre afferrò sponde beate, / non erano a costui tutti del cielo / gli abitatori: egli d'uom vile e abbietto / vista m'avea dapprima, ed or simile / sembrami a un Dio, che sull'Olimpo siede. / Oh colui fosse tal, che i Numi a sposo / mi destinaro! » Non riconoscibile, difforme, solitario appare Ulisse alle ancelle. Il loro timore non è viltà bensì stupore per ciò che non era atteso. Diversa la condizione di Nausica che perché « in attesa » non si stupisce bensì crede di ri-conoscere colui che gli dei le hanno destinato come sposo. Cadendo così nel loro inganno.

Un ospite quello incontrato dalle ancelle, un atteso l'uomo incontrato da Nausica. Il desiderio di questa li isola materialmente dagli altri, le ancelle infatti fuggono, e in questo restare soli dei due si « concretizza », e prende forma, il piano degli dei.

L'ospite, a differenza dell'atteso, non piace né dispiace, lascia invece inter-detti. Si colloca cioè nello spazio in cui il nostro dire non basta per definire.

In questo senso egli è difforme, di forma diversa cioè da quella che la nostra immaginazione vorrebbe. In quanto tale esso è anche unico poiché non fa parte di oggetti assimilabili tra loro. Infine esso è solitario in quanto separato da noi e da chi ci è familiare.

Non c'è riconoscimento nell'incontro con l'ospite, né corrispondenza. Egli è in senso letterale l'inatteso. Questa circostanza, che a molti può forse sembrare astratta o buona solo per far teoria, è quella che sta a fondamento di ogni atto di autentica conoscenza. Laddove essa non si verifica possiamo affermare che il nuovo, il non ancora conosciuto, non è entrato nella nostra vita. L'ospite è anche il solo che può dare la giusta immagine della nostra unicità come il desiderio ci dà quella della nostra solitudine.

È dunque in un territorio non familiare che lo si incontra. Una terra d'esilio e d'esplorazione dove l'inganno del desiderio non trova l'oggetto poiché non è terra di solitudine ma di solitari.

Qualcuni ha chiesto a chi scrive, con sincera curiosità e non senza qualche ansietà, cosa può mai accadere nell'incontro tra due solitari di questa specie.

L'immagine che per associazione si è formata nella mente è quella del parto allorché l'essere che viene al mondo si srotola e si dispiega e nel far questo piange. Di dolore o per immettere aria nei polmoni? Da quel momento infatti il suo corpo funzionerà come un'unità separata da qualsiasi altra. Una frase dell'amore dice « mi sei necessario come l'aria che respiro ». Queste parole appassionate vengono forse pronunciate in memoria di quel primo atto di vita solitaria che disegna i confini dell'essere. Pure si proviene da dolcissimi recessi cui ci lega un'eterna nostalgia e che pure nelle parole dell'amore più appassionato viene smentita dall'amore di sé che contraddistingue l'essere umano.

È pur sempre da solitari che intraprendiamo la ricerca di una terra che ci riaccolga ed è solo la compiacenza di un altro che ci può di tanto in tanto dare l'illusione di essere ri-tornati da dove partimmo o da dove fummo esiliati.

Si dice che la donna porta inscritta nel proprio corpo, simile

a quello della madre, la possibilità di riaccogliere il viandante e l'esiliato.

Come se la donna non potesse che attendere colui che non può che desiderare di occupare il posto dell'atteso.

Come dire che non v'è desiderio dove non c'è perdita e che non c'è incontro se non in patria.

Pure non v'è esperienza di misconoscimento più grande di quella legata alla nascita. Nulla di più inquietante dello sguardo di quell'essere tanto atteso e sempre tanto diverso dall'atteso.

Paura ed amore si confondono nel gesto guardingo con cui la donna tocca suo figlio per la prima volta.

Eppure è proprio la donna che custodisce la fantasia del incontro, lo scongiuro dell'esilio, la promessa di riunificazione.

E qui viene alla mente un'ipotesi maliziosa. E neanche poi tanto ché forse già ai tempi di Omero le ipotesi sul desiderio femminile erano due. Se infatti non consideriamo pura viltà quella che fa fuggire le ancelle di Nausica, e neanche una bestemmia contro l'amore, esse possono ben rappresentare l'altro volto del desiderio femminile fatto dapprima di sconcerto e poi di accostamento all'oggetto.

Forse è proprio nel momento del contatto che l'oggetto femminile, proprio come accadde per Ulisse, prega gli dei perché la donna lo riconosca come l'atteso.

E come sappiamo gli dei sono generosi con chi li prega feravidamente!

Siena, ottobre 1984, con Ginevra e Nadia.

Francesca Izzo

L'isola di Robinson e la città di Moll Flanders

Con il romanzo come è noto si inaugura una forma di espressione letteraria che appartiene esclusivamente al mondo moderno. Ed è significativo che il primo romanzo con cui generalmente si fa iniziare la letteratura moderna sia diventato un mito della nostra civiltà, quasi smarrendo la sua qualità di finzione romanzesca per assumere appunto i caratteri di una « realtà vivente che si ritiene realmente accaduta nelle prime età ». Il romanzo è il *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe e il mito che ha creato ed alimentato, attraverso l'avventura mirabile del naufragio nell'isola deserta, è quello di una « laboriosa solitudine » che è destino di ciascuno. Eppure il racconto o la meditazione sulla vita solitaria non è certo di per sé una originale novità nella nostra storia. Dai ritiri degli antichi sapienti alle vite dei santi e degli eremiti, l'intera cultura occidentale è solcata, pur con significative varianti, da un filo ininterrotto di esaltazione della solitudine, quale condizione più adeguata alla parte migliore dell'uomo. Allora per quali ragioni Robinson assurge addirittura a mito? Attraverso una creazione fantastica viene attuato un passaggio che è cesura con un antico e radicato modo di sentire. Con questa figura e, come poi vedremo, con quella della sua ideale sorella Moll Flanders, si interrompe l'antico e sempre rinnovato legame di solitudine e vita contemplativa e il carattere elettivo della solitudine (si sceglie di essere soli e sono pochi – i migliori – coloro che giungono a farlo) si rovescia nel suo ergersi a destino. Non più eccezionale itinerario del saggio o del santo, ma condizione comune degli uomini. In questo senso il caso avventuroso (il naufragio di Robinson), nella sua apparente straordinarietà, è rappresentazione mitica della trama di circostanze che sovrastano e determinano la libera scelta degli individui. Accade ormai di essere soli.

Nelle *Serious Reflections during the life and surprising adventures of Robinson Crusoe* – terza parte poco conosciuta del romanzo – in cui Defoe-Robinson estrae insegnamenti e riflessioni etico-filosofiche dagli eventi avventurosi, insistente è il richiamo a non confondere solitudine e isolamento. « Talvolta mi sono chiesto come lo si potesse sopportare, specialmente nei primi anni, quando il mutamento appariva violento e imposto, e la natura così dissimile da qualsiasi altra. Allo stesso modo talvolta mi sono chiesto perché mai ci dovesse essere in ciò dolore e sofferenza; guardando all'insieme della scena della vita che noi rappresentiamo in questo mondo, mi sembra che la vita sia, in generale, o dovrebbe essere, un solo universale atto di solitudine. Quindi l'uomo può essere a giusto titolo considerato solo nel mezzo della folla e dell'affannarsi di uomini e negozi » (pp. 1-2).

Ma c'è qualcosa di più, ciò che pone Robinson come l'eroe dell'etica puritana dell'« ascesi intramondana ». Nell'avventura che lo conduce al più completo isolamento, alla segregazione dal mondo degli uomini, quello che assume rilievo è l'idea – nuova – che la solitudine non consiste nella separazione o nella fuga dalla vita associata e attiva, ma nella possibilità di tenere insieme i due poli – isolamento e società – scindendo l'individuo in un *interno* e un *esterno*. Non solo, ma il nucleo interiore – intoccabile e segreto (questo tema sarà dominante in Moll) – solitario per essenza non ha altra destinazione se non il mondo, altra forma di manifestazione se non l'agire razionale ed utilitario. Robinson, gettato nell'isola, ricostituisce « da solo » le condizioni di esistenza e di vita che è stato costretto ad abbandonare. Attraverso il caso eccezionale, quasi da esperimento in laboratorio, prende rilievo la natura peculiare della moderna solitudine: « luogo » ideale in cui non si raggiunge la trasparenza o la verità, la unificazione di sé con se stessi, ma dove invece prende forma lo sdoppiamento in funzione della trasformazione della natura e del dominio sugli uomini. La distanza che si misura dalle immagini della solitudine coltivate nel passato è grande. Solo un secolo prima, già nel pieno dell'età moderna, lo scettico Montaigne aveva così parlato della solitudine cui aspirava. « Non che il saggio non possa vivere contento dovunque, anche solo, in mezzo alla folla di un palazzo; ma, se deve scegliere, ne fuggirà, egli dice, perfino la vista... Bisogna sciogliere quei legami così forti e d'ora in poi amare questa o quella cosa, ma sposare solo se stessi... La più grande cosa al mondo è saper essere per sé... Colui che si ritira, annoiato e disgustato dalla vita comune, deve aver preso congedo da ogni sorta di lavoro, sotto qualsiasi aspetto, e fuggire le passioni che impediscono la tranquillità del corpo e dell'anima » (Saggi I, XXXIX, pp. 311 e sgg.). E ancora « La solitudine che amo e che predico non è altro, in sostanza, che ricondurre a me stesso i miei sentimenti e i miei pensieri... abbandonando gli affanni estranei e fuggendo assolutamente la servitù e l'obbligazione e non tanto la folla degli uomini quanto la folla degli affari » (ivi, III, III, p. 1092).

In una forma tutta mondana di vita contemplativa, di *otium*, la solitudine acquista il carattere di scudo protettivo verso l'esterno al fine di consentire un perfezionamento della *Bildung* dell'individuo. Nessun ascetismo, né rinuncia di carattere religioso al mondo. Il distacco dagli uomini e dagli « affari » – dall'attività mondana – è attuato per coltivare la profondità del Sé e goderne. Meditazione, tranquillità, godimento, rifiuto dell'agire secondo uno scopo, ecco ciò che contrassegna la solitudine del saggio e di cui non c'è più traccia nell'isola di Robinson.

Robinson è animato da un'inquietudine incessante, misteriosa nella sua radice ultima, che è il motore nascosto delle sue peripezie fino al naufragio. « Ma già una volta mi ero comportato così quando avevo abbandonato la casa dei miei genitori e pertanto anche adesso (nella sua piantagione in Brasile) non potevo sentirmi appagato e deliberare di starmene tranquillo... Ma una forza indefinibile mi spingeva ed io soggiacevo ciecamente ai dettami della fantasia più che a quelli della ragione » (R. C. pp. 40-42). Defoe-Robinson ha appreso la grande lezione dell'antropologia filosofica a lui contemporanea. Quella « forza

indefinibile » che lo spinge a non arrestarsi mai in nessun luogo e in nessuna posizione stabilita e definita, richiama quel nucleo di *desiderio* che per gli Hobbes e i Locke costituisce la fibra più profonda della natura umana liberata dai vincoli etici, religiosi e politici tradizionali.

T. Hobbes, che Defoe ben conosceva, aveva infatti per primo e con assoluta radicalità teorizzato la natura « desiderante » dell'uomo.

« Il sommo bene, ovvero, come si dice, la felicità e il fine ultimo non si può trovare in questa vita... Il massimo dei beni, pertanto, consiste in una progressione senza impedimenti verso fini sempre più lontani. La stessa fruizione di ciò che si desidera, proprio nel momento in cui ne fruiamo, è un desiderio. La vita infatti è un perpetuo movimento che, se non può progredire in linea retta, si svolge circolarmente » (T. Hobbes, *De homine*, p. 156). La solitudine che nel romanzo interviene nella vita del protagonista come atroce punizione per il suo « peccato originale » (la fuga dai genitori e dalla stabilità della sua condizione), cioè per il suo inesauribile « desiderio », non spezza il movimento incessante, non conduce alla sua interruzione e al passaggio ad una vita contemplativa in segno di espiazione, secondo i moduli di una lunga e consolidata tradizione. Anzi, quasi seguendo l'indicazione hobbesiana, il movimento impedito di procedere lungo la dimensione spaziale, è costretto a ripiegare e a rivolgersi su se stesso. L'esperienza dell'isolamento conduce alla scoperta del nucleo profondo che anima il desiderio. Separandosi dal mondo degli uomini, dai vantaggi consolidati, sedimentati della società, Robinson scopre un Sé che è energia potente e produttiva, pur nella sua nuda solitudine.

La solitudine diventa l'espiazione della colpa originaria, non perché cancelli o reprima il desiderio, ma perché lo « mette in forma », lo disciplina, lo razionalizza. Paola Colajacomo ha con grande acutezza colto questo aspetto del Robinson quando ha sottolineato lo spostamento della inquietudine dalla dimensione spaziale a quella temporale. Costretto nello spazio limitato dell'isola, Robinson trasferisce la sua inestinguibile inquietudine sul tempo; lo misura, lo conta, lo calcola ossessivamente, perché con la sua mediazione dialoga con se stesso. Attraverso la quantità di tempo impiegata ad agire sulla natura trasformandola, Robinson attua il riconoscimento di sé. Nessuna introspezione o raggiungimento di verità o trasparenza contro il mondo falso o opaco.

Il risultato è l'esaltazione delle incalcolabili potenzialità di « ri-creazione » del mondo da parte del singolo. Il mondo non viene fuggito per qualcosa d'altro: un'armonia o godimento solitari, bensì ricostituito a partire da quella che appare la cellula elementare: la potenza produttiva dell'individuo. Anzi il godimento è bandito dall'isola. Anche qui, come è stato notato, avviene un rovesciamento delle immagini che erano state elaborate intorno all'abbondanza, alla ricchezza, ai piaceri che le isole esotiche offrono ai viaggiatori che vi sbarcano o vi naufragano.

Nell'isola sono assenti, in obbedienza ai principi dell'etica puritana, ogni tipo di tentazione: sessuale (non compare nessuna donna. Lo stesso episodio di Venerdì si presta a considerazione sul carattere fortemente innovativo del romanzo: uno



schema avventuroso o anche mitico prevedeva l'incontro con una donna, non con un schiavo-lavoratore), economica (nulla sull'isola è offerto spontaneamente dalla natura: gli stessi frutti – penso alla scoperta dell'uva – non vengono mai consumati e goduti immediatamente, ma sempre elaborati mediante lavoro), morale-religiosa (la contemplazione scevra da componenti utilitarie esula dalla condotta rigidamente razionale-calcolistica di Robinson).

Il rapporto di Robinson con la natura si sottrae, con una brutalità e secchezza insuperabili, ad ogni meditazione di carattere cosmico o a considerazioni idilliache o almeno pittoresche. L'isola appare come ambiente ostile e duro cui strappare i mezzi della sopravvivenza. « La mia successiva preoccupazione fu quella di perlustrare i dintorni e cercarvi un luogo ove abitare e riporre la mia roba... mi inerpicaì in esplorazione fino in vetta a quella collina; e quando a costo di grave sforzo l'ebbi raggiunta, conobbi finalmente la mia sorte provandone la più grande afflizione. Giacché vidi che mi trovavo su un'isola cinta per ogni lato dal mare aperto... Costatai inoltre che l'isola in cui mi trovavo era intatta e selvaggia... Notai invece un gran numero di uccelli, di specie a me ignota, e anche dopo averne uccisi non fui in grado di comprendere quali fossero commestibili e quali no » (p. 55). Se accade di accennare alla delizia del luogo, ben presto questa si rivela legata ai vantaggi che se ne possono ricavare. « Scesi un poco lungo il declivio di questa valletta deliziosa, osservandola con un sentimento alterno, nel quale si mischiavano le consuete affezioni alla compiaciuta consapevolezza che tutto questo era mio, che io ero il re assoluto e incontrastato del paese, sul quale avevo pieno diritto di possesso: e che se avessi potuto registrarne regolarmente la proprietà, sarebbe stato un bene ereditario, legalmente riconosciuto... Qui vidi grande abbondanza di alberi del cacao, di aranci, limoni e cedri... Tuttavia i cedri verdi che raccolsi, non solo erano di gusto gradevole, ma molto salubri... A questo punto mi resi conto che avrei avuto un gran daffare a portarmi a casa tutta quella frutta... per disporre di un'adeguata provvista durante la stagione delle piogge... » (p. 107).

Molto giustamente è stato notato che « non esiste nella narrazione un vero momento ispirato alla natura per la natura. Nell'isola dove alla fine si trova tutto, non cresce un fiore, Robinson non ne vede, non ne parla, perché un fiore non serve ».

La solitudine di Robinson – che acquista la sua dimensione mitica per i tratti « eccezionali » ed « originari » che la circondano, ma che per questo non va confusa nella sua essenza con l'isolamento come si premurava di spiegare lo stesso Defoe – è l'apoteosi dell'iniziativa e dell'energia trasformatrice dell'individuo. Mentre altri miti che affollano la nostra memoria collettiva – dal Vello d'oro, a Mida, all'Oro del Reno – rappresentano l'aspirazione alla conquista improvvisa e magica della ricchezza, saltando la mediazione del lavoro, « gli sforzi (di Crusoe) finiscono con l'imprimere nella immaginazione un quadro del destino dell'uomo come di qualcosa che è eroico solo se è produttivo e dell'uomo come di un essere capace di redenzione solo attraverso il lavoro incessante » (Watt).

Se Robinson si è innalzato a raffigurazione mitica del solitario moderno, un personaggio non più mitico, ma romanzesco, ne condivide la condizione di pressoché totale solitudine, anzi mostra così forti somiglianze da farci parlare di un'ideale parentela: Moll Flanders. Certo Moll vive in mezzo alla società, anzi in mezzo alla folla della grande città, in un giro vorticoso di incontri occasionali, di amori, di mariti, di figli, di compagni e compagne di avventure, ma a lei si adatta perfettamente ciò che Robinson-Defoe osserva nelle *Reflections*. « Un uomo che ha fatto voto di silenzio perpetuo, se lo osserva rigorosamente, potrebbe vivere anche nella borsa di Londra così perfettamente isolato dal mondo come un eremita nella sua cella, o un solitario nei deserti di Arabia... Perciò l'anima di un uomo, grazie ad una conveniente e regolare condotta, è così capace di appartarsi, o separarsi dal resto della società, nel mezzo di una moltitudine come se fosse segregata in un'isola desolata » (p. 5). Moll questo « silenzio » lo rispetterà sino all'ultimo, conservando quella condizione di solitudine che la segna fin dalla nascita: il suo destino volle che rimanesse « sola e abbandonata – una povera bimba derelitta, senza un amico cui ricorrere »; ma tutto il ritmo della sua esistenza appare scandito dall'ossessivo ripetersi di gesti di abbandono: compiuti verso di lei e compiuti da lei. Ma non si tratta, come una sterminata letteratura, sentimentale e no, in seguito ci mostrerà in tutte le possibili varianti e combinazioni, della « povera fanciulla derelitta » preda indifesa di ogni malvagia passione o istinto che si agita nella società secondo uno stereotipo di conio ottocentesco che vede nella solitudine femminile uno stato abnorme che deve in ogni modo essere o punito o normalizzato. Moll condivide invece con Robinson pienamente la nuova struttura di relazioni « artificiali » e contrattuali che si stanno formando. Defoe, con questo personaggio, accentua un atteggiamento nei confronti delle donne che è molto diffuso nel pensiero borghese settecentesco: le donne, infatti, non vengono considerate come « un mondo a sé », e dotate di una sensibilità e di una natura altre da quelle maschili, e destinate perciò ad incarnare l'affettività e la dedizione familiare. Alle donne, cioè, non è assegnata una sfera separata e particolare di affetti e legami che abbiano i tratti dell'immediatezza naturale – come più tardi una etica borghese più rassicurata baderà ad affermare. Quella che viene ritenuta l'amoralità di Moll verso la famiglia, mariti e figli soprattutto, è un altro indizio importante del fatto che le donne si mostrano appartenere al mondo in formazione e dividerne pienamente i tratti e i « valori » fondamentali. « Ai fini della storia che sto raccontando sarebbe di ben scarso rilievo addentrarsi in maggior dettagli circa la famiglia, o me stessa, durante i cinque anni ch'io vissi con quel mio marito; basterà dire che ebbi due figli, e che in capo a cinque anni egli morì... E così, contando quanto avevo messo da parte grazie ai regali che mi faceva prima, più altrettanto che mi aveva lasciato mio marito, rimasi vedova con una sostanza di circa 1200 sterline.

I miei due figli vennero fortunatamente presi in consegna dai genitori di mio marito: e fu tutto ciò che essi ebbero da madamigella Betty » (p. 74).

In queste considerazioni della protagonista si fa udire chia-

ramente l'eco delle più radicali teorizzazioni sul diritto naturale in cui la critica della disegualianza naturale dei sessi e quindi delle forme tradizionali di gerarchia familiare costituiva una delle premesse alla ricerca di forme nuove di legami sociali e di rappresentanza politica. Ancora una volta le formulazioni più nette e forti di questi principi le ritroviamo in T. Hobbes, non a caso autore ben noto a Defoe. « Qui (nello stato di natura) per *diritto di natura* il vincitore è *signore*; e quindi per *diritto di natura* il dominio sul bambino spetta a chi per primo lo ha in sua potestà. Ma è evidente che chi è appena *nato* si trova in potestà della *madre* prima che di chiunque altro; così che questa può legittimamente allevarlo o esporlo, a suo arbitrio... Quello che dicono alcuni, che in questo caso è *signore* il *padre*, non la madre, per la superiorità del sesso, non ha valore: infatti vi si oppone la ragione, in quanto la disuguaglianza delle forze naturali è troppo piccola perché il *maschio* possa acquistare potere sulla *femmina* senza ricorrere alla guerra... » (T. Hobbes, *De cive*, p. 160).

Proprio in virtù di un potere di autonomia, cioè di non subordinazione alle regole e ai vincoli connessi al ruolo familiare, Moll si è rivelata agli occhi di molti come una figura « maschile » (J. Watt) e la spiccata simpatia di V. Woolf per Moll ha molto a che vedere con questi tratti « emancipazionisti » – per usare un'espressione anacronistica – dell'eroina.

C'è ancora un altro elemento che rende Moll simile a Robinson, a testimonianza di quanto dicevo prima sulla appartenenza di entrambi allo stesso mondo che si sta costruendo. Moll vive la sua condizione di solitaria con un rammarico tanto forte da richiamare alla mente l'ambivalenza di Robinson: la solitudine vissuta come esaltazione di sé e come espiazione di un « peccato originale ». Moll imputa al caso le vicende che la conducono di avventura in avventura, lei che capisce « troppo bene quale fosse il valore di una vita ordinata per rischiare nulla che potesse mettere a repentaglio le gioie che offriva una vita del genere; anzi, non v'ha dubbio che sarei stata una moglie tanto più perfetta proprio per le traversie che avevo sofferto... » (p. 148).

L'inquietudine – quella « forza irresistibile » che spinge Robinson a fuggire dalla casa paterna, dalla piantagione in Brasile sino al fatale naufragio – anima anche Moll: è il desiderio incessante di andare oltre il proprio status, di strappare al mondo i mezzi per la propria autoaffermazione, e la solitudine sembra accompagnarla come pena per tale « peccato », ma insieme come condizione necessaria per la sua conservazione e salvezza. Tale meccanismo ambivalente si dispiega con maggior limpidezza in Moll Flanders, che in punti cruciali del romanzo continua a lamentarsi della sua solitudine e del suo essere abbandonata nel mondo. Ma è altrettanto consapevole che la sua stessa sopravvivenza, in alcuni casi, o il miglioramento delle sue condizioni sono indissolubilmente legati alla sua vita di solitaria. Anzi la cosa è spinta sino a toccare il nucleo più significativo di identità e di rapporto con il mondo; il *nome*. Noi apprendiamo nell'introduzione che non ci sarà rivelato il vero nome della protagonista « Basterà che io vi dica che – siccome passavo per Moll Flanders fra alcuni dei miei peggiori complici... mi si potrebbe

concedere di conservare ancora questo nome fittizio sinché non troverò il coraggio di rivelare non solo chi io fui, ma anche chi io sia ora » (p. 19). Nel corso del romanzo sono innumerevoli i casi in cui Moll tiene *segreto* il suo nome così come determinati aspetti della sua vita, oppure *mente*. Il segreto e la menzogna accompagnano la vita solitaria della protagonista.

La solitudine che era stata considerata – penso ai classici ma anche a figure moderne come Rousseau – l'antidoto alla menzogna e simulazione imposti dagli obblighi sociali, perde ogni aura che le proveniva dall'essere il luogo ideale della verità. Ormai solitudine e segreto o simulazione possono coesistere: Moll ne è il monumento letterario. Anzi lo sdoppiamento è ciò che rende la solitudine « efficace », ne fa la chiave del successo. Moll, anche sotto questo profilo, si mostra simile a Robinson; il suo rapporto con il mondo è di carattere essenzialmente economico, dove ciò che conta è il guadagno, il calcolo vantaggioso per i propri interessi che è misura della profonda eticità del comportamento.

Il famoso episodio della « seduzione », dove balugina ancora una traccia di affettività disinteressata viene così commentata da Moll « Non sembrerà strano che a questo punto io cominciassi a riflettere un po' più a fondo su tutta quanta la faccenda; ma, ahimè, non si trattava di riflessioni troppo profonde... A dire il vero talvolta cercai anche di figurarmi quali potessero essere le mire del mio giovin padrone ma non mi riusciva di pensare ad altro che alle sue dolci parole e all'oro ». A tutti e per prima a Moll appare chiaro che le « dolci parole » sarebbero state del tutto inutili se non accompagnate dall'oro. Come nell'isola di Robinson nessun atto o pensiero viene « sprecato » per scopi che non siano economici, così nel mondo di Moll ogni gesto o pensiero viene calcolato e ordinato in vista di un tornaconto personale.

Eppure, al di là di questa parentela o meglio appartenenza di Moll alla isola di Robinson, traspare un tratto di irriducibilità che fa risaltare la « differenza del femminile » che si costituisce all'interno di questa nuova organizzazione di rapporti e « valori ».

Si è discusso molto dell'ironia del romanzo, nel senso del « contrappunto sovversivo ed ironico tra considerazioni materiali e morali del romanzo » come dice Watt, e le posizioni sono molto diversificate. Ma a me, pare che, anche a prescindere dalla qualità o tono generale del romanzo ironico o meno, Moll si mostra come un'incarnazione di quell'eterno femminile « ironia della comunità » di cui parla Hegel a proposito di Antigone. Quell'ascetismo della solitudine produttiva, quel sacrificio del godimento che attraversa il romanzo non è più, come in Robinson, rivolto alla trasformazione e al dominio della natura – all'accumulazione – ma al *furto*. Moll « ladra e prostituta » è anche essa un nucleo di energia potente, che è la scoperta e il risultato del processo di isolamento, di rescissione di tutti i legami naturali e sociali tradizionali, ma esso è rivolto non alla produzione della ricchezza, bensì alla sua *appropriazione parassitaria*. In Robinson il naufragio e l'isolamento conducono alla glorificazione del lavoro, in Moll Flanders, nei due soli momenti di disperato abbandono e di solitudine in cui si profila la possi-

bilità di impegnare la sua vita nel lavoro compare *qualcuna* che si incarica di irridere tali propositi. « Da questo e da altri miei discorsi, la mia vecchia governante cominciò a intuire che cosa intendessi per *far la dama* – ossia nient'altro che essere in grado di guadagnarmi il pane col lavoro delle mie mani; ed infine mi domandò se non fosse proprio questo che intendevo io.

Io le risposi che sì... «ché infatti» dissi «basta pensare alla tal dei tali» e feci il nome d'una donna che rammendava merletti e lavava e inamidava cuffie di trine; «quella» dichiarai «è una signora, e la chiamano *madama*».

«Povera piccina» fece la mia buona vecchia balia «non ci vuol molto per diventare una dama di quel genere: è una che ha una pessima reputazione, e si ritrova due bastardi» (p. 26).

Oppure il *demone* – quell'antica inquietudine altrove ben altrimenti agente – la sospinge verso il suo destino «Infine però ebbi delle commissioni per cucir trapunte, piumini, sottogonne e simili; quel genere di cose mi piaceva, lavoravo sodo, e così cominciai a guadagnare tanto da mantenermi; ma l'intransigente demonio che aveva deciso ch'io dovessi restare al suo servizio si ostinava a suggerirmi che uscissi, che facessi un giro – ossia che andassi in cerca di occasioni del tipo di quelle di un tempo» (p. 225).

L'esaltazione del lavoro produttivo si rovescia in atroce beffa e questo controcanto della società borghese in formazione innalzato da Moll, può apparire, ed in parte sicuramente è, la messa a nudo, della faccia «criminale» del mercato, secondo il modulo reso celebre dal Mandeville della *Favola delle api*.

Ma c'è qualcosa di più che è legato alla determinazione *femminile* del personaggio. Al rovesciamento di prospettiva sulla società, in Moll si accompagna, in virtù del suo ruolo di «efficace» consumatrice, un fondo di disprezzo e di irrisione beffarda che infiltrandosi nelle pieghe del mondo pare porsi come critica permanente, «ironia della comunità» appunto. L'episodio del signore della fiera ne è una piccola ma densa illustrazione «Io sulle prime finì di non voler salire, ma poi dopo qualche sua parola cedetti anche a questo, giacché per dir il vero avevo una gran curiosità di vedere come sarebbe andata a finire la storia, e speravo di poterne ricavare qualche cosa. Quanto al letto, e al resto, l'idea non mi faceva né caldo né freddo.

A questo punto cominciò a prendersi più libertà di quanto non avesse promesso... Approfittai dell'occasione per frugarlo e ripulirlo per benino. Gli presi un orologio d'oro più una borsa di seta piena di monete d'oro; lo spogliai della sua bella parucca che gli arrivava alle spalle... e così sgusciai fuori silenziosamente, richiusi lo sportello, e piantai in asso tutt'e due, carrozza e gentiluomo... Non v'è nulla di più assurdo, di più stomachevole e di più ridicolo d'un uomo cui l'alcool anebbi il cervello risvegliandogli nel contempo gli istinti più bassi e lascivi» (p. 254).

Ma l'ambivalenza del «femminile» comunque permane. Moll aiuta a formare un'immagine delle donne – agli albori di un mondo in cui la produttività si avvia a diventare valore sommo – che è destinata a segnarle nel profondo: la potenza e l'energia femminile, per quanto forte e decisa, non assicura loro

l'autosufficienza, vale a dire il poter ricostituire il mondo a partire da sé che era il messaggio « ideologico » più vitale di Robinson.

L'energia femminile sembra concentrarsi e brillare al massimo della sua potenza in queste irridenti affermazioni di un Sé che vive – solitario – in un mondo sì estraneo ma piegato astutamente e segretamente al proprio soddisfacimento. Ma è così lineare e risolto il personaggio di Moll? A me non pare. E a fare emergere l'ambivalenza del « femminile » soccorre ancora una volta il richiamo a Robinson. Nonostante la sua forza e la sua determinazione di « solitaria », Moll non può « fare a meno » del mondo degli uomini (maschi e femmine, bene inteso!); alla sua energia viene preclusa quella via della « produttività » che si avvia a diventare il valore sommo in un mondo ancora agli albori.

La potenza delle donne, per quanto forte e decisa, non assicura loro la autosufficienza, vale a dire il poter ricostituire il mondo a partire da sé che era il messaggio « ideologico » più vitale di Robinson.

- P. Colajacomo, *Biografie del personaggio* in D. Defoe, Roma, Bulzoni, 1977.
D. Defoe, *Moll Flanders*, Milano, Bompiani, 1983.
D. Defoe, *Robinson Crusoe*, Milano, Garzanti, 1982.
D. Defoe, *Serious Reflections during the life and surprising adventures of Robinson Crusoe*, London, Constable and Company, 1925.
F. H. Ellis, *Twentieth Century Interpretations of Robinson Crusoe*, Prentice-Hall, Englewood Cliff, 1969.
T. Hobbes, *De Cive*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
T. Hobbes, *De homine*, Bari, Laterza, 1970.
A. Lombardi, *Prezazione* a D. Defoe, *Moll Flanders*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
M. de Montaigne, *Saggi*, Milano, Adelphi, 1982.
M. E. Novak, *Economics and Fiction of Daniel Defoe*, Berkeley, University of California Press, 1962.
J. Richetti, *Defoe's narratives: situations and structures*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
M. Byard (a cura), *Daniel Defoe*, Prentice-Hall Englewood Cliff, 1976.
L. Trisciuzzi, *Cultura e mito nel Robinson Crusoe*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
J. Watt, *L'origine del romanzo borghese*, Milano, Bompiani, 1982.

Rossana Rossanda

Solitaria e sola

Esther Prynne e Effi Briest

Sembra incontrovertibile il significato di *solitudine*, e appena lo si guarda da vicino non lo è. Sembra affine alla spossessione e all'indigenza ma a guardarlo da vicino non lo è, o ambigualmente.

Sembra essere appropriato alla condizione di oppressione della donna, ma a guardarlo da vicino rivela ironicamente, un risvolto emancipatorio, quasi di libertà.

Non aveva desiderato per ciascuna di noi, Virginia Woolf «una stanza tutta per sé»? Quale compenso della quotidiana impossibilità di solitudine per la donna, la cui esistenza dalla culla alla tomba pareva sempre vegliata e guidata da altre pietose e inesorabili mani, regole, istituzioni, luoghi, mansioni. Perfino i suoi percorsi erano determinati, da casa a scuola, da casa in chiesa, da casa a casa delle amiche o dal parrucchiere, o al mercato, o dalla sarta, in modo da non essere mai sola. E se era sola, era in casa, chiusa in parentesi, perfettamente prevedibili e segnate nella scansione della giornata: rigovernare o far rigovernare da un'altra donna, acconciarsi o fare la spesa, allo specchio o ai fornelli; ma sempre esposta agli occhi altrui, sempre accompagnata. Tanto che il solo capriccioso mutare d'un itinerario, o dell'ora del rientro, era sentito come una trasgressione; e non perché quel mutamento fosse davvero l'occasione per compiere una infrazione ai «grandi codici» della morale; ma perché l'infrazione stava già nel sottrarsi allo sguardo di chi le stava attorno, direttamente o come mentalmente seguendola, prevedendola. Certo, in quel tempo «non veduto» e imprevedibile poteva annidarsi anche una reale violazione di regole fondamentali, come lo sgattaiolare dall'amante per amori generalmente pomeridiani, con gli occhi sulle lancette dell'orologio per rimettersi senza sospetto nel tempo visibile e nella rete autorizzata di relazioni. Ma trasgrediva anche la donna che si chiudeva nella sua stanza, anche se nella sua stanza afferrava i ferri e il gomito per fare in pace dieci giri di calza; e ancor più la donna che viveva da sola, anche se praticava disciplina e castità conventuali.

La donna era così circondata dalla «non solitudine», fino a non molto tempo fa, da non apparire nei luoghi e nei tempi propri dell'infrazione delle regole di relazione quali li registrano le statistiche della criminalità: non perché non compisse alcuni reati, ma perché uno solo pareva compierne, «non vista», l'infanticidio, reato tutto suo; gli altri reati, quelli che non comportavano sangue (ma le donne sono state a lungo prudenti avvelenatrici), era come se non fosse stata lei a farli. Poiché non essendo «cittadino» in senso pieno, non era consegnata alla giustizia, ma riconsegnata dal magistrato o dal commissario alla famiglia, istituzione che sapeva, a suo modo sorvegliare e pu-

nire. Per lei la prigione era superflua; per l'uomo la prigione era un incidente di percorso, per quanto drammatico, per lei quando avveniva era un evento straordinario e definitivo. Quando Olympe de Gouges esclama: « Se abbiamo diritto di salire al patibolo, avremo anche quello di parlare alla tribuna! », usa non a caso, e non così paradossalmente, anche per il patibolo la parola « diritto »; salirvi non come strega, ma come cittadina, è un fatto relativamente moderno, straordinario e precario.

Essere fuori dalla storia ha significato per le donne essere fuori dalla solitudine. Anche della solitudine come possibilità. L'uomo che vive solo per sua scelta non sorprende oltre misura, può essere perfino un uomo di successo; la donna che vive sola sarà a lungo considerata come un'esistenza mancata. Zitella, cioè una donna che non è riuscita a farsi volere; oppure una povera bambina indifesa sulla quale piegarsi sollecitamente. Oggi Mosca e New York sono piene di donne sole, non perché nessuno le abbia volute ma piuttosto perché a un certo punto loro stesse se ne sono andate. I conti del senso comune non tornano: ma forse ancora oggi a queste donne sole, la loro condizione appare, in certa misura, libera sì, ma transitoria.

E allora che cosa è la solitudine delle donne? Di che parliamo? Di qualcosa che hanno troppo, o troppo poco? Va osservato intanto che « altra cosa è la solitudine, altra l'isolamento ». Sono concetti talmente diversi che, a guardar bene, le donne non sono state quasi mai sole e quasi sempre isolate, se per isolamento si intende un luogo o percorso ripetitivo e obbligato, senza libertà d'uscita. Chi è infatti meno solo del detenuto « in isolamento »? L'occhio dello stato è una rete fittissima di relazioni, a volte incorporate in speciali congegni elettronici, circuiti e televisori, lo fissa implacabile come quello di Dio. Ma occorre appunto che per isolamento si intenda interdizione di ogni comunicazione da parte d'una forza coattiva esterna o sia l'effetto di un crollo interiore, di un'afasia indotta fino alla « follia », dal non poter essere veduto o ascoltato.

Questa forma dell'isolamento somiglia molto alla condizione femminile; sembra anzi, nei romanzi del secolo scorso e in parte di questo, segnare la vera iniziazione alla vita adulta. La fanciulla - Natascia, Effi, Emma - pensa di essere più o meno leggiadramente « in isolamento », finché non va sposa, quasi conservata in crisalide per il dopo; per lei innamorarsi sarà sicuramente (per lui non sempre) la speranza di uscirne. Il matrimonio le insegnerà che così non è. E le darà in cambio quella curiosa forma di non solitudine che è la maternità, se avere un figlio significa sempre, e quanto più in lui si investe, una comunicazione ineguale, non paritaria. Al figlio non si dirà di sé meno che a chiunque altro? Egli non ci rispecchierà. Tuttavia la madre sarà meno che mai sola; ma la psicanalisi, più del costume, le dirà che deve per qualche anno chiudere i suoi rapporti con il mondo per essere intera in quel non rapporto, in quella comunicazione fortemente sbilanciata e dissimmetrica, che è la sua disponibilità al figlio, prolungamento psicologico della gravidanza. Così per molte donne la maternità cade come una mannaia a interrompere un tessuto di relazioni, forse faticosamente costruito; e non sorprende se questa perdita cercherà compenso

in un'affettività distorta o eccessiva, o in un incoffessato « non amore materno ».

Ma queste brevi osservazioni forse permettono di riformulare la definizione. Se per solitudine intendiamo la privazione di ogni relazione sociale, essa è per la donna una eccezione; ma le sue sono però relazioni sociali fittamente regolate, in gran parte ripetitive e fortemente marcate (mi pare che lo abbia scritto Marguerite Yourcenar) più dal ritmo delle stagioni che da quello della storia (stagionale è la vita femminile, primavera estate autunno inverno della vita fluenti secondo comportamenti e relazioni diverse, pena la trasgressione o il grottesco). Ma se, al contrario, per solitudine intendiamo mancanza d'una comunicazione libera e paritaria, essa è per la donna quasi la regola. E poiché la prima condizione sembra escludere la seconda, dovremmo avere due vocaboli, per marcare la distinzione.

E ancora, a guardar bene, perfino l'isolamento può essere una condizione estrema, ma non negativa purché sia scelta, anche se raramente è scelta: il ritirarsi fuori da tutte le relazioni sociali, per « parlare con il proprio cuore » (*Los toltecas eran sabios* – si legge in un'antica scritta messicana a proposito di una popolazione vissuta assai prima della Conquista – *hablavan con su corazòn*). Per qualcuna sarà, forse, parlare con dio; caso sempre meno eccezionale, dato il crescere della vita monastica fuori dagli ordini; per molte sarà un momento, un passaggio, per raccogliere i frammenti di sé; per vedere di che cosa si è fatte, quali lineamenti si hanno, può occorrere, oggi, l'isolamento.

Una donna che avesse scelto l'isolamento sarebbe stata, non molto più di due secoli fa, ancora additata come strega, e forse, se pur senza conseguenze cruente, è ancor oggi considerata tale in un villaggio o in certi quartieri. Sempre apparirà sconcertante, eccezionale; magari nevrotica, malata, da far sperare che guarisca e torni nel mondo, che per una donna vuol dire spesso un letto non abitato da lei sola.

Insomma, l'accesso alla solitudine è una condizione dell'emancipazione, come questa è una condizione dell'identità; necessarie e non sufficienti. Per questo la solitudine della donna è stata rara, e oggi che le donne cominciano a « vivere sole » ogni riflessione su questo stato costringe ad evidenziare l'ambiguità d'una parola assunta quasi naturalmente come sinonimo di privazione e di sofferenza.

Perché c'è anche la sofferenza della solitudine o dell'isolamento. Ma avviene, forse in due modi.

Il primo è stato raro, ed è di chi, avendo una identità strutturata, cioè autonoma, cioè capace di solitudine, ed essendosela magari conquistata in stanze tutte per sé, patisce da *questa condizione* la mancanza di una comunicazione. Ma questa solitudine non è specificamente femminile; è anche dell'uomo che per arrivarci non ha bisogno di compiere, individualmente, tutti i precedenti passaggi. È infatti un frutto, magari amarognolo, di elementari condizioni di libertà; e l'uomo ci ha intrattenuto a lungo su di essa nella sua produzione letteraria e poetica nonché filosofica.

La seconda forma di sofferenza è stata meno rara nella condizione femminile, ed era di chi veniva *reietta*. Respinta, murata

nella solitudine per aver peccato contro le regole del suo sesso. È la ambigua solitudine di Giovanna d'Arco o della strega (del resto di Giovanna si diceva che lo fosse) quando vengono accerchiate, maledette e condannate. E anche la solitudine dell'orfana che nessuno reclama, sebbene incolpevole (ma non c'è qualche colpa dietro di lei che su di lei ricade, nove volte su dieci?). È la solitudine della donna che ha peccato. Sono tutte cacciate dall'Eden che la società ha costruito per loro. Quante sono? Nella nostra « avanzata » società le reiette sono sempre meno, anche se le sole sono sempre di più. Ma in tempi da poco andati, lo erano spesso; anche se la maggior parte di loro, più che essere votata alla solitudine, veniva degradata e consegnata ad un'altra rete di relazioni sociali, alla servitù o alla prostituzione. Nell'un caso e nell'altro colpisce la solitudine dell'io nella non-solitudine della figura sociale, costretta a rapporti codificati e penalizzanti alla cui base sta, col padrone o col maschio, l'incomunicazione come regola.

Dunque mai sola, isolata, nel senso di incasellata. Sempre sorvegliata da molti affettuosi occhi e mani la donna conosce la solitudine in senso intero in quanto reietta. Come donna. Come persona, potrà conoscere le varie solitudini dell'io, le sconfitte, l'impossibilità di parlare e farsi sentire. Potrà a quel punto, come tutti, rimpiangere perfino il tempo dei rapporti convenzionali, che è stato solido per secoli. Non eccelsi ardori, ma un tepore lo garantiva, mentre la solitudine, perfino se è scelta conosce grandi geli.

Due celebri versioni della reietta: Esther Prynne, nella *Lettera scarlatta* ed Effi Briest, nel romanzo omonimo. Quasi contemporanei, scritti uno negli Stati Uniti, da Hawthorne, l'altro in Germania da Fontane, nella metà del secolo scorso. Collocata la prima qualche secolo indietro, ma semplicemente per meglio evidenziare l'eternità delle « allegorie del cuore »; la seconda invece voluta contemporanea alla vita di chi scrive, per stigmatizzare il costume del tempo. Due reiette per reato puramente femminile: adulterio. Null'altro. Quanto basta a cacciarle dal sistema di relazioni sociali che, altrimenti le avrebbe regolarmente accompagnate e sorrette.

Sono viste in maniera molto diversa, diversa essendo la solitudine totale che vivono nella loro espulsione. Riassumiamo brevemente le storie. Nella *Lettera scarlatta* siamo nella puritana Nuova Inghilterra del XVII secolo. Per ragioni non chiare, un signor Chillingsworth, il cui nome sa di freddo, ha spedito in avanguardia nel nuovo mondo la moglie Esther: è uno scienziato, forse quindi un grande medico. Ma, prima di raggiungerla a Salem, si perde fra gli indiani e arriva proprio mentre la moglie viene esposta alla gogna della piazza della città, una bimbetta appena nata in braccio, una grande A cremisi ricamata sul petto dell'abito severamente grigio. A come adultera. Bimba nata in assenza del marito e da padre ignoto, ostinatamente inconfessato. Dopo l'esposizione, cui il marito assiste senza intervenire e sentendo crescere in sé un grande odio verso di lei, che non lo ha aspettato, Esther andrà a vivere da sola in una capanna fuori dal villaggio: è una prodigiosa ricamatrice e confeziona preziosi indumenti per tutta la città, salvo gli abiti da

sposa, che non le vengono affidati. Con lei poco si parla e, all'inizio, non senza degnazione, anche se il suo silenzio appare presto così accettato e insieme privo di umiliazione, come di chi porta alto il suo peccato sapendo di doverlo scontare e non ribellandosi alle convenzioni sociali, che quella sua figura solitaria finisce con l'incutere rispetto. Resta isolata, e indomita; perché non è esaurita nel suo cuore la passione per l'uomo che ha amato, e che non vedrà se non due volte, il fragile e illuminato pastore Dimmesdale. Per lui la confessione del peccato comporterebbe ben altra caduta che per Esther. Una notte, dopo la veglia di un morente, si rincontreranno. Dimmesdale arrovellato dall'amore e dal rimorso, vorrà salire con Esther e la bambina sulla gogna nella piazza deserta; e ad un calar del sole nella foresta, quando lei, consapevole che il marito lo scruta per strappargli il segreto della colpa che lo brucia conducendolo alla morte, gli propone la fuga. Questa non riuscirà a lei, per ragioni pratico-sociali, al pastore perché interiormente impossibile. Così nel giorno più solenne delle festività del villaggio senza sapere che il progetto è fallito, dopo il suo sermone più ispirato, salirà davanti a tutti sulla gogna, chiamando accanto a se Esther e la figlia, e crollerà morto nelle loro braccia.

Esther continuerà a vivere in solitudine, trasformata agli occhi della comunità in immagine di pia: ma le pagine conclusive del romanzo non contano. Quel che importa è che la solitudine è vissuta come reiezione da una società e dalle sue leggi che Esther non considerava « vere » neanche per un attimo. Hawthorne dice di lei - dell'orgogliosa donna, che ha ricamato splendente sul suo petto la lettera A, come il suo ricamo più prezioso - che è andata « nel suo deserto molto oltre le leggi degli uomini ». La sua regola è la verità della passione; Esther sa bene che essa comporta un alto prezzo, anche di ingiustizia verso il marito, ma valuta esattamente fin dove egli ha diritto di volergliene, e non oltre. Così la reietta è colei che rifiuta, la sua ribellione essendo tanto più radicale in quanto serenamente e definitivamente interiorizzata, non si esprime in alcuna protesta. Esther è incatenata per molte e consapevoli ragioni. Non lascerà il villaggio finché vive l'uomo che ama, nulla più le importa. È come se avesse interamente assunto, nel suo peccato e nella sua conseguente solitudine, la propria identità non piegabile; neanche dal dolore che le è costata. Hawthorne sente certamente, in questo, l'alito del primo femminismo, di cui parlerà in *Blithedale Romance*; la predicazione di Margareth Fuller non gli è estranea. Esita, non sa, teme quel che potrebbe essere una donna fuori dalla tradizione; e tuttavia una di esse la sua mente l'ha conosciuta, creata e amata, Esther. Per amarla, doveva farla vivere qualche secolo addietro, renderla dura, trasparente e ardente come un cristallo; quando dovrà parlare d'una femminista, donna contemporanea nel suo mondo di ogni giorno, ne incrinerà l'immagine e la negherà in un suicidio per amore.

Effi Briest non somiglia in nulla all'adultera della Nuova Inghilterra. Non è stata allevata alle fatiche della vita, alle grandi traversate, che sono sempre anche grandi abbandoni, iniziazioni, prove; esce da una casa luminosa, sperando in un matrimonio quieto e dolce, e la prima solitudine la conosce a fianco al marito, il barone Instetten. Poche pagine eguagliano la sospensione, at-

traverso la quale Fontane delinea e non delinea come lei intuiva e no, di quale iniziazione alla solitudine fosse oggetto attraverso una sorta di pedagogia del terrore, forse vera e forse immaginaria, certo facilitata da quella casa per metà all'inizio dell'abbandono in una landa marina nordica, lontana, battuta dai venti; Instetten è convinto di dover « formare » la moglie spegnendola nella disciplina. E questa troverà in un uomo qualsiasi, ma provato dalla solitudine del cuore, l'interlocutore di una breve avventura – della quale non conosciamo se non, appunto, il perimetro delle ore non viste, delle sparizioni di Effi tra le dune e le alte erbe piegate dal vento. Non è una passione, è un poco di calore. Quando Instetten dovrà partire promosso, per Berlino, a Effi il cuore non si spezza, né al suo amante; come se il loro fosse stato un quieto, malinconico, votato alla fine, essere insieme. E a Berlino Effi sarà di nuovo ricca della non-solitudine d'una giovane donna socialmente in vista; la casa, l'educazione della figlia, la rappresentanza che il ruolo del marito le impone, il successo che non inquina la sua anima limpida ma le dà gioia. Passano sette anni, Instetten trova per caso le antiche lettere dell'amante alla moglie, da questa portate con sé e riposte, con l'adeguato nastrino, in un cassetto, come si fa delle cose passate, forse dimenticate. Il barone sentendo di compiere un dovere sociale insensato ed efferato, verso se stesso e gli altri, ma non avendo la forza di non compierlo, sfida a duello il povero capitano, che senza far parole, si lascia ammazzare e caccia la moglie, informandone debitamente i genitori, i quali specie la madre, la condannano anch'essi disposti a mantenerla decorosamente, ma sola e lontana. Differentemente da Esther, Effi è proprio reietta; il suo solo gesto di ribellione sarà quando, strappato il permesso di vedere la figlia, si troverà davanti al proprio cuore traboccante una piccola Instetten, dura e arida. Non tornare, le dirà, chiudendo così anche per sé ogni speranza. Alla giovane signora Briest, coniugata Instetten, non resta che morire di tubercolosi, come regolarmente avviene; quando è ben certo che non se la caverà, la famiglia paterna la accoglierà perdonata e lei si lascerà spegnere nel luminoso giardino dell'infanzia, rientrata nella crisalide dei rapporti di fanciulla, salvo quelli con le amiche già sposate, loro, come si deve. Per lei la solitudine ha voluto dire un mediocre errore scontato in malattia e morte; la sua natura, tenera e amorosa, non amata, non può che sfiorire. Anche in lei, con minore lucidità che in Esther, è vivo il senso dell'assurdità delle leggi degli uomini, ma ne è come sorpresa e rassegnata. Non si lacera fra torti e ragioni, piuttosto li subisce come una grandinata, una folgore, un destino stupido e crudele, sul quale non c'è da argomentare (Fontane lascia i dubbi sulla fondatezza della norma sociale al marito, che pure la applica).

Le due reiette dunque vivono assai diversamente la loro espulsione dalla rete dei rapporti familiari e di status, a cui sono contravvenute in modo diverso: per Esther la solitudine è assunzione o completamento di identità. Non è un caso che la perda nelle ultime battute del romanzo, quando la sua figura, « riscattata », viene accettata e muta di ruolo (cade allora anche la qualità letteraria del testo). Per Effi la solitudine è un'asfissia dell'identità, che per esistere ha bisogno dell'alimento della comu-

nicazione. Effi Briest è in senso classico la donna dotata di impulsi repressi, ma in parte compensati, tant'è che nel mondo che le è suggerito come suo, trova anche le sue ore serene. Esther invece ha compiuto un passaggio irreversibile: esce dalle leggi umane, non solo per cattiva condotta, ma perché attraverso un diverso codice di valori è diventata interiormente libera. La solitudine rafforza questa sua libertà (se con più felicità o meno, non conta, dato che libertà e felicità non camminano insieme).

Questo avviene perché in Esther la struttura della persona si sedimenta e compone in un'esperienza di solitudine e reiezione, che non è soltanto negazione. Esther deve vivere e nutrire la piccola Pearl. Si guadagna il pane e la legna da ardere facendo un mestiere che è simile all'arte; quei suoi meravigliosi ricami, dei quali è come se il villaggio non potesse fare a meno, sia per la loro bellezza, sia perché, isolandola, non l'ha tuttavia condannata a morte ma l'ha inchiodata perennemente davanti a se stessa. È questo che costringe Esther in un sistema di relazioni separate ma non servili, attraverso le quali la signora che le commissiona la *gorgerette* di pizzo o il magistrato che le affida di decorare il mantello da cerimonia, sono a lei superiori in status, ma le riconoscono un sapere dell'ago, un gusto, un'arte che non la azzera; e quanto più lei compie il suo lavoro riconoscendosi in una condizione abnorme ed estranea dal resto della comunità, quanto più non risponde alle malignità di alcune committenti, tanto più il suo silenzio costruisce una sua grandezza, tutta a parte. I lunghi passi nella foresta, il girare notturno per rientrare a casa, la durezza d'una esistenza solitaria le danno una dimensione inconsueta per una donna che doveva essere ancora assai alta per quella fase della cultura americana, vicina alla memoria dei pionieri. E presto, la sua condizione di peccatrice espriante farà sì che si rechi silenziosamente a vegliare i malati, ad accudire ai momenti della morte, ritirandosi poi nell'ombra, figura resa straordinaria dalla sua colpa e dal modo di assumerla. Il villaggio può anche dire a se stesso che quella A fiammeggiante sul petto di lei è un simbolo di pena; in verità, la ha affrancata e soggiogata nel medesimo tempo. L'ha resa « diversa ».

E infine Esther dialoga con la sua intatta passione: dal fondo della chiesa vede ogni giorno il suo pastore, il tormentato Dimesdale, e sa perché si tormenta, nel mutare del suo volto o nelle sue parole lo riconosce e in qualche modo possiede. Così potente resta questo dialogo indiretto che quando, dopo molti anni, essa lo chiamerà per un colloquio nella foresta, riprenderanno a parlare come se si fossero appena lasciati. L'essenziale di Esther è stato respinto dalla comunità, ma vive in lei; arde, anzi. E la solitudine è occupata da questo bruciare. Cui l'intelletto, in quella traversata del deserto, ha dato il supporto d'un lavoro del quale conosciamo soltanto il terminale categorico; la ribellione razionalizzata e interiorizzata, anche se inespresa.

La solitudine, anzi l'isolamento di Esther, è in qualche modo pieno, anzi colmo di sentimenti e pensieri/limite, e la sua vita è intessuta di lavori, tutti unici e irripetibili. È come, dunque, se non fosse cessata la comunicazione con il mondo ma fosse diventata univoca e incandescente, senza sottomissione da nessuna delle parti; tale da assegnare un più di significato ad ogni

morte; ma la mancanza di comunicazione si può incontrare vivendo soli o in mezzo alla gente, riconosciuti e vezzeggiati, o negati e respinti. Potremmo, forse, parlar d'altro, e cioè del rapporto fra « identità » e relazione sociale, che spesso – mi sembra – il femminismo ha eluso, come se l'identità non fosse una sedimentazione assai complessa di rapporti, ma quasi un portato originario e integro, uscito bell'e pronto dall'utero materno. Attraverso quale comunicazione si crea l'identità femminile? O viene incanalata, fantasmaticizzata? O si cerca? Questa domanda ci porta oltre una sociologia della solitudine, che è – come tutte le sociologie – interessante, ma poco più che descrittiva di moduli esterni del comportamento; per non parlare dell'essere, che non tocca.

Cécile Dauphin

La "vieille fille,,

Storia di uno stereotipo: la zitella*

L'immagine della zitella appartiene alla famiglia degli stereotipi, dei *clichés*, dei luoghi comuni, delle idee correnti delle espressioni in uso... È indiscutibile: l'immagine s'impone come un'evidenza. A dirla breve, lo stereotipo non si racconta, ma si ripete, senza dubbi, potremmo dire senza storia. Intestardirsi a tracciarne la storia può sembrare una scommessa. Ma ci incalza la convinzione che la chiarezza dello stereotipo sia illusoria e mascheri, sotto una durevole rigidità, una realtà mobile. Attorno allo stereotipo si cristallizzano via via sopravvivenze nascoste, mode effimere e le avvisaglie di più durevoli mutamenti. Privilegiare la storia rispetto ad altri possibili approcci, sociologia letteraria o semantica, senza d'altra parte pretendere di stabilire classificazioni seriali o cronologie precise, rispecchia il desiderio di riconoscere i punti d'approdo e lo slittamento dei contenuti sotto le apparenze dell'immobilità.

La storia dello stereotipo della zitella – come quella di tutti gli altri – dipende dal concetto che una società in un dato momento si fa degli obblighi sociali, che generano a loro volta messe in scena d'evasione, di rifiuto o d'esclusione. In altri termini, certe regole o norme producono, *de facto*, quel che viene percepito come diverso, alieno, fuori dalle regole. È l'influsso profondo che questi obblighi sociali esercitano sul comune modo di pensare che fa emergere, ora evidenziato ora attenuato, lo stereotipo della zitella, e ne traccia la storia. In questo caso è chiaro che la norma del matrimonio, con tutte le sue regole e strategie, fa da supporto a un ventaglio spiegato di stereotipi sulla donna che nascono, si modificano, s'attenuano o si evidenziano secondo la pressione che tale norma esercita sull'immaginario dei vari gruppi socio-culturali in epoche diverse. In questa trama di obblighi che ha pesato e gravato soprattutto sulle donne, in una storia tutt'altro che priva di intoppi, strappi, grinze e nodi, l'immagine della zitella appare come una sorta di controprova molto significativa.

Lo stereotipo ha a che fare col campo dell'immaginario, inteso come un insieme di rappresentazioni, una produzione collettiva e individuale al tempo stesso in cui l'esperienza intima e personale interferisce con l'ambito sociale e culturale (Patlagean, 1978). Ammettere questa definizione implica che ogni società, ad ogni livello, produce un proprio immaginario che ha come manifestazione particolare la creazione di stereotipi.

Come tutte le ricerche sull'immaginario, la storia della zi-

* (Traduzione di Elsa Sormani). Il testo francese è pubblicato in *Madame ou Mademoiselle?, Itinéraires de la solitude féminine XVIII-XX siècle*, rassemblés par Arlette Farge et Christiane Klapisch-Zuber, Paris, Arthaud-Montalba, 1984.

tella come cliché indaga su segni, su tracce. Si cercherà di datarne l'apparizione, di farne notare le occasioni e i contesti. Ma queste semplici domande – dove? quando? come? – sollevano qualche problema metodologico. Infatti quale livello di discorso dobbiamo privilegiare? Dizionari, letteratura romanzesca, testi eruditi, tradizione proverbiale, immagini popolari o iconografia? Ognuno di questi supporti meriterebbe d'essere da solo l'oggetto di una ricerca.

Ci sembra che la proprietà dello stereotipo sia quella di infiltrarsi a tutti i livelli di linguaggio, dal più formalizzato (come la definizione di un dizionario) al più « obiettivo » (come quello degli studi di medicina) fino al più anonimo come quello dei proverbi. Si può discutere, dissimulare, in qualche modo rivestire uno stereotipo; ma né il talento né la cultura escludono queste scorciatoie dal linguaggio. A conti fatti, uno stereotipo come quello della zitella non ha fondamenta. Si legge in trasparenza, in filigrana, tra le righe. Poi a forza di calcare e ripassare i lineamenti il ritratto si impone come un'evidenza. Lo stereotipo non appartiene ad uno specifico genere letterario; la sua funzione, interna all'opera, può certamente variare. Di primo acchito non mi ostinerò a scoprire gli elementi costitutivi dello stereotipo, più o meno pertinenti a seconda del discorso, perché so bene che altri discorsi meritano attenzione come riflesso della coscienza collettiva, e compiono una funzione importante: l'effetto di ripetizione.

Più che l'effetto di discorso mi sembra pertinente distinguere nello stereotipo due funzioni: strumento e costruzione. Lo strumento si riferisce a un contenuto implicito che non ha bisogno di spiegazioni per essere capito. Ad esempio: « Quella casa (...) abitata da due zitelle bigotte (...) » (Flaubert, 1848), oppure: « Aprì la valigia e cominciò a sistemarsi con una cura meticolosa da zitella » (De Beauvoir, 1954). Ciò implica che la zitella abbia casa, abitudini, vestiario, fisico e carattere tutti suoi. Quando si parla di una donna non sposata si suggerisce una certa immagine, e per definizione lo stereotipo fa le veci di un'analisi. Lo stereotipo-costruzione invece mette in scena un personaggio. Appartiene essenzialmente, ma non esclusivamente, alla letteratura romanzesca, ed è descritto per se stesso, come rappresentativo di una categoria di donne che vive fuori del matrimonio. Questo personaggio, descritto più o meno nei particolari, denuncia un'intenzione propria all'autore ed ha nell'opera una funzione particolare. Viene situato in modo da avallare una dimostrazione, una visione della società, rinviando continuamente, in maniera più o meno esplicita, a rappresentazioni collettive. Come prodotto della fantasia e dei fantasmi di un individuo, cui s'aggiungono i materiali di un immaginario collettivo, lo stereotipo-costruzione ha quindi più a che fare con la creazione che con la ripetizione.

Per mettere in pratica queste premesse, l'analisi seguirà l'ordine cronologico e prenderà come punto di partenza il XVII secolo: è allora che appaiono i primi dizionari, ed essi ci permetteranno – in un primo tempo – di reperire almeno l'esistenza e l'uso delle parole (Matoré, 1967).

La minaccia

In età classica la sola parola « ragazza » bastava a designare « lo stato di quella che non s'è maritata » (Furetière, 1690). Senso questo che sarà ancora usato nel XIX secolo, ad esempio da Balzac: « Non sopportava l'idea di morire ragazza » (Balzac, 1837). Come opposto a donna sposata, il termine ragazza non è più usato ai giorni nostri: « arcaico o popolare ». Di fatto, l'esempio dato nel Dizionario di Furetière è più rivelatore della definizione: « Peccato che questa creatura voglia restare ragazza tutta la vita ». « Stato » lamentevole che condanna la fanciulla o donna non sposata ad essere immediatamente qualificata come « vecchia ». L'esempio che segue, dallo stesso dizionario, già abbozza l'immagine della nubile con connotazioni negative: « Una zitella fa brutta figura in società ». Non si parla d'età, ma di « brutto », non essendoci un marito. Si può trovare un esempio di quest'uso peggiorativo nel *Bugiardo* di Pierre Corneille (atto II, scena 2):

« Je prends tous ces délais pour une résistance,
Et ne suis pas d'humeur à mourir de constance.
Chaque moment d'attente ôte de notre prix,
Et fille qui vieillit tombe dans le mépris.
C'est un nom glorieux qui se garde avec honte ».

Benché l'uso dell'espressione « zitella » per designare una donna nubile sia attestato dai dizionari, esso non pare molto comune e si farebbe fatica a scovare discorsi o ritratti tali da giustificare l'associazione celibato/vecchiaia. Si può tuttavia spigolare qualche indizio nella letteratura classica.

Il più antico riferimento – almeno per ora – merita al proposito la nostra attenzione: appartiene al teatro di Thomas Corneille. In *Dom Bertran de Cigarral* (1650) Leonora è bella « Mai si vide fanciulla più delicata e bionda », e femminile secondo i canoni del Grand Siècle. Come ogni donna

« Soit défaut de nature, ou bien excès d'amour
Elle s'évanouit plus de sept fois par jour ».

Il suo gran desiderio è sposarsi, così come per gli altri personaggi in scena e soprattutto per suo fratello, eroe del dramma. In verità Leonora è un personaggio secondario, che si fa notare soprattutto per il suo chiacchiericcio. In questo passa i limiti, il che le merita (atto V, scena 6) gli anatemi del fratello:

« Vous ne vous marierez jamais non plus que moi;
Je hais qui comme vous incessamment babille,
Et pour vous en punir, vous mourriez vieille fille ».

Si tratta di una battuta che censura il chiacchiericcio, tratto caricaturale tipico delle donne in generale, nella tradizione letteraria. Ma la situazione di zitella viene brandita come una minaccia, una punizione che pesa sulle donne insopportabili. Notiamo di passata che quel vecchio matto del fratello, anche lui scapolo, gode di tutte le libertà e di tutti i favori del suo ambiente.

Il matrimonio a quel tempo è visto come una lotteria. Come sottolineano i dizionari, « lo stato di colei che non è maritata » è deplorabile. Le donne avrebbero quindi torto a sottrarsi, ma si ammette anche che il gioco possa essere crudele. « Arriva il momento in cui le fanciulle più ricche devono decidersi: e non lasciano sfuggire le prime occasioni senza prepararsi a un lungo pentimento » (La Bruyère, *Caractères*, « Des femmes »).

La Fontaine non mancò di cavare una morale da questa spietata lotteria. Costruita in perfetta simmetria sulla favola di *Héron*, la favola della *Fanciulla* sfrutta un tema classico del genere, quello dello sdegnoso che perde tutto perché voleva troppo. Era bella? La Fontaine non lo precisa, ma la fanciulla doveva esserlo a giudicare dal numero dei pretendenti che « vennero a mettersi in fila ». Sola? Certo, ma « senza rimpianti ». Via via che il tempo fugge, arriva il dramma e « l'età la fa scadere »: addio amanti, risa, giochi, amore e beltà. La favola vale da avvertimento.

Alle fanciulle che hanno « pretese » per via del loro rango e della loro educazione, La Fontaine ricorda che il matrimonio resta l'unico programma. Per quanto ella sia « fiera » e « preziosa », lo specchio si incarica, senza compiacenze, di ricordarle la norma: « Prendi presto marito ». Come castigo, dovrà accontentarsi di uno zoticone. Come l'airone non muore mai di fame, la fanciulla « scamperà » in qualche modo al celibato. Votata a un matrimonio certo mal riuscito; ma le regole sono rispettate.

Anche se si tratta di commenti spigolati da Thomas Corneille, La Fontaine o La Bruyère, dobbiamo constatare che nessuno prende di mira esplicitamente la zitella. Essi mettono in burla una società in cui l'educazione delle donne ha molto spazio e implica conseguenze inevitabili nelle strategie matrimoniali: il rischio di vedere le fanciulle troppo istruite distogliersi dal matrimonio o, almeno, spostare i limiti prescritti nel matrimonio. Non è del tutto chiaro, d'altra parte, se le apologie o le dispute sul sapere delle donne abbiano avuto una reale influenza sul loro livello di istruzione: ma lo scalpore sollevato da tali pretese è in proporzione ai timori suscitati da una partecipazione al sapere. In ogni caso il comico che scatta da ogni deviazione dalla norma fece la fortuna di Molière.

Molière non è tenero con le donne istruite che vogliono ostentarlo, così come non lo è stato con Arpagone, Jourdain o Argon: ma ponendosi a bersaglio le false ingenue, le false modeste e le « snobinettes », rivolgendosi a ogni tipo di impostura che maschera il vero volto, al tempo stesso egli getta fango sulle « preziose » e « bas-bleus » che pretendono di accedere alla cultura dello spirito. Esse diventano tipiche di una società in cui ogni deviazione dall'assoluta subordinazione al marito porta al ridicolo, alla caricatura. Comincia così a profilarsi il fardello che, sempre più esplicitamente, verrà caricato sulle spalle delle zitelle: carattere acido, falso pudore, gelosia, cattiveria... Preziose ridicole o donne sapienti, a causa delle loro convinzioni, aspirazioni e pretese che la storia giudicherà « moderne », le varie Armande, Bélise o Arsinoë perdono alla lotteria del matrimonio e diventano gli archetipi delle zitelle.

L'esclusione

Nel secolo dei lumi, l'approccio è un po' diverso. L'espressione « zitella » non compare nei dizionari più che nel secolo precedente; viene riprodotta solo la definizione di ragazza per designare la donna non sposata. E tuttavia « lo stato di quella che non si è sposata » non manca di intrigare i nostri autori, sia che l'accostino sotto il profilo del diritto, alla voce Celibato, sia che ne dissertino indirettamente e a lungo alla voce Matrimonio.

Il giurista Ferrière (*Dictionnaire de droit et de pratique*, 1740) ritiene che il celibato, sia per l'uomo che per la donna, sia una « dura legge » che « ha incontrato grandi resistenze per affermarsi ». In effetti tale stato è percepito come ambiguo. Benché certe etimologie del tempo pretendano che celibato derivi dalle parole latine *caeli beatitudo*, vale a dire beatitudine celeste (!), la storia ci insegna, sempre a detta di Ferrière, che « coloro che non si sposavano erano guardati con disprezzo », a citare gli Ateniesi, gli Spartani ed i Romani in certi periodi. In Francia, se anche « non si costringe nessuno a sposarsi », in pratica il celibato si oppone sia al cuore che allo spirito. Non è uno stato contro il diritto, ma già vediamo spuntare lo stato contro natura. « L'uomo non è fatto per il celibato » dirà Rousseau. Il celibato inteso come stato contro natura non è certo una novità, dal momento che la tradizione cristiana, pur sottolineando la superiorità del celibato consacrato, ha sempre raccomandato il matrimonio: « Non è bene che l'uomo sia solo » (*Genesi*) e « meglio sposarsi che ardere » (San Paolo). La scoperta degli illuministi è, evidentemente, quella di una natura femminile specifica. Senza d'altronde pronunciare l'espressione « zitella », l'*Encyclopédie*, alla voce matrimonio, descrive le stimate che incombono sulle fanciulle non sposate sotto il pretesto di una teoria del seme sia femminile che maschile. Dato che quello della donna non sposata non viene espulso « la matrice appetisce con avidità il seme dell'uomo »: la privazione del matrimonio porta sempre per la donna gli inconvenienti peggiori, che vanno dalle semplici debolezze, languori e melanconie ai terribili deliri clorotici o deliri furiosi chiamati senza equivoci « furore uterino ».

Tutti questi malanni non sono certo connessi esplicitamente con la definizione di zitella, il cui uso non è neppure segnalato nel dizionario del XVIII secolo. Ma notiamo un'evoluzione, dal qualificativo semplicemente peggiorativo in cui si leggono rimpianti, pericoli o minacce impliciti – come appare nelle definizioni e negli usi del XVII secolo – all'argomentazione che stabilisce i caratteri e i difetti della natura femminile. Questo passaggio fa rientrare la zitella, pur senza nominarla, nel catalogo della devianza femminile, per il fatto che essa sfugge alla sua condizione naturale, e non più soltanto allo stato giuridico più diffuso. È una concezione (che non è il caso di sviluppare in questa sede) che denuncia un passaggio significativo nella storia delle rappresentazioni femminili. Da allora zitella non è semplicemente un attributo peggiorativo, ma diventa un *cliché* nel senso tecnico del termine: vale a dire l'immagine negativa della donna, ingabbiata d'ora in poi nei limiti della sua natura.

A chi non fosse convinto che lo stabilirsi dello stereotipo non è cosa a sé stante, e che il linguaggio non associa celibato e vec-

chiaia senza motivo, si può far notare che in Inghilterra, nello stesso periodo e precisamente intorno al 1719 la nubile è detta *spinster*, vale a dire operaia di filanda (Basch, 1972). La connotazione negativa considera una realtà economica: è la povertà dell'operaia che viene associata al celibato. Sarebbe interessante indagare se le differenze semantiche fra le due lingue si estendano alle rappresentazioni e ai discorsi. Ma tornando alla Francia, un'indagine sui personaggi di zitelle nella letteratura del settecento non sembra più fruttuosa che per il secolo precedente: la zitella non è mai descritta per se stessa. Le opere che riguardano il celibato, trattano di preti, o dei problemi relativi alla castità e allo spopolamento (Cioranescu, 1969). Ancora una volta si impone una lettura fra le righe.

Nella mitologia femminile il secolo dei lumi appare come un'epoca moderna ove emergono figure di donne libere e indipendenti: come Marianna, fanciulla amabile, abile e dotata di senso pratico, che saprà cavarsela da sola nella vita. L'analisi dei romanzi, così come l'ha condotta Pierre Fauchery (Fauchery, 1972), dimostra che le donne vi occupano un posto privilegiato come apportatrici di un destino, che è insieme consacrazione e fardello. Predisposte a questa funzione dall'immagine d'una vita sedentaria nel gineceo (sottratta ai fragori e ai tumulti dell'agorà), e dall'immagine passiva della vittima posseduta dalle passioni... Il romanzo del XVIII secolo rinforza questa immagine tradizionale incentrando l'azione esclusivamente sull'amore. Esso « ritualizza » gli itinerari obbligati ponendo l'accento sulle origini e le fatalità dell'amore, sull'odissea amorosa, sui simboli amorosi (la verginità, le prove, l'errore...).

La concezione di un destino femminile fa apparire un certo numero di personaggi chiave ben definiti. Prima o dopo, la donna deve rientrare in una delle categorie predisposte per accoglierla: la bella donna, la cortigiana, la pudica, l'amante... In ogni caso il matrimonio, anche se segna la fine dell'amore come epilogo e come obiettivo, non appare la sua vera vocazione. La nostalgia dell'amore, il matrimonio libertino sono temi romanzeschi che testimoniano una contestazione del matrimonio più o meno affermata. Ma non lasciamoci trarre in inganno. Le figure di donne libere messe in evidenza dagli studi sul XVIII secolo non vengono mai confuse con le zitelle: è proprio la sua supposta insensibilità all'amore che esclude la zitella dal romanzo. Relegata in ruoli secondari, appare solamente come fonte di problemi per il o la protagonista: che sia zia, cugina, tutrice, capocurma di un branco di orfanelli, è inevitabilmente votata a valori negativi; mentre dobbiamo notare che, dalla parte dei maschi, zii, cugini e tutori costituiscono un polo benefico o indulgente. Troviamo così le zitelle che ostacolano i matrimoni d'amore, quelle inaridite nel loro conformismo, quelle semplicemente intriganti, le istitutrici fatue e nefaste... E nel pozzo più fondo del vizio, la zia esplicitamente corruttrice, prossenetica criminale o mondana. Ben rare sono le zie comprensive. E così, se crediamo ai romanzi, la fatalità getta solo discredito, sfortunata e disprezzo su queste anime giudicate senza amore. « Allora si scatenano queste feroci zie dei romanzi, il cui registro ammette tutte le combinazioni del grottesco e dell'odioso » (Fauchery, 1972).

Anche quando le non sposate sono presentate come donne emancipate, che entrano a tale titolo nel giro delle donne libere, ed anche quando incarnano il tipo della donna energica e caritatevole, il romanzo si dispone in modo che il lettore non possa identificarsi in questo personaggio: come se fosse implicito che la virtù nasconde sempre, in qualche luogo, un difetto – mancanza di femminilità, bruttezza o goffaggine. L'identificazione mira sempre ad un tipo ideale. Le zitelle sarebbero piuttosto le ambasciatrici patentate del rancore femminile.

In margine alla letteratura si deve segnalare una stampa, firmata Boitar (1760) e intitolata la *Adunanza di zitelle*, caso certamente unico di rappresentazione esplicita del personaggio in quel periodo. Una dozzina di donne sedute in semicerchio, con la cuffia in testa, han l'aria di essere molto impegnate a chiacchierare a gruppetti. Quasi tutte agitano un ventaglio. Si vede un cagnolino addormentato sulle ginocchia, un altro che abbaia all'indirizzo dell'assemblea. L'intenzione dell'incisore si legge inequivocabilmente sui volti segnati dall'età e dalla bruttezza. Lya Berger (Berger, 1936), nella sua descrizione di questa stampa, rincara la dose sul titolo e sulla didascalia: « Una dozzina di bruttone d'ogni stile, dalla megera col naso adunco e le spalle ossute, alla cicciona sciatta con la pappagorgia (...) una galleria degli orrori (...) ». Dal celibato alla stregoneria il passo è breve, come possono confermare le due quartine, didascalia della stampa.

« Déplaisantes Guenons, véritables sorcières,
Vous vous joignez, je crois, pour aller au Sabbat:
De la cour du grand Bouc vous êtes les premières
Et vous en faites tout l'éclat.

Qui pour vous sentira cette douce faiblesse,
Que l'on appelle amour, que l'on nomme tendresse?
Qui, pour vous en conter voudroit être assez sot?
Ce ne peut être qu'un magot ».

L'interpretazione di Lya Berger pare un po' tendenziosa nei confronti dello stereotipo, dato che si sa che la stampa fa parte di un dittico che ha come contraltare l'*Adunanza di scapoloni*. A parte qualche differenza, si resta colpiti dalla simmetria: eguale bruttezza con impedimenti fisici da parte degli uomini (gambe di legno o anchilosate). Ai ventagli e ai cagnolini delle donne si sostituiscono i bastoni o le spade degli uomini; e la disposizione a semicerchio è la stessa. Dieci uomini contro dodici donne: caso, o simbolismo dei numeri? Uguali l'interno borghese (soffitto a cassettoni, quadri alle pareti), i gesti e la coreografia. L'abbigliamento delle donne è meno elegante e caratterizzato di quello degli uomini, piuttosto aristocratico (e in più un abito nero da ecclesiastico). Se le due didascalie usano lo stesso tono satirico, i registri sono ben diversi: la politica per gli uomini e la stregoneria per le donne.

Da parte mia, collegherei questa *Adunanza di zitelle* alla tradizione satirica che risale ad Aristofane con *Le donne a parlamento*, rappresentazione dell'utopia politica e del rovesciamento sociale insieme esaltati e messi in ridicolo. Le donne al potere

sono al centro della tradizione satirica, e lo specifico della satira è degradare oggetti e sentimenti per meglio smascherare e aggredire: ne consegue la necessità di mettere in causa le donne più brutte e più vecchie, che in tale occasione hanno la priorità sulle giovani e belle che invece appartengono alla letteratura. Al di là di una rappresentazione della stregoneria come contro-chiesa femminile – che è tradizionalmente propria delle vecchie donne – e al di là del rovesciamento della letteratura classica, questa stampa denuncia soprattutto un'eresia nei riguardi dell'ideale femminile. Incapaci di amare e di suscitare il minimo sentimento di tenerezza, le zitelle diventano oggetto di caricatura e d'inversione dell'immagine femminile. Anche i loro rapporti sociali diventano sospetti: da sole, le zitelle ispirano compassione; in gruppo, timore.

La malattia

Mentre la letteratura del secolo dei lumi dichiara e ribadisce cosa sia il destino femminile, e insiste sul modello tradizionale piazzando qua e là personaggi indisponenti, la prospettiva scientifica dà un apporto determinante attraverso la scoperta di una specifica natura femminile. Anche senza approfondire questo tema, bisogna pure alludere a questa argomentazione per capire come il personaggio della zitella prenda propriamente corpo in questo contesto.

Non appena nasce l'antropologia, osservatori e scienziati scoprono che la Donna, a fianco dell'Uomo, ha anch'essa la propria natura, diversa, secondaria, ma specifica. Tutte le loro argomentazioni mirano alla correlazione del sesso, del corpo e dell'anima della donna alla differenza sessuale. Come sottolinea Yvonne Knibiehler, « il problema della libertà della donna, nella sua globalità, è posto in rapporto al suo corpo sessuato », considerato allora in termini antropologici (Knibiehler, 1976). Partendo da questo postulato che stabilisce la natura femminile, i testi di medicina abbondano di descrizioni di tutte le malattie che minacciano le donne, quando esse non assolvano alle funzioni tipiche del loro sesso. Valga come esempio questo testo di Virey (1823): « Alla vergine che invecchia tristemente nel celibato », il « vuoto » è più insopportabile che per l'uomo, perché « essa è più debole, ha più bisogno d'appoggio (...) non essendovi gravidanza, il suo sistema nervoso produce una sovrabbondanza di sensazioni, che dirama in mille cose diverse. Ora un'ostinata emicrania, con vomiti che danno sollievo (...) ora temibili mal di denti (...) ora mal di stomaco (...) La fanciulla non può piangere sul latte versato come una donna, e non sa con chi pigliarsela; e quando dice al suo medico: *Dottore, guaritemi*, egli non può elargire altro consiglio che quello dato dallo specchio alla preziosa nella favola di La Fontaine: *Prendete subito marito* (...). Gli organi che non hanno assolto le loro naturali funzioni (...) restano evidentemente ingorgati da umori che, non espulsi, si condensano ed ostruiscono i canali in cui si trovano trattenuti, determinandovi una lenta infiammazione ». Spesso le zitelle si credono « stregate », « possedute dal demonio », e son quindi assimilate, a detta di Virey, agli epilettici (Virey, 1823).

In conclusione: la natura femminile richiama, esige il matrimonio e la maternità. Non è solo una norma sociale, ma una

vocazione insita nella stessa natura femminile: e guai a quelle che commettono un « delitto contro natura ». Dalla fine del XVIII secolo e soprattutto nel XIX, gli osservatori della società non mancheranno di enumerare, ribadire e vulgare gli attributi o caratteri anomali delle donne che si sono sottratte ai doveri di sposa e di madre. Ripetitivi ed esasperanti, questi predicozzi rinviano sempre, in maniera più o meno esplicita, all'essenza della donna. Una specie di carattere tipizzato si costituisce sulla base di vaghe similitudini fra il fisico, il morale e il sociale: e attorno a presupposti psicologici e morali c'è una vera fioritura di metafore. Per Louis-Sébastien Mercier queste « vigne sterili » non danno che « poche e gialle foglie » in luogo di grappoli. Maliziose, cattive, fastidiose, avare senza scampo, sono votate più di ogni altra donna alla turbolenza improduttiva: « trotterellano di casa in casa » mentre il determinismo biologico le aveva inchiodate a casa loro (Mercier, 1781).

Il XIX secolo, col suo debole per la « fisiologia », rincara la dose sul personaggio. La validità di caratteri descritti come tipici è attestata dall'eccesso, dalle contraddizioni e dall'accumulazione di aspetti particolari attribuiti perentoriamente a una specie generale, quella delle zitelle. Come scrive Couailhac, questa « cattiva esca che mai ha preso fuoco », « fredda », « arida », « brutta », e « priva di organo », è tuttavia preda di « desideri brutali »; è « ghiotta », « ingorda » e provvista di una « immaginazione fertile in maniera satanica » (Couailhac, 1841). Nel genere enciclopedia morale la specie zitella, presentata da Marie d'Espilly, diviene oggetto d'una vera e propria tipologia: vi si distinguono la zitella colta, la civettona e la sentimentale. Le metafore toccano ampi registri: aria di « gatto che nasconde gli artigli – ochetta spaurita – paladina della virtù – ramo sterile della pianta umana – medaglia consunta nei tratti dall'usura dei secoli – frana indubitabile (...) ». L'accumulazione di difetti fisici e morali tende a dimostrare come l'essere che « offende la natura » e « tradisce la sua meta » debba essere respinto dal nucleo sociale come una minaccia di dissoluzione. Più l'aspetto e i modi di quest'essere singolare incarnano la malvagità e la bruttezza, più ispira il timore del diverso. Ai confini della specie femminile, la zitella può vivere solo con animali, cagnolini, pappagalli o gatti, anche se i suoi sentimenti per gli animali non sono sinceri. Si ha l'impressione che la zitella debba far paura ai fini di preservare il sistema sociale: in questo senso lo stereotipo evidenzia una visione etnocentrica della società.

La curiosità per questo essere d'eccezione che conferma *a contrario* l'immagine ideale della donna, nasce dal discorso medico e antropologico, e potrà esercitarsi a piacere nella letteratura romanzesca del XIX secolo, intesa ad applicare i principi della fisiologia allo studio della società.

La vittima

I dizionari del XIX secolo son poco fecondi sull'espressione zitella. A parte il Littré, che fornisce un'antologia di esempi attinti dalla letteratura a partire dal XVII secolo, essi in qualche modo banalizzano la definizione della parola ragazza, intesa come opposto di donna sposata. La connotazione peggiorativa segnalata nel XVII secolo vi riaffiora sempre più evidente fino

ai dizionari più recenti, ma i rari commenti insistono soprattutto sul carattere via via più specifico, per non dire preciso. Zitella « implica idee ristrette, una vita monotona » e abitudini dette « da zitella ». Sono anche bigotte... Viene il sospetto che il termine sia diventato ingiurioso. Il galateo del XX secolo raccomanderà di usare il termine signorina, « per evitare il termine scortese di zitella ». Se i dizionari ci informano sullo slittamento di una realtà giuridica a giudizio di valore, tacciano sulla « promozione » della zitella: che diventa problema, personaggio problematico, eroina romanzesca e fa quindi ingresso nella letteratura. Già dal 1821 un romanzo di Sophie Panier si intitola *La zitella*: ma è con Balzac che, per la prima volta, essa asurge al rango di protagonista.

Fino ad allora aveva occupato in letteratura ruoli secondari, mentre il discorso scientifico l'aveva relegata in appendice o in parentesi. In effetti *La comédie humaine* è infarcita di zitelle, qualche dozzina almeno sui circa cinquemila personaggi balzacchiani che sono stati inventariati. In genere i loro ritratti sono contenuti in poche righe, una o due pagine al più; e per piccoli tocchi successivi viene innegabilmente a fissarsi lo stereotipo della zitella prigioniera del ruolo ben preciso che le viene richiesto dalla società borghese, di un comportamento fisico e morale predeterminato. Le persiane vengono aperte con « un gesto da pipistrello »; la intravediamo; poi essa si ritira, come « una tartaruga che nasconde la testa dopo essersi affacciata dalla sua corazza ». Pipistrello, tartaruga: ecco la zitella grottesca, ridicola, fissata in una caricatura impietosa (Balzac, 1840). Bisognerebbe ritagliare tutte queste descrizioni per analizzarne il vocabolario e tracciare il ritratto tipo: ma è lo stesso Balzac a darcene la chiave con la descrizione di Sophie Gamard nel *Curé de Tours* (1889). In una specie di radioscopia magistrale egli rivela i presupposti che implicano la sua visione della zitella, e su tal soggetto dà una versione personale e geniale della concezione naturalista che prevaleva a quel tempo. Poiché la lotta per l'esistenza colpisce in modi diversi le varie specie, le zitelle incarnano le vittime necessarie alla « selezione naturale ». « Se tutto nella società come nel mondo deve avere uno scopo, vi sono quaggiù delle esistenze il cui fine e la cui utilità appaiono inspiegabili. Sia la morale che l'economia politica respingono l'individuo che consuma senza produrre, che occupa un posto sulla terra senza diffondere intorno a sé né il bene né il male; poiché il male è senza dubbio un bene i cui risultati non si manifestano immediatamente. È raro che le zitelle non si pongano esse stesse nella classe di questi esseri improduttivi ».

Tutti gli attributi del personaggio sono conseguenza diretta di questo rifiuto quasi naturale. La vittima interiorizza, rispecchia inconsciamente nel suo fisico questo duro biasimo sociale, poiché « la vita abituale crea l'anima, e l'anima crea la fisionomia ». E, precisa Balzac, in questo contesto di « selezione naturale » il fatto che la vittima sia una donna è circostanza aggravante. Riecheggiando i discorsi sulla natura femminile, egli ritiene che « restando nubile, una creatura di sesso femminile altro non è che un nonsenso: egoista e fredda, suscita orrore ». Nessuno le perdonerà « d'aver smentito la dedizione femminile, rifiutandosi alle passioni che rendono il suo sesso così commo-

vente: rinunciare ai suoi dolori equivale ad abdicarne la poesia e non meritar più le dolci consolazioni alle quali una madre ha sempre l'incontestabile diritto... ».

Il viso e il carattere dipendono da questa teoria. « Naturalmente (...) gli effetti della loro triste vita si riproducono nei loro lineamenti ». La penna di Balzac fa il resto! Il ritratto di Sophie Gamard mira indubbiamente alla generalizzazione: essa è « la figura tipica del genere zitella ». Se si prende nota di tutti i particolari del suo fisico, dell'abbigliamento e del comportamento, si può constatare come si ripetano all'infinito nell'opera di Balzac e, in seguito, in molti altri romanzieri. Si potrebbe fare un glossario degli attributi della zitella partendo da questo ritratto: labbra sottili, denti troppo lunghi, occhi grigi e spenti, vestito di merino (come la cugina Bette), gelosa, acida, melanconica, con qualche caratteristica virile in sovrappiù: peli sul mento, fronte ossuta. Altrove si troverà la peluria sul labbro. Anche il « luogo » è quello di una specie a parte: il salotto giallo, la stracceria assurda, i mobili consunti, « quella sorta di ciarpame di cui si circondano tutte le zitelle ».

La moltiplicazione di questi tocchi rapidi, a gran colpi di pennello più o meno calcati, contribuisce indubbiamente a fissare l'immagine. Al limite, questi ritratti si potrebbero spostare da un romanzo all'altro. Ma quando la zitella diventa l'eroina del romanzo, il modello s'innesta su un progetto più complesso, in cui si fondono diversi temi cari a Balzac. Così ne *La vieille fille* (1837) la rappresentazione del personaggio sfiora temi come l'illusione d'amore in una società ove prevalgono i rapporti di denaro e i pregiudizi di classe, le ipocrisie e le bassezze della borghesia trionfante, il tragico destino dell'innocenza in un mondo di sotterfugi. Presentata come vittima delle circostanze (deficit demografico degli uomini dopo la guerra, abbassamento dell'età matrimoniale per sfuggire al servizio militare, concorrenza con le vedove che si risposano), M.lle Cormon appartiene a buon diritto alla specie zitella: respinta, brutta, sterile. Tutto in lei « lascia intravedere la zitella »: pulizia maniacale, giornata vuota, malesseri dovuti ai « movimenti del sangue in primavera », maternità frustrata, semplicioneria, gaffes, lapsus... Benché abbia in mano carte sicure (patrimonio, doti di cuore, virtù nascoste e temperamento solido) la sua inattitudine ad amare, vale a dire il peccato della « divina ignoranza delle vergini », la condanna a morire nubile, anche oltre il matrimonio.

Più che un semplice ritratto di zitella, che presenta nella sua franchezza e socievolezza aspetti nonostante tutto simpatici, questo romanzo esprime un tema caro a Balzac: mostrare come la società borghese ha pervertito l'amore che, solo, può restituire alla donna tutta la sua « femminilità ».

La vieille fille non è che la prima tavola di un dittico: *Le Cabinet des antiques* (1839), che è la seconda, esprime la stessa intenzione dell'autore. M.lle d'Esgrignon (forse per la sua origine aristocratica?) non è descritta come una tipica zitella. Al contrario, tutto il suo fisico (capelli biondi, eleganza di razza, forme squisite...) le conferisce una dignità di portamento « che si attribuisce solo alle regine e alle dee ». Le si attribuiscono anche generosità, clemenza, indulgenza. Balzac si spiega sulla lezione che vuol dare: « M.lle d'Esgrignon è una delle figure più

istruttive di questa storia: essa vi insegnerà che, senza l'intelligenza, le virtù più pure possono diventare nocive ». In altri termini, solo l'istinto materno dà intelligenza alle donne e guida il loro compito di educatrici. « Per quanto una nubile sia serena e previdente, le mancherà sempre il non so che della maternità (...). La maternità fittizia di una nubile comporta, d'altronde, un'adorazione troppo cieca perché ella possa rimproverare un bel ragazzo ». Così la dedizione al nipote di M.lle d'Esgrignon, eroina del dovere familiare, fino al sacrificio di se stessa - « una santa », precisa Balzac - diventa nociva. M.lle d'Esgrignon appartiene a quella stirpe di donne, zie o cugine, che hanno sostituito o assistito le madri nell'educazione dei figli, ma la cui innegabile utilità sociale non riesce a superare la censura delle rappresentazioni.

Andando sempre più in là nella descrizione dei costumi borghesi e del microcosmo familiare, Balzac attribuisce al personaggio della zitella una funzione determinante. È *La cousine Bette* (1847) a riunire tutti gli attributi. Accanto alle circostanze di selezione sociale, al fisico particolarmente caricaturale e al carattere pieno di eccentricità che arriva alla mostruosità psicologica, riappaiono i motivi ricorrenti dei ritratti tipo: vittima delle grandi mutazioni storiche, « immolata » dalla famiglia, Bette accumula tutti gli handicaps, mancanza di educazione, povertà e bruttezza. Il ritratto fisico connota l'aridità, la sterilità, la cattiveria e suscita dovizia di metafore, tutte nel registro dell'animalità (scimmia vestita da donna, vecchia capra stupida o affamata, leonessa, ragno, formica, occhi di tigre). « Magra, bruna, capelli di un nero grasso, sopracciglia spesse che si uniscono a ciuffo, braccia lunghe e forti, piedi grossolani, qualche verruca sul volto lungo e scimmiesco: ecco un conciso ritratto di questa vergine ».

Tuttavia quest'essere vuoto e inutile esercita una funzione fondamentale nel groviglio di vipere balzachiano: è la potenza occulta, il confessionale della famiglia, « l'angelo della famiglia » che intriga, regna, spinge il cinismo fino a godere per interposta persona. La zitella diventa un ingranaggio essenziale nella rappresentazione del vizio intrapresa da Balzac: è l'elemento distruttore per eccellenza.

La riabilitazione

Con Balzac la descrizione della zitella pare aver trovato la sua consacrazione e la sua forma più elaborata. Poiché è proprio dello stereotipo riprodursi ai fini dell'economia dell'analisi, lo vediamo sciamare nei romanzi minori. Funziona insomma come una specie di canale attraverso cui si scarica l'aggressività contro le donne che tentano di trasgredire le norme; rivela in qualche modo la natura dell'angoscia che lo sottintende. Via via che si sviluppa l'istruzione femminile, il lavoro salariato si sostituisce alla produzione domestica e si aprono alle donne nuovi sbocchi professionali, i personaggi di zitelle assumono paradossalmente un carattere rassicurante nel senso che a furia di essere copiato e ricopiato lo stereotipo diventa familiare: rappresenta l'anacronismo e funge da sostituto alle emozioni, da tentativo di far presa sull'oggetto che sfugge, da sfogo alla paura dell'emancipazione femminile. Più i caratteri sono elementari e desueti,

più sono rassicuranti, proprio in quanto troppo « neri » perché il lettore vi si possa identificare. È come se la millenaria angoscia maschile nei confronti di una donna istruita, indipendente nel carattere e nel corpo, si scaricasse su un personaggio di comodo. Bastano i titoli dei romanzi ad esprimere il carattere « pietrificato » dello stereotipo della zitella derivato da *La cousine Bette: Les Taupes* di Francis de Miamondre, *L'ennemie intime* di Marcelle Tinayre, *Les plumes d'oies* di Marguerite d'Escola e, in un registro più tenero, *Ces dames aux chapeaux verts* (1922) o *A l'ombre des célibataires* (1932) di Germaine Acremant.

Anche se non si dispone ancora di una bibliografia esaustiva dei romanzi su o con personaggi di zitelle che pullulavano fra otto e novecento, non si può fare a meno di notare che in quel tempo si afferma un modello che prevale via via su quello della ridicola-distruttrice: si potrebbe chiamarlo la zitella del dovere. Infatti molte donne nubili prendono la penna e si fanno avvocati della propria causa. Personalità in genere rispettose delle tradizioni religiose, patriottiche o familiari, non si limitano a presentare figure rassegnate, degne di compassione, passive nella loro virtù, ma mettono in luce nubili combattive che salgono gli scalini della santità a forza di dedizione. *Aime et tu renâtras, Rayonne!, Etoiles dans la nuit*, di M.lle Alanic, sono titoli esemplari.

Si delinea chiaramente una evoluzione: alla rappresentazione ridicola che prevaleva nel XIX secolo fa ora concorrenza una rappresentazione edificante. Questa evoluzione trova certo radice nelle nuove condizioni sociali ed economiche; ma non è forse un nuovo modo di vestire un'immagine che resta fondamentalmente costante, quella della maternità come prima vocazione della donna? Tutti i discorsi moralistici si ripetono. Si ammette però che bisogna sollevare il velo su questa categoria di donne escluse dalla maternità biologica, che trovano una consolazione nella maternità spirituale.

I precetti papali, a partire da Leone XIII, danno un destino al « problema femminile » e a coloro « cui imperiose circostanze hanno dettato la misteriosa vocazione, coloro che gli eventi hanno votato ad una solitudine che non entrava nelle loro previsioni e nelle loro aspirazioni e che pareva condannarle a una vita egoisticamente inutile e senza scopo (...) ». « Fino ad oggi, alcune di quelle donne si votavano con uno zelo spesso notevole al servizio della parrocchia; altre (...) si consacravano ad opere di beneficenza, sociali e morali di grande importanza. Il loro numero, in seguito alla guerra ed alle calamità che ne son seguite, s'è accresciuto notevolmente (...). Molte fanciulle quindi aspettano invano, nella loro casa solitaria, l'arrivo di uno sposo e lo sbocciare di nuove vite; ma al tempo stesso nuovi bisogni, creati dall'ingresso della donna nella vita civile e politica, si sono presentati a chiedere la loro opera (...) ».

Buona notizia! Il matrimonio non è più per la donna il solo mezzo per sviluppare la propria personalità. Le sue attitudini la orientano anche verso la maternità spirituale, non meno reale dell'altra. Certo la verginità religiosa, nello spirito della Chiesa, costituisce sempre la condizione più perfetta. Ma quando le circostanze impediscono il matrimonio, la donna « scopre la sua

vocazione; allora, col cuore spezzato ma rassegnata, si consacra interamente alle opere di beneficenza, così belle e varie». E può imporsi negli spazi autorizzati: l'educazione, campo di sua competenza, ma anche lo studio, come la questione dei diritti e dei doveri delle donne, o ancora la catechesi. L'azione diretta in campo politico e sociale richiede qualche precauzione: «Ella si applica soprattutto alle questioni che esigono tatto, delicatezza e istinto materno più che rigidità amministrativa (...)». All'opposto delle «fisiologie» del XIX secolo, i discorsi moralistici, un secolo dopo, non trattano più la nubile come una deviazione nei confronti della natura femminile ma preferiscono far riferimento all'utilità sociale. Si tratti di manuali destinati alle fanciulle (Réval, 1904), di opere di morale religiosa o familiare (Avèze, 1912), o ancora di studi a carattere sociologico (Berger, 1936; Huguenin, 1946), si nota un'evoluzione significativa nel vocabolario. Come raccomandano i dizionari, l'uso della parola zitella va accuratamente evitato. In un linguaggio più neutro, si parla di donna nubile. La connotazione peggiorativa resta evidente quando, in altri contesti, vengono chiamate le timorose, le sfortunate, le lasciate da parte, le maldestre, le insoddisfatte, le senza nozze... È anche sintomatica la quasi totale scomparsa delle metafore con riferimento alla fauna e alla flora.

La maggiore preoccupazione è ora riabilitarle. In mancanza di funzione materna, il celibato deve dare alla società un apporto di compensazione. Le zitelle restano prima di tutto vittime (a seconda degli autori, vittime degli uomini, della società o di se stesse), ma sono degne di rispetto e di stima. Invece di amalgamare le vaghe similitudini tra il fisico, il morale e il sociale, ci si sforza di dimostrare che l'immagine che esse ostentano (tristezza, peritanza, freddezza, aridità...) altro non è che un'apparenza, una specie di prestito forzato con le idee correnti e gli attributi tradizionali della zitella (Léo, 1864). La sua morale si sostanzia di dedizione, compassione, apostolato al limite dell'eroismo. Come conclude l'abate Muzat, «ella ama, nonostante tutto, il suo destino» (Muzat, 1909 e Grimaud, 1933).

Benché lo stereotipo della zitella abbia sempre la funzione di immagine respingente pare che nella seconda metà del XX secolo i significati annessi alla solitudine femminile inaugurino una particolare evoluzione. Di fatto con la rivendicazione di *Una stanza tutta per sé* (1929) o di *Un letto tutto per sé* (1979) le immagini della donna non sposata fanno apparire valori positivi: alla fatalità della solitudine si contrappone la libertà assunta e rivendicata; alla tristezza dell'isolamento, la rivendicazione dell'autonomia economica; all'inesistenza sociale, la creatività o le prospettive professionali; alla frustrazione affettiva, la ricchezza dei rapporti d'amicizia; all'assenza di vita sessuale, l'emancipazione e la libertà sessuale.

Quest'inversione nelle immagini della solitudine femminile produce a sua volta dei propri stereotipi. Si può leggere, ad esempio, nel qualificativo «male amata» un elemento sostitutivo dello stereotipo della zitella. In un contesto in cui il matrimonio è contestato, se non realmente indebolito, la donna senza marito non è più la vittima della fatalità, e neppure l'oca giuliva innocente che ignora la sessualità. Pure, l'immaginario censura questa «specie» a parte col verdetto di un supposto

fallimento nella vita sessuale. La zitella diventa la « male amata ». Le norme han cambiato di posto, ma questo rifiuto rivela la contraddizione tra l'immagine di una libertà sessuale dichiarata e il luogo comune della felicità che si pone sempre nel matrimonio e nella maternità. Non si dice di una sposa che è « male amata », come se la frustrazione sessuale potesse riguardare solo la nubile.

Uno stereotipo sostituisce l'altro, ma il conflitto fra la leggenda aurea del matrimonio e lo spauracchio grottesco della zitella continua a riproporsi. Forse non c'è via d'uscita: ma sembra che la considerazione dell'utilità sociale, dell'attività economica e della funzione culturale della donna in generale, e della nubile in particolare, riescano a far vacillare almeno un po' lo stereotipo della zitella.

Dalla minaccia all'ingiuria, lo stereotipo della zitella ha lunga vita. Senza voler precisare la sua data di nascita, a partire dal XVII secolo vediamo a poco a poco profilarsi un personaggio sul quale si cristallizzano tutte le paure suscitate dall'autonomia femminile, sessuale, sociale, economica e intellettuale. A prescindere dagli aspetti particolari della sua fisionomia, del suo carattere, della sua fisiologia e della sua vita sociale, la zitella segna sempre una devianza rispetto all'ideale femminile definito da uno statuto giuridico, da una concezione dell'amore, da un determinismo biologico o dai canoni della bellezza femminile.

In ogni caso bisogna sottolineare che lo stereotipo non stigmatizza solamente una devianza d'ordine sociale, che troverebbe un parallelo nello stereotipo del celibato maschile. Si tratta invece proprio di una rappresentazione discriminatoria della donna. D'altra parte quando Jean Borie analizza il caso del celibe del XIX secolo, non incontra « scapoloni » ma « scrittori » e « geni » (Borie, 1976). Non si trova alcun equivalente maschile al catalogo dei sinonimi di « ragazza » nella loro connotazione familiare (béguineuse, minette, nénette, poupée, sauterelle...) o peggiorativi (donzelle, gigue, gonzesse, greluche, pisseuse...).

Il *Dictionnaire des expressions et locutions* è esplicito: zitella è « termine usato in senso peggiorativo e destinato ad umiliare la donna non sposata con connotazioni socio-culturali (bigotteria, bruttezza, rifiuto, ecc.). Questa espressione (...) fa uso di tutto l'apporto peggiorativo offerto dal termine ragazza per imprigionare la donna in un ruolo sociale determinato e inferiore ».

Alla voce « scapolo » lo stesso dizionario nota che il determinante non ha lo stesso valore dispregiativo che in « zitella », ma connota « ironicamente abitudini e manie », evoca l'indipendenza e la libertà sessuale. La tragicità della solitudine femminile s'opporrebbe al comico del destino maschile?

Non cercheremo inutilmente la chiave di questa discriminazione sessuale: rischieremo di sfondare una porta aperta. Ma non possiamo fare a meno di evocare la tradizione proverbiale. Benché non sia possibile situarla nel tempo né nello spazio sociale, essa interferisce nel gioco delle rappresentazioni collettive: possiamo quindi interrogarci sulle differenze e similitudini con altri discorsi.

Mentre il matrimonio, l'amore e la donna occupano un posto privilegiato nei proverbi, le zitelle vi sono poco rappresentate,

e ancor meno gli scapoloni. Quello che ci riguarda in questo discorso è la necessità del matrimonio e la complementarietà dei sessi. Ma poiché sono entrambi fuori da questo circuito – sia la zitella che lo scapolone – interessano poco i proverbi: « vieille fille, vieille guenille ». Gli uomini invece sono trattati con tono ironico e soprattutto sono sospettati di lussuria: « vieux garçon, vieux cochon (...) vieux fripon (...) vieux couillon (...) vie de cochon (...) ». I proverbi parlano chiaro: se le fanciulle restano nubili, è perché non sono state scelte. Come sottolinea Martine Ségalen, le ragazze sono oggetto di uno scambio matrimoniale ed i proverbi che le concernono « costituiscono un discorso essenzialmente maschile che si rivolge ai padri delle ragazze e ai loro acquirenti ». « Il ne faut point faire grenier de filles ». Appaiono allora, come messe da parte e tenute in considerazione solo per quel mercato, in cui il padre le potrà manipolare come una pedina sullo scacchiere delle strategie matrimoniali.

Tuttavia, alcuni proverbi suggeriscono che le ragazze possono anche scegliere, ed anche mostrarsi difficili e sdegnose, come nella fiaba: « la zitella vorrebbe raccogliere con due mani, quello che ha respinto con il piede ».

Ci sono ancora degli altri proverbi che nel gioco sottile della complementarietà (la testa e il corpo, il cavallo e la briglia, la barca e il timone...) raccontano le donne nubili come vittime da compiangere mentre gli uomini sono gli ordinatori: quasi dei coreografi (Ségalen, 1975).

Così la letteratura nei suoi vari aspetti si accosta alla tradizione proverbiale sull'inutilità sociale della zitella. Ma poiché si privilegiano i valori della comunità, della coerenza del gruppo, della trasmissione del patrimonio, il tema della solitudine femminile viene in un certo senso eluso. Si cercheranno invano allusioni ad una fisiologia, ad una caratteriologia o ad una sociologia, che sarebbero proprie di quella « specie », detta zitella.

Sembra proprio che siano state le referenze « positiviste » a creare le condizioni favorevoli per la nascita dello stereotipo della zitella. In ogni tempo le immagini peggiorative della donna hanno fatto parte della storia delle mentalità. Ma occorre l'avvento della fisiologia per far sì che i valori legati alla verginità potessero essere capovolti al punto da diventare ostacolo alla femminilità, o che quei valori costruissero la negazione, facendo in modo che il ruolo sociale delle donne nubili potesse essere ignorato fino a simbolizzare l'inutilità, o che la solitudine femminile potesse essere sospettata di minacciare il modello familiare. Così il fantasma della zitella che appare in filigrana dopo il XVII secolo, trova corpo e carattere specifici all'alba del XIX secolo. Nasceva uno stereotipo.

A. Avèze, *L'École du mariage, bréviaire de la jeune fille*, 1912.

H. (de) Balzac, *La Comédie Humaine*, Paris, Pléiade, 1981.

H. (de) Balzac, *La vieille fille*, Paris, 1837.

H. (de) Balzac, *Pierrette*, Paris, 1840.

F. Basch, *La femme victorienne; Roman et Société, 1837-1867* (tesi), Lille, 1972.

L. Berger, *Le vaste champ du célibat féminin*, Avignon, 1936.

P. C. V. Boiste, *Dictionnaire universel de la langue française*, 1800.

J. Borie, *Le célibataire français*, 1976.

- A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du XVIII^e siècle*, Paris, 1969.
- L. Couailhac, *Physiologie du célibataire et de la vieille fille*, Paris, 1841.
- M. d'Espilly, *Les Français peints par eux-mêmes. Encyclopédie morale du XIX^e siècle*, 1840-42.
- S. De Beauvoir, *Les Mandarins*, Paris, 1954.
- Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1957.
- Dictionnaire de l'Académie*, Paris, 1835.
- P. Fauchery, *La destinée féminine dans le roman européen du XVIII^e siècle, 1713-1807. Essai de gynécomythie romanesque*, Paris, 1972.
- G. Flaubert, *Champs et grèves*, Paris, 1848.
- Furetière, *Dictionnaire*, 1690.
- S. Gamard, *Le curé de Tours*, Paris, 1889.
- Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, 1866-1876.
- Grand Larousse du XIX^e siècle*.
- C. Grimaud (abbé), *À celles qui s'en vont solitaires, non mariées*, Paris, 1933.
- É. Huguenin, *La femme seule*, Neufchâtel, 1946.
- Y. Knibiehler, *Les médecins et la nature féminine au temps du Code civil*, « Annales, E.S.C. », 4, 1976.
- Les Enseignements pontificaux. Le problème féminin*, 1953.
- É. Le Garrec, *Un lit à soi*, Paris, 1979.
- A. Léo, *La vieille fille*, 1864.
- G. Matoré, *Histoire des dictionnaires français*, Paris, 1967.
- L. S. Mercier, *Tableaux de Paris*, 1781.
- L. Muzat (abbé), *Les vieilles filles*, 1909.
- É. Patlagean, « L'histoire de l'imaginaire », *La Nouvelle Histoire*, Paris, 1978.
- A. Rey, S. Chantreau, *Dictionnaire des expressions et locutions*, Paris, 1979.
- G. Réval, *L'avenir des nos filles*, Paris, 1904.
- M. Ségalen, *Le mariage, l'amour et les femmes dans les proverbes populaires française*, « Ethnologie française », 1975, 1976.
- Trésor de la langue française*, Le Robert.
- J. J. Virey, *De la femme sous ses rapports physiologique, moral et littéraire*, Paris, 1823.
- V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, Milano, Il Saggiatore, 1981.

Tamara K. Hareven, Louise A. Tilly

Mediazione familiare e donne sole

Il caso di Manchester e Roubaix, due centri
dell'industria tessile *

Gli studi di demografia storica degli ultimi anni hanno messo in rilievo il ruolo che giocano sia la famiglia che l'ambiente domestico nell'orientare e definire le scelte di vita dei loro singoli membri. Gli studi che misurano la durata dei periodi di transizione dentro e fuori la forza lavoro, il matrimonio e le responsabilità di capo famiglia, hanno infatti dimostrato che, negli Stati Uniti della seconda metà dell'Ottocento, i ritmi di queste parabole erano determinati in primo luogo dalle necessità del gruppo familiare piuttosto che da un preciso codice normativo interno ai singoli gruppi di età. Analogamente, intere unità familiari o un numero cospicuo di membri di una stessa famiglia lavoravano insieme nelle fabbriche inglesi durante le prime fasi dell'industrializzazione nel settore tessile. Negli Stati Uniti questa pratica di assunzione per gruppi familiari nell'industria tessile proseguì fino ai primi anni di questo secolo. Lo studio della Hareven sui metodi di assunzione della manodopera, sull'organizzazione del lavoro e sul controllo del processo lavorativo da parte degli stessi lavoratori, ha infatti messo in luce il ruolo di mediazione fra manodopera e mercato del lavoro operato dai parenti sia della famiglia nucleare, che di quella allargata. Anche per la Francia del XIX secolo si è verificato lo stesso fenomeno di mediazione fra individui e sfera economica messo in opera dal gruppo familiare sia nell'ambito della produzione per il mercato, che in quella di uso domestico.

L'efficacia di questo concetto di famiglia come mediatore collettivo è proporzionale all'intensità dei rapporti e del regime complessivo di obbligazioni reciproche esistenti nella sfera privata; ma cosa avverrebbe se mutassimo la prospettiva, se, cioè, partendo dal singolo, tentassimo di determinarne il grado di autonomia sia del comportamento, che delle scelte? Questo varierà, nel corso della vita, in relazione alle opportunità economiche e al regime demografico e, ovviamente, alle tradizioni culturali o alle norme che orientano il comportamento individuale e le aspettative familiari.

Le fonti che qui prendiamo in considerazione, e cioè, le schede dei censimenti e le liste dei nominativi offrono poche e limitate informazioni sull'autonomia individuale; questi dati servono piuttosto a chiarire altri fattori: le tipologie lavorative, i

* Traduzione dall'inglese di Giulia Calvi. Il testo originale è apparso su « *Annales de Demographie Historique* », 1981.

percorsi della mobilità geografica e la collocazione dei singoli individui nella sfera domestica, tutti elementi che ci forniscono delle risposte alle domande fondamentali sul rapporto fra donne e lavoro industriale nella Francia e negli Stati Uniti attorno ai primi anni del '900. Quando e in quali condizioni le donne vissero sole o si assunsero la responsabilità di capofamiglia all'interno del gruppo? Vivere sole era una condizione permanente o di transizione fra collocazioni socio-familiari diverse? Qual è il rapporto fra le condizioni abitative e le condizioni lavorative o di origine nazionale? Quali erano le zone di tensione e conflitto fra le richieste individuali di autonomia e le necessità familiari?

In questo saggio mettiamo a confronto due differenti tipologie, riferite alla posizione delle donne nell'ambiente domestico, in due centri dell'industria tessile nel '900: Manchester, New Hampshire, negli Stati Uniti e Roubaix nel dipartimento del Nord, in Francia. Abbiamo scelto queste due città, in cui l'industria tessile era praticamente la sola ad offrire opportunità di assunzione, perché questo è il settore in cui la manodopera femminile era preponderante ed in cui l'organizzazione lavorativa operava su base familiare. A prima vista, questi due ultimi elementi, e cioè il lavoro salariato femminile e il controllo familiare, sembrerebbero reciprocamente in contraddizione e dobbiamo ricorrere ad un'analisi attenta delle tipologie residenziali nei centri tessili per comprendere a fondo la razionalità inerente a queste soluzioni ed il loro diverso configurarsi in rapporto al contesto e alle circostanze storiche. Prenderemo dunque innanzitutto in considerazione la posizione domestica delle donne, confrontandola a quella occupata dagli uomini in ciascuna città; poi le condizioni abitative maschili e femminili a seconda dei gruppi di età, allo scopo di stabilire la proporzione di individui che abitavano in famiglia o con dei parenti, di quelli che vivevano soli o come singoli capofamiglia all'interno di un gruppo e di quelli che abitavano in case di non-parenti come affittuari o servitori. Infine, ci soffermeremo sul nesso fra origini nazionali, occupazione e tipologie abitative femminili.

Il contesto: Manchester e Roubaix

All'inizio del secolo, Manchester era una città di 70.000 abitanti, sede della maggior industria tessile mondiale - la Amoskeag Corporation - che occupava una media di 14.000 operai all'anno nel periodo che precede la prima guerra mondiale. Lo sviluppo urbano di Manchester era iniziato nell'800 su iniziativa della Amoskeag Corporation che l'aveva progettata sul modello di una comunità tessile e la città continuò ad essere dominata da quella sola azienda fino agli anni '30 del novecento quando le fabbriche furono chiuse. Al pari di altre manifatture tessili sul cui modello era stata pianificata, la Amoskeag assunse la sua prima manodopera fra i lavoratori agricoli della Nuova Inghilterra. Dalla metà dell'800 in poi, gli immigranti provenienti dall'Inghilterra, dalla Scozia, e dall'Irlanda iniziarono a sostituire quella prima forza lavoro americana e verso il 1870, dopo che l'industria tessile ebbe « scoperto » la straordinaria « assiduità » e « docilità » lavorative dei Franco-Canadesi, l'azienda iniziò ad assumere su larga scala la manodopera del

Quebec, tanto che nel 1900 quest'ultima costituiva circa il 40% dell'intera forza lavoro e quasi il 50% della popolazione residente in città.

In quegli anni, la popolazione di Manchester era relativamente giovane: dal campione selezionato dalle schede del censimento (1900) risulta che il 61% aveva meno di trent'anni, di cui l'87,5% erano donne. Nei gruppi di età compresi fra i 20-24 anni; 24-29; 40-44, rispettivamente la percentuale di donne sposate andava dal 34% al 62% per raggiungere il 100% nell'ultimo.

Nel 1900 la città di Roubaix produceva essenzialmente lana pettinata e secondariamente cotone filato: ambedue industrie di grandi dimensioni e meccanizzate. Il paesaggio urbano dove affluivano già dal 1860 sia gli immigrati belgi, che la manodopera itinerante delle campagne francesi, era dominato dalle fabbriche. Nel 1906 la maggior parte della popolazione di Roubaix era costituita da lavoratori dell'industria o da membri di famiglie operaie. Di tutti i lavoratori la cui occupazione è registrata, il 43% era occupato nel tessile (del 13% non si conosce il tipo di lavoro o non viene specificato il settore industriale). Circa il 36% degli operai tessili era costituito da donne.

Nel 1906 la fase di espansione industriale e demografica aveva tuttavia raggiunto il suo culmine: la città, al pari dell'intera zona tessile dei centri urbani del nord, era stata colpita da una severa recessione verso il 1890 e conseguentemente sia il numero di fabbriche, che la produzione tessile avevano subito un forte ridimensionamento. Fra il 1901 e il 1906 la popolazione urbana diminuì, anche se parte di questo decremento era dovuto alla crescita della zona residenziale suburbana ed allo spostamento di parte della popolazione di origine belga verso paesi e centri belgi circostanti. Tuttavia, parte di questa diminuzione demografica, accompagnata da un declino parallelo del tasso di natalità, era da attribuirsi al declino dell'industria tessile ed alla crisi della domanda di manodopera.

La popolazione di Roubaix era relativamente giovane: il campione selezionato dal censimento del 1906 dimostra che il 61% aveva meno di trent'anni e la percentuale femminile tocca addirittura il 96%. Suddividendo le donne di Roubaix in tre gruppi di età comprendenti rispettivamente gli anni dai 20 ai 24, 25-29, 40-44, risulta che la proporzione di maritate o vedove cresce da 1/4, al 57,8% e al 77%.

Condizioni abitative dei residenti al di sopra dei 15 anni d'età. Manchester e Roubaix

Sia a Manchester che a Roubaix vivere in famiglia costituiva la tipologia più diffusa. A Manchester, come risulta dalla tabella 1 A, la maggioranza delle donne di quindici o più anni vivevano o come mogli o come figlie (il 40% erano mogli, il 25% figlie). Se a questa cifra si aggiunge un'addizionale 6,3% costituito dalle parenti entro le famiglie allargate ed un 8,5% di donne capofamiglia all'interno di famiglie costituite da più persone, risulta chiaramente che circa l'80% di tutte le donne dai 15 anni in su vivevano in famiglia, d'origine, acquisita o allargata. Solo il 3% prestavano servizio in case altrui e circa

il 14% occupavano una stanza in pensione o presso qualche famiglia, come affittuarie. Meno dell'1% abitavano sole. Ne risulta che la stragrande maggioranza delle donne viveva in famiglia o in un ambiente familiare « surrogato ».

Per quanto riguarda Roubaix, la tabella 1 B dimostra che una maggioranza ancora più rilevante di donne aventi più di 15 anni abitava in famiglia, includendo in questa percentuale un 6% residente nelle famiglie allargate e un 8% di capofamiglie. Il 4% stavano a servizio e solo il 4% vivevano come affittuarie o comunque in ambienti extra familiari. In evidente contrasto con la situazione americana tuttavia, il 4,5% delle donne di Roubaix vivevano sole.

Queste tipologie abitative erano strettamente connesse al ciclo di vita femminile, come dimostrano i grafici 1 A e 1 B. La maggior parte delle donne di Manchester trascorrevano la loro vita, fino a 69 anni d'età, in un ambiente familiare. Dall'età di 50 anni in su le si trova più frequentemente a capo di nuclei familiari propri, tipologia questa comunemente associata alla vedovanza. Affittare un alloggio o abitare con parenti più lontani era generalmente più diffuso fra le donne prima dei 35 anni anche se questa tipologia continua a comparire fra donne di età diverse, per aumentare in proporzione all'età matura e alla vecchiaia. Il lavoro servile, anche se non molto diffuso, era tuttavia il più praticato dalle donne di mezza età, come anche il numero esiguo di donne che vivevano sole era costituito da anziane. Fra le residenti di Manchester questa era una tipologia abitativa praticamente insignificante.

Analogamente a Roubaix le aspettative riguardanti la vita familiare delle donne trovavano una conferma nella quasi totalità dei casi in ogni gruppo d'età e fino ai 69 anni. Le donne tendevano ad abitare insieme a parenti lontani e ad andare a servizio in case altrui quando erano giovani. A differenza di Manchester, invece, lo status di affittuarie o di residenti in ambienti extra-familiari era meno diffusamente connesso alla giovane età, come dimostrano i dati relativi alla proporzione di donne che occupavano queste soluzioni abitative in tutti i gruppi d'età. Dopo i cinquant'anni la vedovanza e lo status di capofamiglia costituivano un'esperienza comune e le differenze nei tassi di mortalità fra i sessi corrispondevano alla presenza di famiglie capeggiate da donne in età più matura. Le donne di questa fascia di età che si trovavano nella posizione di capo famiglia singolo tendevano inoltre a trasferirsi in città dove si trovavano numerose opportunità di lavoro per i figli ancora adolescenti o appena adulti ma ancora coabitanti con le madri. Ne risulta che lo status di donne sole era connesso alla vecchiaia ed alla vedovanza più che alla giovinezza e alla scelta di una vita autonoma.

Le condizioni abitative maschili

In ambedue le città, le tipologie abitative maschili e femminili erano nettamente diversificate, anche se connesse al variare del ciclo di vita dei gruppi. Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, le tipologie maschili erano ancora più strettamente legate alla famiglia. A Manchester una proporzione molto più

rilevante di uomini (l'81%) viveva con la propria famiglia. La tabella 1 A e il grafico 2 A mostrano che, in proporzione, più uomini che donne vivevano in coppie sposate e che pochissimi uomini abitavano soli. I senza famiglia alloggiavano (come le donne, anche se in proporzione maggiore) in pensioni. La proporzione di uomini che abitavano insieme a parenti non di primo grado era invece analoga a quella delle donne. Le tipologie abitative maschili per gruppi di età, illustrate nel grafico 2 A, evidenziano una presenza costante di inquilini a pagamento lungo l'intero ciclo di vita. I rari uomini che abitavano soli tendevano invece a raggrupparsi fra i residenti più anziani, mentre coloro che vivevano con i parenti prossimi non erano nettamente suddivisi per gruppi di età. Data la tendenza a nuove nozze da parte dei vedovi, i padri singoli erano molto meno numerosi delle madri nelle stesse condizioni e la maggiore proporzione di uomini sposati è un riflesso della loro bassa percentuale in rapporto alla popolazione complessiva. Una ulteriore sollecitazione a risposarsi derivava presumibilmente anche dai vantaggi di ordine pratico garantiti dalla coabitazione con una moglie.

Per quanto riguarda Roubaix, la tabella 1 B mostra che, in proporzione, un maggior numero di uomini viveva nel complesso in situazione matrimoniale e che, contemporaneamente, più uomini che donne vivevano soli. A differenza delle donne, pochi uomini tendevano a coabitare con altri parenti che non fossero i genitori o la moglie e pochissimi lavoravano come servitori in case altrui. Al pari del vivere soli, anche la condizione di inquilini e abitanti in ambienti extra domestici ricorreva più frequentemente fra gli uomini che fra le donne. Se prendiamo in esame le fasce di età corrispondenti alle diverse soluzioni abitative (cfr. grafico 2 B) osserviamo che la presenza di coloro che vivono soli è distribuita equamente lungo l'intero ciclo di vita (dopo i 19 anni), subendo un'impennata con l'aumentare dell'età. La coabitazione con i parenti non di primo grado era incentrata nelle fasce giovanili e in quelle avanzate, mentre i padri singoli non comparivano di frequente. Qui la maggior propensione (o opportunità) alle nuove nozze da parte dei vedovi contribuiva in modo sostanziale alla differente proporzione di uomini e donne entro gruppi familiari contraddistinti dalla presenza di un solo genitore. Laddove la maggior parte delle donne in età matura e senza coniuge erano capo famiglia in un gruppo familiare composto da più membri, la maggior parte degli uomini in età avanzata, vedovi o non sposati, vivevano soli.

I periodi di transizione all'interno del ciclo di vita. Manchester e Roubaix

Le donne tendevano a vivere sole soprattutto in due periodi della loro vita. Il primo seguiva l'uscita dalla casa paterna in conseguenza del matrimonio o di soluzioni abitative che le portavano a vivere in altri ambienti domestici. Fino all'età di 25 anni e in ambedue le città prese in esame, la maggior parte delle donne abitava con i genitori, mentre quelle che, a meno di 20 anni, non vivevano più in famiglia, abitavano in pensioni, erano a servizio o vivevano insieme a qualche parente in casa altrui. In ambedue le città, la prevalenza delle donne inquiline o pensionanti era concentrata nel gruppo

d'età fra i 20 e i 25 anni, anche se a Manchester la loro presenza si estendeva fino a comprendere la fascia d'età successiva, dai 25 ai 29 anni. In particolare, a Roubaix la proporzione di donne che vivevano in famiglia come figlie o pensionanti scendeva di oltre il 50% dopo i 24 anni e, del resto, in questo centro la proporzione complessiva di affittuarie e pensionanti era minore che a Manchester. Mentre Roubaix ospitava poche pensionanti, contava tuttavia un numero molto maggiore di donne che vivevano sole rispetto a Manchester.

Così a Manchester, le donne che abbandonavano la casa paterna nel corso del primo periodo di passaggio del loro ciclo vitale, si trasferivano in ambienti domestici esterni come pensionanti o lontane parenti, se non erano sposate. In questo senso è significativo osservare che, benché le famiglie allargate costituissero l'eccezione più che la regola nelle comunità urbane, e che anche se solo una piccola percentuale della popolazione abitava con i parenti lontani, la maggioranza delle donne che vivevano entro questi ambiti domestici aveva di solito meno di 25 anni.

Sia nella cultura americana, che in quella delle comunità rurali da cui proveniva la maggior parte delle operaie – il Quebec, l'Irlanda e la Scozia – una donna che mettesse su casa per conto proprio era malvista. L'abbondanza di famiglie disposte ad accogliere a pensione le giovani donne appena emigrate nei centri industriali fu un fattore centrale nella formazione dell'assetto urbano di queste città, sedi delle grandi industrie tessili nella Nuova Inghilterra del primo ottocento. I pianificatori urbani progettaronò dei grandi complessi abitativi destinati ad ospitare la manodopera femminile di origine rurale, ponendola sotto il controllo di direttrici di mezz'età capaci di garantire che la vita della comunità raccolta entro quelle mura si svolgesse in accordo ai canoni della morale vigente. Nel 1900, il periodo di cui qui ci occupiamo, la maggior parte delle immigrate dalle campagne della Nuova Inghilterra era già stata distribuita fra un ampio numero di appartamenti occupati da nuclei familiari. La pratica di collocare le giovani operaie appena giunte in città in famiglia o a pensione continuò e Manchester disponeva di un certo numero di pensionati privati in cui giovani uomini e donne senza famiglia abitavano e prendevano i loro pasti principali.

La maggior parte delle operaie intervistate nell'ambito del progetto di ricerca sulla storia orale di Manchester ricordano questi alloggi, in cui avevano vissuto per qualche tempo, come centri di socialità e divertimento. Cora Pellerin, una di queste operaie, rammenta di come avesse desiderato rimanere a Manchester quando la sua famiglia era tornata nel Quebec e, a quel tempo, aveva solo 13 anni. I genitori le permisero di rimanere, a condizione di trovarle una buona pensione dove vivere. « Supplicai mia madre di lasciarmi restare – ricorda – e mia madre mi disse “ Solo se riuscirò a trovare un buon pensionato ”. Così trovò una pensione familiare in cui mi avrebbero presa insieme a mio fratello e mia sorella. Mia sorella aveva 18 anni e mio fratello 16 e la padrona della pensione disse a mia madre “ Se mi ubbidiranno lei non dovrà preoccuparsi, ma se non dovessero farlo, le scriverò per informarla ”. Così mia madre tornò in Canada e noi rimanemmo lì... e fu davvero come

vivere in famiglia. La padrona della pensione aveva sei figli ». Tempo dopo, Cora divenne una tessitrice qualificata e preferì trasferirsi in un appartamento per suo conto. « Quando compii 17 anni affittai una stanza tutta per me. Ci abitai per quattro anni e poi presi un intero appartamento per me sola... A quel tempo non era una cosa molto comune, ma io ero un vero gatto selvatico. Le madri di alcune mie amiche, dopo aver saputo dell'appartamento, non volevano che le figlie continuassero ancora a frequentarmi. A quei tempi, se vivevi sola, temevano che contagiassi anche le loro figlie con la stessa idea ».

Durante questa fase della vita, proporzionalmente meno donne vivevano come pensionanti o lontane parenti a Roubaix che a Manchester. Invece, più ragazze andavano a servizio a Roubaix e tuttavia la loro percentuale era minore qui che in altre città francesi, fenomeno questo direttamente correlato alle tipologie occupazionali e di mobilità caratteristiche dei centri tessili. Mentre cioè il lavoro servile nelle case di città costituiva una tipica fase transitoria nella vita delle donne francesi, la tendenza era meno rilevante a Roubaix data la disponibilità di lavoro nelle fabbriche tessili ed il numero relativamente esiguo di famiglie borghesi che potessero permettersi una cameriera. Nonostante ciò, andare a servizio era più frequente a Roubaix che a Manchester, entro un'unica fase del ciclo di vita. La maggior parte delle cameriere a Roubaix era costituita da donne giovani, mentre a Manchester, il loro numero, seppure molto esiguo, raggruppava donne in fasce di età più diversificate. A Roubaix andare a servizio significava far parte di quei settori di *migrazione protetta* che a Manchester corrispondevano alle pensionanti o alle inquiline. In ambedue i casi comunque le giovani che uscivano dalla casa paterna si trasferivano in ambienti domestici extra familiari, piuttosto che vivere da sole. È anche possibile che a Roubaix, le donne che per un periodo fossero andate a servizio presso altri e non si fossero poi sposate, abbiano costituito il nucleo centrale di quelle che, in anni successivi, avrebbero compiuto una scelta di autonomia. Al contrario, a Manchester, tutti i residenti venivano assimilati con maggior continuità all'ambiente domestico da cui raramente si distaccavano nel corso della vita.

Il pensionato non era un istituto molto comune a Roubaix e la pratica paternalistica di provvedere alloggi o dormitori per le giovani operaie, benché diffuse nei centri dell'industria serica del sud della Francia, era invece quasi sconosciuta a Roubaix. I datori di lavoro di questa città costruirono pochi alloggi per i loro operai e gli esigui esempi di questa architettura effettivamente realizzati non si discostano dai modelli proposti dall'industria privata. Costituite da unità molto ridotte di due o al massimo quattro stanze, le abitazioni erano allineate a schiera e disposte ad angolo retto rispetto alla strada principale: si chiamavano *courée*, *citè* o *fort*. Diversi individui singoli potevano occupare una di queste casette, ma una famiglia con figli raramente trovava uno spazio da poter affittare ad un pensionante. Questa differente tipologia abitativa dei quartieri operai contribuì naturalmente alla scarsità di pensionati e alloggi familiari per i lavoratori di Roubaix.

Il secondo importante periodo di transizione nella vita delle

donne si concentrava nella mezza e nella tarda età, quando la vedovanza le esponeva al rischio della solitudine. La maggior parte delle vedove oltre i 50 anni, tuttavia (e questa era l'età in cui il fenomeno compariva con maggior evidenza) continuava ad essere capo famiglia invece che traslocare in casa altrui o vivere in solitudine. (Circa l'80% di tutte le capofamiglia a Manchester erano vedove e circa il 65% a Roubaix). Anche a Manchester raramente una vedova in età avanzata abitava sola e se una donna anziana si trovava nell'impossibilità di svolgere le sue funzioni di capo famiglia, veniva generalmente accolta (spesso con i suoi figli) in casa di parenti. Tuttavia la proporzione di genitori anziani che coabitavano con i figli era molto bassa e più frequente fra le madri vedove che fra i padri. A Roubaix invece, in proporzione più donne anziane vivevano sole che a Manchester, anche se si tratta sempre di percentuali esigue che riguardavano prevalentemente donne al di sotto dei 50 anni: il 25% erano donne sotto i 30 anni; il 3,2% fra i 30 e i 49 e il 44% sopra i 50. Le cifre rivelano un fenomeno opposto a quello delle capo famiglia fra cui solo il 43,8% avevano meno di 50 anni. Da quanto rivelano i dati numerici, queste due soluzioni abitative comprendevano le donne agli estremi opposti del ciclo di vita, anche se, in proporzione, un maggior numero di donne in età matura fungevano o da capo famiglia o abitavano sole.

È quindi chiaro che in ambedue i centri urbani la maggior parte delle donne seguiva una tipologia esistenziale centrata attorno al matrimonio ed alla abitazione da condividere con il marito: le vedove continuavano a svolgere il ruolo di capofamiglia in casa propria e, solo se inabili, si trasferivano in casa dei figli. La differenza fra le due città si concentra nel numero di donne che non abitavano insieme a parenti stretti: a Manchester, le donne giovani e nubili spesso trovavano alloggio come pensionanti in casa d'altri o in casa di parenti lontani, mentre a Roubaix andavano più frequentemente a servizio da estranei o vivevano sole.

Nazionalità, mobilità e tipologie residenziali

I centri dell'industria tessile attraevano l'immigrazione rurale e straniera: è dunque importante illuminare il rapporto che intercorreva fra la mobilità femminile e le soluzioni abitative adottate. Le donne immigrate tendevano più frequentemente a vivere sole? A Manchester, le donne del posto erano — in numero maggiore rispetto alle immigrate — capo famiglia in età matura, mentre fra le giovani pensionanti o inquiline si trovavano molte immigrate. Le vedove native di altri luoghi più raramente diventavano capo famiglia dopo la morte del congiunto e generalmente tornavano nel Quebec o si trasferivano in casa dei propri figli, mentre le donne locali continuavano a capeggiare il proprio gruppo familiare. Così, mentre le immigrate vivevano spesso nei pensionati, le ragazze del posto abitavano in famiglia. La maggior parte delle residenti a Roubaix erano di nazionalità francese o belga: nel 1906 di tutte le donne sopra i 15 anni, il 27% erano belghe e la maggior parte delle donne sole o delle capofamiglia erano della stessa nazionalità (rispettivamente il 30,1% e il 33,1% sul totale della popolazione femminile).

Ciò significa che sia le donne sole, che i figli adulti delle vedove riuscivano a trovare lavoro salariato in città. Quindi, sia le donne sole, che le vedove di nazionalità belga si spostavano o per trovare lavoro per sé o per i propri figli. Le donne di questa nazionalità erano anche sovrarappresentate fra le pensionanti (33%) e fra le cameriere (53%). Così, nonostante il numero esiguo di cameriere a Roubaix rispetto ad altri centri non tessili, le ragazze che andavano a servizio erano più frequentemente immigrate, proprio come altrove.

Occupazione e residenza

In che rapporto stavano lo status residenziale e la partecipazione alla forza lavoro? La maggior parte della manodopera femminile era costituita da donne giovani e nubili. In ambedue le città, un po' più del 50% delle donne erano registrate come lavoratrici extra domestiche e mentre a Manchester i lavoratori si dividevano equamente fra tessili e non-tessili, a Roubaix il 58% delle donne risultava occupato nel settore non tessile. In ambedue i centri, la maggior parte delle figlie facevano parte della forza lavoro (77,5% a Manchester, 70% a Roubaix) mentre solo il 13% delle mogli lavoravano fuori casa a Manchester e il 30% a Roubaix.

La bassa partecipazione alla forza lavoro da parte delle mogli della città americana potrebbe essere attribuita alla loro relativa tranquillità economica (soprattutto se lavoravano anche i figli), ma può anche risalire ad una serie di norme culturali che, condannando il lavoro salariato delle sposate, esaltavano invece le virtù della maternità e della domesticità a tempo pieno. Qual era la situazione delle vedove? Tornavano al lavoro? A Manchester, il 36% delle capofamiglia erano registrate nella forza lavoro e a Roubaix il 41%. Ne consegue che le capofamiglia tendevano, più delle mogli, a partecipare alla forza lavoro, anche se la maggior parte delle donne di questo gruppo non aveva alcuna occupazione extra domestica, in nessuna delle due città. Delle capofamiglia occupate, una proporzione maggiore lavorava nel settore non tessile e ciò corrisponde alla loro fascia d'età, dato che le donne mature tendevano a non lavorare nelle fabbriche tessili, a differenza delle giovani. In realtà, la maggior parte delle vedove ricevevano un supporto economico da altri: a Roubaix dai figli, a Manchester dai figli e dai pensionanti.

Anche se la struttura produttiva di queste due città era caratterizzata da una forza lavoro fortemente femminile, i residenti dei due centri seguivano tipologie esistenziali e abitative comuni anche ad altri settori, a base economica diversa. La maggior parte delle famiglie mandavano al lavoro le figlie più che le mogli o le madri e la maggior parte delle mogli e delle capofamiglia garantivano ai membri occupati nell'industria una serie di servizi domestici, piuttosto che un contributo proveniente da lavoro extra domestico. Il lavoro nel tessile era destinato prevalentemente ai giovani e sia a Manchester, che a Roubaix, una maggior proporzione di figlie e pensionanti erano occupate nel tessile, ad esclusione quasi totale delle mogli e delle capofamiglia. A Manchester il fenomeno assumeva grande rilievo e ben il 56% dei pensionanti e degli inquilini lavoravano nelle fabbriche tessili.

C'era dunque un rapporto preciso fra lo status delle donne a casa e il tipo di occupazione prescelto: a Manchester, una più alta proporzione di donne giovani e nubili (figlie e pensionanti) svolgevano lavoro salariato nelle fabbriche tessili al contrario delle mogli e delle capofamiglia.

Conclusioni

La maggior parte delle donne di Roubaix e Manchester condividevano la stessa tipologia abitativa, l'ambiente familiare o un surrogato di esso, e la struttura residenziale più comune era quella di una stessa unità domestica abitata da più persone. La transizione alla fase di immissione nella forza lavoro non comportava generalmente l'abbandono della casa paterna e anche nei casi in cui una donna avesse avuto la possibilità di vivere autonomamente, la scelta continuava a cadere sulla coabitazione familiare. L'aspettativa delle famiglie era che le figlie continuassero a vivere in casa, contribuendo con il loro salario al bilancio collettivo.

In ambedue le città tre importanti fattori sembrano aver orientato il passaggio delle donne attraverso differenti soluzioni abitative: 1) l'economia della produzione tessile e l'opportunità di impiego che influivano sulla permanenza nella casa paterna delle giovani o sul loro trasferimento ad altri contesti residenziali; 2) i bisogni delle famiglie d'origine nei confronti sia del salario, che dei servizi domestici delle donne a favore dei figli minori o dei genitori anziani; 3) i limiti imposti dalla cultura del tempo all'autonomia abitativa femminile.

Due aspetti dell'economia dei centri tessili, il lavoro femminile intensivo e l'alta partecipazione delle donne alla forza lavoro producevano le stesse conseguenze sia a Manchester che a Roubaix. Queste caratteristiche della struttura occupazionale non erano associate alla mobilità geografica di donne sole e forse autonome, ma in primo luogo alla migrazione delle famiglie e in secondo alle diverse forme di mobilità « protetta » delle donne giovani. Il termine « protetta » qui significa limitata nella libertà di movimento e semi-dipendente e, in questo senso, la mobilità dentro e fuori i pensionati e gli alloggi in affitto costituiva la forma preponderante di questa migrazione non-familiare a Manchester, mentre a Roubaix la fluttuazione delle cameriere serviva allo stesso scopo.

Queste diverse forme di mobilità protetta potevano anche contribuire alla solitudine di alcune donne in anni più tardi: sotto questo aspetto la differenza più rilevante fra le due città è nella presenza a Roubaix del lavoro servile che assorbiva e fungeva da canale di migrazione protetta. Abbiamo infatti già osservato che qui un numero proporzionalmente maggiore di donne mature vivevano sole, più di quanto non facessero le giovani, da cui si può desumere che il lavoro servile in gioventù influiva sulla futura scelta di solitudine in molti modi. Per definizione, le giovani che andavano a servizio non vivevano più con la propria famiglia e occupavano altri posti di lavoro col passare degli anni. Queste nuove occupazioni raramente offrivano loro un alloggio, come accadeva invece quando andavano a servizio in casa altrui, e, inoltre, chi era giunta in città per fare la cameriera difficilmente aveva parenti in loco, a differenza delle donne

che si erano spostate insieme alla famiglia di appartenenza. È anche possibile che le cameriere a Roubaix avessero meno opportunità di sposarsi rispetto alle operaie, semplicemente perché la qualità della socializzazione in fabbrica era diversa da quella di chi lavorava al chiuso delle pareti domestiche. In una città a popolazione prevalentemente femminile, le donne che lavoravano insieme agli uomini erano avvantaggiate nella prospettiva di incontrare un futuro marito e, all'opposto, le cameriere si trovavano in una posizione di svantaggio.

L'opportunità di impiego per le donne giovani nelle città tessili permetteva loro di rimanere a casa per un periodo più lungo della loro vita. Ne conseguiva una minore mobilità geografica femminile rispetto a quei centri in cui la struttura economica era diversa o tendeva ad offrire lavoro principalmente agli uomini, come nei centri minerari o metallurgici.

Sia a Manchester che a Roubaix le famiglie esercitavano forti richieste nei confronti del salario dei figli proprio nel momento in cui questi diventavano adulti, come risulta dai numerosi casi di coabitazione di genitori e figli o di madri vedove e figli. Cooperare ai bilanci familiari poteva comportare dei sacrifici per i giovani, ma, nonostante ciò, era la pratica comune alle due città.

Sia la tipologia delle migrazioni, che la diffusa coabitazione dei figli adulti nella casa paterna implicano la persistenza di forti aspettative culturali nei confronti delle figlie, tenute ad attribuire importanza primaria alle necessità della famiglia ed agli obblighi comuni che da essa derivavano. Queste aspettative culturali, diffuse in tutti i gruppi etnici della Nuova Inghilterra, coincidevano con la limitazione delle soluzioni di autonomia abitativa per le figlie, imposta dalle norme morali. A Manchester le soluzioni disponibili per chi non vivesse in famiglia erano sostanzialmente due: i pensionati pubblici descritti prima, o quelli privati presso qualche famiglia disposta ad affittare una stanza del proprio appartamento. I pensionati pubblici ospitavano naturalmente un maggior numero di persone di ambo i sessi, ma erano diretti da una matrona o da una famiglia che risiedevano nello stesso luogo. I pensionati pubblici erano più numerosi nei centri industriali che nelle città commerciali, per via della forte concentrazione di lavoratori giovani, anche se i pensionati familiari erano una tipologia molto diffusa in tutte le città americane.

A Roubaix il modello della mobilità familiare e della coabitazione con i figli adulti era lo stesso, anche se un maggior numero di donne giovani vivevano sole. Le aspettative culturali nei loro confronti non dovevano essere molto diverse da quelle raccontate da Cora Pellerin, l'operaia franco-canadese che aveva vissuto in un pensionato, su pressione dei genitori. Le circostanze producevano pratiche diverse, con un conseguente maggior numero di donne sole. Come abbiamo già osservato, il lavoro servile contribuiva a questa solitudine al pari delle abitazioni operaie di Roubaix, in cui lo spazio abitativo era tanto ridotto da non offrire alcuna possibilità di ospitare pensionanti a pagamento.

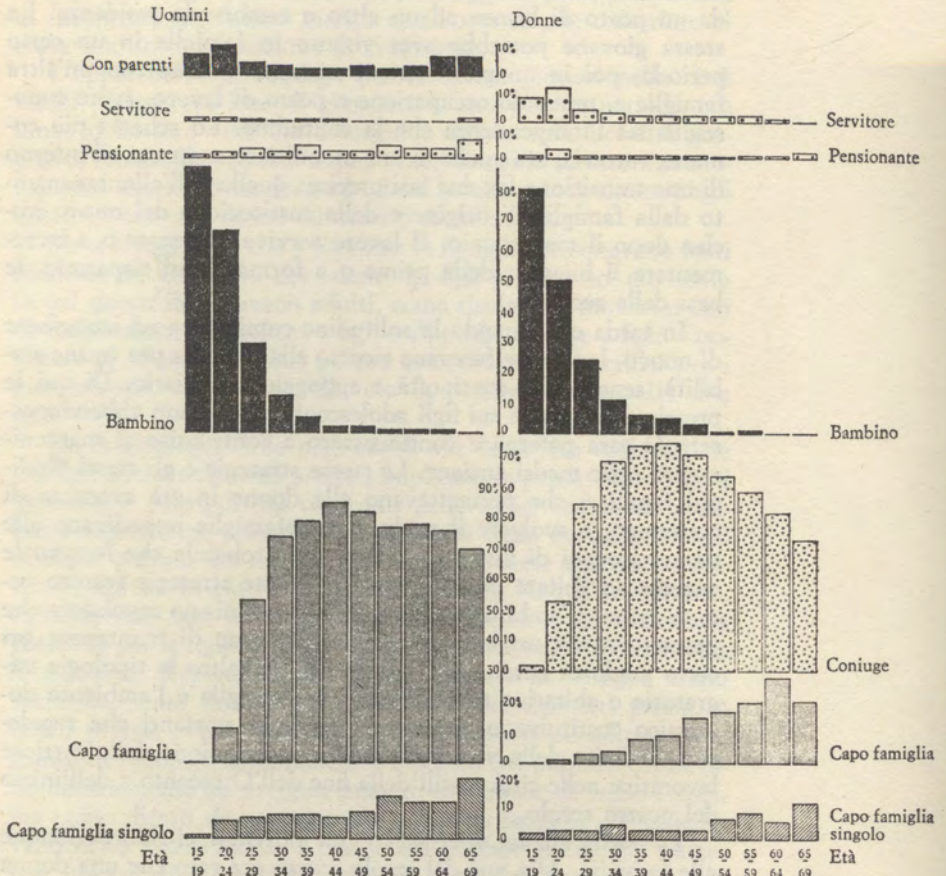
In ambedue le città, la relativa mancanza di abitazioni per le donne e la loro complessiva integrazione in ambito familiare

non comportava necessariamente che le loro vite fossero stabili o esenti da mutamenti. La natura della fonte che abbiamo prescelto, un censimento che fornisce dati sulle tipologie abitative di un solo anno, sottovaluta inevitabilmente il cambiamento ed i momenti di instabilità entro lo stesso ciclo di vita. Le donne giovani arrivavano in città per cercare lavoro come operaie o cameriere: passavano di occupazione in occupazione, spostandosi da un posto di lavoro ad un altro e cambiando residenza. La stessa giovane potrebbe aver vissuto in famiglia in un certo periodo, poi in un pensionato e successivamente con un'altra famiglia e, mutando occupazione e posto di lavoro, avere conosciuto sia l'indipendenza che la solitudine. Lo schema più comune, tuttavia, era quello di una mobilità concentrata all'interno di una transizione fra due fasi precise: quella dell'allontanamento dalla famiglia di origine e della costituzione del nuovo nucleo dopo il matrimonio. Il lavoro serviva in genere o a incrementare il bilancio della prima o a formare, col risparmio, le basi della seconda.

In tarda età, quando la solitudine cominciava ad incombere di nuovo, le vedove facevano ricorso alla famiglia per trarne stabilità, senso della continuità e appoggio finanziario. Di qui le pressioni esercitate sui figli adolescenti perché non abbandonassero la casa paterna e continuassero a contribuire al mantenimento delle madri anziane. Le stesse strategie e gli stessi obblighi familiari che permettevano alle donne in età avanzata di continuare a svolgere il ruolo di capofamiglia impedivano alle donne giovani di vivere sole. Era più probabile che fossero le anziane ad abitare in solitudine, se queste strategie fossero venute meno. L'ambito familiare era il meccanismo regolatore che permetteva da un lato alle vedove anziane di mantenere un certo grado di autonomia, orientando dall'altro le tipologie migratorie e abitative delle giovani. La famiglia e l'ambiente domestico costituivano dunque le strutture portanti che regolavano il fluire delle vite individuali e la scansione delle carriere lavorative nelle città tessili della fine dell'Ottocento e dell'inizio del nostro secolo.

La nostra analisi, apertasi con gli individui, ci riporta dunque alle famiglie. Alla fine del secolo scorso era raro che una donna vivesse sola e fosse indipendente: era un'eccezione sia nella città francese, che in quella americana da noi studiate.

Rapporto col capo famiglia. Roubaix 1906



Rapporto col capo famiglia. Manchester 1906

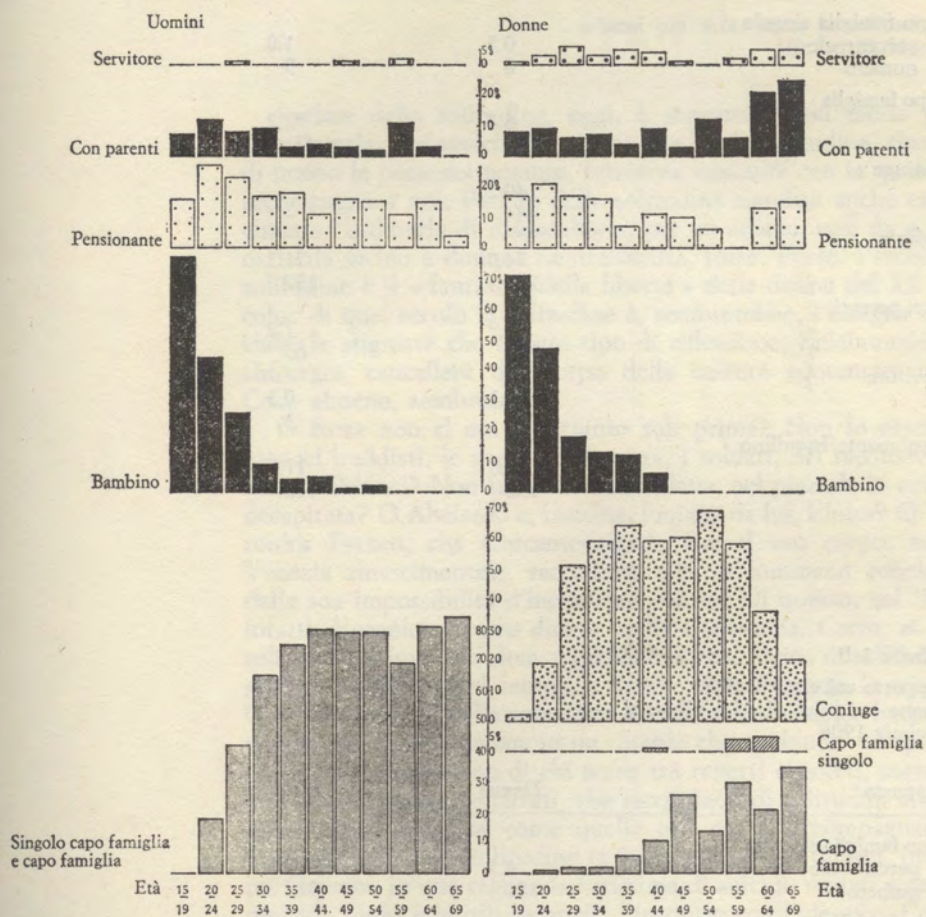


Tabella A

Rapporto col capo famiglia
Uomini e donne di 65 e più anni
Manchester 1900

<i>Rapporto</i>	<i>Donne</i>	<i>Uomini</i>
Capo famiglia singolo		
percentuale	0.5	1.0
numero	6	9
Capo famiglia	8.5	52.2
	94	471
Coniuge	40.2	-
	444	-
Figlio/a	24.8	21.3
	274	192
Altri parenti	8.9	7.2
	99	65
Servitore	3.1	0.3
	34	3
Pensionante/Inquilino	13.8	17.5
	152	158

Tabella 1 B

Rapporto col capo famiglia
Donne e uomini di 15 e più anni
Roubaix 1906

<i>Rapporto</i>	<i>Donne</i>	<i>Uomini</i>
Capo famiglia singolo		
percentuale	4.5	7.8
numero	191	304
Capo famiglia	8.4	58.0
	356	2255
Coniuge	50.0	-
	2113	-
Figlio/a	22.5	24.0
	949	935
Altri parenti	6.2	4.8
	2611	186
Servitore	4.3	0.3
	182	13
Pensionante/Inquilino	1.2	2.7
	49	104
Altri	2.8	2.3
	120	91

Barbara Lanati

Hiroshima, mon amour

« Sarei più sola, senza la solitudine »
(Emily Dickinson)

Parlare della solitudine, oggi, è soprattutto un modo per scongiurarla, per avvicinarla, prima che lei, la solitudine, ricordi di nuovo la presenza pesante, intrusiva, costante con la quale si accompagna a noi. Parlare della solitudine significa anche esorcizzarla: ordinarle di disassediarci, per un attimo, così da guardarla da vicino e dunque neutralizzarla, forse. Forse. Perché la solitudine è il « fantasma della libertà » della donna del XX secolo: di quel secolo la solitudine è, sembrerebbe, l'insegna ufficiale, la stigmata che nessun tipo di riflessione, rielaborazione, chirurgia, cancellerà dal corpo della cultura contemporanea. Così, almeno, sembrerebbe.

O forse non si era altrettanto soli prima? Non lo erano i monaci buddisti, le suore di clausura, i soldati, nel medioevo e oltre, i chierici? Non fu sola Anna Bolena, nel piazzale in cui fu decapitata? O Abelardo e, insieme, lontana da lui, Eloisa? O Veronica Franco, che mercanteggiando con il suo corpo, nella Venezia rinascimentale, raccontava poi, a commerci conclusi, della sua impossibilità d'incontrare l'altro? Di questo, nel '500 infatti, Veronica Franco diceva, nella sua poesia. Certo, si era soli anche prima. Ma altre, ugualmente forti forme di solitudine si sono sostituite, col tempo, a quelle, cancellandone le tracce. Così l'archeologia della solitudine ci condurrebbe molto lontano, per poi riportarci – come in un cerchio che si chiude – a quella presente: la solitudine di chi scava tra reperti obsoleti, segretamente e oscuramente cifrati, che raccontano di solitudini altrettanto gravi, insidiose come quelle con cui ci accompagnamo. L'archeologia della solitudine ci imprigionerebbe quindi, ormai inutilmente, in una ragnatela fittissima di suicidi, tentati suicidi, omicidi, fughe e inutili incontri: l'incontro con l'identico. Come in un film vagamente troppo decifrabile. Come in un film in cui tutte le protagoniste, raccontando della loro solitudine, si facessero riconoscere – immediatamente – troppo immediatamente, la nostra.

Dunque: ieri come oggi? Non proprio, credo. No, perché in maniera ben più diffusa, più capillare con quella solitudine nel Novecento ci si incontra. E di quell'incontro si lasciano volute tracce. Intorno a quella solitudine assoluta, isterica, collettiva, si teorizza. E se ne scrive. Diffusamente, in ambito filosofico, psicologico, letterario. Se ne scrive e, di conseguenza, la si invoca. Parlare della solitudine, scrivendone, significa infatti anche invocare, attraverso il gesto della scrittura e l'atto della lettura – attività, come noto, solitaria – la solitudine stessa.

Sostenuta nel suo confronto con la solitudine propria o collettiva, oltre che da teoriche riflessioni intorno alla solitudine che della solitudine facevano il proprio oggetto di indagine filo-

sofica o storica, dalla lacerazione stessa che nel corpo sociale le due guerre mondiali hanno operato, nel Novecento, la donna, e la donna scrittrice con lei e per lei, vede e impara a riconoscere quella solitudine come uno stato dell'esistenza. Stato che si coniuga con la separatezza fisica, con la prigionia, con il campo di concentramento, con la fame. Stato che di quelle condizioni è la cifra, identica e rovesciata: sinonimo cioè della paura che l'altro « invada », cancellandola, quella condizione, di solitudine appunto faticosamente cercata e costruita. Perché anche questo, nel Novecento, la solitudine, paradossalmente è: una trincea che si pone tra sé e la morte: « La nostra vicina una simpatica zitellona che vive sola in una casetta e ha molta terra e tante altre cose è venuta da noi per annunciarci che stanno arrivando... Hanno picchiato alla porta, lei non era ancora vestita e ha gridato chi è, l'esercito tedesco le hanno risposto e allora tutta tremante di paura è andata ad aprire. ... Noi naturalmente non abbiamo fatto un passo fuori casa ma durante la giornata l'ho vista uscire per guardare ogni qualvolta un soldato saliva o scendeva per la ripida strada di montagna, e le ho chiesto che novità ci sono? sono così spaventata m'ha detto, ma allora perché le ha domandato Alice Toklas se avete tanta paura uscite a guardare? Ecco per guardare ha risposto lei appunto perché ho tanto paura ».

Così la prima metà del Novecento che diventa – ufficialmente – il secolo dell'esplosione della scrittura femminile, è soprattutto il luogo in cui la donna, collocandosi al di là – ormai – di qualsiasi forma ufficiale di rivendicazione esplicita dei propri diritti, scrive – attraverso il diario, la lettera, il romanzo, la poesia e soprattutto attraverso una riflessione intorno alle strategie utilmente adottabili nei confronti della scrittura stessa – la storia del proprio sguardo e del proprio « romanzo ». La storia dei percorsi attraverso cui è giunta alla scrittura e la storia del percorso che l'ha – serenamente – condotta alla solitudine. Così in Virginia Woolf, che imprigiona Mrs Dalloway in una solitudine totale, perfetta, inavvicinabile che nulla può scalfire, interrompere, spiegare, se non la solitudine stessa della scrittura che a quel personaggio lavora così da contenerlo al proprio interno come un prezioso reperto indecodificabile. Così in Karen Blixen che nei gotici scenari delle sue fiabe preziose muove figure femminili che la coerenza nei confronti dei propri sogni spinge a solitudini adamantine.

Così in Anaïs Nin, sola, pagina dopo pagina, nell'interminabile romanzo che è la storia della sua vita: il diario. Così in Simone De Beauvoir, così in Gertrude Stein, così in Violette Leduc che riconduce addirittura all'infanzia la radice della solitudine.

Nel '900 la donna conosce ed elabora una forma diversa di sguardo, su di sé e sul mondo.

Lo sguardo che insieme abbraccia l'esterno e colei che all'esterno guarda, senza più privilegiare, nell'ordito della scrittura nessuno dei due – un'unica immagine raccoglie infatti, in Gertrude Stein, la figura della donna impaurita che guarda « fuori » al pericolo che incombe e la « figura » della paura che la donna ha « dentro » indipendentemente da ciò che le è fuori – si sostituisce infatti allo sguardo che nel romanzo ottocentesco indi-

viduava all'« interno » il riflesso e le tracce della realtà esterna, come in Jane Austen o in Elisabeth Gaskell, come nelle sorelle Brönte o in Kate Chopin.

Nel '900 lo sguardo della donna scrittrice non « piega » più l'esterno a propria immagine e somiglianza, né tanto meno lo interiorizza, piuttosto lo raffigura ponendo se stessa – strana, peculiare, dissonante figura – all'interno di quel quadro.

E in quella posizione, in quel rapporto – non a caso negli anni '60, quando la donna e la donna scrittrice propongono strategie diverse della sua relazione a quel quadro – la raffigura il cinema, individuando, a nome di tutti, nell'equazione iconografica donna e solitudine uno dei suoi temi più costanti e più interessanti. L'equazione la difendono in maniera ufficiale e plateale, tra gli altri, Tony Richardson in *A Taste of Honey* (1962), Alain Resnais in *Hiroshima mon amour* (1959) e *L'année dernière à Marienbad* (1961), Michelangelo Antonioni in *Deserto Rosso* (1964), Bergman in *Persona* (1966), J. Luc Godard in *Femme Mariée* (1964) e Louis Buñuel in *Belle de Jour* (1967). Nessuno tuttavia dei film citati ebbe successo per la centralità narrativa o per lo spessore filosofico dei problemi da cui la figura femminile era assediata. Fu l'individuazione di un nuovo linguaggio filmico che colpì lo spettatore. Fu quel linguaggio, ma soprattutto l'oggetto di quel linguaggio: uno spaccato formalmente raffinato di una realtà sociale che si snodava, sequenza dopo sequenza, ad immagine e somiglianza dell'eroina, sola, che vi si muoveva. La donna, il suo destino, la sua storia, erano diventati il correlativo aggettivo del mondo e dei problemi che l'attraversavano. Esattamente come era avvenuto nel romanzo inglese e francese del Settecento, nei confronti del quale, negli anni in cui con D. W. Griffith era nato, il cinema si era proposto come ultima spiaggia, punto di arrivo di complicate e rocambolesche trame, di inseguimenti e contrattazioni sentimentali-sociali tra uomo e donna (*Broken Blossoms*, 1919) di Griffith, così come buona parte della sua prima produzione, non mette forse in scena opportunamente travestite le fragili eredi di *Clarissa* (1748) di Richardson o di *Justine, ou les malheurs de la vertu* (1791) di Sade inseguimenti e contrattazioni non ancora definitivamente conclusi o assestati, agli inizi del Novecento, secondo le problematiche testimonianze di romanzi come *A la recherche du temps perdu* di Proust o *Ulysses* di Joyce.

I conti tuttavia, in quei film, non sembravano tornare. Qualcosa stonava, per quanto riguardava l'immagine della donna che essi andavano proponendo. Quello « strano oggetto del desiderio » che anche la cinematografia più intelligente e raffinata poneva al centro del quadro, fermato e filmato nella sua inafferrabilità, restava un affascinante oggetto, mèta appunto, in quanto oggetto, delle pulsioni che dall'esterno scatenava su di sé. Soggetta al desiderio dell'altro, la donna si configurava come un anomalo reperto incapace di desiderio e, in quanto anomalo reperto, oggetto misteriosamente – anche se sofferentemente – legato alla realtà che lo circondava.

Di quel vuoto, di quel silenzio, di quella solitudine, che quei film rappresentavano la solitudine sessuale era la cifra e la conseguenza e quella forma di solitudine, sessuale appunto, sottolineava, ribadiva e rafforzava l'irreversibilità dell'isolamento as-

soluto, misterioso, di cui la donna sembrava essere vittima e insieme unica responsabile come nell'*Année dernière à Marienbad* (A. Resnais, 1961).

Ma ne era davvero la conseguenza oppure, forse, il sospetto che quei film avanzavano e insinuavano era che proprio quella solitudine sessuale fosse la prima responsabile di altre solitudini? Non era forse così nel *Silenzio*?

Più o meno corree le protagoniste erano tuttavia tutte vittime di trasformazioni e traumi che riguardavano prima di tutto l'esterno e le coinvolgevano direttamente come nel romanzo *Clarissa* di Richardson, perlappunto. E forse non a caso, sintomaticamente, proprio come nel romanzo del Settecento. Il cinema degli anni '60, che per motivi non solo formali avvertiva l'esigenza di reinventarsi, di ricominciare da capo, riponeva al centro del quadro la donna e la sua solitudine, riconoscendo entrambe come l'enigma d'oggi, enigma che il cinema « divorava » al proprio interno. Infatti – ancora e non a caso – come nel racconto *Il ritratto ovale* di E. A. Poe, il cinema « rappresentava » quel « silenzio » esistenziale che la donna portava dentro di sé, senza saper trovare, pur cercandole, le domande con cui interrogare l'inquietudine di quel silenzio.

Poi – oppure fu proprio in quegli anni, come a indicare raffigurazioni diverse di sé? – vennero donne più platealmente sole, davanti e dietro alla macchina da presa: Marguerite Duras, Dacia Maraini, Margarethe Von Trotta, Chantal Akerman. E venne il cinema delle donne.

La donna si impossessò di quell'arma misteriosa, la cinepresa, che esplicitamente usò come Wim Wenders nell'ultima sequenza di *Lo stato delle cose* (1982). La brandì come un'arma, non di difesa contro l'uomo, ma soprattutto contro se stessa. Per mostrare cioè come le storie delle donne di cui si andava raccontando fossero storie in cui la donna era prima di tutto vittima di sé. E la cinepresa che sadisticamente portava la protagonista a quella arrendevolezza, vi portava anche il pubblico. Quand'era vittima, la donna lo era appunto di sé: delle proprie illusioni, del proprio narcisismo, della propria passività, che le protagoniste imparavano a conoscere come eredità che si erano iscritte nella storia delle donne: *Lucida follia*, appunto (M. Von Trotta, 1982).

Rappresentandosi, la donna racconta della propria follia e dell'accettazione e sollecitazione di quella follia come un luogo di passaggio e approdo alla conoscenza: conoscenza di sé, della propria storia, dei propri insuccessi sentimentali e pubblici. Vere o surreali, sono storie che più che attingere a storie di donne, cercano le parole e i modi che la donna sceglie o ha scelto per raccontare la sua storia: e le parole per dirlo, sono uguali e insieme diverse dalle parole che gli uomini hanno usato per dirle, quelle storie. Sono parole e frasi (cinematografiche) che non si allargano « orizzontalmente » intorno all'oggetto del proprio discorso: i 360 gradi del cerchio, l'orizzonte totale della macchina da presa, ma piuttosto lo « sfondano » secondo un processo di decifrazione « verticale », dalla parola alle sue radici, dalla frase agli elementi minimi della frase stessa, incontrando in quello sfondamento il vuoto della relazione « fittizia » tra parola e oggetto. Così in Marguerite Duras di *La femme du Gange*

(1973) e di *India Song* (1974). È così che « parla » la donna dietro la macchina da presa: scomponendo il linguaggio cinematografico stesso e insieme la storia della donna di cui parla. Ma chi davvero è quella donna? È una donna che sceglie di buttarsi prima che altri la buttino. Cioè: *La Storia di Piera* (1982) di Pietra degli Esposti, prima che Ferreri ne facesse un film, oppure se, piuttosto che Ferreri, quel film l'avesse diretto Gertrude Stein. Quel suo corpo, che così scrupolosamente la cinematografia ha per lei esaminato, la donna lo butta, prima che altri lo buttino. Come, prima, in Anaïs Nin che, lo testimonia il suo diario, si avvicina alla scrittura, al rapporto sessuale e alla maternità con la stessa ansia « suicida ». Produrre equivale a conoscere e conoscere a espellere la morte e/o la vita prima che altri lo facciano per lei o su di lei.

Quel corpo, la donna che scrive e che filma, non lo pone più al centro del discorso, ma nel discorso lo scioglie, lo cancella, così che la solitudine, che la coscienza sente, sia radicalmente tale, una e inscindibile da quella sessuale. Come, prima, in Gertrude Stein: « Ida decise che avrebbe parlato solo con se stessa. Chiunque poteva stare intorno ad ascoltare ma quanto a lei avrebbe parlato solo a se stessa. Non desiderava nemmeno più una gemella ».

E a quelle storie di donne, narrate da donne, guardava, naturalmente, anche il cinema maschile che vi individuava nuove tematiche e il potenziale per un pubblico più allargato o diverso: fatto di donne e soprattutto di uomini che negli anni '70 cercavano, con diligenza e fatica, di accostarsi e capire la natura delle trasformazioni nel frattempo subite dalla donna su cui quegli anni avevano lasciato interessanti e problematici segni.

Così furono e in quel senso si spiegano *Una donna tutta sola* (1982) di Paul Mazursky, o *Tre donne* (1977) di Robert Altman, o *Una moglie* (1974) di John Cassavetes o poco prima *La Cagna* (1972) di Ferreri o ancora *Le lacrime amare di Petra von Kant* (1972) di Fassbinder. Ora esplicitamente « commerciali » e destinati a un largo e confuso pubblico, ora più raffinemente claustrofobici, quei film erano un passo avanti rispetto ai film degli anni '60: capivano, senza capirne la natura, che la donna stava ponendo una domanda, la donna « voleva »: essere, capire, cambiare. « Capivano », anche se, ancora una volta, rappresentavano quella domanda attraverso la metafora sessuale: la donna si dava o sottraeva, cancellava o prostituiva gratuitamente all'altro (uomo o donna che fosse), esattamente come le eroine di *Pamela* o *Manon Lescaut*, *Moll Flanders* o *Madame Bovary*, e solo attraverso il rapporto che stabiliva con il suo corpo sapeva « dire ».

Non così nella cinematografia o nella letteratura delle donne dove la solitudine sessuale era una pura sfaccettatura (di cui la donna – quasi non parlandone – teneva moderatamente conto) di ben altre solitudini. Così in *Il mio mortale nemico* (1926) di Willa Cather, così in *Melanctha* (1909) o *Ida* (1940) di Gertrude Stein, così in *La casa dell'incesto* (1950) o *Una spia nella casa dell'amore* (1959) di Anaïs Nin, in *Mrs Dalloway* (1925) di Virginia Woolf. Paradossalmente infatti, scritti da donne, quei romanzi, come la poesia spettacolarmente « sessuata » di

Amy Lowell, partivano da un enunciato da cui l'uomo non era o non aveva voluto partire: dall'azzeramento di qualsiasi ipotesi di differenza tra uomo e donna che fosse « sessuale ». Di questo, il cinema delle donne degli anni '70 ci parlava infatti, quasi a voler ribadire, ancora una volta, la purezza, l'infrangibilità di quella condizione solitaria in cui la donna si leggeva: e così furono appunto, tra gli altri *L'amour* (1972) e *Son nom de Venise dans Calcutta desert* (1975) di Marguerite Duras; *Je, tu, il, elle* (1974) e *News from home* (1976) di Chantal Akerman.

Se è vero, come credo sia vero, che gli esempi più intelligenti di scrittura femminile ci insegnano l'ipotesi appunto dell'azzeramento di qualsiasi differenza tra maschile e femminile che passi attraverso il sesso, dov'è allora la differenza? C'è? Credo di sì e per chiarire in cosa consiste aprirò una breve parentesi su due romanzi abbastanza vicini nel tempo e nei temi che li attraversano: *Death Kit* (1967) di Susan Sontag e *La Modification* (1957) di Marcel Butor. In entrambi un lungo viaggio in treno, in entrambi la solitudine del viaggio, ma mentre in Butor quel viaggio anche se « inutile » ha una mèta precisa che si dimostrerà inutilmente « raggiunta » alla fine, in Susan Sontag quel viaggio non ha mèta: in quella solitudine chi viaggia sprofonda lungo una caduta « in verticale », che si apre su scenari di grande violenza dove si muovono i mostri che la donna ha dentro di sé.

E la critica dirà che *Death Kit* è un romanzo di solitudine, di una donna sola, come dirà che Susan Sontag è una figura critica « isolata » (e lo è) e che è una donna « sola ». « Sola » come lo sono state – sempre secondo la più corrente opinione critica – tutte le donne « che hanno scritto »: da Emily Brontë a Willa Cather, da Christina Rossetti a Karen Blixen, da Emily Dickinson a Virginia Woolf. E ancora: Djuna Barnes e Katherine Mansfield, Sylvia Plath e Vita Sackville-West. E così via. Ma furono davvero « sole »? Non credo e le loro biografie lo testimoniano.

Pure apparvero « sole » e furono considerate tali, soprattutto perché gli scritti che ci hanno lasciato lavorano essenzialmente intorno alla solitudine, ne fanno il centro del discorso. Ma perché, dal momento che le vite di tutte furono affollate di affetti, di rapporti, di amicizie? Fu forse per via delle scelte sconsideratamente disordinate che decisero di operare in ambito sessuale? I matrimoni cui quasi tutte, come non credendoci, cerebralmente si accostarono, i divorzi improvvisi e apparentemente immotivati, la negazione della maternità nella maternità, le fughe continue, gli aborti, gli affetti incestuosi, *les amitiés dangereuses* tra donne? Le malattie che ne devastarono i corpi? L'ombra della follia che le seguiva come uno spettro? Di questi loro malesseri e peculiari vizi tanto si parla tra le righe, come a spiegare delle loro vite l'eccezionalità, così da isolarle appunto, in questo modo, dagli altri e dalle vite degli altri, così da farne donne « misteriosamente » sole, così da vederle « vuote » perché carenti dell'amore dell'uomo, perché incapaci di sollecitarlo su di sé. Così sono le donne di cui il cinema ci parla; così sono le donne scrittrici che la critica letteraria del Novecento – quando un po' più distesamente ne parla – rappresenta. Sole perché diverse, anomale, peculiari.

Ma ancora una volta, c'era e c'è dell'altro. C'era e c'è dell'altro in quella solitudine, che l'« altro » sintomaticamente non sa raggiungere e toccare. Così Gertrude Stein la descrive, in *Melanctha*, una donna come tante, che è abbandonata/abbandona Jeff, l'unico uomo che forse ha amato, perché quell'amore a cui Jeff le chiede di fermarsi non la « riempie ». Perché Melanctha cerca ciò che c'è dietro, « oltre » quell'amore. Cioè, il vuoto. Dunque Melanctha si spegne. E di quella ricerca Gertrude Stein scrive. E così fanno, sospetto, sempre le altre. Non perché l'amore o il rapporto sessuale, la maternità le deluda, ma perché in quei luoghi d'incanto esse incontrano, e così si rappresentano e rappresentano le proprie problematiche eroine, regolarmente il vuoto assoluto e « *continuous* » avrebbe detto Gertrude Stein.

Ma gli altri lo conoscono « quel » vuoto? Certo e senza dubbio, come è avvenuto in anni più recenti, intorno a quel vuoto « teorizzano »: così in Blanchot e Roland Barthes così prima in Nietzsche e Kafka, in Bataille e nel primo Breton il « vuoto » del cui pensiero – sempre – si contrappone al « pieno » del pensiero degli altri: dello strutturalismo e della sociologia nel caso dei primi, al positivismo filosofico e all'impegno politico nel caso degli ultimi. Tuttavia mentre negli scritti femminili – questi almeno di cui si sta parlando – quel vuoto diventa l'unico pieno possibile, là quel vuoto quando viene rappresentato, è sempre letto ed enunciato come l'abisso al quale è probabile avvicinarsi e nel quale, una volta accostato, è facile scivolare.

A quell'abisso cioè « ci si avvicina », in altre parole quell'abisso lo si incontra.

Quell'abisso per la donna è invece – si direbbe – la condizione da cui « si parte »:

« Per sentirsi perseguitati da fantasmi
Non c'è bisogno d'essere una stanza
Non c'è bisogno d'essere una casa
La mente ha corridoi – più ricchi
In confronto allo spazio materiale.

Assai più sicuro, un incontro a Mezzanotte,
Con un fantasma – esterno –
Piuttosto che affrontare, dentro di sé,
Quell'ospite più freddo.

Assai più sicuro, lo scontro con le pietre,
Scagliate attraverso un'abbazia
Piuttosto che incontrare, disarmati,
In solitudine – il proprio io.

L'io che si nasconde dietro l'io
Una scossa ben più terrorizzante
Di un assassino, nella propria casa
In agguato.

Prende a prestito una rivoltella
Spranga la porta – il corpo
E non s'accorge di uno spettro
Più altero – o peggio ».

(E. Dickinson (1862), *Poesie* (trad. mia), Roma 1977).

Quell'abisso è in altre parole il luogo in cui la solitudine prende corpo:

Meccanici piedi ho spinto
di vuoto in vuoto
lungo una strada sconnessa
per fermarmi: morire: avanzare
indifferentemente.

Se ho raggiunto una mèta,
essa termina oltre,
vaga e appena intravista.
Ho chiuso gli occhi – e anche annaspato.
Meglio, la cecità.

(E. Dickinson, *Poesie*, Roma 1977).

È il luogo in cui la donna « nasce » regolarmente a se stessa, morendo. Martirizzata nella carne e nello spirito, anche la « nuova » Eva, che con « nuova » ingordigia, s'accosterà al sesso, resterà sola: « ... ti scopavo senza pietà, con una fame atavica, ma poi la donna di vetro che vidi sotto di me andò in frantumi, sotto il peso della mia passione e le schegge si sparpagliarono per poi ricomporsi in una figura d'uomo che prese il sopravvento su di me ».

È anche, quell'abisso, il luogo in cui l'uomo non raggiunge mai la donna, il luogo esatto in cui, credendo di incontrarla, la perde. Così in Bataille che in *Histoire de L'Oeil* (1928) raffigura con raffinata precisione maniacale i tentativi inutili di raggiungere la giovane Simone, congiungendosi a lei, nell'abisso in cui Simone chiede di scendere, perché là, sempre, la donna è e si ritrova: sola, come nella morte. Là conosce la forma dell'assenza. E così significativamente infatti leggiamo nel breve poscritto « Simone muore come se stesse facendo l'amore, ma nella purezza (casta) e nell'imbecillità della morte, la febbre e l'agonia la trasfigurano... Certo, non è gioia erotica, è molto di più. Ma senza alcun risultato. Non è neppure gioia masochistica e, nel profondo, questo tipo di esaltazione sorpassa l'immaginazione; sorpassa qualsiasi cosa. Tuttavia il suo fondamento è la solitudine e la assenza » (Georges Bataille, *Story of the Eye*, Postface, 1967, a cura di Lord Anch - Marion Boyars, London, 1979). Esattamente come nell'estasi religiosa, così come Vita Sackville West almeno sceglie di raffigurarvi Santa Teresa: « piena » e insieme tragicamente sola. Piena delle proprie emozioni, piena del proprio desiderio di incontrare l'altro, ma irreversibilmente sola, nel momento stesso in cui lo incontra: « Così, mentre contemplava la bellezza di Cristo, quante volte avrebbe voluto studiarne il colore degli occhi e determinarne l'esatta statura, ma mai vi riuscì, poiché non appena si sforzava di concentrare il suo sguardo su di lui, la visione istantaneamente spariva! » (V. Sackville West, *L'Aquila e la colomba* (1943), Milano, 1985, trad. it.). Nell'estasi infatti, tema significativamente esplorato dalla critica scritta da donne, negli ultimi tempi, bene si rappresenta quell'incontro che proprio l'assenza dell'altro sollecita, incontro da cui la donna esce sola,

persa nel proprio corpo, assente a sua volta a sé e al mondo. Avendo seguito l'altro al « proprio » interno per non perderlo, la donna incontra tutte le volte, nell'orgasmo, il vuoto che ha dentro di sé, che « è » lei: « la solitudine e l'assenza » dice Bataille.

In questo senso credo proprio che la scrittura non sia un luogo di sublimazione dell'assenza dell'altro, quanto piuttosto il luogo di riflessione intorno al vuoto che l'incontro con l'altro lascia « dentro » la donna la quale, cavità già di per sé fisiologicamente vuota, incontra in quell'incontro proprio il vuoto del suo corpo e la solitudine della sua esistenza. E non è per colmare quel vuoto che la donna scrive, ma per parlarne e conoscerlo; per congiungersi e coniugarsi ad esso così da farne il « pieno » della sua esistenza. Così da esorcizzarlo appunto e, insieme esorcizzare, amandola, la solitudine, « in solitudine »:

« La mancanza di Tutto, mi impedi
di sentire la mancanza delle cose minori.
Fosse stato lo scardinarsi di un mondo
o l'estinguersi del sole,
nulla era così importante
da farmi alzare il capo,
dal lavoro,
per curiosità ».

(E. Dickinson, *Poesie*, Roma 1977).

Quel vuoto costituisce dunque la forma della sua scrittura e della sua identità. Ed è in quel vuoto che tutt'al più si radica il principio della sua differenza. In quel vuoto la donna cresce e paradossalmente, riicontrandola nel vuoto della sua scrittura, ritrova e costituisce la sua identità. Non a caso, per Gertrude Stein, scrittura equivale a « svuotamento ». Scrivere equivale a vomitare il vuoto che si ha dentro, dando a quel vuoto – attraverso la parola – corpo.

E in principio fu la lettera A

Dunque il vuoto, dicevo. E dicendolo viene da pensare subito a quel luogo di grande solitudine che è l'America. Non solo perché è proprio da quel « luogo » che è partita la mia riflessione: *Hiroshima mon amour* è infatti forse il primo grande momento di riflessione in ambito cinematografico sull'incontro – tradotto nella metafora dell'incontro amoroso – tra il sé (il vecchio mondo e i suoi sogni) e le cicatrici che l'altro « assente » vi ha lasciato (il nuovo mondo, l'America che il film non mette in scena se non attraverso le « cicatrici » appunto che la bomba ha lasciato sui corpi delle vittime di Hiroshima). Ma è all'America che viene anche da pensare, per altre due ragioni. Innanzi tutto perché, come tutti ormai sanno, dal cinema, da certa letteratura, dalle svariate e molteplici riflessioni che proprio in America sono state fatte negli anni '50 intorno alla supremazia del sentimento della solitudine, la solitudine è in America la malattia più diffusa: l'America è lo spazio più « affollato » (assediato?) da certezze, credi, valori, sintonie utopiche e ipotetiche tra l'uomo e l'esterno.

L'America delle grandi utopie: la città sulla collina, il regno della democrazia, l'impero dell'uomo comune, la grande provincia dove tutto è assoluto, grande, magniloquente. « *America, spell it big* » aveva scritto Charles Olson in apertura del saggio più bello che sia mai stato scritto su *Moby Dick*. America, la madre buona di tanti figli orfani. Soli. In secondo luogo è dall'America che vorrei ripartire e in qualche modo concludere il mio discorso per la capacità che contraddistingue il nuovo mondo, più del vecchio, di prendere e trasformare – ad uso e consumo delle proprie utopiche ipotesi di sopravvivenza – ciò che non le appartiene, sfacciatamente.

Quell'atteggiamento onnivoro mi interessa perché nasconde spinose contraddizioni e non fragili falle delle quali – col senno di poi – è sempre possibile ricavare assai utili lezioni. Cercherò di spiegarmi con un semplice esempio. Mentre piaghe apocalittiche e suicide segnano il corpo della produzione letteraria romantica in Europa, la solitudine dell'io lirico essendone il *topos* e la premessa, in America James Fenimore Cooper, attraverso un'ingegnosa e astuta commistione del romanzo storico alla Walter Scott e della *imagery* e *setting* romantico, dà alle stampe uno dopo l'altro, i primi *best-sellers* americani. L'eroe, che quei romanzi rappresentano sfacciatamente solo e solitario e cacciatore di piste, avvicina a nome dell'autore tutti gli indiani sopravvissuti, i pochi sembrerebbe, così da permettere al narratore di illustrarne, alle soglie della sparizione totale, costumi, vizi e virtù.

Tutti gli stereotipi romantici sono in Cooper, presenti, addomesticati tuttavia dall'oculatezza parsimoniosa dei « sentimenti » dell'eroe che non sciupa, non spreca nulla del suo patrimonio affettivo « bianco », pur rinunciandovi ufficialmente: la sua « salute mentale » è dunque salva e il lettore assicurato soprattutto di un fatto: che gli indiani appartennero un tempo a una razza strana e curiosa ormai (allora) totalmente estinta (?) e che la solitudine – disagio diffuso in America ovviamente molto prima della corsa all'oro – può essere vissuta quale istanza « positiva », produttiva cioè di intrattenimento e rassicurazione ufficiale. A quella « forma » di solitudine attingerà – come si sa – un secolo più tardi, il cinema: il film western ripartirà infatti proprio da lì, da quella rassicurante e menzognera ipotesi. Solo, fino alla morte, il vero eroe sarà prima di tutto « solitario », e insieme padrone della propria solitudine, dalla quale – esattamente come dal proprio cavallo – non potrà mai separarsi, pena la fine della propria « eroicità »: così, e a nome di tutti, in *Il Cavaliere della Valle Solitaria* (Shane, 1953, di George Stevens).

L'America, dicevo quindi secondo l'ormai antico adagio (in un certo senso come il genere romanzesco), si impossessa onnivora di tutto ciò che le è esterno e lo piega e ricicla al proprio interno, così da restituirne una replica uguale e insieme diversa. E se quanto Cooper offre al lettore costituisce, da questo punto di vista, la replica americana del romanzo d'avventura europeo, e insieme una cronistoria di quest'ultimo, aggiornata e truccata secondo i dettami della lezione romantica (molto diffusi erano in quegli anni in America i poeti inglesi), ben più problematica

sorte subisce il romanzo sentimentale destinato, come si sa, « ufficialmente » a un pubblico femminile.

O ancor meno vorrei parlare o parlerò di Hester Prynne, quale prima adultera del romanzo sentimentale che non venga buttata a mare (o in un cimitero, o in un ospizio o in una prigione per sempre) dall'autore o da se stessa, poiché — per quanto così sia — la storia di Hester Prynne è piuttosto emblematica delle storie di altre eroine a venire, cui, attraverso il filtro dell'opera di Henry James, molto attentamente in molti, più tardi, guardarono. Soprattutto quella storia specificamente, in questa sede, interessa per la trattazione che vi ha luogo del rapporto tra figura femminile e solitudine. La solitudine della protagonista. Aspetta, ricamando per le « oneste » signore di Salem, che la terra reclusa fino a dopo il parto, è infatti una condizione che la protagonista sceglie sia per sopravvivere, sia per conoscere, avvicinandovisi, il senso della sua storia. Con la lettera scarlatta A, A come Adultera, ricamata sul petto, Hester Prynne aspetta. Aspetta, ricamando per le « oneste » signore di Salem, che la sua storia si spieghi e insieme, attraverso quei ricami che le donne e i figli di Salem portano a loro volta addosso, si iscriva sulla loro.

La condizione di solitudine di cui quella lettera è sinistro presagio e memoria (solitudine sessuale e sociale) si trasforma, nelle mani di Hester Prynne, in uno strumento di conoscenza che le permette di misurare la distanza tra sé e gli altri, e dunque anche la sua capacità di resistenza.

Quella « distanza » le permette insieme di capire come il « pieno » delle vite degli altri, da cui è esclusa e si esclude, sia « vuoto », l'identico cioè rovesciato della sua solitudine. I ritmi diversi e più faticosi della sua vita le permettono inoltre di disegnare, sul corpo degli altri la *sua* storia, di fare cioè in modo che quella sua storia, complicata e cifrata, sia « letta » da tutti, « sciolta » nei geroglifici che Hester ricama, forme arcaiche e cifrate della scrittura, cui Hester affida la storia della sua transgressione.

Solitudine esemplare e romanzesca, quella solitudine — che parte dalla condanna di una lettera — si specchia nella solitudine — ma credo che da Hester Prynne in avanti, il termine solitudine vada virgolettato — di Emily Dickinson.

Costretta, non dalla legge, per averla cioè violata, ma dal rigore e dal perbenismo vittoriano del New England del secondo Ottocento, a interiorizzare l'immagine della figura « all'interno » del quadro, come tutte le ragazze di buona famiglia, allora, in America come altrove, carcerata a sua volta volontaria, Emily Dickinson, la sua vita e la sua poesia, costituiscono il proseguimento « reale » della storia di Hester Prynne e di *La lettera scarlatta* che con tutta probabilità (non ne esiste alcun accenno né nella produzione poetica, né nelle lettere), fu elegantemente vietato a Emily Dickinson di leggere. Troppo scabrosa, quella storia ora troppo educativa, troppo pericolosamente tale perché insegnava alla donna a scrivere la « sua » storia e a contrapporla a quella degli altri. Sebbene scritta da un uomo (e perché no?) quella storia parlava della possibilità di rapporti diversi con quella malattia, ormai capillarmente diffusa in America, di nome « solitudine ».

Quella storia insegnava modi diversi per accostarsi ad essa così da trasformarla in « parola ». Dapprima un ricamo, come per Catherina Sloper di *Washington Square* (1881) di Henry James, quella « parola », all'inizio una semplice lettera dell'alfabeto, sarà la prima lettera con cui comincerà ad essere scritta la storia inquietante di tutte le donne sole a venire. E non è un caso che Henry James bambino, tanto sentendo sussurrare di quella lettera – cioè di quel romanzo, cui ovviamente non aveva accesso – credesse, e lo ricordasse avanti negli anni, che la lettera di cui tanto si sussurrava appunto fosse nella realtà una lettera, una missiva, di colore scarlatto, che un giorno o l'altro sarebbe arrivata per posta. Così da segno grafico, quella A sarebbe diventata, per cominciare, una lettera, la lettera che Emily Dickinson, nella « realtà » della sua poesia e della sua prigionia, avrebbe scritto al mondo:

« Questa è la mia lettera al mondo
che non ha mai scritto a me
semplici cose che la natura
ha detto – con tenera maestà.

Il suo messaggio è affidato
a mani che non posso vedere.
Per amore di lei – amici miei dolci
con tenerezza giudicate – me.

Luogo di solitudine esemplare, l'America, proprio l'America, avrebbe fatto sì che quella « lezione » che *La Lettera Scarlatta* conteneva non andasse, per la donna, persa. Quella lezione « si sciolse » nella *parola romanzesca* di Henry James appunto (che non a caso su Hawthorne scrisse un lungo saggio critico, e che affidò alle sue problematiche eroine la lezione della solitudine della vittima e insieme del « carnefice ») e nella *parola poetica* di Emily Dickinson che, nella perversione della sua solitudine, riuscì a conoscere il vuoto della solitudine femminile e a farne il pieno inquietante e imbarazzante, allora come oggi, della sua nervosa scrittura:

La mia vita era rimasta – in un angolo
come un fucile carico – fino al giorno in cui
il suo padrone passò – la riconobbe
e la portò via con sé.

E ora vaghiamo in boschi sovrani
E ora cacciamo i daini
E tutte le volte che parlo per lui
Rispondono i monti.

E quando sorrido, nella valle,
come se un volto vulcanico,
il proprio piacere esplodesse,
una tal luce cordiale risplende.

E quando, la sera, alla fine di una ricca giornata
proteggerò il suo capo

è come avere diviso un cuscino
morbido di piume – anzi, meglio

A chi gli è nemico – sono mortale nemico
Non si muove due volte
Colui su cui poso il mio occhio dorato
O si punta, risoluto, il mio dito.

E se a me, più lungo che a lui sarà dato di vivere
lui – più a lungo di me – dovrà vivere
che a me non è dato che il potere di uccidere,
senza il potere – di morire.

Fatta di vuoti e di sospensioni, di percorsi incerti e frammentari, la scrittura di Emily Dickinson non fa che indicare il vuoto tragico che contiene e la contiene: quella vita volutamente verginale, quella solitudine femminile che la produsse, una riflessione sul vuoto che nasce dal vuoto. Perché che cosa è la donna se non « la solitudine e l'assenza »?

Rita Caccamo De Luca

I "singoli,"

Modelli di organizzazione del privato*

Al fine di far emergere le caratteristiche sociologiche di una modalità organizzativa della vita privata oggi diffusa, la *single-ness* – e per non diluirla nei luoghi comuni della banalità né confinarla sotto la cortina del silenzio – è stato utile creare un « doppio » sfondo al quadro della ricerca qui presentata. Il primo, orizzontale, è teso a collocare la modalità del « vivere soli » tra i diversi tipi di organizzazione del privato sesso-affettivo; il secondo, trasversale, è volto a comparare l'universo maschile e quello femminile in termini di vissuto e in termini di *sviluppo socio-esistenziale*.

Le 50 storie di vita raccolte nei contesti urbani di Torino, Roma e Venezia sono da considerare emblematiche – se non rappresentative in senso statistico – non solo del livello di cultura della nostra società, ma anche del diverso rapporto tra individuo e istituzione. Seppure le scelte private rappresentano una sfera di *latenza* difficilmente indagabile all'osservazione sociologica è pur vero che, proprio per questo carattere di immediata *indicibilità* (Madelénat, 1984), esse costituiscono una « sfida » per il ricercatore. Per trattare sociologicamente il soggetto/oggetto di una possibile indagine sulle modalità organizzative del sé privato lungo l'arco biografico, è risultato opportuno ricollegare le storie di vita a tre grandi aree problematiche. La prima, la sfera della *socializzazione*, è intesa come *attivazione di risorse*, e quindi come capacità dinamica del soggetto in senso relazionale ampio. La seconda, la tematica della *legittimazione*, è vista in riferimento alle azioni integrative e al loro senso (strumentale/espressivo) nel gioco tra Ego e Alter (Elster, 1983). La terza, la zona terminale dell'*identità* – in cui confluiscono le altre due – viene riferita all'espressione/realizzazione dell'io nelle diverse fasi della biografia. La legittimazione, categoria tipica dell'agire politico, è stata qui usata proprio per verificarne in un contesto mobile la persistenza. Pur nella varietà delle opzioni e dei comportamenti, la ricerca ha colto una domanda di legittimazione, non come mero bisogno personale dell'io narrante ma come tentativo progressivo di aggiustamento e riconoscimento dell'attore sociale.

Delle biografie sesso-affettive cui si farà riferimento in questa sede, la fascia d'età più rappresentata – che vede ai due margini le fasce più giovani e più anziane, dai 35 ai 55 anni d'età –

* Ci si riferisce qui ad una specifica indagine – collegata al tema più generale delle modalità di organizzazione del privato – sulle « forme di solitudine metropolitane » diretta da chi scrive presso il dipartimento di Scienze sociali dell'università di Torino e discussa insieme a: Carmen Belloni, Anna Bono, Paolo Chiuni dell'Università di Torino, Adriano Varotti dell'università di Venezia e Riccardo Venturini dell'università di Roma.

si addensa tra i 35 e i 45 anni sia per gli uomini che per le donne. Questa scelta ha voluto privilegiare il periodo dell'arco biografico considerato più intenso per le contraddizioni da cui è attraversato. Laddove « l'età della ragione » si coniuga perversamente con un'« età del malessere », è emerso più spesso il dato della maggiore mutazione femminile (Caccamo De Luca, 1984). L'analisi della struttura di decisioni del soggetto – di fronte a perdite, rotture, tensioni – sulla base delle esperienze pregresse e in vista di obiettivi perseguibili – può far leggere la sua storia in termini di una *geografia strategica*. In essa si mescolano elementi emotivi ed elementi cognitivi, a loro volta legati al rapporto tra aspirazioni/desideri e loro praticabilità sul piano delle « chances di vita ». La constatazione dell'emergere di un comportamento pragmatico, evidenziato nel caso dei « soli » (più per uomini che per donne) non porta a facili scorciatoie. Né *filistei* né *bohèmien*, per riprendere una nota tipologia sociologica (Znaniecki, 1968) i protagonisti delle biografie sesso-affettive raccolte, soggetti di questi difficili anni '80, sono attraversati dall'*ambivalenza*, segnati dall'incertezza degli esiti delle loro scelte, e consapevolmente sospesi al bivio tra *pionierismo* e *sopravvivenza*.

Su piano interpretativo, si ripropone un problema di senso nel rapporto tra moderno soggetto e quadro socio-istituzionale. Nell'attuale assetto sociale, più articolato e flessibile che nel passato, le caratteristiche di *complessità* si riproducono all'interno della vita privata dell'individuo, anche se il sistema della personalità non trova ancora integrazione all'interno del sistema sociale in un tutto, coerente ed innovativo al tempo stesso (Habermas, 1979). Sempre più l'esperienza individuale appare collegarsi al contesto globale, attraverso un continuo processo di appropriazione di significato da parte del singolo soggetto, per giungere a quella che è stata definita « l'esperienza inattesa dell'identità » (Barbano, 1983). « L'uomo vive » – scrive Luhmann – « in un mondo costituito in modo dotato di senso, la cui rilevanza non è definita univocamente dall'organismo umano. Il mondo pertanto offre all'uomo una quantità enorme di possibilità di esperienza e di azione, alla quale egli contrappone soltanto una capacità assai limitata di percepire. Con il termine complessità intendiamo che vi sono sempre più possibilità di quelle che sono attuabili. Con il termine contingenza, intendiamo che le possibilità di maggiore esperienza di cui si è ora detto, possono anche realizzarsi in modo diverso dalle attese; che quindi, l'informazione può trarre in inganno e rinviare a qualche cosa che non c'è o che, contrariamente alle aspettative, non può raggiungersi, oppure ancora che non c'è più, allorché si siano prese tutte le misure necessarie per attualizzarne l'esperienza. Complessità, quindi, significa praticamente necessità di selezione; contingenza significa praticamente pericolo di delusioni e necessità di correre rischi » (Luhmann, 1977).

In termini di una « sociologia della vita privata », si può dire che l'apparente duttilità e facilità di accesso a rapporti interpersonali plurimi e non precostituiti, la mobilità spaziale e territoriale, l'apertura a stimoli, assieme alla fragilità intrinseca della costruzione di situazioni stabili e durature, producono a livello della personalità di uno stesso soggetto *differenti per-*

corsi dell'identità (Levi-Strauss, 1980). Una modalità diffusa oggi, se non altro come passaggio dall'una all'altra, è rappresentata dalla *singleness* in quanto tipo di vita scelto e non subito, come invece poteva avvenire nelle società del passato.

La singleness oltre il dispositivo coppia/famiglia?

Per non far scadere l'argomento, di per sé accessibile al senso comune (Bauman, 1982), come tema di una pericolosa « sociologia spontanea » che ne evidenzia gli aspetti folkloristici e di costume, diluendo il fenomeno della solitudine contemporanea a mero problema organizzativo della socializzazione – che la società dei consumi in ultima analisi aiuta in qualche modo a « risolvere » – occorre operare una serie di nessi tra gli aspetti macrosociali, quelli microsociale (a livello delle interazioni minimali) e i caratteri soggettivi. L'esperienza e la pratica della « singolarità », nelle loro varie e articolate forme anche nel contesto italiano (*Ritratto di famiglia*, 1981), vanno ricondotte al problema della precarietà che attraversa tutti i « modelli di organizzazione del privato sesso-affettivo » (famiglia, coppia, convivenze solidaristiche, etc.). Tali modelli sono legati ad un preciso « fatto sociale »: all'emergere di soggetti che tendono sempre meno a definirsi in termini di classe (comunque assimilabili dall'esterno ad un generico e variegato « ceto medio metropolitano ») e sempre più a configurarsi attraverso la propria capacità di autodeterminazione e attivazione di risorse materiali e simboliche (Inglehart, 1983).

Se si vogliono analizzare più da vicino questi fenomeni, sorge subito una serie di interrogativi.

Nella situazione di frammentazione dei valori, propria delle « società della crisi », dentro la « sfera privata » – qui distinta solo analiticamente come punto d'osservazione privilegiato dalla « sfera pubblica » – sta aumentando la quota di « indisciplinati » (secondo i canoni della conformità sociale ancora diffusa) rispetto agli orientamenti e alle pratiche di vita quotidiano-affettive. Si tratta di quell'area di soggetti che si collocano immediatamente al di sotto della soglia socialmente individuabile e definibile come deviante rispetto alle norme (M. Berra, R. Caccamo De Luca, M. Olagiario, 1983). In questo senso, dato il mutato significato e limite della norma istituzionale che delinea comunque un quadro sociale meno rigido (la « tolleranza repressiva »), si potrebbe affermare che tali soggetti finiscono per rappresentare una « maggioranza deviante » (Basaglia e Basaglia, 1971). Come si sono formate allora tali « intolleranze » e cosa ha dato origine a strappi, spesso non ricucibili (non negoziabili), tra il sistema della personalità e il sistema sociale?

Queste domande sono in realtà molto « in alto » rispetto alle possibilità di risposta fornite da un ambito particolare di ricerca. Per questo l'ancoraggio a episodi salienti determinati e a « certe » e determinate fasi della biografia dei soggetti è il requisito minimo da cui partire. Per riformulare e scomporre la domanda-base che muove il nostro interesse conoscitivo (e in senso lato politico): come si comportano (o reagiscono) attori sociali con una vita privata ad alta complessità organizzativa e con un elevato grado di coscienza di fronte all'eventualità e/o all'esperienza di rotture ed « eventi inattesi » (Boudon,

1984) nella biografia; come orientano il proprio atteggiamento strategico in riferimento a possibili biforcazioni; cosa vengono a « scoprire » di se stessi in termini emotivi e cognitivi? In che modo e misura agisce su di loro il peso degli « altri » e dei valori prevalenti, entro un contesto apparentemente aperto a possibilità multiple? (Dahrendorf, 1984). A questi interrogativi cerca appunto di rispondere la ricerca, che fa da sfondo a queste pagine, sul tema della gestione della vita quotidiana ed affettiva di soggetti maschili e femminili che abbiano esperito nell'arco della biografia diverse modalità di organizzazione del privato. Il motivo della *solitudine* – che pure scorre lungo tutta la gamma delle modalità organizzative ma non è certamente « misurabile » all'interno delle forme del privato di tipo più consolidato – è stato trattato specificamente in riferimento a quei soggetti che si trovavano in condizione di *singleness* al tempo dell'inchiesta.

Perché il fenomeno del « vivere soli » si potesse stagliare più chiaramente, nelle sue caratteristiche generali e specifiche, è stato operato un surdimensionamento dei soggetti « singoli » rispetto all'intero universo esaminato (20/50).

Vi è stata così la possibilità di poter comparare, almeno su tematiche generali, i comportamenti « privati » di soggetti in situazioni ed esperienze di vita differenziate. In questo senso lo studio di biografie sesso-affettive non poteva non valutare le differenze tra l'esperienza femminile e quella maschile come diversità di « genere » e diversità di « sesso » (Illich, 1984).

Molti stereotipi possono infatti pesare quando si vuole parlare della pratica-teorica dei sentimenti (Heller, 1980), presentando forzature e distorsioni. I « sentimenti » non sono certo appannaggio esclusivo della parte femminile (*Maschile e femminile*, 1984): sostenendo questa tesi si potrebbero paradossalmente accreditare le teorie sessiste sviluppate a suo tempo da Weininger e poi convalidate da tutta una letteratura psicanalitica (e non) sul tema. In questo senso, analizzare i problemi *anche* dell'universo maschile (seppure con un campione ridotto sul piano della rappresentatività statistica) può essere utile per comprendere meglio, attraverso la « controparte », la difficile gestione che oggi la donna fa del proprio sé privato, in condizioni di relativa emancipazione del proprio sé pubblico. Come si potrà notare da alcuni riferimenti ai risultati di ricerca qui riportati, il dato dell'emancipazione sembra unificare maschi e femmine, ma uno sguardo più approfondito fa riemergere le differenze, anzi queste possono addirittura presentarsi esasperate nelle concrete esperienze vissute.

Le risposte fornite dalle cinquanta storie di vita di uomini e donne si raggruppano intorno a dei nuclei-problema che vanno letti nel duplice versante interno/esterno, scontando inoltre una sorta di precarietà endemica della struttura stessa di decisioni del soggetto (Crozier e Friedberg, 1978).

Infatti, all'incertezza dei corsi d'azione si aggiunge la non trasparenza degli atti del soggetto di fronte a se stesso e nei confronti dell'« altro generalizzato ». In particolare ci si trova di fronte ad un *soggetto opaco* per quanto riguarda l'interrogabilità sulle scelte intime e l'autovalutazione di esperienze più o meno lontane o rimosse.

Per dirla con le parole di Crozier: « Solo di rado l'attore ha obiettivi chiari e ancora meno spesso progetti coerenti: i suoi progetti sono molteplici, più o meno ambigui, più o meno espliciti, più o meno contraddittori. Egli ne muterà alcuni durante l'azione, ne lascerà cadere altri, ne scoprirà altri ancora strada facendo o addirittura a cose fatte, se non altro perché alcune conseguenze impreviste e imprevedibili della sua azione lo obbligano a « riconsiderare la sua posizione » e ad « aggiustare il tiro »: ciò che a un dato momento è « mezzo » diventerà « fine » a un altro, e viceversa. Ne consegue che sarebbe illusorio e falso considerare il suo comportamento sempre ponderato, cioè mediato da un soggetto lucido che calcola le proprie mosse in funzione di obiettivi fissati in partenza ».

Nell'individuare come l'attore sociale si indirizzi verso un tipo di scelta affettiva piuttosto che un'altra, si evidenzia innanzitutto il livello di centralità che egli dà al proprio impegno e al proprio « programma » o « piano di vita ». All'interno del suo programma si può rilevare che più il soggetto è disinteressato rispetto a motivazioni generali o particolari di status, più tende ad esprimere nelle scelte private la propria identità, ad esprimere in esse uno stile di vita suo proprio (Berger e Berger, 1977). Tale generalissima considerazione coinvolge sia uomini che donne di cui è interessante ricostruire le diverse motivazioni per azioni spesso apparentemente simili tra di loro.

I racconti autobiografici: una scelta di metodo

Il contesto socio-esistenziale su cui si è basata la ricerca evidenzia la *centralità della biografia* che, da unità d'indagine pura e semplice (la « storia di vita »), diventa al tempo stesso strumento e oggetto d'analisi. È evidente che per rispondere a questo interrogativo abbiamo scelto soggetti non forniti di caratteristiche « eccezionali » (dal punto di vista della propria posizione sociale e politica) e al di sotto della soglia di « notorietà », né, come si è detto, soggetti decisamente devianti, perché già etichettati. I « coautori » non fanno parte degli « uomini eccellenti » da « archiviare » attraverso l'agiografia – hanno requisiti quali: un'acculturazione di livello medio-alto (ceto medio intellettuale metropolitano), un orientamento di fondo a sinistra, un visibile grado di complessità della propria organizzazione di vita, ovvero hanno attraversato più « mondi », nelle loro migrazioni (Berger, Berger e Kellner, 1977).

I racconti autobiografici, come punto di partenza o di approdo, costituiscono il materiale di base per lo studio della cultura « vivente », dei sistemi simbolici di cui i soggetti si appropriano. Il « vissuto individuale » che costituisce la fonte d'informazione più diretta si basa sulla *memoria* nel suo senso più pieno, ovvero sulla ricostruzione dei modelli di valore, attraverso cui gli uomini danno un senso alla propria vita, come *traccia di un senso degli eventi*. Inoltre i materiali biografici primari, distinti da quelli secondari, sono stati qui privilegiati in quanto rappresentativi, appunto, di un'unità sintetica nell'intersezione tra tempo biografico e tempo storico (Ferrarotti, 1982).

Cinquanta storie individuali, ma piene di storia sociale, che alla riflessione sulla loro crisi personale sono state capaci di

rispondere con ironia (spesso amara) in relazione alla crisi più generale della società, ai problemi dell'occupazione, della violenza e dell'emarginazione, problemi che non li toccavano direttamente ma che, comunque, avevano inciso profondamente nelle ideologie e nelle pratiche delle loro scelte di vita: il '68 (vissuto sia da chi già per scelta o per destino si collocava al di là sia da chi ne era stato completamente coinvolto); gli anni Settanta e la crisi economica, i movimenti del '77 e la violenza politica in rapporto alla violenza comune fanno da sfondo alle paure, alle negazioni, ai tentativi di emancipazione, e infine ai velleitarismi e agli atteggiamenti pragmatico/strumentali, pure presenti.

Di fronte a diverse scelte metodologiche per la ricerca, si è deciso per il caso di piena *autonomia del biografico* (Bertaux, 1981), in cui è previsto il soccorso di altre fonti, o dati, alle storie di vita, ma, al tempo stesso, queste non costituiscono delle « testimonianze » che si pretende parlino da sole, come avviene nell'uso distorto delle biografie non sorretto da una griglia interpretativa presente fin dall'inizio del colloquio.

Come leggere le biografie sesso-affettive

Per la lettura delle interviste biografiche (Madelénat, 1984) è stato utilizzata una griglia di analisi, all'interno della quale sono state individuate tre dimensioni, per gradi decrescenti di osservabilità esterna:

- a) tendenze e situazioni biografiche;
- b) modalità di gestione delle situazioni;
- c) risultati nella realizzazione del *self* (costruzione dell'identità, caratteri generali e valutazione soggettiva).

Appartengono alla prima dimensione:

- La famiglia di origine e la prima socializzazione (Edipo): si individuano qui i primi elementi storici per la costruzione del *self*;
- La ricerca delle proprie radici: adolescenza, prime esperienze affettive, scoperta di se stessi e degli altri, scelte di studio, lavoro, luoghi abitativi. Strappi e/o evoluzione dei rapporti con la famiglia di origine (morte di familiari, ridefinizione dei rapporti con l'ambiente originario...). Formulazione esplicita ed implicita delle domande sesso-affettive;
- Scelte in rapporto al dilemma paternità/maternità (su questo focus si organizza il discorso sulla determinazione della propria identità sessuale matura);
- Realizzazione professionale e costruzione delle proprie garanzie istituzionali e opportunità lavorative (costruzione dell'identità professionale e del proprio ruolo istituzionale privato: scelte di vita in coppia, matrimonio, esperienze varie, salute, trasferimenti geografici);
- Qualità e quantità degli impegni sociali, pluriappartenenze (partito, sindacato, Chiesa, movimenti sociali... religione, lavoro-identità socio-politica).

Appartengono alla seconda dimensione:

- Orientamento al sociale/orientamento al privato; ricerca del successo;

- Perseguimento delle scelte « vocazionali » (creative, mistiche, altro...);
- Interiorizzazione/rifiuto di valori, norme, convinzioni primarie (religione, modelli di autorità familiare, stili di vita, disponibilità di risorse, esigenze di consumi...);
- Solitudine versus socievolezza (scelte di amicizie, modalità di gestione della vita quotidiana, atteggiamenti oblativi/strumentali verso gli altri) tendenza al rimpianto e sguardi sul passato;
- Selettività versus apertura indifferenziata;
- Rilevanza della sessualità (e del vissuto corporeo) versus sublimazione (o ripiegamento). Proiezione in diverse fasi della biografia (sé giovane, sé maturo, sé vecchio, sé morto);
- Acquisività (di status, denaro, potere...) versus ripiegamento/rinuncia.

Appartengono infine alla terza dimensione:

- I livelli di legittimazione/autolegittimazione;
- Gradi di socialità/socializzazione;
- Problematiche centrali per l'identità/identificazione del soggetto.

Gli elementi della terza dimensione sono valutazioni che il ricercatore fa in lettura approfondita dei protocolli informativi dei soggetti narranti.

Donne e uomini: consapevolezza versus strategia

Si vogliono innanzitutto evidenziare alcune differenze immediatamente osservabili che attraversano le diverse modalità di organizzazione del privato e che marcano i due universi maschile e femminile. La maggiore « consapevolezza » di sé delle donne è legata ad un fenomeno di emancipazione, di tipo sia vecchio sia nuovo, che le ha portate ad una maggiore riflessività anche sulle proprie contraddizioni e frammentazioni; il più elevato orientamento strategico maschile fa parte di un codice interiorizzato di abitudine al pragmatismo e alla definizione di meccanismi di *problem solving* [soluzione dei problemi] e di *decision making* [presa di decisioni] basati sull'efficacia/efficienza dei propri corsi d'azione, commisurati soprattutto all'esterno e orientati più decisamente al pubblico.

Riemergono alcune differenze non secondarie tra l'universo maschile e quello femminile non solo sul piano dell'integrazione sociale più evidente (ad esempio attraverso il lavoro) ma anche sul piano dei diversi « vissuti ». Infatti, la maggior parte delle donne intervistate fra sole e non sole lavora e svolge attività particolarmente qualificate: l'elemento che discrimina è a questo punto il diverso *orientamento* verso il pubblico e il privato di uomini e donne. Per molte donne il lavoro non risulta essere una fonte primaria di gratificazione. Indubbiamente esso fa parte delle risorse complessive del soggetto in termini di socializzazione e di legittimazione sociale, meno in termini di identità. Ovvero, la donna appare non identificarsi nel proprio lavoro, ed esplicitamente non realizzarsi in esso, ma andare « al di là »; ha la necessità di presentarsi e definirsi come soggetto totale e non diviso, tende a riappropriarsi del corpo, della sessualità, della maternità. Questo dato va ancora nella direzione di con-

fermare che le donne non imitano il modello maschile di raggiungimento del successo, ma cercano un'altra strada. Paradossalmente, tuttavia, risulta che gli uomini, nei fatti sono socialmente meno integrati nel lavoro delle donne in quanto svolgono lavori più precari, meno qualificati (meno della metà è integrato nel lavoro), mentre negli orientamenti si può notare che pressoché la totalità degli uomini si rivolge al lavoro come « altro generalizzato », termine di riferimento oggettivo, elemento esterno di direzione delle proprie azioni, fonte di legittimazione e di identità, oltre che di socializzazione.

Per le donne la sfera della socialità – nel suo senso più ampio di rete di relazioni, rapporti umani, amicizie, capacità propositiva – costituisce un orientamento intermedio tra pubblico e privato, meno vincolante del lavoro ma più gratificante, alcune volte coincidente con esso in quanto fonte di socializzazione (più di 2/3 delle donne ha un orientamento al sociale come sfera di espressività diffusa). Neppure il « privato » sesso-affettivo in quanto tale è sufficiente a gratificarle e a colmarne completamente la vita.

Si potrebbe aggiungere in proposito che: mentre sul piano delle aspirazioni esplicite il « lavoro » in quanto fonte di espressione di sé viene visto dalle donne come prioritario, una volta raggiunto uno status lavorativo soddisfacente – e/o contemporaneamente ad esso, il lavoro sembra non bastare più per giungere ad una completa identità. Ma, a ben guardare, si notano altri elementi interpretativi in quanto il tema del lavoro rappresenta di per sé uno scarto tra le generazioni. Per le donne meno giovani (oltre i 50 anni) dell'universo considerato, un lavoro interessante era visto come il massimo per la propria emancipazione. Non a caso tra di loro molte l'hanno raggiunto tardi nella biografia e alcune mai. Per le più giovani, l'importanza del lavoro era data per scontata mentre un investimento importante in termini di tempo, di spazio emotivo, di risorse attivate o da attivare è costituito dalle amicizie, dalle conoscenze, dagli impegni politico-sociali, dalle occupazioni culturali. Ciò conferma l'importanza e la veridicità della proposizione femminile di sé come donna intera e non come « donna spezzata », divisa nelle sue parti diverse.

Si può quindi dedurre un'articolazione degli orientamenti femminili rispetto a quelli maschili in un arco più vasto di attività e una minore concentrazione sul lavoro in quanto fonte di identità pubblica. I « luoghi » in cui si realizza l'identità femminile si aprono dal lavoro alla cerchia di relazioni sociali, alle amicizie, ai rapporti sesso-affettivi. Più precise – in quanto più autoanalizzate e quindi più consapevoli – sono le donne per quanto riguarda i discorsi su: sessualità, maternità e paure/debolezze. Sanno che ogni elemento della loro vita da risorsa può trasformarsi in limite: che la loro affettività può distruggerle, che la loro sessualità (dentro la più ampia « sperimentazione ») può portarle a situazioni di limite; che il desiderio di maternità non va né represso né lasciato libero (Pasini, 1982).

Nella ricerca nel suo complesso meno di un terzo delle donne è « orientata alla sessualità » come elemento saliente della loro vita, mentre oltre due terzi hanno una sessualità ridotta, per

ripiegamento o scelto o forzato. Si è potuto notare con una certa chiarezza che l'« orientamento sperimentale » delle donne non coincide con l'orientamento alla sessualità, ma ad un insieme più ampio di interessi e di motivazioni (Shorter, 1984).

Elementi interessanti di riflessione giungono dalle risposte al dilemma maternità/non maternità: infatti emerge che la proporzione tra il desiderio e il non desiderio di maternità (indipendentemente dal fatto che sia conseguentemente realizzato o meno) si distribuisce ugualmente. Della metà di donne che ha desiderato o desidera la maternità 1/5 non ha potuto realizzarla per motivi vari (indisponibilità o assenza del partner, difficoltà economiche o psicologiche a gestire da sole un figlio, rinvio ad un'epoca successiva della vita, ecc.); poco più di 1/4 l'ha realizzata, traendone complessivamente gratificazione. Ma, dato a prima vista sconcertante, l'altra metà di donne non ha desiderato o comunque non ha scelto di avere figli, considerando che in nessuna di loro era stata accertata una impossibilità a procreare. Qualche rimpianto (ma solo per una minima parte), casi eccezionali di maternità non volute ma poi accettate, ma per lo più un preciso rifiuto della maternità, motivato non tanto dalle proprie insicurezze, ma dal bisogno di avere altri tipi di esperienze gratificanti. Hanno vissuto tutte, indipendentemente dall'età, nella loro vita la caduta dello stereotipo della donna madre per « destino » biologico, oltre che per scelta psicologica.

I problemi legati alla sessualità e alla procreazione rimandano alla sfera più ampia dell'affettività: in questo senso l'orientamento alla sessualità (o alla sua rimozione, e alla maternità o al suo rifiuto) è fondamentale come punto discriminante tra i diversi tipi di strategie sesso-affettive.

Una prima importante differenza possiamo trovarla tra i « soli », gli sposati e i separati che vivono con i figli. Ad esempio questi ultimi, proprio per l'ambivalenza del rapporto con i figli che da una parte li vincola e ne condiziona le libertà, dall'altra fornisce un supporto affettivo tale da avere valore legittimante, praticano di solito in modo meno angosciato la ricerca del rapporto sessuale: ovvero non più caricandolo di aspettative e valenze affettive-sostitutive, ma con una maggiore tendenza a verificare la propria sessualità in quanto tale. « Un'area della mia sfera affettiva è largamente coperta da mio figlio » è quello che dichiarano molte donne a questo proposito (L. Stroppa, 1983). Ciò è vero soprattutto per le donne, anche in ragione della corrente prassi giuridica in materia di affidamento tra coniugi separati (Parca, 1984) per cui i figli restano nella quasi totalità dei casi con la madre; mentre per gli uomini, una volta venuta a mancare, in parte o del tutto, la relazione primaria con i figli, vi è nella sessualità una ricerca effimera di affettività, spesso dichiarata, che tende poi ad esaurirsi con l'affievolimento della iniziale curiosità e quindi con una minore motivazione (Kaplan, 1982). Paradossalmente, dalla nostra ricerca emerge che i due piani della sessualità e dell'affettività vengono mescolati e sovrapposti più dagli uomini che dalle donne: la donna evidentemente sa di correre in questo, il rischio di sempre, e quindi elabora strategie più attente alla distinzione. L'uomo, più impreparato, sembra non cogliere con altrettanta chiarezza le differenti situazioni, salvo a fare rapidamente marcia indietro

qualora, imprevedibilmente, il rapporto gli richieda più costi che benefici globali (Friday, 1981).

Complessivamente, comunque, l'uomo è maggiormente orientato alla sessualità, anche se velata di affettività, e perciò tende ad elaborare strategie più « astute », ma di respiro meno ampio; è più « scoperto » in quanto accetta e sa vivere molto meno di quanto non facciano le donne la solitudine, specie nella quotidianità, la privazione e la paura della malattia, del lutto, della morte.

Vocazione allo scacco o sindrome del successo?

Se si considera ogni biografia un percorso da spiegare e interpretare e il soggetto prescelto dotato di senso prospettico, capace di auto-ascolto ed esposto a possibilità di mutamento, il punto di maggiore tensione è rappresentato dalla *gestione delle crisi* – nel loro significato più ampio di rotture nella continuità della biografia, in riferimento sia alla sfera pubblica sia alla sfera privata (ma, in ultima analisi, come non si può non presupporre che ogni ridefinizione biografica coinvolga i due ambiti al tempo stesso?).

Un elemento essenziale e rivelatore di fenomeni altrimenti latenti è quindi reso osservabile dalle svolte e dai bivi nella biografia, dai momenti cioè in cui il soggetto si trova di fronte ad una nuova fase della vita di cui prima non era consapevole e alla necessità di ridefinire il proprio « mondo vitale » (Sheehy, 1981).

Il soggetto, infatti, in qualsiasi modo affronti le crisi che gli si presentano durante il suo percorso, si è trovato dinanzi una sorta di *coazione a ripetere* che si presenta più tipica negli uomini: nuovo partner, nuova convivenza o nuova famiglia – la cosiddetta monogamia seriale (o poligamia nel tempo) – oppure ad interrompere la sequenza per innovare, modalità questa più frequente tra le donne. Poiché le modalità di organizzazione del privato non sono infinite ma « date » nel contesto socio-esistenziale, il nostro soggetto in alcuni casi (per periodi più o meno lunghi, a causa di scelte più o meno volontarie e decise) si trova di fronte alla possibilità della *singleness*. Ma quest'ultima non si presenta come un punto d'arrivo, bensì un ulteriore punto di partenza in un viaggio in cui sono possibili altri mutamenti, nuove forme di socializzazione, nuove (parziali) identità. Si può a questo proposito sottolineare come la gestione delle crisi per le donne – più che per gli uomini – rappresenti una « sfida » all'identità complessiva (Ravaioli, 1982).

Un primo modo per cogliere l'atteggiamento del soggetto in connessione con le dinamiche della vita passata effettivamente esperite può essere in questo senso l'individuazione delle proprie tattiche e/o strategie, nella loro « banalità » o « fatalità » rispetto al rapporto tra passato e presente (Baudrillard, 1984). Evidentemente il processo che determina un certo tipo di risultato strategico rispetto ad un altro non è omogeneo e continuo ma al contrario eterogeneo e discontinuo, per scarti e rotture, per contraddizioni e « nodi ». In questo senso va rivista la, pur utile, sistemazione e definizione delle strategie, operata da alcuni studiosi della personalità (Hankiss, 1981), nell'approfondimento di analisi sui legami causali tra gli eventi passati e la

situazione attuale e futura di un individuo. Il meccanismo di strutturazione delle esperienze passate e la sua conseguente influenza sull'immagine di sé seguirebbe, secondo questa classificazione, regole costanti raggruppabili in quattro tipi di orientamento all'azione. La prima strategia individuata è *dinastica*: essa si verifica quando chi vive positivamente la propria situazione attuale, attribuisce la sua riuscita sociale e personale ad un passato altrettanto soddisfacente, dal quale vengono opportunamente cancellati o rimossi gli eventi spiacevoli e idealizzati e valorizzati quelli gratificanti. La seconda viene definita la strategia *antitetica*: essa si basa sulla convinzione di chi, pur soddisfatto della propria situazione attuale, è convinto che la sua riuscita sia dovuta allo sforzo di contrapporsi alle originarie condizioni ambientali sfavorevoli. Nel riferimento all'esperienza pregressa il soggetto evidenzierà le caratteristiche svantaggiose dell'ambiente che pure è riuscito a superare. Il superamento di tali condizionamenti negativi originari esaltano e spiegano il livello di autostima individuale.

Una terza strategia individuabile è quella *compensatoria* che riguarda le persone che, insoddisfatte della situazione presente, compensano la sensazione di fallimento attuale idealizzando il passato e vivendo nel ricordo di periodi più felici della vita (spesso l'infanzia) o comunque di trascorsi successi. Il disagio del presente viene attribuito a cause esterne, a « incidenti » che si sono verificati nel corso della « carriera » biografica.

Infine, un'ultima strategia da prendere in esame è quella *assolutoria*, riscontrabile ogniqualvolta il soggetto si deresponsabilizza riguardo alla situazione negativa presente, considerandola un effetto inevitabile di un'infanzia infelice e di esperienze frustranti che hanno complessivamente impedito l'espressione delle loro qualità positive. Queste strategie si combinano con altre caratteristiche sia interne che esterne del soggetto. L'attribuzione di un tipo di strategia o di un'altra è da leggere come individuazione di una tendenza, non come diagnosi esaustiva di atteggiamenti e comportamenti prodotti.

In ognuna delle strategie di vita più o meno esplicitate dalle storie, ci si è trovati di fronte ad un tentativo autolegittimante che si esprime nel giustificare comunque le proprie risposte alla crisi, anche ricorrendo ad una forte autocritica, ad un gioco relazionale plurimo (tipico il muoversi su più scacchiere), e/o ad un « rattoppo » per microdevianze intime (sessuali, ritualistiche) che però tendono a conciliarsi in ultima analisi con le soglie di tolleranza istituzionale. Di fronte alla possibile biforcazione (innovazione versus repressione) della biografia del soggetto rispetto alle rotture della biografia si ripresenta – seppure in forme individuali, tra loro irripetibili e irriducibili – una zona intermedia di attestazione e/o di *resistenza*, con una tendenziale diminuzione della capacità d'investimento affettivo in rapporto all'aumentare dell'età e al numero (e tipo) di esperienze pregresse.

Gli individui con maggiore orientamento strategico e con un più alto grado di *commitment on one-self* hanno rivelato, assieme ad una dimensione cognitiva più ampia di quella emotiva, una più alta capacità di controllo sull'insieme delle proprie scelte e di ridefinizione delle proprie « chances di vita » (Watzla-

wick, 1984). Inoltre nei casi più felici si è operato lo sblocco di una creatività rimossa o attraverso la realizzazione di un rapporto radicalmente nuovo fondato sull'*etica della reciprocità* (Irigaray, 1984), o con una ridefinizione positiva dei propri spazi d'azione in quanto soggetto *single*, anche se in quasi tutti i casi (soprattutto per gli uomini) si è rivelato un mancato superamento dei limiti del narcisismo diffuso (Lasch, 1981) e della paura della morte, anche se questa tende ad esorcizzare la possibilità-limite del suicidio.

Per distinguere i fenomeni di più immediata visibilità da quelli maggiormente connotati da valenze implicite o latenti, inerenti alla dimensione esistenziale e non istituzionalizzata del soggetto *single* (Oliverio, 1978), può essere utile, preliminarmente, distinguere solitudine oggettiva da solitudine soggettiva, isolamento volontario da isolamento involontario (l'elemento della scelta o dell'acquiescenza attraversano sia la solitudine oggettiva che quella soggettiva). È infatti opportuno, a quest'ultimo proposito, riconoscere nella solitudine un significato ambivalente; essa è senz'altro un « disvalore » quando raggiunge forme e livelli patologici ed è vissuta come condizione coatta. D'altro canto, la solitudine può anche, all'opposto, essere vista come un « diritto » di cui l'individuo si avvale per reagire a forme ipersocializzate e massificanti del quotidiano, a eccessi integrativi non graditi, o può comunque corrispondere ad un bisogno di autoanalisi espresso dal soggetto stesso.

Il vissuto affettivo tra efficienza e legittimazione

La considerazione per cui i soggetti nelle società cosiddette « democratiche » tendono a percepirsi come « aventi differenti biografie » (in quanto aperti a possibilità molteplici), viene complessivamente confermata dai risultati di ricerca. Ma questa qualità di apertura dell'identità moderna – come si esprime nella biografia – espone di più l'individuo e quindi genera ansietà, dal momento che ogni scelta soggettiva è collegata da una parte ai significati generali della società e dall'altra agisce sulle altre sfere o « mondi sociali » per cui la sensazione di non aver fatto le mosse giuste può portare a sensi di colpa, di frustrazione, di rimpianto (Luckman, 1983).

Dal punto di vista del « solo » – *single*, e rispetto agli altri tipi di situazione esistenziale, particolarmente importanti sono i meccanismi di legittimazione e autolegittimazione della scelta/situazione di *singleness*, in una società basata ancora prevalentemente sui valori di coppia (Rogers, 1974), anche se non più « sanzionatrice » in senso forte (come devianza sociale) di altre modalità di organizzazione del privato sesso-affettivo.

Un fuoco centrale dell'analisi riguarda come i soggetti soli affrontano le rotture della loro esperienza esistenziale, prima definite per tutti come « crisi della biografia », e con quali strategie vi fanno fronte in termini di efficacia/efficienza (oltre che in termini di legittimità/legittimazione e di identità/identificazione). Si è così operata una distinzione di massima tra soggetti *chance-oriented* (orientati al caso) e soggetti *goal-oriented* (orientati allo scopo), soggetti autocentrati o eterocentrati, autodiretti o eterodiretti. Poiché però tali distinzioni non sono risultate esplicative in ultima analisi, ma le semplificazioni tipologiche

sono servite a dirigersi preliminarmente nell'« opacità del soggetto », si è dato maggiore spazio ad una prospettiva diacronica piuttosto che sincronica. Si è quindi cercato di cogliere dinamicamente la storia individuale, ancorandola a determinati momenti e fasi della biografia, per coglierla nelle sue trasformazioni. In questo senso si è tenuta vigile l'ottica del mutamento non solo in riferimento ai valori generali che interagiscono con le scelte personali, ma rispetto alle modifiche via via approntate dall'esperienza e dal vissuto dell'esperienza sull'intera personalità. Dal punto di vista del soggetto, il mutamento si manifesta — e sotto questa luce è stato fenomenologicamente osservato — allorché la realtà non viene più pensata come una realtà ultima né si vede una ed *una sola* soluzione ai problemi posti dall'esistenza, ma s'intravedono altre alternative possibili. Come ricorda Watzlawick, fondatore dell'analisi transazionale: « ... non abbiamo mai a che fare con *la* realtà, ma sempre con *immagini* della realtà, dunque con delle interpretazioni. La scelta delle interpretazioni di volta in volta possibili è grande; ma da un punto di vista soggettivo, nell'immagine del mondo dell'interessato, è limitata per lo più solo a una singola interpretazione, apparentemente l'unica possibile, ragionevole o consentita... Qui subentra la ristrutturazione e ha successo se riesce a dare ad un determinato contesto un nuovo significato, altrettanto centrato o addirittura ancora più convincente di quello che lo stesso paziente gli aveva dato fino a quel momento » (Watzlawick, 1980). Il superamento della depressione e dell'angoscia è quindi legato ad un'elaborazione eminentemente razionale della realtà a cui i soggetti soli spesso giungono, come è testimoniato da loro stessi, con un lavoro « terapeutico » di auto e/o psicoanalisi.

Tali questioni si possono collegare, sul piano interpretativo, alle tre aree, già enunciate, di riferimento concettuale: le tematiche dell'identità, della legittimazione e della socializzazione, già di per sé strettamente intrecciate.

Verso la legittimazione di massa o la devianza istituzionale?

Come si giustifica il proprio essere-nel-mondo di fronte a se stessi e agli altri e con quali mezzi si riesce ad essere accettati dal mondo esterno? Nella moltiplicazione/sovrapposizione dei ruoli e dei valori si danno « altre » forme di riaggregazione: la sfera della legittimazione e della socializzazione sembrano restringersi sul soggetto come, d'altro canto, appare attenuarsi la tendenza generale di spinta verso l'uniformità (Bell, Boudon, 1978).

Nel moderno soggetto, il continuo aggiustamento dei margini della propria azione e dei propri orizzonti, la possibile riduzione delle aspettative assieme all'innalzamento delle soglie di tolleranza (Hirschmann, 1983) (esiti di una più generale crisi di motivazione) porta a circoscrivere anche la richiesta sociale di legittimazione. Il soggetto si muove così tra due opposti pericoli: la frantumazione delle proprie scelte e la loro potenziale intercambiabilità o, al contrario, la focalizzazione verso il collettivo in un annullamento della singolarità specifica della scelta.

Per quanto riguarda più specificamente i risultati della nostra ricerca, il ruolo della legittimazione e della socializzazione appaiono fondamentali. Nelle diverse modalità di organizzazione del privato evidentemente si danno già dall'esterno diversi li-

velli di legittimazione/autolegittimazione: il consenso degli altri ed il consenso di se stessi possono apparire al polo massimo nelle situazioni di tipo socialmente consolidato (coppia-famiglia) e al minimo in quelle non consolidate (convivenza, *singleness*, gruppi solidaristici, ecc.). Ma nella realtà delle condizioni e dei « vissuti » le cose cambiano.

I risultati emersi dalle testimonianze biografiche raccolte documentano i capovolgimenti spesso operati quando il soggetto raggiunge la consapevolezza delle proprie contraddizioni o, al contrario, di una congruenza tra le scelte di fatto e le aspirazioni/motivazioni.

L'ambito della socializzazione – che comprende un campo molto più allargato della sola educazione formale – includendo l'acquisizione di atteggiamenti e valori, comportamenti, abitudini e abilità trasmessi non soltanto attraverso la scuola, ma anche attraverso la famiglia, il gruppo dei pari, i mass media rappresenta una sfera rilevante di esperienza (White, 1977). La socializzazione è perciò intesa come processo di apprendimento di nuove capacità e conoscenze che si arricchisce nel corso delle esperienze adulte (Erikson, 1974), nella formazione, nel mantenimento, nell'allargamento o restringimento della rete di relazioni formali ed informali, nel tipo, qualità e durata dei rapporti amicali-affettivi. Ed è in questo senso specifico che si può delineare un primo, ipotetico stereotipo, anch'esso smentibile nella realtà. Cioè che la modalità coppia-famiglia (oltre che le convivenze comunitarie e/o solidaristiche) sia per eccellenza quella più « socializzante », mentre le situazioni di *singleness* siano potenzialmente le più povere.

Si può individuare nei soggetti concreti di ricerca un continuum di legittimazione-delegittimazione, socializzazione-isolamento, in cui le soglie di devianza istituzionale possono venire sfiorate nei casi di maggiore indisciplina – non conformità alle norme. Tali soggetti, comunque, agiscono in uno spazio-contesto interattivo, in cui solo le sanzioni degli « altri » riconosciuti significativi assumono un carattere penalizzante sulle loro scelte, influenzando pesantemente i loro vissuti.

Vecchie e nuove vocazioni: vivere soli

Come si è già accennato una sezione di ricerca ha avuto come oggetto le persone che abitano sole, assumendo quindi come pre-condizione questo elemento oggettivo. Ciò non significa che si sia ignorata o sottovalutata l'esistenza del fenomeno della solitudine in istituzioni quali la famiglia e la coppia che per loro natura dovrebbero svolgere, tra le altre, la funzione di rassicurare e di fornire supporti affettivi e organizzativi ai singoli. O « altre » solitudini relative alle situazioni di investimento/disinvestimento libidico, come la *creazione artistica*, lo « stato » nascente dell'*innamoramento*, il *trasporto mistico* e la meditazione trascendentale, l'*assenza* e la sua evocazione (Barthes, 1979). Al contrario, nonostante si assista oggi ad una rivalutazione della famiglia e ad un ritorno, da parte ad esempio delle sottosocietà giovanili, alla coppia e all'unità familiare (Roman, Raley, 1982), proprio perché vista come unico ambito dal quale ci si può attendere compagnia, sostegno morale, confidenza, solidarietà, si può avanzare l'ipotesi che l'istituzione familiare possa

generare condizioni di solitudine al di là delle aspettative. Si pensi ai casi in cui solidarietà e sicurezza affettiva si risolvono unicamente in forme di complice difesa rispetto all'esterno e agli « estranei », di sostegno economico e di servizio, o quando le condizioni di lavoro e l'organizzazione dello spazio urbano e dei servizi riducono la convivenza a brevi momenti, residuali rispetto al tempo di lavoro (compreso il tempo impiegato negli spostamenti casa/lavoro/casa) e fanno della famiglia una piccola impresa economica in cui la comunicazione può esaurirsi in discorsi sulla gestione delle risorse disponibili. Un dato emerso dalle ricerche sui bilanci/tempo delle famiglie torinesi riguarda l'omologazione degli orari e delle scansioni quotidiane del dispositivo familiare a tutti i livelli e per tutti i ceti, smentendo l'immagine metropolitano/industriale di Torino. Nella sua ricerca sui bilanci-tempo a Torino, Carmen Belloni afferma che « ... i comportamenti rilevati sono molto meno "liberi" di quanto potrebbe parere a prima vista. L'organizzazione individuale della vita quotidiana è mossa infatti solo in parte da "scelte" e presenta indubbi caratteri di rigidità da porre in relazione con vincoli esterni (lavoro, orari dei servizi, orari dei componenti il nucleo domestico); proprio questi, probabilmente, spingono fasce di popolazione anche molto eterogenee tra di loro ad uniformarsi a una gamma limitata di tipi di comportamenti globali, all'interno dei quali si rendono possibili poi margini personali più o meno ampi nella scelta delle singole attività, nella loro collocazione all'interno della giornata e nella rilevanza temporale ad esse assegnata » (Belloni, 1984). I « soli » anche in questo senso sono dei « diversi », con la loro differente dislocazione spazio-temporale rispetto alla norma diffusa.

Per quanto riguarda l'individuazione dei « soggetti » della solitudine, è difficile collocarli a priori in una definita fascia sociale o d'età. Se, ad esempio, è ovvio che gli anziani rappresentano chiaramente la condizione di « nuova povertà », tipica delle aree urbane sviluppate, ove i vantaggi dell'aumentato reddito presentano il rovescio di mancate risposte in termini di servizi, sempre più spesso e in modo evidente, tra i giovani, tra le donne, nel ceto medio intellettuale si collocano i soggetti potenziali di « nuovissime povertà » (Rapporto Censis, 1982). Queste più recenti forme di « povertà », volute e non subite, negano i valori acquisitivi del consumismo e del successo e tendono ad affermare nuove identità caratterizzate dall'incertezza e dal carattere pionieristico delle esperienze individuali e collettive. Nella « sperimentazione » – che implica un'uscita dal ruolo – i tassi di solitudine oggettiva e soggettiva aumentano con la messa in crisi delle agenzie tradizionali di legittimazione.

La « mappa urbana » della solitudine

Anche per far risaltare queste nuove forme di solitudine/*singleness*, si sono presi essenzialmente in considerazione soggetti « normali », con reali o potenziali risorse economiche, personali e di mobilità, i quali per scelta, caso o necessità vivono soli, escludendo quindi le categorie di emarginati e di precari « gravi » dal punto di vista delle condizioni socio-economiche e/o di salute fisica e mentale.

È stato opportuno rilevare una serie di dati più o meno specifici. Per segnalarne solo alcuni:

- a) numero di persone conosciute, categorie di persone frequentate (amici, parenti, colleghi...), modalità dei rapporti interattivi, attività extralavorative, interessi culturali, sociali e politici, luoghi e occasioni di incontro extradomestici (palestre, sale da ballo, centri d'incontro...), gruppi di riferimento (religiosi, sportivi...);
- b) qualità del lavoro e sua centralità nella dimensione socio-esistenziale;
- c) qualità della vita nel suo complesso, nell'intersezione tra tempo di lavoro e tempo libero, tra quotidiano e privato, tra dimensione microinterattiva e sfera pubblicossociale;
- d) modalità nell'uso dei servizi pubblici e privati: tipo di servizi di cui si usufruisce, modalità e continuità della fruizione, valutazione sull'accessibilità e sulla qualità dei servizi esistenti, grado di informazione sulla disponibilità di servizi socio-sanitari e culturali, sulla domanda di servizi;
- e) eventuali disagi per: mancanza di partnership sessuale-sentimentale, lontananza di (o da) parenti, amici, partner per motivi di lavoro, mancanza di amici e di persone con cui parlare, consultarsi, confidarsi, svolgere attività ricreative e socio-culturali, mancanza di iniziativa attribuita al fatto di essere soli;
- f) paure e fobie: di uscire di casa da soli, di viaggiare, di frequentare luoghi pubblici, di incontrare estranei...

Il « solo » è funzionale al contesto sociale?

I punti centrali dello schema di ipotesi finora verificati si fondano su una duplice considerazione: che nell'organizzazione sociale attuale esista una funzione (o più) per le persone sole (senz'altra responsabilità « visibile » che di se stessi); funzione o funzioni che possono essere assolute o in determinati periodi della vita attiva, o per l'intera durata dell'esistenza e che sono diverse dalle funzioni tradizionali e consolidate (si pensi al ruolo del carabiniere, dell'ufficiale, della maestra rurale, del prete...). Il problema è quello di riconoscere tali funzioni sia qualora ricoprano un carattere di innovatività, sia che risultino da profonde trasformazioni di funzioni già esistenti nel passato (con variazioni di durata, trasferimento di soggetti...). Si pensi all'istituzione del maggiorascato e al destino individuale di solitudine dei « cadetti » e delle figlie femmine nell'aristocrazia feudale (Labatut, 1982), la cui legge, seppure non più codificata, si è tramandata fino al secolo scorso nella politica dei matrimoni e della famiglia (Tamassia, 1910).

L'esistenza di un percorso di trasformazione e di innovazione funzionale nella vita dei « singoli » è comunque intuibile e deducibile dalla constatazione del processo di rapida trasformazione tecnologica della produzione e della organizzazione sociale in atto. In gran parte il fenomeno della *singleness* può essere collegato alla domanda sociale di mobilità, apprendimento, riallineamento, riqualificazione ecc., sia nell'ambito lavorativo che in altre sfere della vita pubblica e privata.

L'istituzionalizzazione (ad esempio, per classi d'età) può investire solo segmenti della vita attiva individuale, però con

uno spostamento rilevante del significato della precarietà nel tempo e nello spazio della *singleness* rispetto ai periodi storici precedenti che sancivano momenti di iniziazione, transizione da un ruolo familiare e/o sociale all'altro (da figlio a padre, da minore a cittadino...). Nelle società attuali esiste altresì tutto un settore di attività lavorative e di sperimentazione complessiva di rapporti sociali che investono tutto l'arco di una vita. In questo caso si può parlare di funzioni che determinano un ruolo, indipendentemente dalla chiarezza della percezione collettiva o individuale del fenomeno. Tale percezione si può tuttavia esprimere in un riconoscimento (di nuovo non sempre evidente) di status e in una affermazione soggettiva di valori: per esempio, la necessità sociale funzionale della mobilità e della scarsità di legami radicanti, può esprimersi, e si esprime, nella assunzione della « disponibilità di sé » come valore (Caccamo De Luca, 1983).

All'interno della biografia individuale, questo atteggiamento segna un passaggio dell'identità, determinandone una svolta, spesso irreversibile, che si può declinare o come momento di ripiegamento dell'individuo in se stesso, oppure come apertura verso l'esterno.

Dai risultati della parte di ricerca relativa alla condizione particolare dei « soli » emergono dati estremamente problematici che, se da una parte individuano tendenze più o meno diffuse e/o striscianti, dall'altra rimandano alla necessità di un'analisi nel profondo del soggetto d'indagine che ne individui i non detti e i rimossi. L'autoinganno (Elster, 1983) è infatti alla base di un aggiustamento autolegittimante di ogni « strategia di vita ». Da questo tipo d'indagine emergono, quindi, più degli spunti per ulteriori approfondimenti che non dati « forti » tali da delineare tipologie di comportamenti.

Solitudine: una « scelta debole »?

Al di là della rilevanza del fenomeno dell'aumento del vivere soli e del vissuto di solitudine, evidente anche al senso comune, è stata formulata un'ipotesi di fondo, poi ridimensionata, che fa da supporto « sociologico » alla intera ricerca: l'aumento delle persone sole può collegarsi, come già detto, ad una domanda sociale di mobilità, rivolta ad una quota di soggetti potenzialmente idonei a ricoprire nuovi ruoli.

In effetti, oltre al dato « grezzo » dell'aumento statistico-demografico della condizione di *singleness* (nel censimento risultano sotto la voce: famiglia unipersonale giunta nei contesti metropolitani al 25-30% della popolazione) emerge un elemento complessivo di gestione e di costruzione socio-esistenziale dell'identità del solo - *single*, nelle sue diverse versioni maschio/femmina e nelle diverse fasi della biografia individuale.

Nelle storie di vita raccolte si ripropone all'osservatore un problema di « senso » del fenomeno indagato: i limiti della trasparenza del legame tra l'organizzazione « ottimale » (strategica) in termini di costi-benefici e il vissuto (più o meno consapevole) di solitudine.

In generale, si può comunque osservare che coloro i quali meglio accettano e vivono la propria condizione di *single* sono quelli che nella propria esperienza biografica non hanno accu-

mulato il peso e il condizionamento di situazioni di coppia/convivenza, ma piuttosto o coloro che non sono mai vissuti in coppia, o quelli che comunque hanno delle motivazioni fortemente individuabili come strumentali (attaccamento alle proprie abitudini, manie, rituali inquadabili dentro una strategia difensiva; possibilità di microtrasgressioni senza un controllo immediato; esclusivo orientamento al « pubblico »). Pochi si sono ridefiniti in termini di *strategia innovativa*, (solo 1/3) vivendo la propria *singleness* come effettivo momento di autorealizzazione del sé. Questo atteggiamento propositivo verso se stessi e verso la realtà esterna, presuppone la capacità/possibilità non di un semplice « rattoppo » delle esperienze pregresse ma una costruzione consapevole dell'io nell'attraversamento di più mondi possibili. Le « crisi » – che hanno giocato comunque un ruolo in tutte le storie individuali – non sempre diventano un arricchimento dell'identità personale, come si rileva prestando attenzione all'io narrante (nei suoi progressivi aggiustamenti e tentativi autolegittimanti).

Dal punto di vista del comportamento fenomenologicamente osservabile, nell'accettazione della propria condizione di *single* si esprime o una tendenza al ripiegamento su se stesso, in una ridefinizione del proprio raggio d'azione, o una tendenza all'attivazione rispetto al contesto sociale esterno (socializzazione strumentale/forzata). È assente, in tutti, un elemento di scelta vocazionale forte, tale da configurare una imprescindibilità della condizione di *singleness*. In questo senso, vivere soli si presenta come l'esito (non nel senso di un « destino » biografico) di uno *scacco comunicativo* che per lo più l'individuo tende a rimuovere, avvertendone solo lo stato di disagio.

Un elemento fondamentale di legame tra il « vissuto di solitudine » e la condizione di solo-*single* può essere individuato nell'autopercezione di diversità che spesso caratterizza l'esperienza biografica del solo. Non a caso, per esempio, si può notare un forte scarto tra la percezione sociale esterna e la sensazione intima nel viverci e nell'accettarsi come solo: per esempio nel caso delle donne questo è risultato evidente nella ricerca sul campo. Se è vero che le donne (come del resto gli uomini) che non hanno mai vissuto in coppia vivono complessivamente meglio la loro vita di *single people*, è anche vero che la percezione sociale tende a stigmatizzare le donne nubili. In termini di valori ancora diffusi e radicati, si legittima di più socialmente una donna sola che comunque è stata sposata (da qualcuno), piuttosto che la donna mai sposata.

Ecco quindi un primo scarto rilevabile dall'analisi dei dati che si riferiscono alla legittimazione e alla autolegittimazione. Speculare – e complementare a questo – un secondo scarto: la donna che è stata sposata ed ha avuto la possibilità di elaborare un rapporto di comunicazione/relazione, vive con un senso di autopercezione di devianza la propria condizione di rottura. È noto che la condizione della separata e della divorziata (Collange, 1983), più che sul piano giuridico-sociale pone degli interrogativi sul piano dell'accettazione della propria condizione, specialmente quando la rottura del matrimonio, o comunque della convivenza, si colloca lungo quelle fasi della biografia che determinano generalmente i « passaggi dell'età adulta », vere e

proprie crisi di sviluppo che assumono spesso maggiore drammaticità in termini di identità di quelle adolescenziali (Sheehy, 1981).

Anche se le testimonianze femminili e maschili raccolte non avvalorano la tesi di una forte *autopercezione di devianza* del « singolo », indubbiamente si è potuta rilevare una sorta di ansia nella continua necessità di « negoziare » la propria identità da parte di chi vive solo spesso sotto forma di sperimentazione, nel duplice senso di superamento di confini dati e di trasgressione dei limiti socialmente definiti dalla « norma ». In tal senso, si può affermare che il « singolo » — specialmente nei casi in cui i suoi comportamenti si collocano immediatamente al di sotto di una soglia di « devianza », ha bisogno di continue « prove » per affermare la propria identità e verificare per successive modifiche del tiro la sostenibilità di una « identità provvisoria » (Matza, 1976).

Questo meccanismo è particolarmente evidente nel caso della *singleness* conseguente a omo o bisessualità in cui vi è una coincidenza costitutiva della condizione e del senso di solitudine (Come nello specchio, 1981).

Sul piano della rilevanza esplicativa, non risultano particolarmente interessanti i risultati in termini di assetto organizzativo della *singleness*, per gli evidenti e scontati condizionamenti a monte di carattere economico (ad esempio in assenza in Italia di servizi sociali attrezzati per i « singoli », come invece avviene in altri contesti occidentali). Si riscontra comunque in generale un migliore rapporto con la quotidianità delle donne rispetto agli uomini per un'abitudine introiettata a gestire la « domesticità » (Oakley, 1977). Rispetto a chi vive nella struttura di coppia/famiglia si avverte nel « solo » — più spesso maschio — una decomposizione del tempo (quasi totale se si tratta di lavori autonomi, parziale se con lavori dipendenti) e una sfasatura tra tempo privato e tempo sociale.

Il « tempo libero » — nelle sue scansioni quotidiane, settimanali, nelle feste, nelle ferie — va organizzato in quanto è sottoposto a molti più imprevisti e condizionamenti rispetto alla vita di coppia/famiglia. Al di là delle variazioni soggettive, dalla maggior parte delle testimonianze dei « singoli » emerge il bisogno di attivarsi per programmare i periodi vuoti dal lavoro. La domenica resta — come sottolineato dalla tradizione sociologica — un giorno emblematico della ricerca, più o meno affannosa, di compagnia. Poiché il lavoro riveste una centralità maggiore per gli uomini che per le donne, dalla ricerca viene posto in evidenza come siano proprio gli uomini (indipendentemente dall'età) ad essere più scoperti e impreparati nella gestione del tempo cosiddetto « libero ». In esso si addensano coazioni ed ansie che non sono compensate ma a volte addirittura esasperate quando le risorse economiche (e con esse le possibilità di spostamenti e di viaggi) sono maggiori.

Rispetto all'uso del tempo quotidiano, i momenti in cui la solitudine viene sentita come più pesante, sono legati agli spazi « biologici » dei pasti e del sonno, più culturalmente ipotecati dalla presenza dell'« altro ». Sul piano delle vere e proprie « paure »: la malattia, la vecchiaia e la morte rappresentano i « nodi » più diffusi.

I « singoli » tra pionierismo e sopravvivenza

Da quanto si è sinteticamente accennato, la condizione del vivere soli come modalità di organizzazione del privato risulta « emergente » dal punto di vista statistico in quanto il trend è in aumento; ma sul piano dei valori essa esprime un carattere di ambivalenza: apertura potenziale di nuovi spazi d'azione (comunque contingenza dentro la complessità), non più dentro un assetto tradizionale di « ruoli » sociali, e al tempo stesso sintomo di un disagio relazionale « a distanza ravvicinata ». Il carattere pionieristico in senso sociale dell'esperienza del singolo si può stemperare di fronte all'evidente carattere di mancata fondazione/rifondazione di strutture « altre » rispetto a quelle già note.

Dal punto di vista dei « vissuti » di solitudine, non c'è una coincidenza necessaria tra la condizione di *singleness* e il senso di solitudine emotivo/cognitiva (da tener presente però che spesso il periodo biografico della condizione di *single* coincide con la « crisi dell'età di mezzo » che esaspera il senso dello scacco esistenziale). In generale, si può parlare di un aumento complessivo di vissuti di solitudine (legati a sensi di espropriazione/privazione, isolamento/marginalità, « nuovissime povertà », dunque), nel senso di un generale stato di disagio che taglia e attraversa le diverse modalità di organizzazione del privato, comprendendo (e certamente non escludendo) la condizione anagrafica di *singleness*.

Per esprimere una sommaria valutazione di questo rapidissimo excursus sul tema, si può dire che: come il vissuto di solitudine così la condizione di *singleness* assumono una loro valenza positiva solo qualora siano caratterizzate dalla *transitorietà* e dal carattere di sperimentazione dell'esperienza stessa e quindi vengano relativizzate e riassorbite nel corso dell'arco biografico del soggetto. La sensazione di irreversibilità della propria condizione esistenziale provoca comunque e sempre nel soggetto un vissuto di angoscia e di frustrazione (il *futuro bloccato*); nel caso di chi vive solo la riconvertibilità (i *margini di negoziazione*) della propria identità rappresenta la garanzia per accettare e vivere al meglio la propria condizione attuale. Ancora molti passaggi appaiono necessari perché si possa parlare della *singleness* e non come di un fenomeno legato alla mera destrutturazione, ma teso ad un'effettiva ristrutturazione della persona in termini di « progetto » e in termini di « valore ». Ciò implica una serie di mutamenti nel contesto sociale oltre che un triplice rifiuto da parte del soggetto verso la standardizzazione/opacità dei comportamenti; la conformità/rigidità dei ruoli e la strumentalità/riduzione delle motivazioni all'agire. Inoltre comporta, a monte, un ridimensionamento dell'anomia, diffusa e persistente anche nella coppia, e della solitudine insita nell'istituzione matrimoniale (Lasch, 1982).

A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bologna, 1980.

F. Barbano, *Marginalità « versus » complessità*, in *Complessità sociale e identità*, Milano, Franco Angeli, 1983.

R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979.

F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro, *La maggioranza deviante*, Torino, Einaudi, 1971.

- F. Basaglia Ongaro, *Una voce*, Milano, Il Saggiatore, 1982.
- J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- D. Bell, D. Boudon, *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, Torino, Biblioteca della libertà, 1978.
- M. C. Belloni, *Il tempo della città, Progetto Torino*, Milano, Franco Angeli, 1984.
- P. L. Berger, B. Berger, *Sociologia, La dimensione sociale della vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*, Penguin, 1977.
- R. Boudon, *Éloge du désordre*, Paris, PUF, 1984.
- R. Caccamo De Luca, *Cambiar pelle*, « Donne e Politica », novembre-dicembre, 1983.
- C. Collange, *Vivere il divorzio*, Milano, Mondadori, 1983.
- Come nello specchio, Saggi sulla figurazione del femminile*, Torino, La Rosa, 1981.
- M. Crozier, E. Friedberg, *Attore sociale e sistema*, Milano, Etas Libri, 1978.
- R. Dahrendorf, *Al di là della crisi*, Bari, Laterza, 1984.
- J. Elster, *Ulisse e le sirene*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- E. H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando, 1980².
- F. Ferrarotti, *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza, 1980.
- M. Friday, *Men in Love*, Penguin, 1982.
- E. Fromm, *L'amore per la vita*, Milano, Mondadori, 1984.
- E. Goffman, *Espressione e identità*, Milano, Mondadori, 1979.
- A. Hankiss, *Ontology of the Self, On the Mythological Rerarranging of One's Life History*, in D. Bertaux (ed.), *Biography and Society*, Sage, 1981.
- J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Etas Libri, 1979.
- A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- I. Illich, *Il genere e il sesso*, Milano, Mondadori, 1984.
- R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Milano, Rizzoli, 1983.
- L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Editions de Minuit,
- A. Izzo, *Il concetto di mondo vitale*, in *Complessità sociale e identità*, cit.
- E. S. Kaplan, *I disturbi del desiderio sessuale*, Milano, Mondadori, 1982.
- P. Labatut, *Le nobiltà feudali*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1981.
- Ch. Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore*, Milano, Bompiani, 1982.
- T. Luckmann, *Life-World and Social Realities*, London, Heinemann, 1983.
- M. Luhmann, *Sociologia del diritto*, Bari, Laterza, 1977.
- D. Madelénat, *La biographie*, Paris, Puf, 1984.
- Maschile e femminile*, Bari, Dedalo, 1984.
- D. Matza, *Come si diventa devianti*, Bologna, Il Mulino, 1976.
- A. Oakley, *Housewife*, Penguin, 1974.
- A. Oliverio, *La società solitaria*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- G. Parca, *I divorziati*, Milano, Bompiani, 1984.
- W. Pasini, *Il corpo in psicoterapia*, Milano, Raffaello Cortina editore, 1982.
- C. Ravaioli, *Il quanto e il quale. La cultura del mutamento*, Bari, Laterza, 1982.
- Ritratto di famiglia degli anni '80*, Bari, Laterza, 1981.
- C. R. Rogers, *Partners*, Roma, Astrolabio, 1974.
- M. Roman, P. E. Raley, *L'indistruttibile famiglia*, Milano, Rizzoli, 1982.
- G. Sheehy, *Passaggi*, Milano, Rizzoli, 1980.
- E. Shorter, *Storia del corpo femminile*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- L. Stroppa, *Vivere sola*, Milano, Rizzoli, 1983.
- F. Tamassia, *La famiglia italiana*, Palermo, Sandron, 1910.
- P. Watzlawick, *La realtà della realtà*, Roma, Astrolabio, 1976.
- P. Watzlawick, *Il linguaggio del cambiamento*, Milano, Feltrinelli, 1980.
- P. Watzlawick, *Istruzioni per rendersi infelici*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- O. Weininger, *Sesso e carattere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- G. White, *Socialization*, London, Longman, 1977.
- F. Znaniecki, W. Thomas, *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano, Comunità, 1968.

Rosa Rossi, Erina Siciliani

La solitudine dentro di sé

Temi da Katherine Mansfield

Due tra gli ultimi racconti di Katherine Mansfield costituiscono due straordinarie analisi della solitudine affettiva, così come possono viverla un uomo o una donna: sono *Una tazza di tè* e *La mosca*, ambedue scritti nei primi mesi del '22, a meno di un anno dalla morte. Li si trova infatti nella raccolta uscita postuma col titolo *Il nido delle colombe*.

La Mansfield aveva molto lavorato sulla solitudine della donna in precedenti racconti. Basta pensare – e ci limiteremo alle due raccolte maggiori, *Felicità* e *Garden-Party* – al racconto *Felicità*, o a *Aneto piccante*, *Psicologia* e *Je ne parle pas français* (tutti presenti nella prima delle due raccolte). Così come aveva lavorato sulla solitudine affettiva di un uomo in *Il signore e la signora Colomba*, *Mariage à la mode* e *Lo sconosciuto* (presenti nella seconda raccolta). Ma in questi racconti la solitudine affettiva dell'uomo o della donna veniva fatta coincidere col rivelarsi della falsità del rapporto a due (come, per esempio, in *Aneto piccante* o in *Mariage à la mode*) o con il momento della rottura del rapporto per l'intervento di un'altra persona (come in *Felicità*, dal punto di vista di lei, e in *Lo sconosciuto*, dal punto di vista di lui).

In *Una tazza di tè*, invece, anche se la struttura della trama è apparentemente triangolare – una ricca donna sposata incontra un giorno una giovane donna povera, se la porta a casa per aiutarla ma, al primo cenno di ammirazione del marito nei confronti della sua protetta, la congeda –, in realtà tutta l'analisi è costruita, come vedremo, su di « lei ». Tra l'altro, su di una lei radicalmente diversa rispetto all'autrice, perché caratterizzata sin dalle prime parole con un tratto che non veniva certo dall'esperienza personale della Mansfield: « Rosemary Fell non era precisamente bella ».

La Mansfield ci lavora poi subito dopo così: « No, non si poteva dire bella. Carina? Beé, forse sezionandola... ». Dal valore assoluto della « bellezza della donna » al livello minimo – « carina » – per l'accettazione sociale.

Poi si provvede acutamente a isolare quell'elemento di oggettiva devianza accumulando sulla protagonista non solo gli elementi della « normalità » come donna – è sposata, ha un bambino, « un amore di bambino » –, ma anche i tratti della « fortuna » sul piano sociale: « Erano ricchi, ma ricchi sul serio, non soltanto benestanti ». E infine si definisce il « modo » del racconto (Genette, pp. 208 sgg.); si costruisce un « piano dell'enunciazione », del « discorso », da cui far scaturire poi il piano della « storia »: « Rosemary, se voleva far compere, se ne andava a Parigi come voi e io andremmo a Bond Street ». Tratto insolito nella Mansfield in cui il « narratore » è costruito

quasi sempre secondo un punto di vista interno a uno dei personaggi (o secondo un punto di vista oscillante da un personaggio all'altro ma sempre interno alla loro coscienza). Qui invece il « narratore » è come una voce fuori campo rispetto ai pensieri di Rosemary; e c'è un evidente « narratario », e cioè un destinatario interno al racconto: « voi », voi donne. Anzi, noi donne: « voi ed io ». E qui si vede come in questo racconto singolare l'autore implicito, e cioè il principio di organizzazione formale che presiede in un'opera narrativa all'insieme di tutti i rapporti (Chatman, 1983) – narratore/narratario, discorso/storia, ecc –, si costituisce come « donna ». Cosa assolutamente non comune nella Mansfield che anzi, come vedremo, molto spesso utilizzò un punto di vista maschile in racconti in terza persona, o addirittura una prima persona maschile. E non definì ulteriormente l'autore implicito.

La presentazione al narratario della figura della protagonista prosegue con la descrizione di quello che succedeva se Rosemary desiderava dei fiori: il commesso che fa sparire i lillà « sgraditi alla signora » e l'esile ragazzina che l'accompagna alla macchina barcollando sotto « un immenso fascio di carta bianca simile a un neonato nella sua vestina bianca ».

È a questo punto che comincia la « storia » vera e propria, e cioè il racconto di quello che accadde un certo pomeriggio di autunno.

Quel pomeriggio Rosemary era entrata in un negozio di antiquario che le piaceva: « il proprietario era ridicolmente beato di servirla ». Poi viene l'episodio della « scatolina smaltata dai riflessi così delicati da sembrare cotta nella panna », scatolina che alla fine non viene comprata perché il prezzo sembra alla signora esorbitante, « per quanto ricchi si possa essere ». È stato così preparato lo sfondo per l'episodio che sta al centro della storia: l'incontro con « una ragazza magra, scura... dagli occhi immensi » che chiede a Rosemary: « Signora, mi darebbe qualcosa per pagarmi una tazza di tè? ». Una tazza di tè, quella che in Inghilterra non si nega a nessuno.

Si spiegano a questo punto gli altri tratti con cui era stato costruito il personaggio della protagonista nel paragrafo iniziale: « giovane, brillante, estremamente moderna, squisitamente vestita, incredibilmente al corrente degli ultimissimi libri ». Quella presentazione serviva a dar corpo alla inautenticità di Rosemary, alla sua dipendenza dallo sguardo altrui. Decide infatti di portarsi a casa la ragazza: « di fare una di quelle cose che leggeva sempre nei libri o vedeva a teatro » e udì se stessa dire, più tardi, agli amici stupefatti... Alla ragazza povera e magra è affidato il ruolo dell'autenticità: « Non mi porterà mica al commissariato? ». E la voce fuori campo commenta: « Chi ha fame si lascia convincere facilmente ».

Nella scena in macchina mentre Rosemary « infila la mano nella maniglia di velluto » la Mansfield torna sul tema del « noi donne », ma questa volta mettendolo in bocca alla donna ricca a cui presto lo farà smentire coi fatti: « ... i ricchi hanno un cuore e le donne sono *veramente sorelle* – (il corsivo è della Mansfield come lo saranno sempre in questo articolo i corsivi nei suoi testi) –, « ...non abbia paura... siamo donne tutte e due... ». (Battuta che il narratore fuori campo definisce co-

me « detta d'impulso » in contrasto con il primo pensiero che era nato nella mente della « sorella » fortunata: « Ti ho presa! »).

Ma, una volta a casa, quando il marito ricco, dopo aver resistito all'iniziativa « umanitaria » della moglie, dice: « Ma è talmente carina! », Rosemary si affretta a liquidare la ragazza con tre sterline – « Aprì il cassetto, ne tolse cinque banconote da una sterlina, le guardò, ne ripose due » – e si dedica a farsi bella per « lui ». Il racconto si chiude con la battuta di Rosemary – « sono carina? » – costruita a ricalco della frase di lui.

Il racconto si chiude così come era cominciato, con il tema della bellezza della donna nell'assetto dei ruoli sessuali per cui la bellezza smette di essere dono di natura per diventare valore sociale, significato culturale, merce.

Già in altri racconti la Mansfield – usiamo con simpatia il cognome di questa donna che non prese mai il cognome del marito e rifiutò anche il cognome del padre per inventarsene uno nuovo – aveva messo in luce aspetti profondi della sessualità. Per esempio in *Je ne parle pas français*, dove il nucleo centrale del racconto – l'abbandono di Mouse da parte di Dick, un inglese « riservato, serio, che stava facendo uno studio specialistico di letteratura francese » – viene fatto dipendere da una figura di madre oppressiva. O come nel *Lo sconosciuto* dove è il contatto tra « lei » e la morte – un uomo, un estraneo, è morto nelle braccia di lei – ad alzare un muro che « lui » avverte subito come indistruttibile.

In *Una tazza di tè* sembra che la Mansfield abbia fatto un netto passo avanti in quel processo di scomposizione della propria esperienza che sta alla base di ogni arte narrativa. Già lo aveva fatto in *Mariage à la mode*, dove l'esperienza che Katherine come persona andava vivendo del fallimento amoroso viene rielaborata attraverso uno scambio di ruoli: pensata e scritta, cioè, dal punto di vista di « lui ». Ma in questo estremo racconto del febbraio 1922, scegliendo come tema un'esperienza diversa dalla sua – quella della donna « non bella » –, la Mansfield ha, a nostro parere, allargato il raggio della sua indagine, arrivando a costruire una storia in cui è certo lecito e necessario leggere una delle incarnazioni della dipendenza emotiva a cui la « cultura » condanna la donna, ma anche l'incarnazione di diverse altre forme, anche maschili, di dipendenza dal punto di vista degli « altri ». (E Middleton Murry, come vedremo, le aveva dato ampio materiale di osservazione e riflessione su questo terreno).

Sembra cioè di ritrovare in questi ultimi racconti i primi segni di quel profondo mutamento della concezione stessa del « fare letteratura » che si ritrova nelle *Conversazioni con Katherine Mansfield a Fontainebleau* con A. R. Orage, suo amico da sempre e suo compagno nell'avventura finale nel vecchio convento carmelitano trasformato in « colonia Gurdjeff » (*Conoscenza religiosa*, 1971): da una concezione puramente estetica a una concezione della letteratura come « iniziazione alla verità ». Senza per questo perdere – e lo dimostra proprio *Una tazza di tè* – il gusto di ridere delle sciocchezze umane, e quindi delle proprie sciocchezze che fa della Mansfield uno dei pochi scrittori di sesso femminile che abbia sistematicamente praticato le forme della satira e dell'ironia.

L'altro racconto che rivela a quale livello avesse condotto la Mansfield negli ultimi tempi della sua vita l'analisi dello stato di vuoto e di dolore che possono derivare dall'ossificazione della persona nella rigidità dei ruoli sociali (e sessuali) è *La mosca*.

La mosca è scritto in terza persona, ma gran parte del racconto è costruito dal punto di vista di un personaggio maschile. Una lettura critica di questa scrittrice – di cui si continua a parlare in termini di « purezza », secondo il modello interpretativo che già propose Middleton Murry nella prefazione al *Journal*, o di « sensibilità » secondo modelli volentieri applicati da tutti nel caso di uno scrittore di sesso femminile – sempre più impone di badare al modo in cui Katherine Mansfield ha lavorato sui ruoli sessuali, e in particolare sui modi in cui lei è riuscita ad assumere e sviluppare il punto di vista maschile (Siciliani, 1978).

In *La mosca* il racconto si sviluppa secondo tre nuclei fondamentali: le prime pagine sono occupate dal colloquio tra il « vecchio Mr. Woodifield » e il protagonista identificato come « il padrone, suo amico »; padrone in primo luogo del bell'ufficio dove i due sono seduti. Sul tavolo c'è il *Financial Times*. C'è anche la fotografia di un ragazzo in uniforme, sulla quale però il « padrone » tende a non richiamare l'attenzione del vecchio. Ma è il vecchio a parlare di una tomba in Belgio: « Le mie figlie sono state in Belgio la settimana scorsa a dare un'occhiata alla tomba del povero Reggie, e hanno visto per caso quella di tuo figlio, sembra ».

Il secondo nucleo del racconto è dedicato alla reazione del « padrone » alle notizie sulla tomba del figlio: « La porta si chiuse, i passi decisi, pesanti, riattraversarono il tappeto vivace, il corpo grasso si lasciò cadere sulla poltrona e, chinandosi in avanti, il padrone si coprì la faccia con le mani. Voleva piangere, aveva intenzione di piangere... ». Voleva piangere – ma non ci riusciva più per l'esaurirsi del lutto interiore – il figlio era morto sei anni prima.

Il monologo interiore che segue – testo scritto quindi dal punto di vista di « lui » – serve a dire perché quel padre-padrone non può piangere più: perché quel figlio che era riuscito a piangere quando gliene avevano annunciato la morte in guerra non era per lui una persona ma un erede. « Fin dalla sua nascita il padrone aveva lavorato a costruire quell'azienda per lui; il lavoro non aveva senso altrimenti. La vita aveva finito col non avere altro senso ». Perciò il racconto della visita che altri avevano fatto per caso alla tomba di suo figlio – racconto che secondo il punto di vista convenzionale del « padrone » protagonista avrebbe dovuto scatenare una crisi di pianto simile a quelle che spontaneamente esplodevano all'inizio del « lutto » – lo lasciavano ora del tutto indifferente. « Non provava quello che voleva provare ».

Comincia a questo punto il terzo nucleo del racconto: « In quel momento il padrone si accorse che una mosca era caduta nel grande calamaio... ». Nell'accanirsi del padre-padrone contro l'infelice mosca la Mansfield incarna, in questo indimenticabile racconto, l'incapacità di amare, il banale sadismo, la sostanziale indifferenza di questo maschio saldamente installato nel suo ruolo.

Anche in altri due racconti dell'ultimo periodo la Mansfield lavora sul tema della solitudine affettiva in sé, fuori del rapporto uomo-donna. Uno è *Il canarino*, dove torna a usare un animale come simbolo. L'altro è il racconto incompiuto *Sei anni dopo* che Middleton Murry afferma essere stata l'ultima cosa scritta da lei. Qui la Mansfield riprende situazioni che già aveva usato – il viaggio per nave e il contrasto tra la volgarità maschile e la sensibilità femminile – per tentare arditamente – attraverso un racconto in terza persona il cui punto di vista è collocato nella mente di « lei » – di dar voce a un morto: la voce del figlio morto sei anni prima che supplica la madre di non dimenticarlo, che instaura con la madre che pensa a lui costantemente un dialogo in cui può gridare: « Quando penso a tutto quello che ho perduto, non riesco a sopportarlo! ».

Alla prova dell'analisi appare evidente che l'indagine condotta dalla Mansfield sulla solitudine affettiva, anche quando è sviluppata fuori del rapporto intersessuale, resta saldamente ancorata a un piano-concreto, il piano dei ruoli sessuali socialmente determinati. Non si tratta cioè di una concezione generica della solitudine come quella che le attribuisce Michel Mercier in *Il romanzo al femminile*, il quale (p. 286) parla a proposito dei suoi racconti della « solitudine che attanaglia gli esseri sensibili smarriti in un mondo in cui non possono far altro che soffrire ». (L'etichetta della scrittrice « sensibile » e attenta alla spasmodica sensibilità di esseri straordinari perseguita la Mansfield. Ciò deriva, io credo, dal fatto che raramente sono state fatte dei suoi racconti analisi precise, guidate non dall'intuizione del critico – e quindi dalla sua « sensibilità » – ma dalla volontà di ricostruire, con i modelli analitici che la ricerca offre, il « lavoro dello scrittore ». Un approccio indeterminato e sensitivo non può che offuscare la robustezza dell'analisi che dell'esser uomo o donna la Mansfield condusse tenacemente, mutando ambiente e taglio, punto di vista e scansione temporale, nella stragrande maggioranza dei suoi racconti).

A guardar bene non sono pochi invece i passi in cui la Mansfield attacca con le armi della satira la « sensiblerie » di alcuni dei suoi personaggi; e valgono per tutti alcuni di *Je ne parle pas français*, dove mette in bocca a Raoul Duquette, *senorito e viveur*, « esperto di letteratura inglese moderna » e potenziale sfruttatore di donne, frasi come questa: « ... oh! l'agonia di quell'attimo! Come descriverla? Non pensavo a nulla... Una mente di second'ordine non avrebbe mai provata una simile intensità di sentire con tanta... purezza ». (E stupisce che Francesca Sanvitale – nella postfazione a *Lettere e diari* – possa attribuire alla Mansfield stessa una frase che rientra così evidentemente nella elaborazione dello *skaz*, della maschera parodistica con cui viene presentato il personaggio).

Ma « dove » si collocava Katherine Mansfield per guardare « così » il mondo?

Per rispondere a questa domanda è necessario risalire dai testi al processo intellettuale e morale che li ha generati.

Del resto proprio Katherine Mansfield è uno di quegli scrittori in cui nitida è la distinzione tra i vari piani di esperienza di cui si alimenta la scrittura: la conoscenza e la sperimentazione

sulle forme, il « misterioso » processo psichico per cui lo scrittore arriva a sentirsi « posseduto » da una immagine sintetica del nucleo generatore del racconto, e il processo intellettuale e morale da cui lo elabora e genera.

Proprio la Mansfield sapeva però molto bene che solo da quello che scrive, dai testi nella loro assoluta autonomia, uno scrittore deve aspettarsi di essere giudicato dai lettori; e non dallo sforzo compiuto per scriverli, dal processo di cui i testi sono il segno. Lo disse in una lettera del dicembre 1919 a Middleton Murry sulla quale torneremo: « Supponi che io scrivessi: ho datato i miei racconti perché oso sperare che i miei lettori si diletteranno a seguire il mio progresso, la maturazione delle mie forze... È indecente, assolutamente indecente, dire queste cose ». E aggiungeva: « E per di più uno non le pensa ». Infatti lei stessa fu assai severa nei confronti di quello che aveva scritto. Nel febbraio del 1920, quando non era ancora uscita la sua seconda raccolta di racconti, scrivendo a Middleton Murry affermò che non poteva autorizzare la ripubblicazione di *Una pensione tedesca*, a nessuna condizione. « È troppo immaturo, e oggi non lo voglio neppure riconoscere come mio. Non posso imporre al pubblico quel genere di roba — non è buona abbozzatura... È una cosa giovanile e tra l'altro non è quello che intendevo: è una menzogna » (*Epistolario*, p. 507). E in una delle sue ultime lettere, quella del 31 dicembre 1922 alla cugina Elizabeth Russell: « ... voglio più materiale: sono stufa dei miei raccontini come uccelli allevati in gabbia » (*Lettere e diari*, p. 386).

Ma al tempo stesso proprio la Mansfield mostrò di sapere molto bene che, se uno scrittore non continua a crescere come essere umano che pensa, sarà rapidamente finito. Lei costantemente rielaborò fatti e suggerimenti dell'esistenza in una forma di pensiero, in quell'attività non solo e non strettamente « intellettuale » che è appunto il pensare. Svolse questo processo nei limiti della sua cultura e nelle forme « separate » dell'artista. Così come seppe molto bene che non nell'uso delle forme stava il segreto della scrittura, ma anzi nella capacità di « avventurarsi dentro le forme, insediarsi la critica, per farle "riflettere" ». (Come scrive Fabrizio Desideri del giovane Benjamin).

Questo atteggiamento — che precedeva e pretendeva tra l'esperienza personale e la scrittura la mediazione del pensiero — comportò che la Mansfield, una scrittrice così strutturalmente separata dalla politica, ebbe però profondamente la consapevolezza del salto che la prima guerra mondiale costituiva di fatto, e di come doveva diventarlo a livello di coscienza. Ne scrisse in una significativa lettera a Middleton Murry del 10 novembre 1919 — *Epistolario* p. 315 — a proposito del romanzo di Virginia Woolf, *Night and day*, che stava recensendo per *The Athenaeum*: « ... il romanzo non può ignorare semplicemente la guerra. Ci deve essere stato un cambiamento nel cuore... Sento dal più profondo che nulla mai potrà essere lo stesso, se sentissimo diversamente, come artisti saremmo dei traditori: questo dobbiamo tener presente e cercare nuove espressioni e dare nuova forma ai nostri pensieri e ai nostri sentimenti... Jane Austen non potrebbe scrivere ora *Northanger Abbey* — o se lo facesse non vorrei avere più nulla a che fare con lei... C'è una

scena frivola, nel libro di Virginia...: ma spaventa il realizzare questa *assoluta freddezza e indifferenza* ».

Ebbene, gli scritti « minori » della Mansfield rivelano come questo atteggiamento che pretende, implica, una distanza sistematica tra quel che si fa e il proprio sé più profondo, che pretende una costante capacità di giudizio su quello che si fa e di fedeltà alla propria linea, pretende e implica anche la scelta e la pratica di una solitudine interiore radicale: una capacità assoluta di solitudine che conduca e mantenga una persona, al di là delle contraddizioni legate al sesso o agli eventi, sempre vicina alla solitudine essenziale dell'essere umano davanti al suo destino. Quel permanere nella solitudine che consente allo scrittore di « cadere nella solitudine dove non giungono i significati, la realtà, i volti, ma solo venti estranei ed enigmatici » di cui ha parlato Manganelli.

Come è naturale, questo atteggiamento di concentrazione in se stessa e di ricerca costante si tradusse in lei anche in gusto e necessità della solitudine fisica: si veda come lo scopre, questo bisogno, la Mansfield in un passo del *Diario* del 15 maggio 1916. Il 2 marzo del 1914 – meno di due anni dopo il primo incontro con Middleton Murry – aveva scritto una frase rivelatrice: « Non fosse per J., vivrei affatto sola ». Della solitudine spiegherà il valore metodico, conoscitivo, come vedremo, in una lettera a Dorothy Brett del 4 aprile 1922, il tempo di *Una tazza di tè* e de *La mosca* ».

Strumento, luogo di questa ricerca del rapporto tra processi oggettivi e processi soggettivi, tra pensare e esistere, – secondo una definizione che usò riflettendo nel novembre 1921 sul « tentativo di Hegel » (*Diario*, p. 415) –, fu a partire dal gennaio 1916 il *Diario*: « ...ho bisogno di tenere una specie di *diario* minuto da pubblicare un giorno ». (Colpisce per certi aspetti la somiglianza tra la funzione che il diario ebbe nel lavoro della Mansfield e le motivazioni che del tenere un diario per i giovani della sua generazione dà Walter Benjamin in *Metafisica della gioventù* (1913-14). L'idea del diario nasce, secondo Benjamin, dalla disperazione del « vuoto presente » e anche lì – come scrive Desideri, pp. 45-46, « l'io diviene tempo ma non della dispersione... le cose non sono interiorizzate, ma irradiate, "toccate", trasformate in *paesaggio*, in possibilità di visione, di immediata percezione »).

Nel *Diario* della Mansfield è possibile seguire come si sviluppi il suo « pensare », la ricerca del rapporto tra quello che faceva – scrivere – e la sua vita intellettuale e morale.

Si pensi a come vi si elabora – per esempio il 22 gennaio 1916, e poi il 14 febbraio – la poetica della nostalgia e della memoria. (Come ha potuto Pietro Citati, lettore acutissimo com'è, attribuire alla Mansfield una frase – « Il rimpianto è uno spreco di energia spaventevole, e nessuno che voglia essere scrittore deve concederselo », *Vita breve*, p. 38 – che la Mansfield mette in bocca a un cinico come Raoul Duquette al quale fa anche dire poco dopo « Alla mia infanzia non penso mai. L'ho dimenticata »?). Quei passi del *Diario* aiutano a capire perché *Preludio* e gli altri racconti di ambiente neozelandese siano così diversi da tanti insulsi e stucchevoli libri di memoria autobiografica: perché mostrano come quei racconti nascessero come

protesta contro la morte, una forma di protesta contro la morte molto vicina a quella che ha spinto per esempio Elias Canetti a scrivere *La lingua salvata*; dal bisogno di rendere omaggio a cose e persone che non ci sono più; dalla disperata speranza di ridare vita per sempre con le parole a ciò che è inesorabilmente scomparso.

Si pensi a come, a partire dal dicembre 1919, vi si elabora – per esempio il 12 febbraio 1920 – la poetica della « visione ». Nascono di qui *Alla baia* e *Lo sconosciuto*: forme nate dall'esperienza dell'esser posseduto dai personaggi e dalle situazioni, e di una scrittura che « si fa » per grazia o non si fa. Esperienze di cui hanno parlato Tolstoj e Baudelaire, Simone Weil e Teresa de Jesús.

Vengono poi nel *Diario*, e cioè nei mesi che immediatamente precedettero la composizione dei due racconti dalla cui analisi siamo partite, alcuni interessanti passi sul crescente bisogno ed esperienza della passività, della semplicità. Fino a quella lettera a Dorothy Brett cui abbiamo accennato: « A me sembra che ciò a cui aspiriamo è di lavorare con la nostra mente e la nostra anima insieme. Con anima intendo dire la « cosa » che rende la mente davvero importante. Io me la raffiguro così. La mia mente è uno strumento molto complicato e capace. Ma l'interno è buio. Essa sa lavorare al buio e cacciar fuori ogni sorta di cose. Ma dietro a quello strumento, come una luce dolce e stabile, c'è l'anima. Ed è soltanto quando l'anima illumina la mente che quello che facciamo ha importanza... Ciò a cui aspiro è quello stato di grazia quando sento che la mia anima e la mia mente sono tutt'uno. È difficile, tremendamente difficile da raggiungere. Per me l'unico modo per arrivarci è la solitudine ».

In questo luogo di solitudine profondissima, metodica, si mantenne Katherine Mansfield anche nei confronti del rapporto cui giustamente attribuì un ruolo fondamentale nella sua vita: il rapporto con Middleton Murry. Giustamente, perché in quel rapporto secondo le sue speranze avrebbero dovuto confluire una serie di elementi che Katherine considerava importanti proprio per la sua crescita personale.

Quel rapporto significava infatti il fissarsi e concentrarsi dell'esperienza sessuale che lei aveva prima praticato intrepidamente – ma quanti « avventata » e « incauta » si leggono ancora nella critica mansfieldiana! – secondo una linea che bene Lucia Drudy Demby – nella prefazione a *Tutti i racconti* di Adelphi – definisce « nomadismo sessuale », e cioè moltiplicando liberamente i rapporti omo- ed eterosessuali. Come fanno le donne che rompono l'orizzonte di attesa di « lui », il tabù imposto dall'assetto patriarcale, perché più in profondità rompono con l'essere-per-un-altro e tentano la strada dell'essere per se stesse. (Nel *Diario*, nel 1908, allo scoprire che « parlare della nostra epoca senza pregiudizi e del nostro Paese emancipato è una pura idiozia », e che le donne sono ancora largamente legate da « quelle catene di schiavitù che noi stesse abbiamo forgiato », scrisse: « Ciò che crudelmente ci inceppa è l'insulsissima dottrina secondo la quale l'amore è l'unica cosa importante a questo mondo: dottrina che di generazione in generazione viene piantata e ribadita nel cervello della donna »).

Quel rapporto significava la convivenza, e cioè l'esperienza del quotidiano incontro/scontro con un altro essere umano; in questo caso una convivenza fondata non sulla *routine* matrimoniale, ma sulla scelta del lavoro comune nelle riviste da scrittori d'assalto quali loro due volevano essere negli anni del loro incontro. (Ma ben presto la Mansfield dovette accorgersi che Middleton Murry voleva essere «accudito», e gliene scrisse nell'estate del 1913 - *Epistolario*, p. 12 - in una lettera che, come si dice, è tutta da leggere).

Quel rapporto significava infine lo scambio intellettuale, per lei che fin dalla prima giovinezza - *Diario*, p. 12 - si struggeva «dal desiderio di frequentare persone che mi siano superiori». (Ma proprio su questo terreno già nel gennaio 1915 cominciò ad accorgersi di essersi sbagliata - *Diario*, p. 114 -: «J. mi ha letto alcune pagine del suo libro. Deve guardarsi da una specie di sentimentalismo melodrammatico e intellettualistico: una piccola incrinatura»; per poi arrivare alla delusione più profonda).

Ma mai, per quanto grande sia stata la sua dipendenza affettiva - aggravatasi terribilmente con la malattia - e per quanto gravi siano state le sue contraddizioni pratiche, mai la Mansfield abbandonò nei confronti di Middleton Murry la sua indipendenza di giudizio; mai abbandonò quel castello di solitudine da cui - spesso ridendo - guardava se stessa e il mondo.

È nel dicembre 1920 che il rapporto con Middleton Murry arriva alla crisi definitiva nell'animo della Mansfield. E se ne trova la diagnosi e la definizione lucida in due straordinari testi. Due testi che sembrano documentare e convalidare la lettura che abbiamo fatto di *Una tazza di tè* e de *La mosca*.

Uno è la lettera che Katherine scrisse al marito a proposito dell'ultimo suo libro di saggi.

La lettera si apre con alcuni sperticati elogi, forse tendenti a tranquillizzare il narcisismo di Murry o secondo la scelta della «falsità» nei rapporti con lui che Katherine aveva assunto secondo quanto lei stessa avrebbe detto a Murry nell'ultimo drammatico colloquio a Fontainebleau, pochi minuti prima di morire - nei confronti del marito sin dall'inizio della malattia. «Per il suo timore di perdermi» riferisce Middleton Murry nella *nota* con cui si chiude l'*Epistolario*.

Ma poi inizia la stroncatura, lo smontaggio, non solo del libro ma della capacità critica, dell'autenticità intellettuale di Murry.

«A mio avviso il tuo Hardy non è perfettamente riuscito. Pare che tu alluda a una particolare intesa tra te e l'autore. Questo non è onesto: mi sconcerta. Tu... introduci la tua generazione, la tua esperienza del dolore... Questo rompe l'equilibrio».

«Il tuo Keats è senza dubbio una cosa compiuta, ma... anche qui mi sembra di nuovo di cogliere un soffio di *superbia*».

«Credo che Edward Thomas non sia visto nella sua giusta statura... In Thomas c'era il principio di tutto quello che hai detto, ma sei tu che l'hai colmato - per adeguarlo a quello che tu volevi che fosse». (Un avvertimento solenne per chi come noi sta cercando appunto di misurare la statura di una donna che scrisse!). E la Mansfield precisa subito dopo il suo pensiero:

« Un critico deve vedere un uomo grande quanto sono le sue possibilità, ma *non* più grande. Altrimenti l'insincerità si insinua ».

« Ora voglio essere più franca. Ci sono ancora in questo libro delle tracce di quella che io chiamo la tua personalità ingannatrice (« fasulla » traduce la Forti in *Lettere e diari*)... Ti devo parlare chiaro perché i tuoi amici ti lusingano. Non è che siano del tutto ingannati dalla tua personalità equivoca, ma sono troppo poco sicuri di loro stessi per non fingere di esserlo, e tu sei illuso dalla loro finzione, perché lo vuoi ».

« Il peggio è che quando uno non è del tutto sincero con se stesso nella propria opera, anche quello che è sincero ne è infettato... tu non sai resistere all'insidiosa tentazione di mostrare le tue ferite. Finché sarà così, tu sarai un grande scrittore mancato. Lynd chiamava questo "intellettualismo". È una cosa molto più sottile ». Sottile come l'autentica e solitaria intelligenza di lei.

L'altro testo che documenta la fine del rapporto con Murry è un appunto di *Diario* del 19 dicembre 1920: « Questo io debbo fare. Io debbo da un amore esclusivo, salire a un amore più grande ».

Era il pieno riconoscimento di un fallimento e anche la prima formulazione di un diverso progetto ideale e personale, una prima formulazione del progetto che poi la porterà a Fontainebleau nella colonia Gurdieff. Molto prima di leggere Ouspensky e di rivedere Orage, insomma.

Era la base da cui sarebbe nato *Alla baia*, dove davvero si attua quello che aveva scritto in una mordente lettera a Middleton Murry a proposito di un libro di Margot Asquith, una lettera con la quale siamo liete di congedarci (per ora) da lei (*Lettere e diari*, p. 257): « ... il libro intero mi pare indecente. Forse quello che sento più di tutto è che lei è una di quelle persone senza passato e senza futuro. Oggi è capace di fare le stesse marachelle e follie che faceva da ragazzina – di fatto è in balia di se stessa ora e per sempre, come lo era allora. *E questo è male*. Viviamo soltanto assorbendo in qualche modo il passato – trasformandolo. Voglio dire esaminandolo ben bene e dividendo quello che è importante da quello che non lo è... e trasformandolo in modo che diventi parte della vita spirituale e ci si *liberi di esso*. Non è più il nostro passato personale, ma soltanto, nel più alto senso possibile, il nostro servitore. Intendo dire che non è il nostro padrone... Un tempo pensavo che questo processo avvenisse a nostra insaputa (« qualcosa di inconscio », traduce nell'*Epistolario* Giorgia Ruffini). Ora penso il contrario... È della scuola di Ottoline, non ti pare?... Queste mezze persone sono molto strane – molto tragiche, in realtà. Non sono semplici – né sono degli artisti. Sono a metà tra i due, però hanno i desideri (no, gli appetiti) di tutti e due. Credo che il loro *segreto bisbiglio* sia: « Se soltanto avessi trovato *l'uomo* avrei potuto diventare qualsiasi cosa... Ma l'uomo non è nato, e così esse ricorrono alla vita e si mettono in mostra e si pavoneggiano – e si prodigano in ciò che chiamano Vita... Quante volte ho *visto* questo in Ottoline, mentre il suo sguardo inquieto e distratto percorreva da un capo all'altro la verde campagna... ».

Abbiamo così scoperto, traversando alcune lettere di Katherine, la possibile controfigura – il maschio falso letterato – di quella Rosemary Fell che abbiamo visto dipendente dallo sguardo di un altro in *Una tazza di tè*; e potremmo scoprire nella nostra esperienza infinite possibili altre incarnazioni del « padrone » che domina in *La mosca*.

Ma lei, Katherine Mansfield come persona vivente, non coincideva proprio né con la donna-moglie di *Una tazza di tè* né col padre-padrone de *La mosca*.

Semmai è sulla mosca – che in quanto simbolico insetto non può corrispondere a nessuno dei ruoli sessuali umani – che si posava, con pietà e identificazione, il suo « inscrutabile » sguardo.

Di Katherine Mansfield sono disponibili in italiano:

Tutti i racconti (con prefazione di Lucia Drudy Demby), Milano, Adelphi, 1978-79, Piccola Biblioteca 73, 74, 91, 92, 93; *Diario*, trad. di M. Fabietti, Milano, Dall'Oglio, 1963; *Epistolario: Le lettere a John Middleton Murry, 1913-1922*, trad. di G. Ruffini, Milano, Il Saggiatore, 1976²; *Lettere e diari. Pagine scelte*, a cura di C. K. Stead, trad. di P. Forti, postfazione di Francesca Sanvitale, Milano, Mondadori, 1981.

W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Torino, Einaudi, 1972.

S. Chatman, *Storia e discorso*, Parma, Pratiche Editrice, 1981.

P. Citati, *Vita breve di K. M.*, Milano, Rizzoli, 1980.

F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma, Editori Riuniti, 1980.

G. Genette, *Figure III*, Torino, Einaudi, 1972.

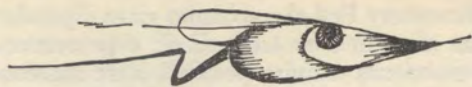
I. Magli, *Santa Teresa di Lisieux. Una ragazza romantica dell'Ottocento*, Milano, Rizzoli, 1984.

M. Mercier, *Il romanzo al femminile*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

J. Meyers, *K. M. Una biografia*, Milano, Rusconi, 1982.

J. Orage, *Conversazioni con K. M. a Fontainebleau*, in « Conoscenza religiosa » 1, 1971.

E. Siciliani, *K. M.*, in *I contemporanei. Letteratura inglese*, vol. II, Roma, Lucarini, 1978 (con bibliografia anche relativa a testi e saggi in lingua inglese).



Marina Piazza

Celibato al femminile

Quando le compagne di « Memoria » mi hanno chiesto, all'interno di questo numero sulla solitudine, di rileggere a quindici anni di distanza un saggio di Suzanne Mathieu sulle donne nubili apparso in Francia nel '70 (*Le célibat féminin. De l'image à la réalité*, Paris, Maison Mame, 1970), il primo sintomo del passaggio del tempo l'ho avuto proprio dalla mia reazione al termine stesso di nubile. L'ho ripronunciato come una parola strana, caduta in disuso, che non designa più un soggetto sociale. E tuttavia, nello stesso periodo, si susseguivano sui giornali i recenti dati Istat sull'aumento delle persone che vivono da sole, soprattutto delle donne.

La differenza è che non si dice più « nubile », ora il termine impiegato è *single*.

Se il termine « nubile » designava tradizionalmente la *vieille fille*, la zitella, spesso inacidita dalla propria povertà affettiva e materiale, che spende la vita in opere pie per dare in qualche modo sollievo al suo desiderio d'affetto, o che assiste i vecchi genitori in vecchie case, che spesso nascondono « nidi di vipere », dignitosamente ma modestamente vestita, la balzachiana *cousine Bette*, e nell'immaginario sociale questa figura era sempre legata a una sottrazione, a una mancanza, a una incapacità anche soggettiva di apertura all'altro, il termine *single* sta passando ora come un segno di vittoria o perlomeno di scelta, il frutto di una società emancipatrice. Ad esso è legata l'immagine di « donna in carriera » o perlomeno di donna libera, non repressa sessualmente, con un lavoro ben pagato e gratificante, con una casa piacevole e luminosa, grande viaggiatrice, disposta all'occasione a cambiare lavoro potendosi spostare di città in città...

È il modello americano che ha già superato la nevrosi dei *singles-bars* e le spiacevolezze insite nelle sue pieghe — la povera Diana Keaton assassinata —, che sa già destreggiarsi molto meglio tra il bisogno di socialità e il desiderio di solitudine, senza

pagare prezzi troppo esosi. « Il party, l'invito, tutto ciò che è nuovo e mondano, il week-end, la vacanza, lo spettacolo di cui si parla e il ristorante appena inaugurato sono alcune delle coordinate fondamentali della loro vita » (*Splende il solo*, « Il piacere », maggio 1984).

Nella distanza che separa questi due modelli – pur nel loro estremismo stereotipato – si misura un cambiamento reale enorme, di cui sarebbe interessante in qualche misura conoscere le tappe. Che sono diventate importanti a mio parere soprattutto negli ultimi quindici anni. È in questi anni che si è compiuta una specie di rivoluzione nella percezione soggettiva e sociale della donna nubile. È proprio per questo è probabilmente interessante riferirsi al libretto della Mathieu che fa il punto sul problema proprio alla vigilia di questi importanti cambiamenti, in un paese come la Francia, dove l'emancipazione femminile ha certamente preceduto lo stesso fenomeno in Italia.

Il libro rende conto di una ricerca basata su interviste a ottanta donne nubili, di cui metà con fede religiosa e metà no, abitanti a Parigi, città che nel '68 aveva la più alta percentuale in Francia di donne nubili. L'età delle donne varia dai trenta ai cinquanta anni, presumendo che prima dei trenta (!) non sia ancora preclusa la possibilità di matrimonio e dopo i cinquanta molte donne, che pur hanno sperimentato una situazione di coniugalità, si trovino a vivere sole, vedove, divorziate, ecc.

Tra le donne nubili risultano essere maggioritarie le impiegate, le funzionarie di grado intermedio, le libere professioniste e le dirigenti ed è tra queste persone che la Mathieu conduce la sua inchiesta. L'autrice parte dall'interrogativo: perché questo silenzio soprattutto della stampa non cattolica sulle donne nubili, perché il problema viene rimosso dalla società, perché queste donne sono costrette a vivere in ghetti di silenzio, se non di vera ostilità? L'autrice peraltro dà la situazione di nubilito come acquisita, non indaga affatto sul motivo per cui una donna resta nubile, ma cerca di approfondire le modalità di questa vita: il lavoro, le relazioni, il tempo libero, i problemi specifici che queste donne si trovano ad affrontare.

Dalla ricerca, peraltro molto circoscritta, risultano alcuni elementi a mio parere interessanti, che ci fanno capire quali possono essere state le strade per cui le donne sono transitate in questo lungo percorso da zitella a *single*.

Il primo elemento è l'importanza che la formazione e l'ideologia cattolica hanno avuto su questo fenomeno. Mentre per lungo tempo, storicamente, la formazione cattolica ha avuto un effetto di chiusura, di ripiegamento sulla vita interiore, sul carattere di rinuncia e di sacrificio che comportava la vita solitaria, nel secondo dopoguerra, a partire dagli anni cinquanta (S. Piccone Stella, *Crescere negli anni '50*, « Memoria », 2, 1981) l'adesione al cattolicesimo si è legata a un'immagine di « apostolato laico », che pur essendo la versione modernizzata delle antiche opere pie, ne cambia profondamente i connotati ed è sicuramente stata una strada per la ridefinizione della figura di un soggetto sociale. Anche se l'elemento che ancora caratterizza questa figura è la verginità, la rinuncia alla sessualità e alla maternità – elemento che caratterizzava anche la figura della *vieille fille* – importante è il fatto che la rinuncia perde il suo carat-

tere passivo, diventa un elemento attivo, una scelta di vita, una scelta consapevole e a suo modo eroica, una « dialettica di esigenza e di grazia » come dice Mathieu, non più un ripiegamento di fronte a una situazione sociale avversa, al contrario un atto assunto consapevolmente e vissuto a testa alta nella società – potremmo dire con una sublimazione della sessualità non in intellettualità, ma in amore rivolto a tutte le creature. Tale strada dell'amore cristiano è di per se stessa emancipativa: le donne che in quegli anni fanno questa scelta non stanno a casa, non si rinchiodano nelle pareti domestiche, nelle parrocchie o nel filantropismo spicciolo, vanno nel mondo a testimoniare del Cristo. Non a caso in Francia in quegli anni sorgono e si sviluppano moltissimo delle forme di associazionismo laico e missionaristico che hanno poi esercitato il loro richiamo nelle più lontane direzioni; modello completamente diverso da quello che contemporaneamente offrivano in Italia le associazioni dell'Azione Cattolica.

Secondo elemento importante: in quegli anni si pongono le basi per una emancipazione intellettuale ed economica di massa e non più di ristrette élites di donne. Tuttavia, se è vero che negli anni '50 per la prima volta vi è un accesso consistente di donne all'università, se è anche vero che molte di queste hanno poi militato nei partiti, che si sono conquistate una autonomia intellettuale oltre che economica, è anche vero che lungo tutti gli anni '50 e in parte anche '60 il modello di donna intellettuale emancipata aveva sull'altro piatto della bilancia il modello del matrimonio. Questo tipo di emancipazione non ha rotto con il modello familiaristico, ha posto le basi invece per il modello della « doppia presenza ». Non a caso si è allargato in quegli anni il plotone delle donne insegnanti dove la professione era da una parte ispirata all'accudimento, al nutrimento intellettuale, spirituale e morale delle giovani generazioni, al trasportare nel pubblico modalità del privato e d'altra parte era il lavoro part-time per eccellenza, dove il piatto della bilancia che regolarmente pesava di più era il carico familiare.

Quello che appunto colpisce immediatamente – e dà un sapore stranamente arcaico a questo libro – è la schiacciante presenza del simbolismo coniugale e familiaristico come modello di confronto, modello preso nella sua interezza di facciata, modello positivo, il che rende la situazione delle « altre », che non vi hanno avuto accesso, una situazione particolare che viene considerata in due modi, opposti e speculari. Da una parte lo stato di marginalità in cui si trovano le nubili, relegate nella solitudine o nella migliore delle ipotesi in un ghetto di simili a loro, viene vista con un senso di infinita pena, direi di pietas cristiana – l'autrice è cattolica – di comprensione per la forza morale che fa affrontare lo scacco insito in quella condizione, la « prova » per definizione. « Il celibato non è uno scacco, ma è una *terribile* prova », « il valore del celibato è nel tragico. Alla realtà negativa della nubile risponde la realtà positiva della vergine », « dalla solitudine all'indipendenza c'è la lunga marcia che separa una *maledizione* da una scelta ». Dall'altra c'è il tentativo dell'autrice di coglierne gli sviluppi e di fare di questa figura di donna l'antesignana di un modo di vivere, fondato sul sé, anche qui in modo paradossale, rovesciando il senso dello scacco e

trasformandolo in audacia, facendo di queste donne delle possibili pioniere: « alcuni individui più lucidi, più attivi e più generosi degli altri non possono a volte svolgere un ruolo determinante di catalizzatore per mettere in atto dei processi di reazione a catena? »

Niente impedisce di pensare che alcune donne nubili, che hanno preso coscienza del loro giusto posto nella società e che sono animate da un salutare spirito di riforma, possano essere dei catalizzatori che permetteranno al mondo di domani di essere più giusto e fraterno », salvo poi a dover prender atto onestamente, dai risultati della ricerca, di una sovradeterminazione soggettiva e di un mancato riscontro nella realtà: « sono stata sorpresa di non trovare tra queste "indipendenti" più personalità dei comportamenti "effervescenti e innovatori". Pensavo in effetti che alcune di queste donne si sarebbero sentite più o meno delle pioniere, disegnando con i loro comportamenti o i loro atteggiamenti il prototipo della donna indipendente ».

Resta allora come caratteristica principale del libro – oggi datata e persino fastidiosa – un'aurea di comprensione partecipe e di forzatura ideologica in positivo di una situazione considerata tuttavia fundamentalmente negativa.

Ho provato a chiedermi da dove venisse questo fastidio, che cosa sia successo davvero in questi anni per cui il libro sembra un reperto archeologico. Ecco, la prima ragione, il nocciolo della spiegazione mi sembra essere, che in questi anni è stato messo in crisi proprio il modello coniugale e familiaristico. A me pare che la rottura profonda del modello di coppia sia avvenuta con il femminismo. Non tanto perché il femminismo abbia elaborato una sua ideologia del nubilato e nemmeno perché abbia preso seriamente in considerazione il problema, ma perché per la prima volta le donne si confrontavano in quanto donne, si servivano da specchio, nude, non paludate dallo status sociale che conferiva sicurezza alle une, marginalità e debolezza alle altre e che aveva fino ad allora suscitato diffidenza reciproca (vedi nel libro ad esempio i lunghi racconti delle difficoltà delle nubili ad essere accettate dalla coppia per i fantasmi che la donna sola creava all'interno della coppia stessa).

La solitudine – sentimentale, affettiva, sessuale – non è più apparsa prerogativa delle nubili, si è rivelata una situazione comune: la solitudine della donna nella famiglia, la solitudine dell'amante rispetto all'amato, la solitudine del bambino rispetto alla madre, della madre rispetto ai figli. Non solo, scavando in questo fantasma si è scoperto che molto dell'orrore che suscitava era legato a vissuti di dipendenza, a un'attitudine alla dipendenza dall'altro sollecitamente coltivata fin dall'infanzia, « tu sei una metà », metà di qualcun che verrà – che ti completerà, nei sogni azzurri dell'adolescenza – ma sempre una metà, perciò se non hai l'altro sei dimezzata, non sei sola, sei dimezzata, fantasmi di castrazione.

Il sogno di onnipotenza che sostanzialmente il primo slogan del femminismo – io sono mia – esprimeva il desiderio di riappropriarsi di sé interamente, perché solo se sei intera hai qualche avventura da correre nell'incontro – possibile – con l'altro o con l'altra. Qui è avvenuta esattamente la rottura: nell'« esserci da sole »: la solitudine ha perso il segno negativo della castra-

zione e del dimezzamento, si è cancellata la sovrapposizione immediata e inevitabile tra solitudine e isolamento e la prima ha cominciato a essere vissuta come segno ambivalente e ambiguo, pieno di possibili significati, segni, percorsi e direzioni, anche perciò come separatezza, autonomia, capacità di distanza psichica, presa in conto di sé, assunzione di responsabilità, apertura a possibili incontri che, non rappresentando più la totalità, possono riempirsi di frammentarietà anche piena e felicemente vissuta.

Un altro elemento rende obsoleto il libro della Mathieu. La situazione di marginalità in cui sono relegate le donne nubili fa sì che il solco tra loro e le sposate sia profondissimo. Sono due modalità di vita che non si incrociano mai: le une, non protette dal simbolico tradizionale rispetto al femminile – matrimonio, maternità –, prive delle sicurezze interne – presenze solidali e rassicuranti – e delle sicurezze esterne se non quelle rappresentate da un lavoro o da una professione particolarmente vantaggiosa o da un impegno civile e sociale, in campo cattolico o marxista non ha importanza; le altre, intrappolate nel chiuso della famiglia che impedisce loro una presenza all'esterno « almeno fino a che i bambini siano diventati grandi ».

Questa divisione netta in due settori è andata sfumando negli ultimi anni, sia da un punto di vista oggettivo che soggettivo e si è imposta come immagine del presente la figura della donna dalla doppia presenza.

Dire « doppia presenza » significa più ed altro che dire doppio lavoro. « Per prima cosa l'immagine suggerita da questo concetto è un'immagine di nuovo genere, cioè qualcosa di più di un tipo nuovo di donna e piuttosto un nuovo modo di essere del femminile nella società. Non più casalinga opposto ad occupata, ma donna che pone la sua identità sia nel privato che nel pubblico, al limite di un territorio incerto, tra pubblico e privato. L'impatto innovativo, ma anche di ambivalenza, è notevole. L'ipotesi della doppia presenza stessa si presenta carica di due connotati: innovazione e ambivalenza. L'innovazione è suggerita, anche semanticamente direi, dal termine "presenza" che richiama un esserci anche soggettivamente motivato e che si ricollega, a mio avviso, alla trasformazione del ruolo riproduttivo da luogo biologico, naturalistico, a luogo riconosciuto e autoriconosciuto di produzione sociale ma anche alla trasformazione del rapporto con il lavoro per il mercato nel senso che tale relazione è entrata a far parte dell'identità femminile in modo ineliminabile, significando la tensione a rapportarsi in modo permanente al denaro, al potere, alle istituzioni formali, in una parola alla dimensione del pubblico (...) L'ambivalenza è richiamata dal termine "doppia": poiché di identità si tratta, doppia è un termine che indica una certa difficoltà. Difficoltà a rapportarsi a due registri senza ricadere nelle rispettive definizioni (casalinga-madre che-si-prende-cura; emancipata-efficiente che si muove all'interno della razionalità orientata allo scopo) e senza essere ricacciata nell'ansia dell'inadeguatezza, cioè nella confusione » (F. Bimbi, *L'identità possibile: innovazione e ambivalenze nella doppia presenza*, « Schema », 11-12).

Così, parallelamente, dire « donna sola » non evoca immediatamente l'immagine della povertà affettiva, sentimentale, ses-

suale. Non evoca l'immagine del dimezzamento e non è sovrapponibile neppure all'immagine stereotipata della donna che alla carriera, o all'impegno politico o all'apostolato religioso ha sacrificato la sua ricchezza interiore. Evoca piuttosto l'immagine di una difficoltà interna, ma è comunque molto più mobile, più disponibile a giocarsi su molti terreni, più consapevole delle difficoltà legate alla propria condizione.

Vi è stato un rimescolamento di carte, le carte della solitudine e le carte della riuscita sociale, dell'espansione affettiva o di una sessualità gioiosa possono andare in mano alla regina di picche o alla regina di cuori, non sono già giocate in partenza secondo il posto a tavola. E soprattutto si cambia posto a tavola. Ciò che maggiormente caratterizza la situazione delle donne oggi è una mobilità di esperienze che deriva dal loro andare e uscire da più universi simbolici, come anche l'entrata o l'uscita da una situazione esistenziale di donna sola che viene sperimentata da molte donne nel corso della loro vita. È in atto un assorbimento della categoria « donna nubile » nella più ampia accezione di donna sola, che può coprire la vita intera o parti di essa, e che comunque può essere vista come un passaggio possibile, come possibile è il passaggio per una situazione caratterizzata dall'essere in coppia. Con questo elemento fondamentale: le donne sono diventate in questi anni molto più padrone delle proprie decisioni, nel bene e nel male. « ... hanno la libertà di dover continuamente decidere: usare o non usare mezzi contraccettivi, quali usare, parlarne o non parlarne, abortire o non abortire, scegliere tra i figli e la professione, tra il matrimonio e la professione, per quanto tempo, con quale tipo di sicurezza, quale tipo di riconoscimento... La vita di una donna è caratterizzata da una continua insicurezza: ogni decisione che comporta una scelta tra due possibilità significa una perdita consapevole di una parte della realizzazione di sé, ogni decisione che accolga una possibilità in più porta ad un sovraccarico. A mio avviso questa è una delle caratteristiche centrali della situazione sociale delle donne oggi: dal matrimonio statico della casalinga ad una libertà di decisione flessibile, caratterizzata da una continua trattativa » (I. Kikbusch, *Perdita del contesto e vuoto dell'autonomia*, dattiloscritto).

Dal matrimonio statico della casalinga oppure dalla condizione immobile di nubile si può partire da poli opposti, ma il cammino comporta in entrambi i casi il segno della precarietà, della continua rinegoziazione, della responsabilità di una assunzione di sé, di una solitudine che se può polarizzarsi tra « isolamento » e « tempo per sé » nondimeno ha lasciato indietro per sempre l'illusione di affidare ad altri la propria condizione di vita.

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

Le donne sotto il fascismo

La scarsità di studi sulla partecipazione e la presenza femminile durante il ventennio fascista è oggi da più parti sottolineata. È vero infatti che ad una quantità e, per alcuni settori, specializzazione di lavori sulla classe operaia e l'antifascismo, sull'economia ed il colonialismo, sulle istituzioni e la stampa, o sul Partito Nazionale Fascista ed i suoi uomini non sono corrisposti studi sulla condizione della donna tra le due guerre.

I motivi di tale silenzio sono rintracciabili in impostazioni storiografiche che, negli ultimi trent'anni, sono state più propense a mettere in luce i percorsi dell'antifascismo, delle classi subalterne e, più tardi, la questione del consenso e della sua organizzazione. Ma è pur vero che un disinteresse c'è stato, legato non solo alla sottovalutazione del tema specifico, ma dovuto anche alla presenza di pregiudizi e luoghi comuni che hanno dato delle donne un'immagine di sostanziale estraneità alla politica e di subalternità laddove esse se ne interessarono. L'impegno femminile fu dunque giudicato marginale dalla storiografia ufficiale tranne però alcune eccezioni: antifasciste e militanti clandestine vennero considerate le protagoniste di vent'anni di fascismo conclusosi poi in quella breve parentesi che fu la resistenza.

Questo modello per lungo tempo accreditato e la parziale assenza di memoria

iniziarono ad incrinarsi a partire dagli anni settanta grazie ai temi ed alle riflessioni del neofemminismo. Tuttavia i primi lavori, generalmente di tipo pubblicistico, aventi un carattere politico o un taglio giornalistico, analizzarono i provvedimenti del regime verso le donne ma rimasero spesso circoscritti ai toni della denuncia politica. Evidenziando il carattere reazionario o gli aspetti più grossolani e ridicolizzabili proposero inoltre uno stereotipo femminile che si prestò ad interpretazioni talvolta sommarie ed affrettate. (Ravera, 1951; Cappezuoli - Cappabianca, 1964; Radius, 1964; Fusco, 1973; Braccaglia, 1973).

Negli interventi seguenti, caratterizzati come ricerche più complete, è stata prestata invece una maggiore attenzione agli orientamenti ideologici, alla politica del regime e agli strumenti di controllo sociale usati per procedere ad una «normalizzazione». (Meldini, 1975; Macciocchi, 1976; Santarelli, 1976; Vaccari, 1977; Pieroni Bortolotti, 1978).

Il fascismo, «buco nero» nella storia delle donne, è ora oggetto della recente storiografia femminista che, dopo aver percorso terreni più gratificanti, si è da qualche anno orientata verso un'analisi più completa e convincente della condizione femminile nel ventennio. Forse un ritardo c'è stato, ma politicamente più utile è sembrato fare la storia delle vittorie femminili anziché quella delle sconfitte. E forse anche noi, accogliendo l'immagine che

gli stessi storici ci hanno tramandato, abbiamo preferito aspettare e posporre. L'interesse di oggi dunque non solo è sostenuto da esigenze di maggiore comprensione e più ampie prospettive, ma supera alcuni interrogativi, ne propone di nuovi e pone al centro della sua analisi il ricorso a nuove fonti e metodologie.

I recenti contributi, anche se al momento disomogenei e disorganizzati, consentono di intravedere uno scollamento tra l'immagine ufficiale femminile e la sua corrispondenza nel quotidiano, tra la rappresentazione retorica e l'incidenza della propaganda nelle coscienze. Indagare sulla presenza delle donne durante il ventennio significa analizzare un arco di atteggiamenti non sempre riconducibili alla adesione o meno al regime; abusata è la definizione della passività femminile come atteggiamento omogeneo e peculiare, imprecisa ed insufficiente è la rappresentazione monolitica e non periodizzata dei comportamenti femminili.

I lavori di cui attualmente disponiamo sono perlopiù incentrati sull'analisi della condizione e della presenza femminile nelle organizzazioni di Partito, nella stampa, nello sport, nella scuola, nelle associazioni cattoliche, nella famiglia e nel carcere, sulla condizione giuridica e di lavoratrice, oltre ad alcune biografie ed autobiografie. Questi studi, che mettono in luce sfaccettature e contraddizioni nei comportamenti femminili, rivelano spinte autonome ed innovative provenienti dalle stesse militanti fasciste, difficoltà di adeguarsi all'ideologia corrente ed una stretta connessione tra accettazione e trasgressione, la persistenza e lo sviluppo di forme di solidarietà, momenti di resistenza e di dissenso vero e proprio.

L'immagine femminile che nel ventennio si andava costruendo fu in parte scalfita dai cambiamenti avvenuti nella società italiana e dalla loro rilevanza sociale. Il divismo cinematografico, i miti e le suggestioni d'oltre oceano, ad esempio, creano inquietudini esistenziali, insofferenze, estraneazione in un mondo fantastico. L'introduzione e la pratica dello sport, le gare e le trasferte organizzate per la gioventù furono opportunità per socializzare e confrontarsi con coetanei; suggerirono nuova attenzione verso il corpo e suscitavano un impegno agonistico che fu occasione, specie per le ragazze, di uscire almeno temporaneamente dal mondo circoscritto e dalla tutela della famiglia. La razionalizzazione del lavoro domestico, l'introduzione di norme igieniche, i nuovi consumi che cam-

biarono il modello della casa, sono l'indice di una evoluzione del ruolo della donna nella famiglia borghese. La richiesta di maggiori cure ed attenzioni verso i figli, il riconoscimento dei loro bisogni e di una loro individualità, richiesero nuovi compiti, specializzazione e modernizzazione dell'impegno familiare. Tali elementi innovatori e la persistenza di valori tradizionali sono alla base della politica femminile fascista, politica non sempre decisa ed organizzata, ma trascurata nel primo periodo, coerente ed articolata invece negli anni del regime.

Le donne furono o no consapevoli di questo? Dopo aver intravisto forme di emancipazione si adeguarono docilmente ai cambiamenti oppure intrapresero un'autonoma ricerca di identità e a quali modelli si ispirarono? Cosa comportò la valorizzazione della maternità, la legittimazione del ruolo tradizionale e dei valori sui quali si fondava? In un clima culturale che rimandava ad una naturale subalternità femminile svilupparono esse forme di resistenza? Ed ancora, come reagirono a tali messaggi le donne nei differenti strati sociali e nelle differenti aree del Paese? Quanto investirono nel fascismo e a quali bisogni esso rispose? Quale il ruolo giocato dalla Chiesa?

Di una esperienza durata vent'anni, e che racchiude forme di adattamento, di riconoscenza, di adesione passiva, di netto rifiuto o di consenso vero e proprio, siamo in grado oggi di sottolineare la complessità e la vastità dei problemi che essa racchiude. I recenti interventi evidenziano infatti il carattere di indagine provvisoria e tendono verso il superamento di una immagine abusata, forse meno subalterna, per la formulazione di un giudizio storico ampio, non più legato a condanne, giudizi morali e schematismi.

Per questa rassegna, che nelle intenzioni vuole essere un primo strumento di lavoro e che certamente non affronta nella loro completezza le vaste questioni, sono partita da una breve analisi dei testi che negli anni settanta hanno datato l'inizio della ricerca sulle donne nel ventennio fascista. Ho recensito poi alcuni dei contributi dell'ultimo periodo raggruppando per argomenti, laddove è stato possibile, quegli interventi che hanno affrontato con tagli diversi le stesse questioni. Il criterio che ho seguito è stato quello di rintracciare in ogni saggio l'aspetto a mio avviso più significativo. Tale parzialità va ovviamente a danno della complessità dei lavori ai qua-

li rimando per un approfondimento ulteriore.

Considerata la scarsa produzione nella bibliografia orientativa ho incluso quel materiale non direttamente centrato sul fascismo ma che ha affrontato, magari per inciso, il tema in oggetto. Mi riferisco in particolare ai lavori sulla storia dell'emancipazionismo e delle sue idee e a quelli sulla legislazione sociale, l'educazione ed il sistema scolastico, la stampa e le ricostruzioni in chiave operaista, dove l'analisi della condizione femminile durante il fascismo è parte di uno studio più ampio. Per lo stesso motivo ho inserito la memorialistica che, pur avendo nell'antifascismo, nella guerra e nella resistenza l'asse portante del suo discorso, suggerisce evidenti collegamenti col ventennio.

La bibliografia finale, che ho cercato di rendere più completa possibile, comprende opere italiane di saggistica e pubblicistica prodotte dagli anni sessanta ad oggi.

Tra i capostipiti della ricerca storica sulle donne un posto di primo piano spetta a F. Pieroni Bortolotti (1974, 1978) che, per prima e da vent'anni, con rigore scientifico e passione ha fatto luce sulle vicende dell'emancipazionismo e sulle sue protagoniste. La scoperta di personaggi, momenti e forme organizzativi dei quali non si aveva memoria prima sono stati il fondamentale punto di partenza per gli studi seguenti poi.

I suoi libri, considerati ormai dei classici, hanno individuato molteplici filoni di ricerca e sono incentrati principalmente sulla storia politica delle organizzazioni femminili emancipazioniste e socialiste. La battaglia per la pace, il diritto di voto, il primo dopoguerra, le sconfitte del suffragismo sono alcuni dei temi del suo lavoro che si ferma ai primi anni dell'avvento del fascismo.

P. Meldini (1975) tenta un quadro più complessivo del ruolo della donna nel ventennio, ponendolo in relazione alle scelte più importanti ed ai momenti organizzativi che il fascismo si è dato. La panoramica, spazia dai tempi della battaglia demografica e ruralistica all'ideologia fascista sulla donna e la famiglia, dalle tesi a sostegno dell'inferiorità femminile alla rappresentazione virile e bellicosa dell'uomo, dal rapporto donne e politica all'organizzazione dei Fasci femminili, dalla scuola al lavoro. Troppo vasto però è il campo d'indagine, lacunoso e talvolta impreciso per essere condensato in poche pagine. Il lavoro vuole evidenziare la sostanza reazionaria ed autoritaria del regime e le diver-

genze al suo interno, ma la denuncia politica anziché la ricerca storica sembra essere il principale filo conduttore dell'autore. Sostenuto da una appendice che raccoglie in ordine cronologico articoli di riviste e giornali, brani di libri e discorsi è comunque uno tra i primi riferimenti bibliografici.

Con E. Santarelli (1976) il discorso si fa più preciso. Egli sottolinea l'apporto del futurismo e del nazionalismo all'ideologia fascista sulla donna e l'inquadramento e la sottomissione di masse femminili prima di allora estranee alla « vita e storia della nazione ».

Secondo l'autore la soluzione fascista è oppressiva ed autoritaria, ma ha « nell'intervento sui problemi di massa delle donne » il suo punto di forza e di differenza con lo Stato liberale. Due sono le date fondamentali della politica di Mussolini: il discorso detto dell'Ascensione del 1927 e la prefazione al saggio di Riccardo Korrer *Regresso delle nascite: morte dei popoli* del 1928. Col primo egli vuol dimostrare la necessità di un aumento della popolazione e l'urgenza di un miglioramento delle condizioni di salute, mentre col secondo intervento riprende i temi legati alla Battaglia demografica, individua le cause del calo delle nascite nell'urbanesimo e prospetta imminenti invasioni di popoli « negri e gialli » numericamente più rilevanti. Dopo ciò, per Santarelli, nulla di nuovo verrà aggiunto alla politica fascista sulle donne.

Più completo l'intervento di I. Vaccari (1978) parte degli atti del convegno tenuto a Bologna nel maggio 1977 sulle « Donne e resistenza in Emilia Romagna ». Qui non sono solo i leitmotiv della politica fascista ad essere analizzati, ma anche la condizione femminile precedente alla prima guerra mondiale, il ruolo sostenuto durante il conflitto, l'opposizione e la partecipazione alla lotta antifascista nel ventennio per giungere poi alla resistenza. L'attenzione è principalmente rivolta alla situazione nell'Emilia Romagna ed ai momenti politico-organizzativi che le donne si sono date.

Affrettato nell'analisi e superficiale nel giudizio è il libro di M. A. Macciocchi (1976), che chinata « sull'abisso insondato » del rapporto donna e fascismo, « traversa » il ventennio ed approda ad una teoria del consenso femminile basata su interpretazioni psicoanalitiche. Per l'autrice l'oratoria di Mussolini è l'elemento magnetico grazie al quale egli crea il legame col suo pubblico femminile. È attraverso le parole che il dittatore manipola

le donne: prima le vedove della grande guerra, poi le madri prolifiche. Nei suoi discorsi esse trovano suggestioni, provano emozioni e momenti irripetibili. Immerse nel rituale della piazza vivono il rapporto diretto col Duce grate e tremanti, passive e confuse, non più soggetti, ma « coro » indifferenziato che tra « altissime grida di piacere » cadenza le pause e gli intercalari del Duce.

Che Mussolini abbia ispirato grandi amori in piccole vite è fuori discussione, ma troppo superficiale è affermare che in queste passioni, intessute di masochismo, ci sia la sostanziale base del consenso femminile. Consenso che vede negli anni tra il 1935 ed il 1936 i suoi momenti più alti per essere poi bruscamente interrotto dal « risveglio » delle donne all'indomani della guerra.

Nell'analisi della Macciocchi la sopravvalutazione di alcuni momenti tralascia l'esame di aspetti più complessivi ed articolati così una possibile intuizione diventa alla fine un confuso e polemico atto d'accusa. Nonostante la pretesa di dare alla sua analisi il valore di una compiuta interpretazione questa « Donna nera » poco o nulla aggiunge di nuovo.

Di taglio giornalistico sono i due libri di G. C. Fusco. Nel primo (1973) con ironia ed in forma aneddotica, più alcuni particolari salaci, l'autore descrive gli amori di Mussolini e dei suoi gerarchi. Il secondo (1974), rapida panoramica non esente da inesattezze sulle donne fasciste e la loro organizzazione, è basato sui ricordi della madre militante nei Fasci femminili. Di facile impianto i suoi lavori danno delle fasciste, specie delle squadriste, un'immagine superficiale e colorita. Caricatura del ventennio e squarcio sulla storia del costume fascista sono stati utilizzati come riferimento da alcuni lavori successivi.

Le indagini sulla famiglia di cui attualmente disponiamo hanno perlopiù prestato attenzione all'ideologia fascista nel suo insieme anziché all'organizzazione della vita quotidiana e a come questa esperienza concretamente si attuò. I lavori di C. Saraceno (1979-80, 1981), in questo senso un primo solido contributo, sono tesi alla definizione della famiglia come agenzia di servizi e determinano il ruolo e le mansioni che la donna in essa vi svolge. Compiti della casalinga non sono solo quelli di provvedere alla soddisfazione dei bisogni che lo stato definisce e alla riproduzione della forza lavoro, ma su di lei gravano i costi della politica fascista: dalla compres-

sione del salario dell'uomo, con conseguente riduzione dei consumi, alla gestione del bilancio dal quale egli si autoesclude per la stanchezza dovuta al lavoro, alla persistenza di un'occupazione nera o precaria a cui ella temporaneamente e ciclicamente ricorre.

Negli spazi ridotti della sua abitazione, ma senza comfort questa donna « sovraoccupata e sottoccupata » non risente dei benefici apportati dalla razionalizzazione del lavoro domestico, già in atto in altri Paesi, e di cui usufruisce invece la casalinga di famiglia piccolo borghese. Mentre ad un aumento di compiti e di responsabilità verso i propri cari, ai quali toglie per il poco tempo cure ed attenzioni, non corrisponde il sostegno di interventi legislativi e di provvidenze sociali.

Ma l'aspetto più importante nella definizione del suo ruolo è, secondo l'autrice, la gestione della funzione procreativa sulla quale la donna opera un controllo. Ciò rappresenta non solo una differenza con le madri delle generazioni precedenti, che tale controllo non praticavano, ma il mezzo più semplice per non perdere quel po' di benessere faticosamente raggiunto.

Non tutte furono dunque madri prolifiche e lo stesso regime, nonostante l'uso massiccio della propaganda, ne prenderà atto. Le ricerche di L. Passerini (1983, 1984) indagano nei risvolti delle campagne demografiche e sugli « eventi quotidiani legati alla scelta di avere figli o non averne ». Per questa sezione, parte di un lavoro più ampio sulla classe operaia a Torino durante il ventennio, l'autrice è ricorsa a documenti di archivio ed a fonti orali. Dalle testimonianze di alcune donne torinesi emerge così un'immagine femminile che considera offensivi l'uso dei premi, degli incentivi, delle tasse per incrementare la prolificità e che ricorre all'aborto, pratica collaudata e patrimonio della « subcultura femminile », per supplire alla carenza di informazioni, alla poca sicurezza, ai pregiudizi ed alle difficoltà di usare o reperire altri sistemi.

Tale rimedio, vissuto in un clima di angoscia e sospetto, è un fenomeno rilevante nei centri urbani tra la fine degli anni trenta ed i primi anni quaranta. Più che un atteggiamento antifascista il controllo dei comportamenti procreativi rappresenta una critica all'intromissione che il fascismo più di altri ha operato e la ricerca di un maggior benessere.

Dalle testimonianze inoltre traspare la presenza di mediazioni tra gli individui ed il potere fascista, i primi sono così in

grado di usufruire di piccoli vantaggi materiali che permettono loro di accettare il dominio del secondo; tali compromessi e le forme di contrattazione, che di volta in volta i soggetti stabiliscono col potere politico, rilevano un rapporto di adattamento continuo e reciproco. Le donne in questo giocano un ruolo importante: andare alla sede del fascio per prendere la tessera indispensabile affinché il marito ottenga il lavoro, o ricevere l'assistenza medica per l'interessamento di una sindacalista fascista, oppure poter inviare i bambini in colonia sono compiti che essa si assume. La richiesta femminile, a differenza di quella maschile, non disonora e ciò significa evitare un pubblico coinvolgimento col fascismo, salvaguardare «almeno in parte l'identità antifascista, la dignità della famiglia, e insieme accettare l'inevitabile».

Un versante della ricerca trascurato, ma che per i pochi ed imprecisi lavori ha trasmesso un'immagine grossolana e superficiale delle militanti fasciste, è quello sul rapporto donne e politica. Spesso banalizzato e talvolta scaduto nell'episodio è in grado però di offrire un'immagine diversa grazie al materiale d'archivio, ed è quello che i lavori di M. Fraddosio (1982), D. Detragiache (1983) ed il mio (1982) documentano.

Il contributo di D. Detragiache si occupa del fascismo femminile dalla sua fondazione al delitto Matteotti, il mio saggio si incentra sull'iniziale organizzazione dei Fasci femminili e sulle vicende politiche che ruotano attorno al loro bollettino ufficiale, il lavoro di M. Fraddosio verte invece sulle ausiliarie dell'esercito di Salò.

Chi è dunque la donna fascista? Quali componenti confluiscono nel fascismo femminile? Quali le motivazioni per una scelta politica talvolta così radicale come quella delle ausiliarie? Agli inizi della storia fascista varia e disomogenea è la confluenza nel movimento: ci sono suffragiste, ex socialiste, irredentiste dell'Associazione delle Legionarie di Fiume e Dalmazia, le mogli, le madri e le sorelle, le squadriste e più tardi le nazionaliste. Numericamente poco consistenti all'adunata di Piazza S. Sepolcro, probabilmente un centinaio alla marcia su Roma si avviano a diventare poco meno di un migliaio nel 1925.

Sono gli anni in cui le iniziative spontanee, la vivacità del dibattito e le contraddizioni si intersecano con la carenza di direttive centrali, con forme di organizzazione autonoma dei singoli Fasci femminili, con vere e proprie lotte per le investiture. Anni ricchi di confusione, di fer-

menti, di mediazioni e di beghe, ma pure pieni di passione politica, odii ed entusiasmi: anche le donne fasciste si infiammarono prima di essere, come tutto il partito, imbrigliate in una struttura burocratica e senza dibattito.

Parte di loro chiese il voto, altre se ne andarono deluse ed amareggiate dopo il delitto Matteotti, altre ancora rimasero e lottarono. Tra queste Elisa Majer Rizzioli, donna forte e decisa, rispettabilmente borghese e protagonista di quegli anni. Nominata Ispettrice Generale dei Fasci femminili nel 1925, scavalcando rivali e nemiche, verrà ben presto messa da parte e con lei il fascismo femminile. Nel 1926, dopo le direttive del Segretario del P.N.F. Augusto Turati, sarà confinata tra le pagine della *Rassegna femminile italiana* che, nata come organo politico diventerà poi prevalentemente una palestra letteraria.

Il fascismo femminile degli anni trenta, struttura di supporto del Partito, avrà compiti assistenziali e di propaganda nella Battaglia demografica e ruralistica. Verrà affiancato all'Opera Nazionale per la Protezione della Maternità e dell'Infanzia ed all'Ente Opere Assistenziali e, seguendo le indicazioni delle gerarchie sosterrà la politica autarchica e l'impresa d'Etiopia. Poi l'entrata in guerra. E qui la generazione formata all'ombra dei valori patriottici, della fedeltà e dell'obbedienza vive un momento realmente drammatico.

Disagio, malessere, smarrimento, spirito d'avventura, bisogno di distacco dalla famiglia sono in parte le motivazioni che conducono giovani donne ad arruolarsi al Servizio Ausiliario Femminile istituito nella Repubblica Sociale Italiana. Fenomeno particolarissimo in una situazione d'emergenza la militarizzazione volontaria femminile sembra però avere un filo ideale con le esperienze delle prime militanti fasciste. È lo stesso amore per la patria in pericolo, il bisogno di estrema coerenza, la critica antiborghese dell'«eterno femminile» che conducono a simili scelte politiche. Non eccessi emotivi e sentimentali, ma abnegazione, fede e rigore morale fanno parte della rappresentazione femminile e come le prime anche le seconde vivono tra diffidenza e derisione.

Comune alle due esperienze politiche, anche se temporalmente collocate ai due estremi della storia fascista e con caratteristiche proprie, sono la generosità nell'adesione, le speranze e le delusioni ma soprattutto i ridottissimi spazi.

Ancora sul versante politico, ma visto dalla parte delle organizzazioni cattoliche

femminili, i lavori di M. De Giorgio e P. Di Cori (1979, 1980) ci offrono interessanti spunti di ricerca e nuovi elementi di confronto sulle differenti strategie politiche della Chiesa e del regime. Diffusa è la convinzione che le organizzazioni femminili fasciste furono le uniche ed incontrastate protagoniste del ventennio. In realtà in campo cattolico ci fu un movimento attivo ed influente che nacque nei primi anni del novecento e si ristrutturò, per espandersi massicciamente, nel primo dopoguerra. L'Unione Donne Cattoliche d'Italia (1909) e la Gioventù Femminile (1918) rappresentano infatti una presenza autonoma e non controllata dal P.N.F. ed in grado anche di contrastare le stesse organizzazioni femminili del regime.

Ci sono, secondo le autrici, punti di contatto tra le due ideologie (entrambe sono contro una eccessiva scolarizzazione ed il lavoro femminile fuori casa, ma a favore di quello a domicilio; ambedue si presentano come moralizzatori dei costumi ed intenti a « restituire la donna alle sue naturali funzioni »), ma difficile è lavorare insieme. L'egemonia della Chiesa va ben oltre i tentativi del fascismo di irregimentare le forze femminili in strutture burocratiche ed asfittiche e l'« efficacia carismatica » delle encicliche ha sui comportamenti un effetto di gran lunga superiore di quello dell'« appello nelle piazze oceaniche ».

La struttura delle organizzazioni cattoliche femminili, controllate dalla gerarchia ecclesiastica, si presenta compatta ideologicamente, con una ferrea disciplina interna ed in grado di offrire una immagine della donna madre più perfezionata e meno grossolana di quella che propaga il fascismo. Con attenzione e consapevolezza le forze cattoliche capiscono il disagio ed il malessere femminile ed offrono in nome dell'apostolato cristiano forme di partecipazione ed attivismo, il riconoscimento del loro impegno, della loro organizzazione e del loro stare insieme. Sarà infine questa lungimiranza a garantire la continuità delle organizzazioni cattoliche femminili che, sopravvissute al fascismo ed alla guerra, saranno in grado di espandersi massicciamente negli anni cinquanta e consolidarsi nella loro egemonia.

Un libro piacevole, di facile lettura, sensibile ed ironico, che si colloca nel filone autobiografico ma se ne differenzia per un protagonismo non politico è *Le confessioni di una piccola italiana*. L'anima autrice, che appartiene alla generazione formatasi durante il ventennio, vive

in una città di provincia dove tra rassegnazione e conformismo si inseriscono i segni esteriori di una presenza fascista piatta e grossolana.

Piccola Italiana prima, sperimenta insoddisfazione e fastidio nelle marce, negli esercizi preparatori e nelle sfilate. Giovane Italiana poi, esprime un disagio esistenziale sul quale si interroga ma non trova risposte.

Il fascismo è una presenza. Raffigurato come farsa, gara tra gerarchi sull'uso di forme sempre più spettacolari, ma incapace di suscitare slanci ideali, autoritario nell'imporre modelli, comportamenti e rigida separazione tra i sessi.

Dalle *Confessioni* traspare l'amarazza per una intelligenza incompresa, non riconosciuta e utilizzata, da qui il rifugio nei libri ed un divorarne frenetico, poi la laurea, più « traguardo simbolico che concreto strumento di lavoro », la guerra ed il 25 luglio. Ma è il disagio il protagonista delle ultime pagine, disagio comune a chi non condivide e che, nell'assenza di alternative, non trova la forza di trasformarsi.

Un argomento poco trattato, e che a mio avviso offre interessanti spunti di ricerca, è quello sull'attività sportiva, l'importanza che essa ha avuto per le giovani, la sua pratica e diffusione anche tra la popolazione adulta, le norme specifiche applicate dal regime in ambito femminile e l'interesse che ha suscitato come fenomeno di costume e di moda. Il libro di R. Isidori Frasca (1983) è un primo abbozzo, più descrittivo che analitico, sull'argomento. Debole nella parte introduttiva (avvento del fascismo, rapporto tra questo ed emancipazionismo, Fasci femminili), e piuttosto approssimativo sia nell'esame del fenomeno che nei giudizi, il lavoro si fa più interessante quando affronta i momenti specifici.

L'autrice sottolinea i pregiudizi, l'ignoranza e lo scetticismo con i quali il fascismo è costretto a misurarsi per portare l'Educazione fisica a livello di disciplina ed introdurla nelle scuole. Ostacoli di non poco conto se si pensa che a questi vanno aggiunti la totale mancanza di strutture e l'impreparazione degli insegnanti.

Il progetto politico non riguarda solo il miglioramento della razza, ma anche il controllo e la canalizzazione delle energie giovanili che il regime riuscirà ad accattivarsi con gare, premi e pubblici riconoscimenti.

Il processo di « sportivizzazione » delle masse femminili parte in ritardo rispetto a

quello maschile, ma in compenso, sostenuto dalla propaganda, riscuote ben presto larghi consensi. Gli effetti a livello psicologico e sul comportamento femminile non tardano a farsi sentire. Il pericolo maggiore è quello di una « mascolinizzazione » delle ragazze che ampliano i loro interessi, sperimentano una disinvoltura nel modo di essere, curano l'aspetto fisico e godono di un autentico divertimento che le distoglie dalla loro futura missione di madri. Da qui una revisione, negli anni trenta, della politica fascista sullo sport femminile sostenuta dalla scienza e dai medici: la sperimentazione è ancora allo stato embrionale, certi sono gli effetti negativi degli esercizi pesanti o violenti sulla salute e sulle possibilità procreative, più sicura è la pratica di esercizi di squadra che conferiscono eleganza ai movimenti.

Un discorso a parte meriterebbe da sola la storia delle idee politiche sulla donna e la memorialistica, dalle biografie di militanti antifasciste a quelle degli intellettuali, le varie raccolte di testimonianze e le indagini recenti sulla condizione delle donne nel carcere e dei loro quotidiani rapporti analizzati nel libro di L. Mariani (1983, recensito su « Memoria », n. 5).

Poco il materiale sulla stampa, fonte preziosa per la rappresentazione dell'immagine femminile, e sulla politica sociale del regime in campo assistenziale, qualcosa di più si trova sulla condizione giuridica. Per l'occupazione le ricostruzioni, prevalentemente in chiave operista, hanno privilegiato l'analisi del lavoro nelle fabbriche, ma mancano elementi per il settore terziario e quello precario.

Anche le associazioni femminili riconosciute dal regime, ma da esso controllate, sono state poco studiate; interessante per l'intreccio tra « autonomia intellettuale e piattezza conformistica » è la riflessione suggerita dal lavoro di E. Scaramuzza (1983) sull'Alleanza Muliebre Culturale Italiana.

Vanno aggiunti inoltre i libri fotografici curati da R. De Felice e L. Goglia (1981, 1983) sul fascismo e Mussolini. Le due raccolte, ricche di suggestive immagini femminili, propongono il materiale fotografico utilizzato con lo stesso rigore usato per qualsiasi fonte documentaria ed offrono uno strumento in più per una nuova e maggiore comprensione del passato.

Stefania Bartoloni

M. Addis Saba, *La politica del Regime fascista nei confronti della donna*, Università degli Studi di Sassari, Facoltà di Magistero, Ist. di Scienze storiche, Dispense aa. 1980-81.

M. Addis Saba, U. Alfassio Grimaldi, *Cultura a passo romano. Storia e strategie dei Littorali della cultura e dell'arte*, Milano, Feltrinelli, 1983.

M. Alloisio, G. Beltrami, *Volontarie della libertà*, Milano, Mazzotta, 1981.

L'altra metà della Resistenza, di L. Franceschi (e altri), Milano, Mazzotta, 1978.

N. Aspesi, *Il lusso e l'autarchia. Storia dell'eleganza italiana 1930-1944*, Milano, Rizzoli, 1982.

M. V. Ballestrero, *Dalla tutela alla parità. La legislazione italiana sul lavoro delle donne*, Bologna, Il Mulino, 1979.

M. Barbagli, *Disoccupazione intellettuale e sistema scolastico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1974.

S. Bartoloni, *Il fascismo femminile e la sua stampa: la « Rassegna Femminile Italiana » (1925-1930)*, « Nuova DWF », 21, 1982.

L. Beccaria Rolfi, A. M. Bruzzone, *Le donne di Ravensbrück, testimonianze di deportate politiche italiane*, Torino, Einaudi, 1978.

M. Bellomo, *La condizione giuridica della donna in Italia*, Roma, Eri, 1970.

D. Bertoni Jovine, *La stampa femminile in Italia*, « Enciclopedia moderna della donna », Roma, Ed. Riuniti, vol. I.

— *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Roma, Ed. Riuniti, 1975.

R. Bianda, G. Leone, G. Rossi, A. Urso, *Atleti in camicia nera*, Roma, Volpe, 1983.

P. Bracaglia, *Pagarono al fascismo il prezzo più alto, « Partigiane della libertà »*, album a cura del P.C.I., Roma, 1973.

L. Bruseghin, P. Falteri, C. Papa, *L'organizzazione del consenso nel regime fascista: modelli culturali e forme istituzionali nel controllo sociale della donna*, contributo al convegno « L'Italia e l'Umbria dal fascismo alla resistenza: problemi e contributi di ricerca », Perugia, 1975.

A. M. Bruzzone, R. Farina, *La resistenza tacita, Dodici vite di partigiane piemontesi*, Milano, La Pietra, 1976.

J. Calapso, *Donne ribelli. Un secolo di lotte femministe in Sicilia*, Palermo, Flaccovio, 1980.

L. Cappezuoli, G. Cappabianca, *Storia dell'emancipazione femminile*, Roma, Ed. Riuniti, 1964.

S. Castaldi, L. Caruso, *L'altra faccia della storia (quella femminile)*, Messina-Firenze, D'Anna Ed., 1975.

G. Chianese, *Storia sociale della donna 1880-1980*, Napoli, Guida ed., 1981.

S. Cichi, *La donna esclusa. Storia della famiglia e del matrimonio*, Milano, Domus, 1974. *Le confessioni di una Piccola Italiana*, memorie anonime, Verona, Eessdue, 1983.

- G. Conti Odorisio, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino, Eri, 1980.
- M. R. Cutrufelli, *L'invenzione della donna. Miti e tecniche di uno sfruttamento*, Milano, Mazzotta, 1974.
- M. L. De Cristofaro, *Tutela e/o parità? Le leggi sul lavoro femminile tra protezione e uguaglianza*, Bari, Cacucci, 1979.
- R. De Felice, *Mussolini il duce. Lo stato totalitario 1936-1940*, Torino, Einaudi, parte II, 1981.
- L. Goglia (a cura di), *Storia fotografica del fascismo*, Bari, Laterza, 1981.
- L. Goglia (a cura di), *Mussolini. Il mito*, Bari, Laterza, 1983.
- M. De Giorgio, *La Gioventù Femminile Cattolica Italiana negli anni venti*, «Nuova DWF», 10/11, 1979.
- P. Di Cori, *Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*, «Rivista di Storia Contemporanea», 3, 1980.
- P. Di Cori, *Storia, sentimenti, solidarietà nelle organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*, «Nuova DWF», 10-11, 1979.
- P. Di Cori, *Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra*, «Memoria», 5, 1982.
- V. De Grazia, *Il fascino del Priapo, Margherita Sarfatti biografia del Duce*, «Memoria», 4, 1982.
- L. D'Eramo, *Deviazione*, Milano, Mondadori, 1979.
- D. Detragiache, *Il fascismo femminile da San Sepolcro all'affare Matteotti (1919-1925)*, «Storia Contemporanea», 2, 1983.
- D. Detragiache, *Un aspect de la politique démographique de l'Italie fasciste: la répression de l'avortement*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», 92, 1980, 2.
- La donna e il diritto*, Roma, Editrice Sindacale Italiana, 1976.
- La donna nella resistenza in Liguria*, a cura del Consiglio Regionale della Liguria, Firenze, La nuova Italia, 1976.
- Le donne ravennati nell'antifascismo e nella resistenza. Dalle prime lotte sociali alla costituzione della Repubblica*, a cura di G. F. Casadio, J. Fenati, Ravenna, Ed. del Girasole, 1977.
- Donne e resistenza in Emilia Romagna*, atti del Convegno tenuto a Bologna il 13-14-15 maggio 1977, Milano, Vangelista, 1978.
- L'emancipazione femminile in Italia. Un secolo di discussioni, 1861-1961*. Atti del convegno del Comitato di Associazioni femminili per la parità di retribuzione, Torino, 27-28-29 ottobre 1961, Firenze, La Nuova Italia, 1963.
- Esistere come donna*, a cura di R. Farina, catalogo mostra, Milano, Mazzotta, 1983.
- P. Falteri, *Prime operaie della specie*, «Rosa», quaderni di studio e di movimento sulla condizione della donna, giugno 1976.
- F. Ferrero, *Un nocciolo di verità*, La Pietra, Milano, 1978.
- C. Fiori, *Una donna nelle carceri fasciste*, Roma, Ed. Riuniti, 1965.
- M. Fraddosio, *Donne nell'esercito di Salò*, «Memoria», 4, 1982.
- V. Fraticelli, «*Parva sed apta mihi*»: note sulla cultura e sulla politica della casa negli anni Venti in Italia, «Nuova DWF», 19-20, 1982.
- G. Fusco (a cura di), *Playdux, storia erotica del fascismo*, Roma, Tattilo ed., 1973.
- *Le rose del ventennio*, Milano, Rizzoli, 1974.
- A. M. Galoppini, *Il lungo viaggio verso la parità. I diritti civili e politici delle donne dall'Unità ad oggi*, Bologna, Zanichelli, 1980.
- L. Goglia, F. Grassi, *Il colonialismo italiano da Adua all'impero*, Bari, Laterza, 1981.
- M. Guerra, N. Monastra (a cura di), *Noi, altre. Immagini e storia di donne*, Bologna, Grafis, 1977.
- B. Guidetti Serra, *Compagne*, Torino, Einaudi, 1977.
- R. Isidori Frasca, ... e il Duce le volle sportive, Padova, Patron, 1983.
- T. Leonzi, *La donna ieri e oggi*, Milano, Paleari, 1977.
- L. Lilli, *La stampa femminile*, in *La stampa italiana nel neocapitalismo*, a cura di V. Castronovo, N. Tranfaglia, Roma-Bari, Laterza, 1976.
- M. Livi Bacci, *Donne fecondità e figli. Due secoli di storia demografica italiana*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- M. A. Maccocchi, *La donna «nera». Consenso femminile e fascismo*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- *Sette tesi sulla sessualità femminile nell'ideologia fascista*, in *Le donne e i loro padroni*, Milano, Mondadori, 1980.
- M. Mafai, *L'altra metà della Resistenza. Le donne italiane nel dopoguerra*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- M. Mammucari, A. Miserocchi (a cura di), *Le donne condannate dal Tribunale speciale recluse nel carcere di Perugia*, Milano, La Pietra, 1979.
- L. Mariani, *Tante altre con Iside, Marcellina e Rosa Luxemburg. Storia di una ricerca sulle detenute politiche nel carcere di Perugia (1927-1950)*, «Memoria», 2, 1981.
- *Quelle dell'idea*, Bari, De Donato, 1982.
- P. Meldini, *Sposa e madre esemplare. Ideologia e politica della donna e della famiglia durante il fascismo*, Rimini-Firenze, Guaraldi, 1975.
- T. Noce, *Rivoluzionaria professionale*, Milano, La Pietra, 1974.
- M. Occhipinti, *Una donna di Ragusa*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- F. Omodeo Zorini, *Lo sciopero delle mondine del giugno-luglio 1927*, «Ieri Novara oggi», 3, 1980.
- G. Parca, *L'avventurosa storia del femminismo*, Milano, Mondadori, 1976.
- L. Passerini, *Donne operaie e aborto nella Torino fascista*, «Italia contemporanea», 151-152, 1982.
- L. Passerini, *Torino operaia e fascismo*, Bari, Laterza, 1984.

F. Pieroni Bortolotti, *Socialismo e questione femminile in Italia 1892-1922*, Milano, Mazzotta, 1974.

– *Femminismo e partiti politici in Italia 1919-1926*, Roma, Ed. Riuniti, 1978.

S. Portaccio, *La donna nella stampa popolare cattolica: «Famiglia Cristiana» 1931-1945*, «Italia contemporanea», 143, 1981.

E. Radius, *Usi e costumi dell'uomo fascista*, Milano, Rizzoli, 1964.

C. Ravera, *La donna italiana dal primo al secondo Risorgimento*, Roma, Ed. Cultura sociale, 1951.

– *Diario di trent'anni: 1913-1943*, Roma, Ed. Riuniti, 1973.

– *Breve storia del movimento femminile in Italia*, Roma, Ed. Riuniti, 1978.

C. Salaris, *Le futuriste. Donne e letteratura d'avanguardia in Italia (1909-1944)*, Milano, Ed. delle donne, 1982.

E. Santarelli, *Il fascismo e le ideologie antifemministe*, «Problemi del socialismo», 4, 1976.

C. Saraceno, *La famiglia operaia sotto il fascismo*, AA.VV., *La classe operaia durante il*

fascismo, Annali Feltrinelli 1979-1980, Milano, Feltrinelli, 1981.

– *Percorsi di vita femminile nella classe operaia. Tra famiglia e lavoro durante il fascismo*, «Memoria», 2, 1981.

E. Scaramuzza, *Professioni intellettuali e fascismo. L'ambivalenza dell'Alleanza muliebre culturale italiana*, «Italia contemporanea», 151-152, 1983.

N. Spano, F. Camarlinghi, *La questione femminile nella politica del P.C.I.*, Roma, Ed. Donne e politica, 1972.

E. Sullerot, *La donna e il lavoro*, Milano, Bompiani, 1969.

B. Taddei, *Le donne processate dal Tribunale speciale 1927-1943*, Verona, 1968.

S. Ulivieri, *La donna nella scuola dall'Unità d'Italia ad oggi: leggi, pregiudizi, lotte e prospettive*, «Nuova DWF», 2-3, 1977.

P. Ungari, *Storia del diritto di famiglia in Italia (1796-1942)*, Bologna, Il Mulino, 1974.

I. Vaccari, *La donna nel ventennio fascista 1919-1943*, in *Donne e Resistenza in Emilia Romagna*, Milano, Vangelista, 1978.

N. Villa, *La piccola grande signora del P.C.I.*, Milano, Rizzoli, 1983.

i libri

Marina Mizzau, *L'ironia. La contraddizione consentita*, Milano, Feltrinelli, 1984.

C'è un margine di ambiguità irrinunciabile nel messaggio ironico: paradossalmente, quanto più l'ironia riesce come forma di comunicazione, tanto più deve correre il rischio di fallire e di non essere compresa. È un rischio inevitabile, perché una segnalazione troppo esplicita distruggerebbe l'effetto ironico o ne produrrebbe soltanto uno grossolano: il messaggio ironico infatti si muove nello spazio tra linguaggio « opaco » e linguaggio « trasparente », intenzione reale e intenzione simulata, maschera e svelamento della maschera. È finzione, messaggio simulato, ma finzione scoperta, manifestazione di un'« intenzione apertamente mascherata ». Come forma di comunicazione, tende naturalmente alla comprensione e alla decifrazione da parte di un destinatario, ma come forma di comunicazione indiretta e « obli-

qua » non può rinunciare al gioco un po' rischioso dell'ambiguità.

Se l'ironia sembra quindi contrapporsi a una dimensione univoca del linguaggio, questa pluralità di livelli e di dimensioni si ripercuote poi puntualmente nel tentativo di darne una definizione. È l'impressione che si ricava, tra l'altro, dalla lettura del saggio di Marina Mizzau, una rassegna (forse la più completa e aggiornata pubblicata finora in Italia) dei vari punti di vista e degli approcci possibili al tema. Non c'è, infatti, un'unica definizione dell'ironia, anzi non c'è definizione dell'ironia che non comprenda anche qualcosa d'altro e non sfumi in qualcosa d'altro. « Oggetto di confine », si trova al punto d'incontro tra diverse frontiere: quelle ad esempio che la separano dalle altre figure retoriche, o dalle altre forme di discorso umoristico e ludico, o da altri tipi di comunicazione indiretta.

Segnare confini ed innalzare barriere

non è, d'altra parte, la preoccupazione principale dell'autrice: sembra piuttosto quella, al contrario, di individuare punti d'incontro e aree comuni tra territori contigui. Se quindi si può avere l'impressione che lo specifico dell'ironia, ciò che la caratterizza in modo inequivocabile continui a sfuggire e che ogni definizione, ogni discorso rimandi (anche) ad altro, in compenso si ha una serie di aperture verso diversi campi d'analisi e una varietà di livelli di indagine. Forse, come osserva la stessa autrice, il saggio non è solo sull'ironia, ma su un fenomeno più generale: l'« interdiscorsività », di cui l'ironia costituisce una manifestazione particolarmente ricca di fascino e un caso limite.

È appunto il fenomeno dell'interdiscorsività, la concezione dell'ironia come citazione o menzione della parola altrui il nucleo centrale del saggio, la prospettiva privilegiata a cui vengono subordinate tutte le altre.

Il punto di partenza è quello tradizionale: la definizione dell'ironia come tropo, figura di pensiero basata sull'antifrasi, per cui si dice l'opposto di quello che si vuole intendere o, come suona una delle tante definizioni poste in apertura di capitolo, si dice l'opposto di quel che si dice. Ma molto più che dagli aspetti semantici, l'attenzione dell'autrice è attratta dagli aspetti pragmatici e interpersonali della comunicazione ironica. Perché, infatti, scegliere questa forma di comunicazione obliqua, correre il rischio del fraintendimento e non dire invece, semplicemente, quello che si vuole dire?

A questo proposito viene chiamata in causa la funzione illocutiva della comunicazione ironica, la sua efficacia pragmatica: attraverso l'ironia, si prende in giro, ci si burla, di qualcosa o qualcuno. Gli attori, o protagonisti dell'atto linguistico ironico sono tre: l'emittente, il destinatario e la vittima, o bersaglio (personaggi diversi, ma non necessariamente persone diverse). Si possono scegliere come bersagli persone, o eventi: ma non è mai l'evento in sé l'effettivo oggetto dell'ironia, è sempre l'insieme di aspettative, valutazioni, promesse, che sono state costruite intorno all'evento. È il « comportamento dell'uomo comunicante », la « parola altrui », che viene evocata nel messaggio ironico e sottoposta a un processo di distanziamento e rovesciamento.

Accanto alla definizione tradizionale ne emerge quindi un'altra: l'ironia come citazione o menzione della parola altrui. Citazione implicita, indiretta da cui, attra-

verso un'adesione apparente, si prendono in realtà le distanze.

Fonti principali sono, a questo proposito, Bachtin e la teoria dell'enunciazione. L'ironia appare come un luogo privilegiato, in cui si esprimono con particolare evidenza le tensioni interne al discorso, l'orientamento della parola verso l'altro, l'intreccio tra « parola propria » e « parola altrui ». L'altro, non è solo il destinatario, l'interlocutore presente, ma anche, e soprattutto, l'interlocutore assente, l'enunciatore potenziale del messaggio ironico (considerato questa volta al suo livello letterale) evocato e incluso nel messaggio stesso.

Attraverso l'ironia, il soggetto parlante si sdoppia: soggetto empirico (colui che pronuncia materialmente il messaggio) e soggetto effettivo, latente, a cui il messaggio viene attribuito. E il messaggio stesso, di conseguenza, è leggibile almeno a due livelli, come d'altra parte accade per ogni figura. Ma poiché non c'è limite, teoricamente, alle possibilità di moltiplicazione dei livelli di discorso (si possono prendere le distanze anche dai segnalatori di distanza e così via) Mizzau propone di chiamare questo tipo di discorso, di cui l'ironia è una manifestazione, discorso di grado n.

La moltiplicazione dei livelli di discorso e l'intreccio tra i vari livelli e i vari soggetti parlanti evocati, è poi quanto viene espresso anche nel termine interdiscorsività.

Rispetto alla definizione tradizionale basata sull'antifrasi si moltiplicano i piani del discorso e le possibilità di gioco, di slittamento da un livello all'altro. Ma, soprattutto, si chiarisce come tutto questo avvenga all'interno del discorso stesso, come la parola rimandi indefinitamente a se stessa, commenti, si riappropri, si distanzi, sempre e soltanto di e da se stessa.

È l'immagine di un universo chiuso, totalizzante, in cui altri hanno avuto la tentazione di isolarsi, fino a parlare del linguaggio mettendo in scena il linguaggio stesso e a riprodurre o mimare nel metalinguaggio il linguaggio-oggetto. Non è questa la strada scelta da Mizzau (come non lo era già per il suo principale ispiratore, Bachtin): c'è ben poco di ironico nel suo discorso e la vertiginosa « fuga » in prospettiva dei vari livelli viene proposta attraverso un linguaggio rigorosamente univoco. Se oggetto della parola è innanzitutto la parola stessa (almeno, in ogni discorso di secondo grado o di grado n), non ne risulta una chiusura in un universo

linguistico onnicomprensivo ma, al contrario, un'apertura verso nuovi versanti: quello psicologico e microsociologico, soprattutto. Infatti, la stessa stratificazione interna al discorso è individuabile grazie al differenziarsi delle « intenzioni » comunicative: termine invisibile a molti linguisti, perché sembra chiamare in causa un'interiorità non esplorabile. Ma la resistenza, tipica di gran parte della linguistica teorica, ad introdurre nell'analisi del linguaggio considerazioni e punti di vista extralinguistici, non è evidentemente riscontrabile in questo caso: anzi, sembra che sia stato compiuto il cammino inverso, da un interesse per gli aspetti prevalentemente psicologici e interpersonali all'utilizzazione di alcuni strumenti della linguistica e della retorica.

Nell'ultima parte del saggio, l'analisi psicologica e microsociologica viene in primo piano, attraverso l'esame dei contesti interattivi in cui l'ironia concretamente si manifesta e degli effetti che essa provoca. È forse il contributo più originale e nuovo del saggio anche se, come specifica l'autrice, si tratta solo di un « primo sondaggio », di una serie di spunti e suggerimenti.

Ancora una volta, non ci troviamo di fronte a una funzione unica: la funzione varia col contesto, con effetti a volte contrastanti. Di volta in volta, l'ironia si qualifica come trasgressione di tabù conversazionali e sociali, ma anche come riparazione rispetto a trasgressioni casuali o volontarie, come aggressione ed esclusione, e anche come proposta di alleanza (quest'ultimo aspetto è quello che l'autrice sottolinea di più, forse perché meno scontato).

E ancora una volta, mentre da una parte si aprono nuove prospettive di ricerca, dall'altra sembra che l'ironia continui a sottrarsi tenacemente ad ogni tentativo di racchiuderla in una formula. È significativo che, quando se ne vuole recuperare il carattere specifico, ad esempio per distinguerla da altre forme di distanziamento come la polemica, si ricorra di nuovo all'antifrase, anche se intesa in un senso molto ampio e subordinata rispetto all'ironia citazionale.

Non credo che si possa rimproverare all'autrice l'eclettismo, unica scelta possibile forse se non si vuole cedere alla mania classificatoria e se non interessa tanto un'astratta definizione teorica dell'oggetto ma il suo manifestarsi come concreta forma di comunicazione (è naturalmente la « parole », non la « langue » il campo di indagine di Mizzau). Quello che si può

rimpiangere forse, su un piano completamente diverso, è un perdita di piacere. Parlare del linguaggio, soprattutto del linguaggio letterario, figurato, ludico, è anche un tentativo di ritrovare il piacere che il linguaggio dà, ma che non resiste per lo più all'analisi. Vi è un'altra strada: riprodurre il linguaggio che si vuole descrivere, metterne in opera i meccanismi (è un altro esempio di discorso di secondo grado o di grado n) ma comporta i rischi a cui prima si accennava, di un discorso che rimanda indefinitamente a se stesso.

Un altro aspetto che emerge dalla lettura, ma che resta poi sostanzialmente irrisolto, mi sembra particolarmente interessante.

L'ambiguità dell'ironia è stata messa ampiamente in risalto, ma vi è un'ambiguità nell'uso stesso (e nella lettura) di questo tipo di comunicazione. Quanto l'ironia può funzionare come mezzo di appropriazione o riappropriazione del linguaggio e quanto invece è un modo per restare presi nel linguaggio stesso che si vuole rifiutare? C'è indubbiamente una carica sovversiva nell'ironia, almeno in alcuni dei suoi usi, ma c'è o ci può essere anche un « recupero » di parole diventate ormai impronunciabili a livello zero. La lettura ingenua e quella smalzata coesistono e come si può passare dal livello zero a quello ironico, altrettanto agevole è il cammino inverso: anzi, in questo incostante andirivieni da un livello all'altro è indicato addirittura uno dei meccanismi di evoluzione del significato.

Valeria Boccia

Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine -18° -20° siècle rassemblés par Arlette Farge et Christiane Klapisch-Zuber, Paris, Arthaud-Montalba, 1984.

« La femme seule est dans un angle mort de l'histoire ». Comincia così l'introduzione di Arlette Farge e Christiane Klapisch-Zuber a questo libro che raccoglie quindici saggi scritti da storiche e da uno storico.

Si fa ammenda, in gran parte, dell'acuto disinteresse degli storici per il problema. L'analisi storica della popolazione o della società non si è mai curata del fenomeno giudicandolo inafferrabile o troppo marginale. Lo ha afferrato soltanto quando la donna sola ha acquistato ridondanza massiccia. Quando ha abbandonato il suo

angolo morto e ha fatto cose di competenza maschile. Gli uomini operosi in guerra - suprema attività maschile - le coppie che si disfano; è così che si spiegano certi manifesti di propaganda e di esaltazione: la Grande Guerra, si sa, è anche l'operaia alla catena di montaggio. Dopo le guerre, le donne in soprannumero; un eccedente ordinario, ma anche eccezionale, di cui in genere si parla, lì per lì con paura, ma che si dimentica presto.

L'attenzione dedicata alla donna sola è recente, è femminile per eccellenza, è ascrivibile al catalogo delle coraggiose innovazioni della storia delle donne. Il libro lo dice con chiarezza: gli interrogativi del movimento femminista hanno portato luci e illuminazioni sul tema in questione, ben più durevoli delle poche attenzioni che gli storici della lunga durata hanno concesso al tema. Quindi ecco la nuova solitudine, fatalmente a noi contemporanea. Si possono tentare distinzioni, sceverazioni, anche espunzioni, ma è vero, come dicono Farge e Klapisch-Zuber, che loro come noi, noi come loro e come molte donne del nostro tempo, abbiamo attraversato tempi di solitudine, o scelto tra vari tipi di solitudine. Da qui la volontà deliberata e appassionata di parlare delle donne sole, di stabilire che è tempo che siano « viste » dalla storia.

Ma quale è il modo giusto per vedere le donne sole? Le molte concorrenti potrebbero presentarsi succinte al primo tentativo di classificazione: donne prima del matrimonio, o donne fuori del matrimonio, tutt'al più. Invece, per scelta teorica e per attenzione metodologica, il gruppo che ha curato il numero (e che ha lavorato insieme per più di due anni in un seminario dell'École des Hautes Études), ha voluto aggredire il tema da molti fronti che sono quelli che luccicano di loro autorevolezza propria e che si affiancano alla pari allo schema interpretativo dominante, e fino a poco tempo fa sovrano. I fronti su cui verte l'analisi sono: dote e patrimonio, autorità sulla famiglia e struttura dei rapporti al suo interno, sessualità, esercizio di un mestiere, autonomia finanziaria. L'insieme di questi rapporti contribuisce a disegnare le molte facce della solitudine femminile, spiega paure e ostilità sociali, orienta l'interpretazione delle immagini stereotipe e caricaturali sulle donne sole. È un intreccio fecondo: è difficile incrociare dati di stato civile con le rappresentazioni della struttura familiare; o con le realtà socio-economiche del lavoro fem-

minile. Ma l'operazione riesce e non è mai affrettata, è esaustiva e persuasiva. Si può vedere un bell'esempio: il saggio di Pierrette Pezerat e di Daniele Pouban, *Femmes sans maris. Les employées des postes*. Qui si sfugge benissimo alla tentazione di attualizzare il tema, di affiancarlo agli attuali sistemi nei confronti dell'istituzione matrimoniale: nell'arco di tempo trattato (1866-1915), ci sono molti dati statistici aziendali, sondaggi dell'*Annuaire des postes de France*, ma anche romanzi sociali con impiegate protagoniste, memorie di impiegate, e robuste ricerche storiche (sullo stesso tema), vecchie di cinquant'anni, ma solo per data di stampa. Non è l'unico caso: anche nelle bibliografie degli altri saggi si trovano inchieste, ricerche storiche e sociologiche che già più di mezzo secolo fa, ed oltre - negli anni fra le due guerre -, affrontavano il tema del celibato femminile, in luoghi e situazioni diversi. Il raffronto con il caso italiano è pressoché impossibile: la Francia ha dedicato al tema della solitudine femminile, in famiglia e nel lavoro, attenzioni non frequenti ma acute e pregevoli. Sono rari precedenti che rendono il lavoro delle storiche francesi certo non più facile, ma forse più appassionante.

Vecchie tradizioni di curiosità sociale ma anche nuove disattenzioni al sociale da parte di scienze storiche recenti, come la demografia storica. Le categorie demografiche sono troppo limpide e onnicomprenditive: aggrediscono il tema della donna sola e ne fanno un numero. In esso si dissolvono innumerevoli e svariate vite: « Ragazze che vivono in famiglia con i genitori, domestiche alloggiate da un padrone, vedove che coabitano con un figlio sposato, o che tutte sole tirano la carretta, vecchie che vivacchiano isolate ai limiti della società produttiva, madri che nutrono bambini in fasce senza il sostegno di un uomo, morto o scomparso... ». La demografia storica le rinchiude in una categoria unica e totalizzante che si legge per opposizione, sostanzialmente. Poiché il privilegio accordato dai demografi storici al problema della riproduzione e della fecondità delle coppie legittime è strabordante, e le donne sole restano ai margini; chi vuole dovrà interpretarle, tutt'al più per « assenza ». Sulle ragioni di questa cancellazione numerica c'è nel volume l'articolo assai interessante di Patrice Bourdelais, « Le demographe et la femme seule ».

Cancellazione, esclusione, ma anche stereotipizzazione. Spesso lo stereotipo è bu-

giardo, non dimostra verità verificabili nelle complesse pieghe della storia delle mentalità. È troppo malpensante e malparlante e dopo un po' può essere l'assoluto contrario. Ma del nascere e del morire dello stereotipo (di tutti gli stereotipi, della zitella nel nostro caso) c'è sempre una ragione. Cecile Dauphin nell'articolo che abbiamo tradotto per questo stesso numero di « Memoria » mostra le vicende dello stereotipo della zitella: il secolo dei Lumi ignorava se non il problema in sé, di certo la parola che lo rappresentava. All'alba del XIX secolo lo sguardo medico si poggia spietato sulla *vieille fille*, diagnostica, e elenca molte patologie, solerti ancelle delle donne sole, cioè di quelle che non hanno e non avranno figli, e che hanno invece nervi tesi, sangue spesso e altro. La verginità diventa una patologia, nasce la *mal baisée*. Non per sua colpa evidentemente. È un'altra precisazione che si aggiunge alle cause originarie della solitudine: rifiuto, povertà, abbandono, vecchiaia. Poche figure padrone e regine della solitudine; molte fatiche nel trascinarla, spesso con laboriosa tranquillità, con assoluto decoro. Ma l'immagine che la donna sola manda al mondo (quello di oggi, quello delle storiche che hanno scritto il libro) e dal mondo, a sé stessa è ancora poco propensa a definitivi mutamenti. Tiene conto delle esaltazioni recenti di parte femminista sulle gioie della solitudine — modo di esprimersi femminile, modo di essere che garantisce maturazione e valorizzazione personale. Anche all'inizio del lavoro del gruppo questa eccitante sensazione sembrava un punto di partenza condiviso da tutte. Dopo due anni si capiva che uno stereotipo contemporaneo aveva corso il rischio di vedere la luce... Si vuole invece far luce sul gioco di specchi fra immagine e realtà della donna sola. Il proposito pionieristico e appassionato è stato portato a termine con questo bel libro.

Michela De Giorgio

Annie Goldmann, *Rêves d'amour perdus. Les femmes dans le roman du XIXe siècle*, Paris, Denoël-Gonthier, 1984.

Questo agile e pur solido lavoro presenta sotto intitolazioni di capitoli già di per sé indicative (La dicotomia, La tentazione del sublime, Le velleità di indipendenza, Ribelle o rassegnata, Lo sfruttamento, Le amazzoni), i risultati di un'attenta analisi di personaggi di celebri testi,

di Stendhal, Balzac, Flaubert, Maupassant, Zola, Gautier. Il desiderio amoroso si coagula nei romanzi su personaggi maschili inetti a istituire un rapporto di riconoscimento dell'altro quale soggetto non dimidiato. La figura femminile si scinde così in dolce-sottomessa e indipendente-autonoma (*Rosso e nero*, *Educazione sentimentale*), oppure le eroine persistono a tener fede ai valori mentre gli attori maschi del medesimo palcoscenico inseguono ambizioni personali di riuscita sociale, con conseguenti inevitabili vittime. Il rapporto uomo-donna, violento nell'*Assommoir* o paternalistico in *Honorine*, è sempre strumentale e/o di dominio e si avvale delle opportune solidarietà maschili (padre-marito in *Une vie*), laddove inoperanti appaiono le solidarietà femminili.

La linea interpretativa fa emergere come i percorsi sessuali si intreccino a precise configurazioni storiche. Parzialmente liberi per la dama aristocratica dell'ancien Régime, che dispone di beni propri, severamente controllati dopo la ripartizione egualitaria dell'asse ereditario e la separazione dei ruoli produttivi nei ceti borghesi dell'Ottocento.

Molte le riflessioni possibili a partire da queste pagine, da quelle concernenti la curva chiusa dei destini femminili, da delineare dunque sempre in relazione agli spazi socioeconomici e socioculturali di cui sono parte, alla valutazione della domanda femminista che rivisita una letteratura ben nota ai lettori e alla critica. Questi due versanti andrebbero affrontati tenendo conto per il primo degli studi di storia del diritto, della famiglia, del lavoro, ormai esistenti; confrontando per il secondo sia l'ampia bibliografia sugli autori esaminati sia quella relativa alla scrittura delle e sulle donne (per il panorama italiano cfr. Frabotta, Fusini, Guericchio ecc. in « Empoli », 1, 1983, Atti di convegno).

Ma vi è un ordine di questioni che è possibile qui in breve ricordare e fors'anche preferibile, in quanto esso presiede alla saldatura dei due versanti e comunque al buon esito conoscitivo di ognuno di essi. Inoltre, ben noto ad Annie Goldmann, e operante in modo adeguato in questo suo lavoro, esso non vi è però esplicitato o dichiarato.

Si tratta delle questioni di teoria e di metodologia che sorgono quando si voglia affrontare appunto la ricostruzione della condizione femminile, come accadimenti e come loro interpretazione, come situazioni di fatto e loro elaborazione, a livello del

vissuto e dell'immaginario. Tutti i saperi settoriali tendono, nelle acquisizioni recenti, a sottolineare l'impossibilità di separare nettamente le due sfere: la storia torna a coincidere con la narrazione storica, l'organizzazione della materia con l'osservazione scientifica, le condizioni di vita con la loro percezione in base a progetti ed aspirazioni. Esiste però una pluralità di discorsi, di forme, di modalità per dire la medesima situazione – o forse per dirla diversa. Ecco allora l'interesse ad esaminare le enunciazioni e gli aspetti formali, in quanto quadri espressivi, significanti del proprio senso. Eventuali memorie o diari di Emma Bovary non direbbero ciò che dice il romanzo, anche se per assurdo autentici o sempre scritti da Flaubert.

L'interpretazione dei percorsi di vita di Emma, della Sanseverina, di Eugénie Grandet e delle loro sorelle, presuppone la teoria del romanzo che Lucien Goldmann ha contribuito e precisare dopo il giovane Lukács, nella quale appunto troviamo la ricerca dei valori autentici in un mondo ordinato a prosa. Destini femminili, egualmente composti di desideri e di pareti, in muratura o costruite dalle norme sociali, erano presenti anche nelle *Filles de Mar-dochée. Histoire familiale d'une émancipation* (Paris, Denoël-Gonthier, 1979), sempre di Annie Goldmann. Ma la forma dell'autobiografia – mediante intervista di Elise e tramite il testo redatto dalla figlia di Elise, Juliette, – trasmette soprattutto la storia di un mutamento, iniziato verso il 1889 da questa giovane sposa di un socialista della comunità ebrea di Tunisi, continuato dalla figlia, prima donna avvocato degli anni venti, ripreso poi dalla nipote Annie.

Viene anche da chiedersi allora cosa permette la congiunzione felice che origina il mutamento invece della stasi e della accettazione. Forse esso viene facilitato dall'incontro-confronto di più culture, che permette la considerazione della relatività di norme e modelli di vita. Così alcune identità femminili si costruiscono alla cerniera di epoche, paesi, tradizioni diverse. La particolare situazione delle comunità ebraiche nei paesi arabi, a stretto contatto, dalla fine del secolo, con la cultura francese, sembra terreno fertile. Penso ad altre memorie, scritte da Jeanne Terracini (parzialmente edite in « Esprit », « Elsinore », « Traces », « Nrf ») e relative alla comunità di Algeri. Anche qui il filtro è quello della parola materna, e paterna, mediante la quale si risale fino agli anni della conquista francese, memoria persistente e vi-

vida che non ammette sovrapposizioni (« Lorsque le temps eut pris ses distances, je n'ai plus osé y retourner par crainte de briser l'édifice fragile que j'y avais laissé »). Anche qui l'attenzione è tesa ai mutamenti di costume e di destini femminili (« le tistrame »). Lo sguardo delle donne e lo su rigide des moeurs s'était usé jusqu'à la sguardo letterario ricostruiscono e rivelano; ma la garanzia di essere portatori di questi sguardi e dei loro coerenti discorsi non risiede nelle intenzioni bensì nelle regole dei saperi in continua verifica.

Graziella Pagliano

Clara Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983.

Dire che l'oggetto di questo libro è la storia del magnetismo e dell'ipnotismo nell'Ottocento italiano, riportandone il sottotitolo, rischia d'essere riduttivo rispetto alla complessità e densità d'una materia che prende le mosse dai primordi del mesmerismo italiano per ripercorrere la storia delle pratiche, degli esperimenti e delle teorie scientifiche riguardanti il meraviglioso, attraverso il sonnambulismo, l'illusionismo, l'uso terapeutico e quello spettacolare dell'ipnosi, fino a analizzare quei fenomeni di « psicosi epidemica » e di suggestione collettiva che ispirano le teorie tardottocentesche della « folla delinquente ».

Non è dunque semplice – nello spazio d'una recensione – sintetizzare i temi di questo libro evitando il rischio della banalizzazione. Anche dire che è un libro affascinante rischia d'essere convenzionale; eppure è vero che uno dei suoi tanti pregi è quello di trascinare il lettore in questo « viaggio nel meraviglioso », facendogli provare il gusto dell'avventura e della scoperta di terre inesplorate. Un sapore « meraviglioso » che sa emergere attraverso la mole di fonti documentarie su cui il libro è costruito: verbali di processi e illustrazione di casi clinici, perizie psichiatriche e letteratura medica e criminologica. Sicché esso è difficilmente collocabile in un genere poiché, condotto con un metodo storiografico rigoroso, è sì un bell'esempio di storia del costume e della mentalità, ma non è codificabile solo sotto questo titolo. Non solo perché Clara Gallini è in primo luogo un'antropologa – ed il taglio antropologico della sua ricerca è ben evidente – ma anche perché la sua scrittura è tentativo di andare oltre il genere tradizionale del saggio storico, dando spazio tanto alle

voci dei protagonisti quanto alle proprie riflessioni e reazioni di fronte ad una materia – il meraviglioso – così difficile da controllare razionalmente senza mortificare: « mi percorre come dolorosa ferita, come struggente nostalgia di qualcosa che non so e che certo non fu mai, il sapermi divisa in due parti, ormai realisticamente incompatibili. Amore di « meraviglioso » e ragione scientifica non solo non si compongono, ma si guardano in cagnesco, e anche questo libro-tentativo ne è una prova... ».

Ciò che dà senso unitario a questa ricerca è dato dal fatto che meraviglioso e ragione scientifica, così come si manifestano nelle variegate e composite forme storiche ottocentesche, siano letti come « storia di lotte culturali per la definizione di un'immagine del corpo, un corpo potenzialmente ribelle » e come incalzante tentativo da parte della scienza d'impianzo positivista di « medicalizzare l'intera questione femminile », riconducendo alla categoria dell'isterismo e dell'intrinseca debolezza psicologica della donna la sonnambula e l'estatica, la ribelle e la strega.

L'ipnotismo si diffonde in Italia – al pari di altri paesi europei – intorno alla metà dell'Ottocento, prendendo le mosse dalla teoria del « magnetismo animale », elaborata e praticata in Francia da Mesmer intorno alla fine del Settecento. Sin dall'inizio eterodosso, scandaloso e marginale, oggetto di diffidenza, di repressione e di occhiuto controllo da parte della scienza medica ufficiale e del potere, il magnetismo va però rapidamente popolarizzandosi grazie alla sua capacità – più o meno consapevole – di recuperare o comunque di inserirsi nel solco d'una tradizione « magica », interrotta dall'intervento repressivo della Chiesa, ma mai spentasi del tutto. La sua grande novità culturale risiede nel fatto di proporre per la prima volta alla cultura moderna la problematica della « realtà dei poteri magici » (la teoria del fluido, le facoltà latenti che si manifesterebbero nello stato di sonnambulismo) e di far emergere per la prima volta, nella storia della psicoterapia occidentale, la figura del malato come persona e soggetto attivo.

Il rapporto magnetizzatore – sonnambula, che – come sottolinea la Gallini – ricalca il rapporto di coppia monogamico entro il quale all'uomo è affidato il ruolo volitivo e razionale e alla donna quello fantastico-espressivo, è un rapporto di dominio, ma non è riducibile solo a questo. Perché la sonnambula gioca comunque un

ruolo attivo, è lei in definitiva che cura se stessa o gli altri attraverso la chiarezza degli organi malati, diventando così « signora di un gioco di cui detta le condizioni ».

Lo scandalo, l'eterodossia del magnetismo (e le ricorrenti accuse ai magnetizzatori di abuso sessuale) risiedono nel fatto che il corpo si fa protagonista e ottiene finalmente la propria rivincita. Una rivincita parziale, perché questa fisicità finirà poi per essere recuperata solo a livello onirico e saranno le facoltà dell'anima (il momento dell'*estasi* sarà considerato il vertice sommo dell'esperienza magnetica) a prendere infine il sopravvento.

Connotato da un ethos profondamente filantropico, praticato nei fatti – anche se mai teorizzato – come contropotere medico, il magnetismo finirà poi per abbandonare i « gabinetti di consultazione » e la pratica squisitamente terapeutica per cambiare radicalmente di segno e spettacolarizzarsi. Si trasferirà così nei teatri e nelle piazze e – in concorrenza con gli illusionisti – diventerà esibizione da palcoscenico, pratica divinatoria, talvolta grottesca esibizione di virtuosissimi ipnotici.

Sarà allora che gli ipnotizzatori indosseranno il frac o lo stoffelius per divenire stregoni e affascinatori da palcoscenico – Donato e i suoi più o meno abili imitatori – che, usando il potere soggiogatorio dello sguardo e la capacità di suggestionare il pubblico, esibiscono *automi* e *morte vive* in teatri come lo Scribe di Torino e trasformano in grotteschi manichini passivamente obbedienti intere folle di spettatori.

« L'ammiccante liminalità » in cui convivono « realtà e immagine, recitato e vissuto, voluto e subito » è la rappresentazione sullo spazio scenico di quella condizione e di quel dramma reali, indotti dall'urbanismo e dall'industrialismo, in cui l'individuo è potenzialmente più libero, ma non ha sufficienti strumenti di controllo della realtà sociale.

E tuttavia l'automa della scena donatica è ancora in qualche misura un uomo, o un automa che imita l'uomo. Sarà quando il meraviglioso cadrà nelle mani dell'accademia positivista, entrando nel mondo della misurabilità scientifica, che l'ipnotismo si trasformerà interamente in esperimento *sull'uomo* e strumento di potere « sul corpo e sull'anima ».

Impadronendosi delle tecniche ipnotiche e riproducendole nella clinica, la medicina positivista ridurrà il meraviglioso a malattia da controllare attraverso il potere medico. La sfida a un modello esclu-

sivo e autoritario di Ragione, la lotta contro « l'immagine meccanicistica del corpo creata dagli scienziati », che il magnetismo aveva cercato di condurre con qualche parziale successo, si chiudono con la sua sconfitta e con la temporanea vittoria dell'integralismo positivista e del suo richiamo all'ordine e all'autorità. E tuttavia questa « storia di una circolazione culturale fatta di scontri e di lotte » è aperta ancor oggi.

Annamaria Rivera

Brigitte Berger e Peter L. Berger, *In difesa della famiglia borghese, Bologna, Il Mulino, 1984.*

Una delle dimensioni più importanti dell'ethos che sostenne la nascita e lo sviluppo del capitalismo fu il nuovo ethos familiare, fondato sull'individualismo, la domesticità, saldi valori morali, senso di responsabilità. La classe borghese emergente dalla rivoluzione industriale nel diciottesimo secolo (tra gli artigiani e i mercanti urbani), fu infatti contemporaneamente una comunità di dissidenti a livello pubblico (in quanto composta da protestanti, membri delle sette, di innovatori a livello politico ed economico) e la creatrice di nuovi valori nella vita personale e familiare. « La famiglia borghese, vorremmo sostenere, è stata l'istituzione cardine che ha reso possibile questo equilibrio. In questo sta il suo rapporto più fondamentale con la modernità, almeno nella forma in cui questa si è sviluppata in occidente. E per questa ragione il futuro della modernità è strettamente legato al futuro della famiglia » (p. 140).

È questa la tesi fondamentale dei due Berger, che per formularla utilizzano i risultati della ricerca storica più recente, mescolando forse un po' azzardatamente i risultati della ricerca sulle strutture della famiglia con quelli della ricerca sulla storia dei sentimenti alla Ariès. E perciò traducono il dato ormai acquisito tra gli storici che la famiglia nucleare ha preceduto e forse favorito l'industrializzazione nella tesi che la famiglia borghese — con il suo ethos e modelli di rapporto — sia stata « una delle importanti pre-condizioni di questo cataclisma tecnologico ». Si tratta di una ipotesi suggestiva, che arricchirebbe e specificerebbe la lezione weberiana; ma che andrebbe verificata.

Ciò che importa in ogni caso ai Berger è mostrare come la famiglia borghese intesa come ethos specifico, allargatosi poi anche alle altre classi, sia stata la matrice

di specifiche strutture della coscienza umana (cap. V), che a loro volta hanno trascorso la famiglia per penetrare in altre sfere istituzionali: l'economia, l'ordine politico, ecc. Cardine di questo ethos e delle sue strutture simboliche sarebbe innanzitutto la razionalizzazione della vita privata individuale, positivamente intesa insieme come controllo sul mondo e come autonomia individuale. In questo senso, secondo i Berger la moralità borghese e protestante era fin dall'inizio democratica ed egualitaria e per questo chi considera il tipo di socializzazione proprio di questa famiglia e più in generale il fenomeno della razionalizzazione della vita come autoritario e repressivo è miope. Solo forti famiglie potevano creare i forti caratteri capaci di innovazione, autonomia, responsabilità.

I Berger fanno perciò una lettura tutta in positivo di quei fenomeni che viceversa in questi anni sono stati oggetto di analisi che ne mostravano la faccia negativa, il senso segreto di strategie del controllo sociale. La costruzione del corpo come della mente (del bambino come dell'adulto), la civilizzazione di ampie aree del comportamento, a partire dalla sessualità fino alla formazione del gusto, vengono infatti lette dai due autori in chiave di univoco progresso, rovesciando a volte le analisi e i giudizi di quegli stessi autori che pure utilizzano ampiamente, da Ariès a Donzelot. Nonostante la più volte affermata volontà di costruire ponti e mediare tra posizioni diverse, si ha talvolta l'impressione, per quanto attiene la descrizione della famiglia borghese, che i nostri si lascino piuttosto trascinare a contrapporre ad una visione tutta incentrata sulle strategie del controllo e della razionalizzazione interpretate in senso negativo, una visione altrettanto univoca del progresso che tali strategie avrebbero viceversa prodotto nella coscienza umana e perciò nel modo in cui gli esseri umani sono costruiti e si auto-costruiscono. Un'altra concezione a tutto tondo.

Certo, gli autori dichiarano che la famiglia borghese aveva in sé i germi della propria autodistruzione (p. 145), nella misura in cui l'interesse per l'educazione si è trasformato in una professionalizzazione spinta dell'educazione stessa che l'avrebbe tolta dal controllo delle famiglie, così come la razionalizzazione ha investito ogni aspetto della vita e dei rapporti e l'individualismo si è affermato a scapito della responsabilità sociale. Tuttavia questi effetti vengono imputati alla rottura dell'equilibrio su cui si fondava la famiglia borghese: tra

individualismo appunto e responsabilità sociale, tra acquisività e altruismo, tra liberazione individuale e forti legami comunitari. I motivi per cui questo equilibrio si sarebbe rotto non sono chiarissimi, anche se sembra vadano sostanzialmente ricondotti alla secolarizzazione, in particolare alla perdita di importanza della versione protestante del cristianesimo – cioè alla perdita della base extrarazionale della razionalizzazione. L'ethos borghese si sarebbe indebolito per un eccesso di modernizzazione (p. 166). Non stupisce allora che gli autentici depositari di questo ethos siano le classi e i ceti tradizionali: negli Stati Uniti, i lavoratori manuali, i gruppi etnici, gli abitanti delle città di provincia. Essi si contrappongono alle componenti ipermoderne « impazzite » del vecchio equilibrio, sostenute invece dai membri di quella che i Berger, riprendendo Gouddner, chiamano la « nuova classe culturale » (che lavora e vive nel settore dei servizi, della cultura, della informazione). Di questa classe farebbero parte femministe, studenti, omosessuali, professionisti del welfare State. Al polo opposto vi è l'altro frammento impazzito (però apparentemente più vicino alla vecchia classe media e operaia), costituito dal comunitarismo tradizionalista e autoritario esemplificato dalle frange estreme della *Moral Majority*.

Non c'è spazio qui per riportare e anche per fare le pulci alla esposizione che i Berger fanno delle varie posizioni sul tema famiglia attualmente presente nel dibattito accademico e politico negli Usa, soprattutto nella prima parte del volume. Osservo solo che si tratta di una esposizione che appare spesso troppo disinvoltamente semplificata, in cui la completezza e la stessa comprensione delle posizioni appare sacrificata al gusto della battuta e della ironia fin troppo facile. È qui che la partigianeria dichiarata nelle prime righe del libro è più evidente – e certo molto meno legittima – che nella esposizione della posizione e tesi degli autori.

Tutto ciò serve in ogni modo ai Berger per giungere alla conclusione che se si vuol salvare libertà e democrazia occorre ricostituire l'equilibrio che aveva fondato la formazione degli individui che appunto libertà e democrazia hanno « inventato ». Occorre perciò ricreare le condizioni di formazione della famiglia borghese e del suo ethos. Le politiche sociali (che nella espressione attuale sono dai nostri viste univocamente, e senza molta fantasia, come minacciose per la libertà e autonomia delle famiglie) dovrebbero ten-

dere a garantire a tutti la possibilità di formarsi questa famiglia, se lo desiderano (fornendo un reddito adeguato agli uomini tramite il lavoro, crediti per l'educazione da acquistare liberamente sul mercato, ecc.).

Il problema di coniugare la libertà ed autonomia individuali con le esigenze della solidarietà e della cura (nei confronti dei bambini innanzitutto, ma anche di altri adulti) è in effetti un tema ormai ricorrente, ancorché controverso e forse irrisolto, soprattutto nelle analisi femministe, che invece i Berger ignorano preferendo mostrarle solo preoccupate di aborto, carriere, emancipazione individuale. Si pensi ai bei saggi raccolti da B. Thorne in *Rethinking the Family* (Longman, 1982) o alle posizioni di una Elshstein e al dibattito che hanno provocato. Ma è proprio l'esperienza delle donne che indica come la famiglia borghese non abbia saputo fornire risposte adeguate a questo, certo modernissimo, problema. Per quanto si possa concordare sul fatto che la famiglia borghese affidò alle donne una missione di civilizzazione e non di sola subalternità decorativa, non si può negare che essa affidò anche loro il compito e l'onere di garantire la comunità, a scapito della propria autonomia. Proprio da questo scaturiscono le ambivalenze nei confronti della emancipazione o liberazione femminile: dal timore di perdere capacità di solidarietà e senso di appartenenza, storicamente garantiti dalla divisione del lavoro e delle sfere di competenza tra i sessi che fondava la società e la famiglia borghese tanto quanto la separazione tra casa e bottega.

Questa divisione e le sue conseguenze su cui tanto ci siamo affannate e ci affanniamo in questi anni, sono dai Berger invece date per scontate nella loro ovvietà, del tutto aporetiche. Scrivono infatti che se « il riconoscimento e miglioramento dei diritti delle donne dovrebbe essere nel programma di ogni decente società moderna », « le singole donne dovranno decidere sulle loro priorità. È la nostra speranza che molte giungano a comprendere che la vita è più di una carriera e questo "più" è soprattutto da cercare nella famiglia. Ma comunque decidano le singole donne, esse non dovranno aspettarsi che la politica pubblica sottoscriva e sussidi i loro progetti di vita » (p. 275). Ancora una volta, se qualcosa andrà male in famiglia e nel mondo in generale, sarà colpa loro.

Chiara Saraceno

E. Shorter, *Storia del corpo femminile*, Milano, Feltrinelli, 1984.

Nel suo precedente volume, *The Making of the modern family* (trad. it. Rizzoli, Bologna, 1978) E. Shorter aveva già offerto un'interpretazione generale del passaggio dalla famiglia « tradizionale » (« unità molto più produttiva e riproduttiva che non emozionale ») alla famiglia « post-moderna », analizzando i mutamenti che erano intervenuti tra XVIII e XIX secolo nelle relazioni tra i sessi, attraverso le trasformazioni del corteggiamento, da approccio legato a rigidi e codificati controlli familiari e comunitari a scelta individuale, e nella relazione madre-bambino con il declino ottocentesco del costume di dare a balia i figli. E poiché - vale la pena di ricordarlo - per Shorter la famiglia nucleare è anzi tutto uno *status spirituale*, queste trasformazioni avrebbero accorciato la lunga distanza emotiva tra uomo e donna della società tradizionale, ma con tempi e percorsi differenziati secondo i diversi gruppi sociali, che se le classi medie sarebbero state le prime a prendere coscienza dei bisogni del bambino, le classi popolari avrebbero praticato per prime il corteggiamento con valenze emotivo-sentimentali. L'evoluzione della famiglia occidentale - è questa la chiave interpretativa del volume - è una conseguenza del mutamento del sistema economico: è l'individualismo economico del sistema capitalistico che pone le basi dell'egoismo culturale, della fuga dai controlli comunitari, e del desiderio di piacere personale.

Ricordare scheletricamente lo schema della prima opera di Shorter, che ha per altro avuto vasta diffusione in Italia, ci è parso necessario, poiché ad essa e ai concetti che la sottendono rinvia direttamente il recente volume, *Storia del corpo femminile*. L'ipotesi interpretativa della ricerca è chiaramente enunciata: la prima ondata di femminismo tra il XIX e il XX secolo sarebbe conseguenza e di un grande mutamento della mentalità e della socialità iniziato un secolo prima e di un'importante trasformazione nella storia della medicina.

Lo schema è ancora dunque lineare e progressivo anche se alcune precisazioni tendono a sfumarne la rigidità: così, se nel volume del '75 Shorter aveva rivendicato alla « modernizzazione » una universalità generale - « Quanto dico... deve intendersi valido per ogni luogo... », la Svezia settentrionale come l'Italia meridionale » -, qui tende al contrario a affermare il

grado di variabilità di tradizionale e moderno; se nella prima opera il problema della diversità del femminile era veramente in ombra, qui è posto anche se non approfondito costantemente. « Questo studio non riguarda in realtà il movimento femminile, ma l'esperienza fisica che le donne hanno vissuto nel rapporto col proprio corpo; non tratta del modo in cui il corpo femminile è stato « considerato » da altri, né dell'approccio che con le donne hanno avuto i medici, e nemmeno del loro ruolo sessuale, ma ha come oggetto la realtà corporea con cui si trovava ad avere a che fare una donna comune dei tempi passati » (p. 9).

Ma veniamo alla costruzione del volume che si articola in tre parti fondamentali: la prima (pp. 15-47) dal titolo *Gli uomini, le donne e il loro corpo* tende a dimostrare, da un lato, attraverso proverbi e canzoncine popolari, la brutalità delle relazioni sessuali nella famiglia tradizionale, dall'altro come l'architettura del corpo femminile abbia avuto una sua storia che mette in questione una sempre uguale diversità anatomica tra uomini e donne.

Queste pagine hanno in realtà la funzione di premessa, come l'autore precisa - « il materiale esposto in questo capitolo è anedddotico e appena abbozzato » (p. 31) -, alla sezione più ampia (pp. 50-264) e importante del volume, *Storia dell'esperienza del parto*, un vero capitolo di storia della medicina costruito su una solida base documentaria (trattati di ostetricia, memorie, appunti, diari di medici e levatrici, statistiche di ospedali di grandi centri urbani).

Si seguono dal concepimento al parto e alle sue possibili complicazioni le pratiche cui abitualmente si faceva ricorso per aiutare la donna nelle società d'*ancien régime*. Al di là della minuziosità tecnica a volte eccessiva di cui l'autore dà prova ne risultano alcuni nodi problematici importanti per lo storico: a) come la gravidanza e il parto erano una « questione di donne » che esaltavano e ribadivano la rete tradizionale dei legami comunitari interfemminili; b) come non ci fosse una distinzione netta tra le terapeutiche popolari e quelle della medicina ufficiale: basti pensare all'uso delle piante, per altro fino a tempi recenti, per procurarsi l'aborto, utilizzate e per le proprietà empiricamente provate e per una corrispondenza simbolica con il corpo umano; c) come la scena variasse in maniera rilevante tra città e campagna e da paese a paese dell'Europa occidentale. Se nelle campagne

il far partorire ritenuto ovunque vile, degradante, *sporco* era praticato dalle donne anziane del villaggio o da ostetriche sprovviste di qualsiasi preparazione scientifica, nelle città francesi e tedesche le levatrici erano specializzate e organizzate in « corpi professionali » controllati dagli organismi cittadini; d) come a partire da metà Settecento – su questo punto le osservazioni di Shorter sono assai vicine a quelle di J. Gélis (*Sages-femmes et accoucheurs dans la France moderne*, « Annales E.S.C. », 5, 1977, pp. 927-951) – si assiste ad una radicale *medicalizzazione* della maniera di gestire la gravidanza e il parto, sia con la diffusione di scuole tecniche per levatrici, sia con l'appello sempre più frequente – è una moda che parte dall'aristocrazia e dall'alta borghesia – al medico e infine tra XIX e XX secolo, superato il *gap* delle infezioni da febbre puerperale, con il diffondersi dell'abitudine di partorire in ospedale, cui fino a quel momento avevano fatto ricorso solo le donne più povere o le ragazze-madri.

C'è dunque uno sviluppo preciso dell'esperienza del parto che trasforma – è questo il cuore della tesi cara allo storico canadese – l'approccio complessivo della donna alla sessualità e alla maternità.

Nella terza parte del volume (pp. 267-345) la questione della mortalità differenziale delle donne che è un filo rosso che percorre tutta la ricerca è specificamente affrontata: Shorter accetta, apportando per altro nuovi elementi, i risultati delle più recenti ricerche di demografia storica. La sovrarmortalità femminile per le donne tra 5 e 40 anni di età (le bambine morivano invece meno dei bambini e le anziane meno degli anziani) è solo parzialmente dovuta alla morte per parto o aborto. I dati (pp. 271 e seg.) relativi all'Inghilterra e al Galles per il 1848-72 mostrano che erano soprattutto la tubercolosi polmonare e la scarlattina a uccidere le adolescenti e le donne giovani. La medicalizzazione della salute delle donne non è perciò un evento importante solo perché riduce l'incidenza della morte per parto, ma anche perché migliora complessivamente la resistenza femminile alle infe-

zioni e allo stesso tempo elimina o ridimensiona i postumi spesso mutilanti e umilianti che il parto lasciava sul corpo delle donne. Le conseguenze *culturali* sarebbero importanti: il corpo della donna è percepito nella società tradizionale come misterioso, pericoloso, fonte di contagio e di impurità; le « imperfezioni » della corporeità femminile sono le proiezioni di un profondo disagio maschile davanti alla donna che eventi come le mestruazioni, la gravidanza ingigantiscono; a questo proposito Shorter scrive delle pagine molto efficaci sulla pratica della decontaminazione della puerpera e sui riti funebri particolari riservati alle madri morte di parto, considerate origine di possibili maledizioni per tutta la comunità.

Al groviglio di tabù e paure maschili, pure interiorizzate nel profondo della psicologia femminile, le donne avevano opposto l'esaltazione del vincolo femminile come forma privilegiata ed esclusiva di socialità.

Nel corso dell'800 le angosce maschili nei confronti del corpo femminile si sarebbero attenuate parallelamente « al vincolo femminile venne tolto un sostegno ed emerge un modello sessuale interamente nuovo di aggregazione politica » (p. 343).

La tesi per certi aspetti paradossale è che il femminismo si sarebbe sviluppato sulla disgregazione della sociabilità e cultura femminile, né Shorter precisa quanto nel XIX e XX secolo permanga della tradizionale opposizione tra i sessi e se alla crisi delle solidarietà e vincoli tipici della socialità d'*ancien régime* le donne non sostituiscano, al di là del femminismo, altre forme di socialità femminile.

Infine un'osservazione di fondo: lo storico canadese ci offre uno studio delle determinazioni biologiche e patologiche del corpo femminile, ma, nonostante il ricorso a fonti folkloriche, non si apre mai allo studio delle pratiche quotidiane del corpo, nella gestualità del lavoro, nelle abitudini dell'abbigliarsi, nelle convenzioni e nei codici di comportamento. È questa un'altra storia del corpo femminile ancora tutta da scrivere.

Maria Antonietta Visceglia

Feministische Studien

2, 1983

Ulrike Prokop, *Die Melancholie der Cornelia Goethe*

Dalle donne di carta alle donne che sulla carta non appaiono. O – quanto meno – si limitano ad apparire nella carta da lettere. Continuando il suo scavo su letteratura, letterati e personaggi letterari tra fine 700 e 800, Prokop si è imbattuta nella sorella di Johann Wolfgang Goethe: Cornelia, morta a 26 anni, dopo tre anni e mezzo di matrimonio e due parti che ne avevano definitivamente fiaccato la già debole fibra. Dopo la morte di Cornelia Goethe bruciò tutte le lettere relative al matrimonio della sorella. Così che gli innumerevoli biografi di Johann Wolfgang ed anche i tre biografi di Cornelia non sono mai riusciti a risolvere il mistero di questa morte precoce: costituzione, disadattamento, destino?

Sulla scorta del carteggio segreto intrattenuto da Cornelia con l'amica Katharina Fabricius tra il 16 ottobre 1768 e il 16 agosto 1769 (43 lettere in tutto) Prokop avanza la suggestiva ipotesi di una esistenza stroncata da una « mortale » ribellione contro la femminilità. Poiché il tema del carteggio (segreto, appunto) è solo e unicamente la riflessione di Cornelia sul suo destino di donna. E, quindi, sull'impossibilità di continuare ad essere, da donna, sorella e compagna di giochi di Johann Wolfgang. E di dovere, da donna (all'epoca del carteggio Cornelia è tra i 18 e i 19 anni) sedurre, conquistare e poi spesare altri uomini. Di dovere dunque mietere in questo campo, specificamente femminile, i successi conquistati dal fratello altrove. Il carteggio è punteggiato da lunghi resoconti sul gioco tra i sessi nel salotto di famiglia: se come oggetto sessuale non si è in grado di suscitare passioni, nostalgie e rimpianti si è annientati come donne. E, come donne, si annientano i desideri. I fratelli Olderoppe, come il fantastico – inglese e lontano – Harry, scompaiono, appena conosciuti, nel nulla. Un caldo baciamano che non lascia tracce. E in luogo della ribellione, l'automortificazione: con il fallimento della femminilità non c'è più uno scacchiere per la

guerra dei desideri. Il desiderio si muta in contemplazione. Il senso della vita diventa una costruzione astratta. Della storia di un cuore spezzato il carteggio ci fa rimbalzare alcune scene in cui compaiono figure centrali quali l'amica Lisette: Lisette, che trionfa a Darmstadt, lontana dall'amica grigia e insignificante che sta diventando Cornelia, la ricca vita amorosa di Lisette, le immagini del pubblico colto di Francoforte, il traumatico ingresso degli amici di Johann Wolfgang nel salotto dei Goethe. Di fronte a questi scenari l'io di Cornelia sembra travestirsi e assumere tante maschere: la sorella, la compagna di giochi, la fanciulla da marito, l'osservatrice, l'innamorata delusa. Le maschere sono quelle della letteratura: passione e fallimento, la catastrofe dei desideri metaforizzata dalla polarità Lisette/Cornelia; rassegnazione/passione, vita/letteratura. E la famiglia? Il carteggio fa apparire la rispettabile famiglia Goethe come un coro di uomini idioti, donne pasticciona e bambini dimenticati. Falso per falso – suggerisce la Prokop – perché non l'artificio di una adesione totale ad un ruolo negato? Da un odio ben mascherato – su cui nessuna lettera ci illumina perché Cornelia non scrive durante il matrimonio – una morte di parto a 26 anni.

Rita Bake, Werner Döring, Karin Gröwer, Andrea Kammeier, Beatrix Piezonka, Heidi Reiling, Claudia Riegler, Gabriele Wohlauf, *Zur Stellung der Frauen im mittelalterlichen Handwerk. Schreibtischmythen und Realitäten.*

Sette studiose e uno studioso si sono coalizzati nell'interessante tentativo di sottoporre i « miti da tavolino » (così il sottotitolo dell'articolo) sulla posizione della donna nelle arti e nei mestieri medievali, al confronto con le « realtà » che emergono dalle fonti archivistiche. Partendo dall'osservazione che quasi tutti i testi scritti in proposito negli anni 70 e 80 sono basati su letteratura secondaria di fine 800 e dei primi decenni di questo secolo (segnalata in una apposita lista in appendice), gli autori hanno puntigliosamente enumerato i principali stereotipi della mitologia positiva costruita sulle donne medievali dal recente femminismo:

1. Le donne sarebbero state attive in quasi tutti i mestieri;
2. Le donne avrebbero avuto nel medioevo le stesse possibilità di apprendere i mestieri al pari degli uomini;
3. Le donne avrebbero avuto accesso a tutte le arti e mestieri al pari degli uomini;
4. Le corporazioni femminili avrebbero rappresentato il « coronamento » della attività lavorativa delle donne: sarebbero il simbolo dell'alto valore sociale riconosciuto alla posizione della donna nell'artigianato;
5. Le donne avrebbero avuto la possibilità di condurre una vita indipendente economicamente dall'uomo e dal matrimonio.

Tale puntiglio non è privo di meriti. Il severo richiamo al confronto diretto con le fonti di archivio è e resta essenziale. Peccato che le fonti chiamate a concorrere a questa smobilitazione dell'immaginario femminista siano poche e aride. E soprattutto in anni in cui le ricerche di storia medievale vedono un allargamento di orizzonti metodologici ristrette all'ambito della regolamentazione istituzionale – gli ordinamenti – delle corporazioni.

Das Argument

Sonderband, 120, 1984

Feministische Literaturwissenschaft

Appaiono in questo numero speciale gli atti del convegno di Amburgo (maggio 1983) sul *Rapporto tra immagini femminili e letteratura delle donne*, articolato – a suo tempo – nelle seguenti commissioni: la letteratura femminile oggi; letteratura della DDR; prima metà del XX secolo; donne e cinema; Ingeborg Bachmann; esilio e fascismo; XIX secolo; romanticismo; tra XVIII e inizi del XIX secolo; donne nella drammaturgia settecentesca; le viaggiatrici. Il convegno – commentano le curatrici del numero, Ingrid Stephan e Sigrid Weigel – ha visto una significativa partecipazione: circa 300 donne, di cui un 80% di studentesse e dottorande, 10% di studiose e ricercatrici attive (al di fuori dell'università) in diversi campi (germanistica, anglistica, romanistica, storia dell'arte, linguistica ecc.), e un 10% tra insegnanti, scrittrici e giornaliste.

Una partecipazione qualificata, dunque, anche se sotto lo speciale profilo della

« marginalità attiva », pensabile solo in un paese dalle – ancora – robuste risorse assistenziali come la Germania. Così un argomento – la letteratura femminile tedesca – che da noi stenta, nonostante il crescente successo di pubblico, a trovare un adeguato terreno di discussione al di fuori delle tribune specialistiche, è qui già oggetto di culto organizzato. Un culto la cui vivacità e ricchezza di mezzi non riesce tuttavia a celare la sempre più evidente miseria teorica del femminismo tedesco: alla fissità della nomenclatura di titoli e paragrafi (ancora donne e immagini della femminilità) si accompagna l'arresto del dibattito al bipolarismo di approccio strutturale o sociologico, di « empatia » o critica rigorosa del testo, di distanza o prossimità tra eroine, narratrici e lettrici. Con la Irigaray ed Hélène Cixous come tramite pressoché esclusivi rispetto all'arcipelago di problemi sollevati dall'obbligo a scegliere tra critica dell'ideologia e procedimento di de-costruzione.

Un buon esempio di questo « stato delle cose » è l'articolo di Ulrike Prokop, *Der Mythos des Weiblichen und die Idee der Gleichheit in literarischen Entwürfen des frühen Bürgertums*. Un titolo noioso (Il mito del femminile e l'idea di uguaglianza negli abbozzi letterari della protoborghesia) e un tema ripetitivo impacciano un saggio che pone sul tappeto una questione che potrebbe essere scottante: il panico precocemente sollevato dalla prospettiva che una legge al femminile ponga le donne in grado di impadronirsi di tutto, del potere dei sensi – che è già loro – e della « definizione del mondo ». Di quello spazio temporale – tra 700 e 800 – in cui si giocano le sorti della contemporanea relazione tra i sessi, Prokop sceglie due illustri interpretazioni letterarie. La prima è la *Emilia Galotti* di Lessing, rielaborazione in chiave *Sturm und Drang* della leggenda di Virginia, la vergine romana pugnalata dal padre perché non cadesse nelle mani del nuovo tiranno. Il tema è la contraddizione tra sensualità e autonomia: tra sacralità del corpo femminile e sua legalizzazione, tra subordinazione che salva il desiderio ed equiparazione giuridica che « desessualizza » i rapporti tra donne e uomini. La contraddizione, insomma tra le culture più arcaiche e la cultura moderna dell'occidente protestante.

Anche il secondo esempio – *I dolori del giovane Werther* – viene letto in chiave analoga: la donna con i bambini – insieme madre e sorella – che distribuisce pane e zucchero accanto al pentolone dove

bolle un brodo/filtro, questa donna fata e strega prende dalla natura ciò che serve per sedare la fame dei bisogni. Mentre Werther lotta per rappresentarsi mentalmente l'esperienza del mondo, per « produrre » in sé il mondo (cogito ergo sum), alla femminilità è attribuito – sulla traccia di un pensiero assai caro alla Prokop – un altro modo di produzione: l'inconsapevolezza, da un lato idealizzata in feticcio e dall'altra degradata in colpa. Il diritto e il potere sui sensi non si deve coniugare con il potere di definizione, di rappresentazione mentale del mondo. Questo interdetto spiega i veri rituali della definizione del femminile come inconsapevole. Prokop si ferma qui. Alle soglie, mi pare, della domanda che i tempi – ormai maturi – ci incalzano a porre e che chiama in causa, questa volta, le donne in prima persona: che non siano state proprio le donne ad avere – per prime – paura della coniugazione del loro potere sul corpo – produttivo e riproduttivo – con il potere di definire – con la legge – il mondo?

Gabriella Bonacchi

Belfagor

1, gennaio 1984

Giacinto Spagnoletti, *Natalia Ginzburg*

Nella rubrica *Ritratti critici di contemporanei* il profilo biografico e l'analisi della produzione letteraria di una scrittrice dalla sensibilità inquieta.

3, maggio 1984

Oscar Iarussi, *Margarethe von Trotta*

Nel clima culturale che dà vita all'impegno civile di molti artisti della Germania contemporanea, la von Trotta emerge nel coniugare il microcosmo dei rapporti interpersonali con la storia e le sue dinamiche.

La Critica Sociologica

70, estate 1984

René Levy, *Per una ricerca integrata dal punto di vista strutturale-teoretico*
Pietro Crespi, *Narrazione e ascolto; aspetti e problemi dell'approccio orale in sociologia*

Da entrambi i contributi, di diverso taglio, emerge il giudizio che l'uso delle storie di vita e di ogni documento personale raccolto con la tecnica dell'oralità, conferma la fertilità del rapporto tra sociologia, storia e antropologia e giova a rimettere tutto in gioco, sia sul piano della documentazione che su quello dell'epistemologia. René Levy, il cui saggio è integrato da un'utile bibliografia, si dedica a un'impresa molto ambiziosa – inserire il fenomeno biografico e la ricerca sul medesimo entro la rete sociale e sistemica che lo circonda in un'interpretazione comprensiva, o almeno prospettica rispetto a tutti i livelli. Levy afferma in chiusura del suo articolo che la produzione biografica e autobiografica pone al centro il problema dell'emancipazione individuale e collettiva rispetto a una condizione di « invisibilità ». Giacché si aggancia alla vita immediatamente vissuta l'analisi delle storie di vita può contribuire a demolire la povertà della conoscenza media riguardo ai meccanismi e ai congegni del sistema sociale. Le storie di vita « istituzionalizzate » – il che significa diffuse come pratica culturale e organizzate come studio sistematico – possono rappresentare una forma del controllo sociale, poiché rendono palesi i vincoli, talora diretti talora occulti, che governano continuamente il decorso di una singola biografia e diventano strumento per il conseguimento di uno scopo più universale, l'emancipazione appunto.

Il Mulino

293, maggio-giugno 1984

Alessandro Dal Lago, *Politeia, cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*

In una sezione del numero dal titolo « Il ritorno alla Grecia », che ripresenta al pubblico le figure di alcuni filosofi politici i quali hanno tratto ispirazione dall'antichità classica nelle loro riflessioni sulla democrazia contemporanea il sociologo Dal Lago introduce la figura intellettuale di Hannah Arendt. La produzione della scrittrice ebraico-tedesca, emigrata negli Stati Uniti alla fine degli anni Trenta, studiosa di filosofia politica e di storia della filosofia, si può dire costituisca ancora un campo aperto; l'a. tenta quindi di abbozzare una valutazione dell'opera della Arendt nel suo complesso, tenendo presenti i suoi lati più ardui e problematici. Un'attenzione particolare viene dedicata al testo

Sulla Rivoluzione, per il suo indubbio rilievo storico-antropologico.

Passato e presente

5, gennaio-giugno 1984

Claudio Pogliano, *Scienza e stirpe: eugenica in Italia (1912-1939)*

Nel vuoto della storiografia italiana sull'argomento il lavoro di Pogliano vuole essere un indice di lettura del nascere e dell'affermarsi dell'eugenica nel nostro paese nella prima metà del '900. Da assillo della degenerazione diventa nel progetto fascista disciplina di igiene della razza, sostegno teorico delle campagne demografiche, della lotta alla decadenza della famiglia, causata - nell'analisi del regime - dall'emancipazione delle donne nelle grandi città. Medici, psichiatri e biologi sono gli attori di una manovra di controllo che vede al centro le donne e l'infanzia, ma si estende rapidamente alla classe operaia per diventare, qualche anno dopo, la difesa del « sangue italiano » dagli inquinamenti coloniali ed ebraici.

Quaderni Piacentini

12, 1984

Christopher Lasch, *La sinistra freudiana e la rivoluzione culturale*

In questo articolo l'a. spiega le ragioni delle proprie riserve riguardo alla produzione critica di un'ala dell'intellettualità di sinistra contemporanea e di larga parte della teoria femminista. Lasch parte da una domanda: che cosa può aver determinato l'improbabile amalgama di Freud e di Marx, di psicoanalisi e di pensiero progressista, nell'immaginazione degli anni '60 e nell'elaborazione teorica del neo-marxismo?

L'obiezione di L. alle teoriche del femminismo, in particolare alle femministe freudiane, che hanno tentato di identificare un'alternativa alla personalità « patrocetrica », nella forma di un tipo umano narcisistico, dionisiaco o androgenico è che il tentativo di fare del narcisismo l'alternativa teoretica all'individualismo possessivo non trova, nelle prove psicoanalitiche disponibili, un fondamento sicuro. Anche le tesi più avvertite, quali secondo l'a. i lavori di J. Chasseguet-Smirgel, che

prestano grande attenzione alle nuove ipotesi teoriche, mettono in realtà in guardia contro le facili soluzioni regressive che un'apertura al narcisismo può scatenare.

Quaderni storici

55, aprile 1984

Anna Foa, *Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide (1494-1530)*

L'itinerario attraverso cui il nuovo male viene accettato e spiegato nell'orizzonte culturale del tempo. Due meccanismi segnano questo percorso: la proiezione sull'altro, il diverso - gli indios del nuovo mondo, gli ebrei - della colpa che, pur mitigata dall'idea del contagio, rimane come origine della malattia; e il processo di duplicazione che fa della sifilide quasi una nuova forma della lebbra, utilizzandone il simbolismo e l'iconografia.

Simona Cerutti, *Matrimoni del tempo di peste. Torino nel 1630*

I comportamenti matrimoniali dei gruppi coinvolti dalla peste sono analizzati nel tempo più lungo delle storie individuali e familiari. La grande frequenza dei matrimoni nei mesi centrali dell'epidemia indica la tendenza a colmare i vuoti lasciati dalle morti stringendo legami matrimoniali con i gruppi più prossimi per rapporti di padrinaggio, per transazioni economiche, per semplice vicinato. Le strategie familiari e la stessa fisionomia sociale della città escono dalla crisi stravolte e irridite.

Quaderni storici

56, agosto 1984

Giuseppina Laurita, *Comportamenti matrimoniali e mobilità sociale a Napoli*

Mettendo a confronto i dati relativi alle professioni e alle condizioni rilevati dai registri matrimoniali dello stato civile per gli anni 1831 e 1871, l'a. indaga la mobilità sociale della borghesia napoletana dell'800 attraverso i comportamenti matrimoniali delle sue differenti fasce. Le conclusioni rilevano uno scarso grado di circolazione interna e una sostanziale autoriproduzione dei singoli gruppi; in ogni caso la mobilità verso il basso è più frequente della promozione sociale. Rispetto

alla scomposizione per sessi, l'età del matrimonio e il grado di alfabetizzazione differenziano gruppi maschili e gruppi femminili anche se in una prospettiva di progressivo riavvicinamento.

Giuseppe Moricola, *Sui contratti dotali della borghesia avellinese (1840-1885)*

Lo studio, fondato sull'esame dei contratti matrimoniali, si prefigge di ricostruire le strategie matrimoniali della borghesia avellinese nell'800 sullo sfondo del passaggio dal regime borbonico allo stato unitario. Al centro dell'analisi qualità e consistenza della dote come spie di comportamenti economici e culturali. Viene registrata una prima trasformazione dei caratteri tradizionali del matrimonio, anche se si è lontani da concezioni solidaristiche del legame coniugale e dal diritto all'autonomia individuale e sentimentale.

Lucia Ferrante, *Strutture o strategie? Discussione sulla storia della famiglia*

Un'attenta e puntuale ricostruzione delle problematiche emerse dal Convegno tenuto a Trieste nel settembre 1983 su «Strutture e rapporti familiari in epoca moderna: esperienze italiane e riferimenti europei».

Società e storia

23, gennaio-marzo 1984

Saverio Russo, *Potere pubblico e carità privata. L'assistenza ai poveri a Lucca tra XVI e XVII secolo*

Con uno sguardo attento alle congiunture economiche e al dilagare delle epidemie, individuate come cause principali dell'aumento e della contrazione del pauperismo, Russo ricostruisce un quadro composito, in cui l'assistenza ai poveri è ripartita tra parrocchie e monasteri, associazioni private o semipubbliche, intervento statale. Tre segmenti non del tutto divisi tra di loro e spesso in tensione: all'interno di un modello in cui coesistono in difficile equilibrio potere ecclesiastico e potere politico, lo Stato si riserva le funzioni di polizia e quelle di prevenzione attraverso i meccanismi annonari.

ed inoltre Mariella Del Lungo, *Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani*

24, aprile-giugno 1984

Daniela Lombardi, *L'Ospedale dei mendicanti nella Firenze del Seicento. «Da inutile serraglio dei mendici a conservatorio e casa di forza per le donne»*

Con ricostruzioni quantitative e esempi di casi individuali D. Lombardi illustra i motivi dell'internamento, l'organizzazione interna dell'Ospedale, i canali di mediazione tra questo e il mondo esterno, le possibilità reali del recupero. Proprio la debolezza delle prospettive di reinserimento sociale e familiare delle donne assistite renderà via via l'Ospedale – come molti altri conservatori in altre città – soprattutto luogo di reclusione con caratteri quasi esclusivamente punitivi.

Storia contemporanea

3, giugno 1984

Pier Marcello Masotti, *Il rimpatrio di donne, bambini, vecchi ed invalidi italiani dall'Etiopia nel 1942-43*

Fondata sui documenti dell'Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri, una piatta ricostruzione dell'operazione che ha segnato la fine dell'impresa italiana in Etiopia.

Studi storici

2, aprile-giugno 1984

Fiamma Lussana, *Misoginia e adulazione: ambiguità dell'immagine femminile nel secolo dei lumi*

Dai testi dei principali pensatori settecenteschi francesi ed italiani, un'analisi che mette in luce le due tendenze che si oppongono sulla condizione femminile: quella che – aprendo un dibattito sul rapporto donna-scienza – riconosce un nuovo status intellettuale e sociale alle donne, e quella che – rifluendo nel buon senso borghese – definisce la ragione come patrimonio esclusivo dell'uomo.

Annales E.S.C.

3, 1984

Louis Assier-Andrieu, *Le Play et la famille-souche des Pyrénées: politique, juridisme et science sociale*

Un interessante tentativo di analizzare la formazione del concetto di famiglia-ceppo sullo sfondo della realtà occitana della metà dell'800. L'a. fornisce un quadro di riferimento per ricostruire la genesi storico-culturale di un concetto ormai classico e che ha tratto origine dall'osservazione diretta di una famiglia dei Pirenei.

Antoinette Fauve-Chamoux, *Les structures familiales des familles souches: Esparros*

Una ricerca che si prefigge di verificare attraverso un'attenta ricostruzione demografica validità e forme di funzionamento del modello della famiglia-ceppo proprio in quella zona dei Pirenei che servì da sfondo all'osservazione e alla concettualizzazione di Le Play. Nella realtà, consistenza e durata dell'aggregato sono meno compatte e durature.

Le mouvement social

127, avril-juin 1984

Jean-William Dereyomez, Léon Griveau, Marie Guillot et le syndicat des instituteurs de Saône-et-Loire (premier tiers du XX^e siècle): un document inédit

La vita quotidiana del sindacato degli insegnanti di Saône-et-Loire affiliato alla CGT nel periodo maggio 1919-febbraio 1920, ricostruita attraverso i verbali trascritti da Marie Guillot, sindacalista attiva sul piano del femminismo e del pacifismo, di cui si ricostruisce anche la vicenda biografica.

Nouvelles questions féministes

5, printemps 1983

Il numero, centrato sulla relazione donne e agricoltura, contiene: Christine Delphy, *Agriculture et travail domestique: la réponse de la bergère à Engels*; Alice Barthez, *Le travail familial et les rapports de dominations dans l'agriculture*; Sophie Ferchiou, *L'aide internationale au service du patriarcat: l'exemple tunisien*; Andrée Michel, *Inégalités de classe et de sexe et système agro-alimentaire en milieu rural en Amérique latine*; Ada Kloni, *Jeunes femmes dans un village d'Épire: solitude dans la communauté*.

Revue de l'institut de sociologie

1-2, 1984

D. Blondeau, *Raison de folie e folie de raison*

Una analisi dell'istituzione psichiatrica e della malattia mentale a partire dall'ipotesi antropologica che vede nella produzione della vittima, quale figura sociale, un meccanismo di autoregolazione della società sulla base di una gerarchizzazione delle differenze, prima tra tutte l'anormalità. Il ruolo del potere medico e dell'espropriazione della salute è visto in questo quadro come la forma moderna di una ritualizzazione prossima ai riti sacrificali.

B. Bowin-Legros, *Produire sa vie*

Il racconto di vita, la fonte orale nella ricerca sociologica ha avuto una diffusione crescente come strumento di opposizione ad una lettura della società struttural-funzionalistica. L'A. ritiene però che vi siano motivazioni più sostanziali per il ricorso a questo strumento di analisi. Al rapporto tra individuale e collettivo, ed in particolare tra memoria singola e memoria collettiva viene ricondotta a una interpretazione dell'individuo come « parte », e la rappresentazione dell'essenza umana, e dunque del significato collettivo dei singoli vissuti. L'analisi del quotidiano e del vissuto come dimensioni sempre più centrali della ricerca sociologica sono esaminati anche nei debiti e nei rapporti culturali con altre discipline e nelle matrici teoriche. Fasi e cicli di vita fuori di una ricostruzione statistica e anagrafica.

C. Somerthausen, *Les enfants maltraités*

Per riconoscere l'esistenza del fenomeno, sebbene la pratica medica cominci a registrarlo attorno agli anni '40, ci vogliono oltre venti anni. Questo il primo dato che l'A. evidenzia attraverso la ricostruzione della violenza verso l'infanzia, fatta tramite una cronologia e lettura differenziata dell'evoluzione di approccio al tema da parte di una istituzione internazionale, l'ISPCAN, sorta nel 1976. L'ultimo congresso, del 1982 a Parigi, ha affrontato il tema della violenza istituzionale. Rapporti familiari, forme di intervento tra repressione penale e protezione sociale anche ad opera di servizi privati, alcuni degli aspetti più interessanti che emergono nel saggio.

B. Marques Pereira, *L'ideologie dell'« intérêt general » et l'enjeu législatif en matière de interruption volontaire de grossesse*

Attraverso un esame delle proposte di legge presentate in Belgio rispettivamente dai partiti socio-cristiani e dai laici, l'A. ricostruisce quali concetti-valori vengono ritenuti « interesse generale » e dunque sorreggono e orientano la decisione politica tra consenso e conflitto e la riforma legislativa. Per i socio-cristiani « rispetto della vita » e controllo della sessualità; per i laici « qualità della vita » e « responsabilità » nel procreare. Si evidenzia come anche da parte delle forze progressiste, le motivazioni femministe nella lotta per l'aborto, integrità del corpo e ruolo della maternità non vengono riconosciute.

Revue de science politique

1, 1984

J. C. Passeron e F. de Singly, *Differences dans la difference: socialisation de classe e socialisation de sexe*

Una ricerca del 1977 in Francia, Germania federale e Gran Bretagna, su campioni di fasce di età prese nel periodo dell'adolescenza, per differenti strati sociali e dei due sessi, dimostra come la differenziazione sessuale nella socializzazione non corrisponde, smentendo una opinione diffusa, ad un maggiore tradizionalismo e criterio di differente socializzazione per maschi e femmine negli strati sociali più bassi. Sul piano della modernizzazione culturale nella sfera della sessualità e dei rapporti familiari e tra coniugi, risultano più tradizionali i ceti medi. Altri dati interessanti attengono alle sfere di socializzazione e alle differenze di classe che comportano: il possesso delle conoscenze e l'accesso alla informazione è ancora oggi la sfera in cui la classe imprime maggiormente il suo marchio di gerarchizzazione.

Revue d'histoire moderne et contemporaine

t. XXX, juillet-septembre 1983

Denise Detragiache, *Le fascisme féminin, de San Sepolcro à l'affaire Matteotti (1919-1925)*

Versione francese di un articolo comparso anche in italiano in « Storia contemporanea », 2, 1983; cfr. « Memoria » n. 7.

Dominique Memmi, *Le divorce et l'italienne: partis, opinion feminine et référendum du 12 mai 1974*

Dopo aver rilevato la mancanza di analisi consistenti di quella che è stata considerata « una tappa storica nello sviluppo del nostro paese », l'a. individua il referendum sul divorzio come indicatore e fattore di una trasformazione di valori nella società italiana. La messa a confronto dei risultati del referendum, delle inchieste d'opinione, dei manifesti elettorali, e delle lettere inviate a otto grandi quotidiani nazionali, determina la conclusione dell'esistenza di uno iato tra l'opinione femminile e l'immagine che tende a darne il sistema politico. Alla base ci sarebbe il misconoscimento dell'integrazione crescente dell'Italia in schemi culturali e norme giuridiche tipiche del Nord-Europa.

Revue française de sociologie

1, 1984

F. Bouchayer, *Medicins et puericultrices de Protection maternelle et infantile*

La PMI è una istituzione del sistema sanitario francese che registra l'evoluzione dell'intervento sull'infanzia e sulla maternità. Da una professionalità sostanzialmente medico-sanitaria, si ha una progressiva estensione al medico-sociale e allo psico-relazionale, con relativi problemi di mutamento del profilo professionale. Una lettura dall'interno del potere-sapere medico.

Revue historique

549, janvier-mars 1984

Nicole Gonthier, *Délinquantes ou victimes, les femmes dans la société lyonnaise du XV^e siècle*

L'articolo si fonda sull'analisi di un registro delle ammende della corte secolare dell'arcivescovo che funzionava come tribunale civile e criminale di prima istanza. Per gli anni 1427-1442 questo documento riveste un interesse notevole visto che i registri delle cause e delle sentenze sono andati perduti. Secondo una falsariga ricorrente in studi di questo genere vengono

ricostruite le tipologie del delinquere femminile nel tentativo di individuare caratteristiche e specificità. I casi in cui le donne sono vittime di aggressioni, ratti e stupri servono per aprire uno spiraglio sulla condizione delle donne nella società dell'epoca.

Sociologie du travail

3, 1984

Travail de femme et famille

Monografia sull'intreccio tra produzione e riproduzione, proposta come la sola chiave interpretativa in grado di analizzare i caratteri specifici del lavoro femminile. I saggi del fascicolo rispondono a diversi approcci: storico, di analisi delle rappresentazioni e delle pratiche, degli individui e sociali. L'intento complessivo è di gettar luce sui punti di maggiore mutuo rafforzamento tra struttura familiare e divisione sociale del lavoro. I concetti maggiormente messi in questione: spazio, tempo, classe. Tra gli articoli segnaliamo perché più nuovi come tematiche: M. Haicault sulla gestione quotidiana della vita in due, che evidenzia la scissione e contemporaneamente la non-autonomia delle due sfere come alterazione soggettiva per la donna della dimensione e del senso del « tempo ». F. de Singly analizza invece quanto incidono le differenti concezioni e rappresentazione del domestico, anche in termini di risorse e di forme di accumulo delle stesse, sulla accettazione e funzione dentro la famiglia del lavoro femminile.

Travail et société

1, 1984

I. Savoy Clot, *Quelle égalité pour les femmes? L'expérience suisse*

Dopo l'approvazione per referendum (14 giugno 1982) del principio costituzionale dell'uguaglianza tra i sessi, come persistono le disuguaglianze di fatto e di norme nei diversi ambiti dell'istruzione, dell'accesso al lavoro, del lavoro stesso.

2, 1984

J. Siegers, *L'égalité des sexes dans la répartition du travail: le but est-il en vue? Le cas du Pays bas*

Una analisi su una situazione nazionale della divisione sociale e sessuale del lavoro e delle progressive modificazioni in direzione della parità, almeno formale.

The American Historical Review

2, aprile 1984

W. P. Ward-P. C. Ward, *Infant Birth Weight and Nutrition in Industrializing Montreal*

Sulla base dello spoglio delle cartelle cliniche dei parti gli a. ricostruiscono il calo di peso al momento della nascita registrato tra il 1851 e il 1905 a Montreal, in un ospedale frequentato da ragazze madri e donne in genere di umile condizione. Sostiene l'accurata indagine statistica una sensibilità metodologica per i problemi che un'indagine sul regime alimentare nel passato presenta. Il dato del peso neonatale diventa il punto di partenza per una analisi delle condizioni di vita delle classi lavoratrici nelle diverse etnie presenti a Montreal.

3, june 1984

È un fascicolo interamente dedicato alla storia delle donne oggi, sul quale ci soffermeremo più in particolare in un prossimo numero di « Memoria ». I saggi riguardano le donne nell'America del '6-'700 (Mary Beth Norton), la politica delle donne americane tra la fine del '700 e il 1920 (Paula Baker), il femminismo in Francia alla fine del secolo scorso (Karen Offen), l'Inghilterra vittoriana (Jeanne Peterson) e un saggio conclusivo, destinato a sollevare un ampio dibattito, in cui Bonnie Smith, già autrice di un bel libro sulle borghesi in Francia all'inizio del secolo scorso, riprendendo le tesi di Mary Beard, si sofferma sull'importanza del contributo femminile alla storiografia moderna in Gran Bretagna, Francia e Stati Uniti.

Church History

2, giugno 1984

Jane Dempey Douglas, *Cristian Freedom: What Calvin learned at the School of Women*

L'a. ricostruisce le posizioni di Calvino sul posto della donna nella Chiesa e nella

società confrontandole al contesto contemporaneo del dibattito ideologico e delle controversie sulla natura femminile.

Feminist Review

14, Summer 1983

Segnaliamo tra l'altro un interessante contributo di Jacqueline Rose su psicanalisi e femminismo e un'analisi di Lesley Caldwell sui corsi italiani per donne delle 150 ore.

15, Winter 1983

Il fascicolo comprende diversi articoli sull'occupazione, lavoro e sindacalizzazione delle donne, e su problemi diversi relativi ai women's studies in Inghilterra.

16, Summer 1984

Contributi sulla letteratura pornografica, il sadomasochismo e un'intervista con le femministe del Partito Laburista.

Feminist Studies

vol. 10, 1, Spring 1984

Troviamo in questo numero un saggio di Chiara Saraceno sulla politica assistenziale in Italia negli anni '60 e '70, sulle donne e la politica reaganiana (Marilyn Power) e un articolo dell'antropologa Nancie Gonzalez su come i modelli di comportamento femminili da lei studiati nei Caraibi abbiano influito sulle proprie scelte di vita personali.

vol. 10, 2, Summer 1984

Un fascicolo di ripresa del dibattito politico, con due saggi sul movimento femminista (di B. Fisher e E. Wilson), l'impegno delle donne contro le armi nucleari, i movimenti di destra negli Stati Uniti e la cultura della resistenza in Cile.

History Workshop

17, Spring 1984

Sally Alexander, *Women, Class and Sexual Difference*

Un interessante contributo all'attuale dibattito sulla «gender history». L'articolo affronta i temi principali del rapporto tra femminismo e marxismo, storia sociale e storia delle donne, per argomentare il carattere storico e culturalmente costruito della femminilità, così come della mascolinità. Esempi tratti dalla cultura e ideologia inglese del 1830 e 1840 forniscono una base documentaria alle tesi dell'a.

18, Autumn 1984

Patricia Tsurumi, *Female Textile Workers and the Failure of Early Trade Unionism in Japan*

Il saggio dimostra in maniera convincente l'inconsistenza della tesi storiografica secondo cui il fallimento della sindacalizzazione in Giappone all'inizio del secolo sia dovuto a una tradizionale passività della classe operaia, massicciamente formata da donne di estrazione contadina. Belle le fonti tratte dal repertorio musicale, ballate e canzoni che ripercorrono le fasi del lavoro dentro la fabbrica e nei dormitori da incubo in cui le operaie venivano rinchiusure durante la notte e impossibilitate a uscire.

The Journal of Interdisciplinary History

3, 1984

Rose A. Cheney, *Seasonal Aspects of Infant and Childhood Mortality: Philadelphia, 1865-1920*

Una accurata ricostruzione dei tassi di mortalità infantile, soprattutto delle peculiari oscillazioni estive a Filadelfia tra il 1865 e il 1920. In questo arco di tempo l'a. distingue tre periodi e per ciascuno evidenzia abitudini alimentari, livelli igienici e pratiche di puericoltura che concorrono alla propagazione delle epidemie intestinali, causa principale degli alti tassi di mortalità estiva. Il declino delle impenate estive si situa nel terzo periodo considerato (1900-1920); secondo l'a. in conseguenza di una massiccia campagna di prevenzione sanitaria e dell'introduzione di controlli municipali sull'acqua e il latte destinato ai neonati.

Inoltre nel numero M. Gutman-R. Leboutte, *Rethinking Protoindustrialization and the Family* una documentata riflessione sulla inapplicabilità al Belgio delle ipotesi generali demografiche del fenomeno protoindustria.

Ed infine J. Matthew Gallman, *Relative Ages of Colonial Marriages*.

Journal of Social History

winter 1983

Penelope Summerfield, *Women, Work and Welfare: a study of Child Care and shopping in Britain in the Second World War*

Una provocatoria messa a punto critica delle correnti storiografiche che evidenziano i cambiamenti sociali intercorsi durante la II guerra mondiale in Inghilterra in conseguenza della mobilitazione femminile. L'a. prende in esame due aree chiave del lavoro domestico, l'allevamento dei bambini e i rifornimenti alimentari e dimostra sulla base di una accurata indagine delle direttive e delle risoluzioni adottate dagli organi pubblici come le attitudini delle autorità fossero contraddittorie; lungi dall'abbracciare una soluzione integrale di responsabilità statale in questi settori riflessero infatti secondo l'a. più diffusi conflitti e ambivalenze su famiglia e posizione della donna. Alcuni dati strutturali corredano lo studio.

Mary H. Blewett, *Work, Gender and Artisan Tradition in New England Shoemaking, 1780-1860*

Al centro dell'articolo la relazione tra gender e lavoro nel settore della produzione di scarpe in una contea del New England prima della guerra civile. L'a. ricostruisce la presenza femminile nel settore, le modificazioni intervenute nella partecipazione al processo produttivo e le tensioni tra la percezione del loro ruolo femminile in famiglia e la consapevolezza del loro lavoro artigianale. La conclusione dell'a. è che le donne lavoratrici prima del 1860 negoziarono questa tensione all'interno dell'ideologia dell'artigiano imponendo quindi limiti precisi alla loro coscienza di lavoratrici e riducendo le potenzialità di lotta in difesa degli interessi di lavoro.

Past & Present

102, 1984

Felicity Heal, *The idea of Hospitality in early modern England*

Sulla base della documentazione fornita da trattati e testi di governo domestico, inglesi l'a. ricostruisce l'atteggiamento nei confronti dell'ospitalità tra '500 e '600. Attraverso l'attenta lettura dei testi emerge una peculiare modellistica di chi viene considerato l'ospite perfetto, le eredità culturali e religiose dei modelli previsti, l'influenza degli ideali aristocratici e rurali medioevali, nonché una periodizzazione dei principali mutamenti intervenuti in questo modello nel corso del '600.

105, 1984

Martin Ingram, *Ridings, Rough Music and the « Reform of Popular Culture » in early modern England*

Una riflessione critica sulle ipotesi di P. Burke sulla riforma della cultura popolare in epoca moderna basandosi su una precisa ricostruzione della natura dello *charivari* inglese tra '500 e '600 e di reazioni ed atteggiamenti nei confronti di tale manifestazione. Secondo l'a. lo *charivari* fa parte più di un'area di cultura comune ai diversi strati sociali piuttosto che un terreno di conflitti culturali o di politiche di repressione delle manifestazioni popolari.

Renaissance Quarterly

3, autunno 1983

Beatrice Beech, *Charlotte Guillard: a sixteenth Century Business Woman*

L'attività di stampatrice ed editrice di una vedova a Parigi tra il 1537 e il 1557. Dai 158 libri pubblicati l'a. ricostruisce le reti di relazione e la sensibilità culturale di questa imprenditrice, nonché le strategie di utilizzazione dei guadagni all'interno della famiglia.

Signs

Journal of Women in Culture and Society

1, Autumn 1983

Numero speciale dedicato alla religione, con saggi diversi dedicati ai simboli

religiosi nella cultura cinese (Steven Sangren), religione e psicanalisi (M. E. Ross e C. L. Ross), le pratiche sciamaniche in Nepal (David Holmberg), la teologia femminista americana (Gayle Yates).

2, Winter 1983

Il fascicolo comprende due saggi di critica letteraria, sulla più recente produzione americana e su Adrienne Rich e H. D.; inoltre un interessante contributo di biologia e una ricerca antropologica sulla verginità nel Mayotte (isola dell'Oceano Indiano).

3, Spring 1984

Tre saggi sulle contadine a Taiwan, una moderna setta indiana e un villaggio tunisino formano la parte più consistente di questo fascicolo, che include una utilissima rassegna sugli studi di psicologia intorno alla maternità.

Social Research

gennaio-giugno 1984

Di nuovo un saggio di Hannah Arendt in un numero speciale che celebra il cinquantesimo anniversario della nascita del periodico. Il numero contiene la ristampa dei più famosi contributi pubblicati in questi cinquant'anni in due grandi sezioni, dal titolo comprensivo « Continental and American Perspectives ». La parte « continentale », cioè europea, apre con uno splendido saggio di H. A. su « L'attività del pensiero e la costruzione della morale », scritto nel 1971, a partire dalle riflessioni attorno al processo di Adolf Eichmann in Gerusalemme, al quale l'a. aveva assistito.

Socialist History

1, January 1984

Alan Kidd, *Charity organization and the unemployed in Manchester c. 1870-1914*

Fino a pochi anni fa questo saggio sarebbe stato considerato un discreto esempio di storia sociale. In esso si parla della politica statale inglese nei confronti della disoccupazione a Manchester alla fine del secolo scorso; si parla inoltre dell'organizzazione della carità, della classe operaia in-

glese, di borghesie vittoriane, di famiglie imprenditoriali e ideologia e composizione sociale della Charity Organizational Society. Non riusciamo mai, in oltre venti pagine di testo stampato, a conoscere il sesso di operai, disoccupati, e filantropi. Erano uomini, donne, o entrambi? Una ricerca inutile.

Socialist Review

73, 74, 75/76, January-February, March-April, May-August 1984

Questi tre numeri contengono diversi articoli su femminismo, sessualità, pornografia, movimento politico delle donne, welfare state. Intervengono tra gli altri Barbara Ehrenreich, Frances Fox Piven, Jean Elshtein, Kate Ellis.

Das Argument

144, marzo/aprile 1984

Kornelia Hauser, *Frauen - Macht - Politik*

Ancora sul tema del potere. E ancora su di un potere che continua a vedersi tutto concentrato nel parlamento. Sembra che la riflessione delle donne - almeno sulle colonne di questa rivista - non riesca ad andare oltre.

Potenza del simbolo o mancanza di fantasia?

Regine Meyer, *Zum Stand gewerkschaftlicher Frauenpolitik*

Di tanto in tanto si torna a parlare di politica femminile nei sindacati. Soprattutto in coincidenza con scadenze che con le donne hanno poco a che fare ma che, guarda caso delle donne hanno molto bisogno. Raggiungere l'obiettivo delle 35 ore settimanali, si dice, consentirebbe alle donne di soffrire meno « la scarsa conciliabilità tra mondo del lavoro e mondo della vita ». Francamente l'argomentazione ha il fiato un po' corto.

146, luglio/agosto 1984

Jost Hermand, *Alle Macht den Frauen - Faschistische Matriarchatskonzepte*

Il saggio analizza un curioso romanzo, l'unico ottimista tra i tanti prodotti nel cupo periodo tra il 1945 e il '55, intitolato *Alle Macht den Frauen* (Tutto il potere alle donne). Ambientato a Berlino – capitale di una Germania ancora indivisa – nell'immediato dopoguerra, il romanzo prende avvio dalla famosa situazione delle « donne in soprannumero ». Le quali – forti della quantità – ad un certo punto si organizzano e prendono il potere, per la via legale e pacifica della maggioranza dei seggi in parlamento. Dove governano con saggezza, grazie all'innato « realismo » che permette alle donne di tenere a bada il « romanticismo » utopico e ideologico dei maschi: soprattutto di quelli contagiati dalla tabe bolscevica. L'autore è il non eccelso neo-conservatore Paul Fechter che Hermand, studioso della mitologia tedesca contemporanea si affretta a classificare e inquadrare nella vasta cosmogonia dei miti « di destra » che – da Bachofen a Spengler – avrebbe costituito il brodo di coltura del nazionalsocialismo e della sua celebrazione del ritorno al tempo ciclico della madre. Ma il bottino del mitologo appare piuttosto magro: anche qui come altrove – egli conclude – non si può che constatare l'obiettivo convergenza, nel nazionalsocialismo, di un complesso intreccio di calcolo algidamente politico e fanatismo nutrito di culto per l'irrazionale.

Briga Rang, *Sind Matriarchatskonzepte faschistisch?*

Puntuale la risposta, al saggio di Hermand, delle donne della rivista. La Rang fa la sua contro-mossa: i saggi di W. Benjamin e E. Fromm su *Johann Jakob Bachofen* e *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*. Che testimonia – sottolinea l'autrice – dell'ambi-

valenza, contraddittorietà ed eterogeneità degli approcci « dalla parte del matriarcato », a partire da Bachofen. Se per Fromm l'elemento socialista del richiamo al diritto materno era l'accento sugli « interessi sociali alla vita », per Benjamin esso consisteva non solo nella « notion du communisme primitif », ma anche nel « bouleversement du concept d'autorité qu'elle amène ». Proprio per questi motivi né per Fromm né per Benjamin sono i fascisti i veri eredi delle « speranze matriarcali ». Al contrario: al di là delle utilizzazioni strumentali, nel fuoco della crisi del '29 si sarebbe enucleato il patrocenismo come punto nodale dell'esito fascista dei travagliati anni 20. L'importanza di Bachofen sta dunque, per Fromm, non tanto nella sua utilizzazione nelle mitologie fasciste, quanto piuttosto nella sua enucleazione del nesso « tra emancipazione sessuale ed emancipazione politica ». Ovvero – diremmo noi – del nesso tra ordinamento politico e diritto – sessualmente determinato – all'esercizio del potere.

147, settembre/ottobre 1984

La sezione monografica – *Frauenfantasien und Herrschaft* (Fantasie delle donne e dominio) – comprende i contributi di Frigga Haug e Barbara Nemitz/Gabriele Runge/Sieglinde von Wasielewski. La Haug si occupa di *Tagträume* (Sogni ad occhi aperti) visti come costruzioni sapienti di uno specifico immaginario e – in quanto tali – veri depositari della resistenza femminile, introvabile (se non in piccola misura) nelle casematte o nei fronti mobili della aperta lotta politica.

Il secondo saggio, *Die arbeitsschutzbedürftige Frau*, analizza i principali passi contemporanei (avanti e indietro) rispetto alla regolamentazione del lavoro femminile e della sua tutela.



Elenco delle riviste consultate

- Aut Aut
Belfagor
Classe
Critica marxista
La critica sociologica
Critica storica
Inchiesta
Italia contemporanea
Movimento operaio e socialista
Il Mulino
Passato e presente
Politica ed economia
Problemi del socialismo
Quaderni piacentini
Quaderni storici
Rassegna italiana di sociologia
Rivista di storia contemporanea
Società e storia
Sociologia
Storia contemporanea
Storia e politica
Studi di sociologia
Studi storici
- Actes de la recherche en sciences sociales
Annales E.S.C.
Annales de démographie historique
Archives de sciences sociales des religions
Bibliothèque d'humanisme et renaissance
Cahiers internationaux de sociologie
Critiques de l'économie politique
Esprit
L'Homme
Le mouvement social
Nouvelles questions féministes
Population
Recherches
Revue de l'Institut de sociologie
Revue d'histoire moderne et contemporaine
Revue de science politique
Revue française de sociologie
Revue historique
Revue internationale des sciences sociales
Sociologie du travail
Sociologie et sociétés
Les temps modernes
Travail et société
- Africa
American Anthropologist
The American Historical Review
Annual Review of Anthropology
British Journal of Political Science
Bulletin of the Institute of Historical Research
Church History
Comparative Studies in Society and History
Current Anthropology
Current Sociology
Economic Development and Cultural Change
The Economic History Review
Economy and Society
Eighteenth Century Studies
English Historical Review
Ethnic and Racial Studies
Ethnohistory
Ethnology
The Historical Journal
Human Ecology
International Journal of Comparative Sociology
Journal of African History
Journal of American History
Journal of Anthropological Research
The Journal of Economic History
The Journal of Interdisciplinary History
The Journal of Modern History
The Journal of Social History
Journal of the History of Ideas
Past and Present
Social History
XVIth Century
- Blätter für deutsche und internationale Politik
Das Argument
Feministische Studien
Geschichte und Gesellschaft
Historische Zeitschrift
Internationale Wissenschaftliche
Korrespondenz
Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte
Kursbuch
Vierteljahresschrift für Sozial- und
Wirtschaftsgeschichte
- Lo spoglio delle riviste è stato curato da Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Marina D'Amelia, Paola Di Cori, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone-Stella.

libri ricevuti

- *Le Abbazie Nullius*, Giurisdizione spirituale e feudale nelle Comunità femminili fino a Pio IX, a cura di Francesca Marangelli, Fasano di Puglia, Schena editore, 1984, pp. 368, s.i.p.
- Agamennone E., Di Addario M., Moretti P., *Famiglia ideale Famiglia reale*, Ruoli, funzioni, strutture dal XVI al XX secolo, Roma, Provveditorato agli Studi di Roma, 1984, pp. 135, s.i.p.
- Boschetti Anna, *L'impresa intellettuale Sartre e « Les temps modernes »*, Bari, Dedalo, 1984, pp. 383, L. 22.000.
- Cacciatore Vera, *La scalinata*, L'Aquila, Marcello Ferri editore, 1984, pp. 207, L. 10.000.
- Chiarelli Brunetto, *Origini della socialità e della cultura umana*, Introduzione ad una etnologia naturalistica, Bari, Laterza, 1984, pp. 376, L. 35.000.
- Cornoldi Caminer Gioseffa, *La donna galante ed erudita*, Giornale dedicato al bel sesso, a cura di Cesare De Michelis, Venezia, Marsilio Editori, 1983, pp. 368, s.i.p.
- *Culto dei santi istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani, L'Aquila-Roma, Japadre editore, 1984, pp. 995, L. 45.000.
- *The Diary of Beatrice Webb*, Vol. III, 1905-1924, Edited by Norman and Jeanne MacKenzie, London, Virago Press, 1984, pp. 445, s.i.p.
- Dumézil Georges, *Matrimoni indoeuropei*, Milano, Adelphi Edizioni, 1984, pp. 182, L. 9.500.
- Federici Silvia, Fortunati Leopoldina, *Il grande Calibano*, Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 306, L. 22.000.
- Héritier Françoise, *L'esercizio della parentela*, Bari, Laterza, 1984, pp. 219, L. 20.000.
- Illich Ivan, *Il genere e il sesso*, Per una critica storica dell'uguaglianza, Milano, Mondadori, 1984, p. 246, L. 14.000.
- Le Roy Ladurie Emmanuel, *I contadini di Linguadoca*, Bari, Laterza, 1984, pp. 415, L. 18.000.
- Movimento Italiano Casalinghe, Brescia, *Rischi professionali da lavoro domestico*, Atti del Seminario, Brescia, 1984, s.i.p.
- *Oltre la posa*, Immagini di donne negli Archivi Alinari, a cura della Libreria delle donne, Firenze, Fratelli Alinari Editrice, 1984, pp. 93, s.i.p.
- Rossiaud Jacques, *La prostituzione nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1984, pp. 236, L. 24.000.
- Summerfield Penny, *Women Workers in the Second World War*, Production and Patriarchy in Conflict, London, Croom Helm, 1984, pp. 214, s.i.p.

quaderni storici

n. 57, anno XIX, fascicolo 3, dicembre 1984

Bambini

a cura di Egle Becchi

E. B., Premessa

Silvia Nagel, Silvana Vecchio, Il bambino, la parola, il silenzio nella cultura medievale
Christiane Klapisch-Zuber, Le chiavi fiorentine di Barbablù: l'apprendimento della lettura a Firenze nel XV secolo

Sara Micotti, Un'infanzia ambigua: Luigi XIII bambino nel « Journal » di Heroard

Dominique Julia, « Je vous ai confié ce que l'avais de plus cher... ». Le famiglie degli allievi scrivono alla Scuola Militare di Tournon

Ricerche

Carlo Ginzburg, Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil

Mauro Ambrosoli, Identificazione e riscoperta dell'erba medica nell'Italia centro-settentrionale: 1400-1560

Giovanni Gozzini, Matrimonio e mobilità sociale nella Firenze di primo Ottocento

Discussioni e letture

Il culto dei santi, interventi di *Paolo Desideri, Marcella Forlin Patrucco, Sofia Boesch Gaiano, Adriano Prosperi*

Charles M. Radding, Antropologia e storia ovvero il vestito nuovo dell'Imperatore

Franco Cardini, Ancora sulla cavalleria medievale

Storie d'oggi

Raffaele Romanelli, Fine del dottorato? La formazione universitaria tra feudi e corporazioni

Frits Hugenholz, Paradossi delle riforme universitarie: ricerca storica e medievistica in Olanda

il mulino, Bologna

Rosenberg & Sellier

Editori in Torino

Fabio Levi

l'idea del buon padre

il lento declino di un'industria familiare

**i Mazzonis, cent'anni di storia di un'industria tessile piemontese
un'indagine sulla formazione regionale dell'imprenditorialità italiana
un racconto avvincente e una ricerca rigorosa**

società mediterranee

Benedetto Meloni

famiglie di pastori

continuità e mutamento in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970

**le strategie di protezione e i meccanismi
di adattamento di fronte allo sviluppo capitalistico**

Gabriella Gribaudo

mediatori

antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno

John Davis

antropologia delle società mediterranee

un'analisi comparata

Julian Pitt-Rivers

il popolo della Sierra

introduzione di Benedetto Meloni

Rosenberg & Sellier "da leggere": **Touraine**, L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault, introduzione di Pichierrì; **Dumézil**, Ventura e sventura del guerriero, aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei, con un saggio introduttivo di Jesi; L'impresa multinazionale, a cura di **Dunning**, introduzione di Ragozzino; **Bois**, Contadini dell'Ovest, le radici sociali della mentalità controrivoluzionaria, a cura di Accati; **Boguslaw**, I nuovi utopisti, una critica degli ingegneri sociali, **Toulmin**, Gli usi dell'argomentazione; **Woodward**, Organizzazione industriale, teoria e pratica, introduzione di Butera; **Vernon**, Sovranità nazionale in crisi, l'espansione multinazionale delle società americane, introduzione di Piazza; **Schutz**, Il problema della rilevanza, per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale, a cura di Riconda; **Tilly**, La Vandea, a cura di Lombardini; **Pitt-Rivers**, Il popolo della Sierra, introduzione di Meloni; **Redfield**, La piccola comunità, la società e la cultura contadina, introduzione di Scaraffia; **Needham**, Credere, credenza linguaggio esperienza, introduzione di Marconi; **Buckley**, Sociologia e teoria dei sistemi; **Dennis, Henriques, Slaughter**, Una vita per il carbone, analisi di una comunità mineraria dello Yorkshire, introduzione di Pistoì; **Apel**, Comunità e comunicazione, introduzione di Vattimo; **Lewis**, Il pensiero e l'ordine del mondo, schizzo di una teoria della conoscenza, a cura di Cremaschi; **Rabb**, Gentiluomini e mercanti, l'espansione inglese 1575-1630; **Galtung**, Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale; **Hechter**, Il colonialismo interno, il conflitto etnico in Gran Bretagna Scozia Galles e Irlanda 1536-1966, introduzione di Pistoì; **Burchardt, Kalecki, Worswick, Schumacher, Balogh, Mandelbaum**, L'economia della piena occupazione, introduzione di Caffè; **Gribaudo**, Mediatori, antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno, con note introduttive di Graziani e Grendi; **K avis**, Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata; **Montgomery**, Rapporti di classe nell'America del primo '900, introduzione di Benenati Marconi e Foa; **Romero**, il sindacato come istituzione, la regolamentazione del conflitto industriale negli Stati Uniti 1912-18, prefazione di Migone; Dieci interventi sulla storia sociale, contributi di Bologna, Bonacchi, Bozzini e Carbognin, Foa, Gibelli, Grendi, Levi, Marucco, Passerini, Ramella; **Vaudagna**, Corporativismo e New Deal, integrazione e conflitto sociale negli Stati Uniti (1933-1941); **Lange**, La parte e il tutto, una teoria del comportamento dei sistemi, introduzione di Sala; **Boserup**, il lavoro delle donne, la divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico, introduzione di Savio; **Anderson**, Interpretazioni storiche della famiglia, l'Europa occidentale 1500-1914, introduzione di Cerutti; a cura di **Woodward**, Comportamento e controllo nell'organizzazione industriale, introduzione di Butera; **Weinstein, Platt**, Sociologia storia psicoanalisi, l'interpretazione dei fatti storici e i fenomeni del comportamento collettivo, introduzione di Scabini; **Hirschman**, Ascesa e declino dell'economia dello sviluppo, a cura di Ginzburg; **Blackburn, Mann**, L'illusione della scelta, classe operaia e mercato del lavoro, a cura di Pichierrì; **Keynes**, Le conseguenze economiche della pace, introduzione di De Cecco; **Meloni**, Famiglie di pastori; **Guidetti Serra**, Le schedature Fiat, cronaca di un processo e altre cronache, prefazione di Rodotà; **F. Levi**, L'idea del buon padre, il lento declino di un'industria familiare.

Rosenberg & Sellier "materiali": Le campagne inglesi tra '600 e '800, dal proprietario agricolo al fittavolo capitalista, a cura di **Ambrosoli**, saggi di Hoskins, John, Mingay, Parker, Chambers, Hunt, Jones, Thompson; La festa, antropologia etnologia folklore, a cura di **Jesi**, saggi di Kerényi, Thevet, Lafitau, Karsten, Haekel, Pitré, Van Gennep; Storia orale, vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, a cura di **Passerini**, saggi di Ewart Evans, Thompson, Tonkin, Samuel, Taylor, Frank, Vigne, Howkins, Bird; Azienda contadina, sviluppo economico e stratificazione sociale, a cura di **Bertolini e Meloni**, saggi di Serpieri, Sereni, Barberis, Daneo, Fabiani, Bolaffi, Varotti, Pugliese, Rossi, Calza Bini, Gorgoni, Cosentino, De Benedictis; La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea, a cura di **Marconi**, saggi di Apostel, Rogowski, Kosok, Dubarle, Jaskowski, Da Costa, Routley, Meyer, Rescher; Estetica e antropologia, arte e comunicazione dei primitivi, a cura di **Carchia e Salizzoni**, saggi di Boas, Lowie, Firth, Gehlen, Lévi-Strauss, Bateson, Bloch, Leroi-Gourhan; Identità, percorsi di analisi in sociologia, a cura di **Sciolla**, saggi di Parsons, Turner, Holzner, Pizzorno, Touraine, P. Berger, B. Berger, Kellner, Luckmann, Luhmann.

Rosenberg & Sellier "periodici": **Dossier di Le Monde diplomatique**, trimestrale di informazione internazionale; **Memoria**, rivista di storia delle donne; **Movimento operaio e socialista**, rivista quadrimestrale di storia e bibliografia; **Prospettiva sindacale**; **Rendiconti del seminario matematico**; **Rivista di estetica**; **Studi francesi**, cultura e civiltà letteraria della Francia; **Storia nordamericana**.



Rosenberg & Sellier
Editori in Torino

Anna Benvenuti Papi
Alibech o il fascino del deserto.

Manuela Fraire
L'atteso e l'ospite.

Francesca Izzo
L'isola di Robinson e la città di Moll Flanders.

Rossana Rossanda
Solitaria e sola: Esther Prynne e Effi Briest.

Cécile Dauphin
La 'vieille fille'. Storia di uno stereotipo.

Tamara K. Hareven, Louise A. Tilly
Mediazione familiare e donne sole.

Barbara Lanati
Hiroshima, mon amour.

Rita Caccamo De Luca
I "singoli". Modelli di organizzazione del privato.

Rosa Ross, Erina Siciliani,
La solitudine dentro di sé. Temi da Katherine Mansfield.

riletture

Marina Piazza
Celibato al femminile.



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14