

Sog. Fem. A 475

Il desiderio di politica

1. *Materiale e immaginario*

Diversamente che nell'anima di Peer Gynt, cipolla senza nocciolo che apre al nichilismo del Novecento, c'è al cuore del pensiero politico di Lia Cigarini un nocciolo senza il quale tutti gli strati perdono di significato e si disfano nell'equivoco. Questo nocciolo, anch'esso tutto novecentesco, ha a che fare con la psicoanalisi e più precisamente con il debito, sconosciuto, che il concetto di materialismo ha contratto con l'eredità di Freud e che la politica si rifiuta di assumere nel proprio bagaglio teorico e pratico. O almeno così a me sembra, e con questa chiave in mano vi proporrò di guardare a questa raccolta di scritti, nella quale, come nella pratica analitica e nella tradizione novecentesca che ne è segnata, «le stesse cose ritornano» per ripetizione e differenza, ma senza che il nichilismo si impossessi di loro.

Che così a me sembri io credo di sapere come mai, al di qua delle parole che questo nocciolo mostrano. Si sa infatti che al di qua delle parole, c'è fra un testo e i suoi destinatari una relazione che ne guida la lettura (e la scrittura), nella quale il movente di chi scrive si incontra con l'immaginario di chi legge: è una relazione appunto immaginaria, dove il messaggio non si limita a passare ma si moltiplica per due e per infinite volte. Nel nostro caso poi si tratta di una relazione reale: di Lia dichiaro che è una mia amica; e che il nostro legame ha nella mia memoria un inizio preciso, il pomeriggio di un seminario di qualche anno fa al Centro Culturale Virginia Woolf di Roma, quando lei, parlando delle

somiglianze fra lo spazio «ritagliato» del setting analitico e gli spazi ritagliati per incontrarci fra donne nel primo femminismo, mi aprì gli occhi sul rapporto fra pratica politica e pratica psicoanalitica. Tutto questo, lo so, conta nella mia lettura dei suoi scritti e la condiziona; ma non c'è bisogno di tutto questo, per mettersi di fronte a quel nocciolo che dicevo.

Esso si mostra ripetutamente in questa raccolta – che si parli di legge o di sessualità, di pratica politica o di istituzioni, di affidamento o di autorità – ed è un nocciolo originario: sta all'origine del femminismo della differenza, ne definisce la distanza dal femminismo dell'emancipazione e dei diritti. Emblematici a questo proposito alcuni testi collettivi che qui non compaiono, ma restano imprescindibili per comprendere il percorso di Lia Cigarini nel suo sviluppo; come il foglio del 1974 dedicato alla pratica dell'inconscio¹, dove il rapporto fra psicoanalisi e femminismo viene messo a tema in termini decisamente originali rispetto alla vasta letteratura, soprattutto francese e anglosassone, che lo ha variamente declinato.

Setting dispari

Non si tratta infatti o non solo, si legge in quel documento, di proporre un'innovazione teorica, un'aggiunta o una correzione del discorso freudiano (anche se di questo, come di tutto l'edificio del pensiero occidentale, si deve fare e si farà questione, a partire dalla differenza sessuale). Si tratta piuttosto di confrontarsi con la *pratica* analitica. Nel setting analitico agisce infatti una modalità della trasformazione che porta a ripensarne le modalità politiche classiche, perché fa interagire strettamente cambiamento di sé e del mondo, soggettività dell'esperienza e (presunta) oggettività del reale: mentre reinterpreta il proprio vissuto, il soggetto dell'analisi reinterpreta insieme la realtà, ne svela la costruzione, scompagina l'ordine del discorso che la struttura e lo

rideclina «a partire da sé». Analogamente, nella pratica dell'autocoscienza e dell'inconscio il lavoro politico consisterà in primo luogo nel decostruire le rappresentazioni comuni della miseria femminile che prescrivono «la realtà» delle donne e nel modificarle in accordo con il desiderio, sì che al posto dei destini prescritti si aprano le strade della libera costruzione di sé².

Ancora. Via via che nei gruppi di autocoscienza si manifestano i grumi del vissuto femminile che sbarrano la strada al desiderio – sequestro maschile della sessualità, difficoltà di espressione, disordine nei rapporti con l'altra – la pratica psicoanalitica suggerisce strumenti preziosi per «scongellare» il corpo e la parola, costruire la relazione fra donne, guardare in faccia il fantasma della madre. Dalla forma dispari per eccellenza del rapporto analitico viene luce per accettare e mettere all'opera quella disparità che in qualunque gruppo e relazione umana «è fatale incontrare», che la politica maschile ordina da sempre in ruoli e gerarchie, e che nei gruppi del primo femminismo, abitati dall'utopia idealistica dell'egualitarismo, non si è saputo come elaborare e incanalare³. Quanto al fantasma materno, ben presto l'autocoscienza ha messo in evidenza come il gruppo di donne riattivi immediatamente, e analogamente al transfert analitico, il rapporto della bambina con la madre, e come «questa intricata vicenda di amore-odio, desiderio- aggressività» agisca nel modo di stare nel femminismo o nel rifiuto di molte a farne parte⁴.

«Pulp politics»

Torneremo presto su questa precoce (siamo nel '74) anticipazione di due questioni, disparità e relazione figlia-madre, che diventeranno cruciali nel femminismo della differenza degli anni ottanta. Del rapporto fra pratica politica e pratica psicoanalitica mi preme per ora fissare un punto, a proposito della nozione di materialismo che attraversa que-

sti scritti di Lia. Corpo, desiderio, sessualità, fantasie, paure, processi inconsci: ecco il rimosso del legame sociale che va rimesso in circolo in una politica che voglia davvero essere «materiale», cioè legata alla materialità dell'esperienza umana, senza di che la volontà di trasformazione si rivela alla lunga inefficace e, paradossalmente, ricade in un immaginario tanto poco elaborato quanto attivo e potente. Inefficace e immaginaria è infatti quella politica che, credendo di poter prescindere da questa materia prima, se la ritrova costantemente fra i piedi, come ogni rimosso, in forma di ripetizioni, equivoci, ostacoli granitici al cambiamento, tutti presi naturalmente per «spiacevoli incidenti»⁵ - anche quando, come accade eclatantemente in questa fine di secolo, c'è di mezzo il rigurgito di rimozioni collettive gigantesche, come nella ex Jugoslavia in guerra o nella memoria disastrosa delle altre società ex-socialiste o della stessa Italia in transizione.

Di questa accezione del materialismo e di un'adeguata pratica politica si occupa il numero di «Sottosopra» del 1976 intitolato *Il tempo, i mezzi e i luoghi*, dove il materialismo marxista è chiamato direttamente in questione, o per meglio dire è chiamata in questione quella politica della sinistra che ha ridotto il concetto di «condizione materiale» al suo lato economico, dimenticando la lezione di Marx sul nesso strettissimo che lega la condizione materiale alle condizioni della sua pensabilità e della sua rappresentabilità, che sono dell'ordine simbolico. Una politica che, d'altra parte, non ha mai appreso la lezione di Freud, dopo la quale il materialismo non può - non avrebbe potuto - più prescindere dalla sessuazione del soggetto, dall'inconscio, dall'elaborazione simbolica senza cui la materia resta lettera morta, cosa priva di senso: *pulp*, diremmo dopo il film di Quentin Tarantino, manifesto dell'insensatezza in cui precipita il legame sociale nell'Occidente capitalistico di fine secolo⁶.

Siamo, come sempre nel miglior pensiero della differenza

sessuale, al cuore delle questioni della tarda modernità, e in particolare di «una» questione, quella dello statuto della politica dopo l'irruzione sulla scena novecentesca del soggetto incarnato, che con una sola mossa duplica l'individuo in uomo e donna, complica la sua razionalità con il desiderio e con l'inconscio, sposta la sua corporeità dai confini del biologico all'interfaccia del simbolico. Non si vede tuttora all'orizzonte una riflessione di parte maschile su quanto la crisi della politica di fine secolo risenta di questa sua mancata interiorizzazione della rivoluzione d'inizio secolo sullo statuto del soggetto; ma non per caso da qui muove il femminismo della differenza, e qui incardina la sua critica della politica.

Di questo refrain del discorso della differenza sessuale le voci e le modulazioni, italiane europee e americane sono ormai moltissime e più o meno consonanti: non è questa la sede per disegnarne una mappa⁷. C'è però nella posizione che in questa mappa occupa Lia Cigarini un tratto specifico, che sta in una tenace aderenza del pensiero alla pratica: sì che, nei suoi scritti, l'innovazione teorica non si rarefa mai nei cieli di una storia delle idee ma si presenta sempre legata ai contesti in cui matura. È nella pratica politica che si delineano le mosse della teoria. Ma nel ventaglio delle pratiche, alla pratica dell'inconscio spetta un posto inaugurale: qui vengono alla luce le figure originali del pensiero della differenza, e qui si profila quella particolare forma di interazione dell'io femminile con l'ordine del discorso e della rappresentazione che costituisce il nucleo della scommessa sulla politica del simbolico.

2. Figure

La donna muta, l'isterica, la madre simbolica: sono queste le figure cardinali che ritornano negli scritti di Cigarini, pronte a intervenire quando il percorso si blocca e domanda

un ritorno all'origine. Figure dunque originarie, che incarnano gli inciampi – anche qui, «il rimosso ritornante» – sulla via di un cambiamento politico lineare e progressivo, i sintomi di una condizione femminile irriducibile alla razionalità politica classica dei paradigmi dell'emancipazione e della liberazione. Ecco Lia che parla di Lia – esempio letterale del «partire da sé» – ancora nel «Sottosopra» del '76:

Il ritorno del rimosso minaccia ogni mio progetto di lavoro, di ricerca, di politica. Minaccia, o è la cosa realmente politica di me, cui dare sollievo, spazio? [...] Il mutismo metteva in scacco, negava quella parte di me che desiderava fare politica, ma affermava qualcosa di nuovo. C'è stato un cambiamento, ho preso la parola, però in questi giorni ho capito che la parte affermativa di me stava occupando di nuovo tutto lo spazio. Mi sono convinta che la donna muta è l'obiezione più feconda alla nostra politica. Il «non politico» scava gallerie che non dobbiamo riempire di terra⁸.

La politica delle donne non teme i vuoti e li attraversa: è nel vuoto che nasce l'imprevisto e la mancanza può capovolgersi in risorsa. Quando infatti «l'obiezione della donna muta» riuscirà a farsi sentire nel dibattito sull'aborto, racconta una celebre pagina di *Non credere di avere dei diritti*, significherà «la mancanza che non è colpa di nessuno ma desiderio di qualcosa», dando voce a «quella parte di ogni donna che non accetta di essere descritta, illustrata, difesa da nessuno», e in particolare non si lascia rappresentare nella condizione, mancante per definizione, dell'oppressa. La figura della donna muta apre così la porta a una soggettività affrancata dalla dialettica servo-padrone e a una politica mossa non più dal vittimismo reattivo ma dal desiderio attivo, scardinando il paradigma dell'oppressione e i suoi corollari della rappresentazione femminile in regime di miseria e della rappresentanza in regime di tutela⁹.

La profezia dell'isterica

Sintomo isterico l'afasia della donna muta, classicamente. Della critica «dell'economia isterica» (e della sua tradizionale interpretazione psicoanalitica) avviata dal movimento delle donne parla ampiamente un vecchio ma attualissimo scritto di Luisa Muraro e Zulma Paggi¹⁰, indicando per quali tracce la figura dell'isterica assume un'importanza inaugurale nel femminismo. Per un verso essa annuncia infatti la tendenza delle donne a spendersi con smisurata oblatività a sostegno di grandi cause legittimate e legittimanti (maternità e maternage sociale) e a danno dei propri desideri: è l'atteggiamento in cui si traduce la «guarigione» (fallimentare) di Anna O. e la sua trasformazione in Bertha Pappenheim, e in cui il tratto isterico femminile si manifesta «normalmente» nell'agire sociale. Per l'altro e connesso verso, l'isterica annuncia la necessità della mediazione femminile¹¹. Isterica è infatti, come dice l'etimo, la posizione – frequentissima – della donna che resta così attaccata all'utero materno da cercare, nella vita adulta, solo suoi simulacri e deludenti repliche, o viceversa continue occasioni di ribellione a questo attaccamento. Più propriamente, precisa Muraro, l'isterica si ribella alla madre reale in quanto ne percepisce la funzione sostitutiva del *continuum materno* (la «sequela delle madri») al quale è attaccata, e del quale non trova significazione possibile nell'ordine simbolico patriarcale: in questo senso «l'isterica interpreta la relazione femminile con la matrice della vita. Interpreta la differenza sessuale»¹².

Tale essendo la portata emblematica di questa figura, si capisce che le spetti un compito cruciale per la strategia della libertà femminile. All'origine, questo segnala l'isterica, c'è una dipendenza dalla madre non riconosciuta e non elaborata: un debito aperto, una contrattazione mancata, una mediazione fallita, che mandano in scacco la relazione primaria e si ripetono nei successivi rapporti sociali. E qui si

apre la seconda porta, alla sequenza decisiva della pratica della differenza: gratitudine per la madre reale, costruzione della madre simbolica come figura della relazione di scambio, via d'accesso all'autorità femminile.

Il contributo di Lia Cigarini si dimostra su questo passaggio particolarmente illuminante. Sappiamo infatti di quanti equivoci sia lastricata nel movimento delle donne la strada della madre simbolica e dell'autorità femminile. Equivoci comprensibili, perché si tratta di due figure non semplici, inevitabilmente impastate l'una con la madre reale, l'altra con il campo semantico tradizionale dell'autorità¹³: presentate nel pensiero della differenza sessuale come categorie dello scambio, continuano a pescare in un immaginario materno regressivo e in un retroterra culturale autoritario e gerarchico, e per certi versi, equivoco dopo equivoco, li alimentano. È utile perciò, su questo punto, seguire il ragionamento di Lia passo passo.

Due fantasmi

All'approdo della madre simbolica e dell'autorità femminile si arriva a partire da una necessità, e attraversando una contraddizione. La necessità è di tipo ultimativo, avendo come posta in gioco il contatto con la realtà o il delirio, e avanza in quelle donne – noi, le «femministe storiche» in persona – che hanno rifiutato le sole prospettive concesse alle donne nelle società tardopatriarcali: o il destino biologico tradizionale o l'omologazione progressiva ai modelli maschili (o tutte e due le cose insieme, a proposito di smisurata oblatività femminile). Fuori da questa alternativa, c'è scritto in *Non credere di avere dei diritti*, «una donna non diventa libera ma superflua», e, aggiunge Lia nel suo articolo su «Madrigale», rischia una normalità delirante: «senza mediazioni date abbiamo rischiato di perdere ogni contatto con la realtà»¹⁴. Rifiutate le «mediazioni date» – destino di moglie e madre, mimesi maschile – diventa dunque indi-

spensabile inventarne altre, fuori dall'economia patriarcale: «tra me e il mondo un'altra donna, tra me e un'altra donna il mondo».

Ma qui subentra la contraddizione. Perché dietro le altre donne, per ogni donna c'è la madre, e l'esperienza del rapporto con la madre può essere esperienza di una mediazione mancata, generatrice non di libertà ma di frustrazione e subalternità alla legge del padre: la madre è l'origine del tradimento, ma è anche il fantasma ritornante del suo potenziale scacco. Scrive Lia:

Attualmente ci troviamo nella contraddizione di sapere che è necessaria la potenza materna per agire e pensare liberamente nel mondo ma che, d'altra parte, molte donne la sentono come opprimente e schiacciante. Altre ancora vogliono raffigurare simbolicamente la mediazione sessuata ma chiedono un altro nome che non sia madre, perché la madre reale opprime la figlia, e, quindi, quel nome non va bene¹⁵.

Il nuovo nome sarà allora madre simbolica, e come tutti i nuovi nomi segnalerà uno spostamento, nel linguaggio e nelle cose. Ma prima di conquistarlo c'è ancora un fantasma, questa volta maschile, da guardare, come suggerisce il più antico scritto di Lia intitolato *Madre mortifera*. Supporto negativo della legge del padre, la madre si erge nell'immaginario maschile come una sorta di figura onnipotente contro-fallica e mortifera, che invece di significare la catena simbolica femminile la spezza ingoiando le donne-non-madri: l'esperienza di divisione del corpo femminile in madri e non-madri, propria della relazione primaria madre-figlia, è cancellata nell'inconscio e nella cultura maschile¹⁶.

Il fantasma femminile della madre si congiunge dunque e va di fatto a coincidere con questo fantasma maschile. Non per caso, in quanto è l'economia fallica a reggerli entrambi con la sua cancellazione della prima relazione genealogica

femminile: smascherare l'uno vuol dire smascherare l'altro. La critica della figura dell'isterica, l'analisi del rapporto madre-figlia nel vissuto femminile, il dissequestro della donna e della madre dall'immaginario maschile sono le mosse preliminari allo spostamento dalla madre reale, figura ancora impigliata nell'economia patriarcale e/o nell'economia isterica, alla madre simbolica, figura di libertà collocata nella genealogia femminile¹⁷.

Senonché questo spostamento non è garantito dalla regressione, che infatti è sempre in agguato nella tentazione di ridare corpo alla madre simbolica scegliendosi una donna in cui personificarla. Errore fatale nella pratica politica, perché riconduce la pratica sociale della disparità e dell'affidamento nelle secche dell'immaginario. Chiarisce Lia:

Io credo che su questo punto si sia fatta confusione. Molte volte ho sentito dire: quella è la mia madre simbolica. E facevo fatica a far capire che non ci sono tra noi madri simboliche in carne e ossa, essendo la figura della madre propria dell'ordine simbolico e non di una realtà di fatto¹⁸.

La madre simbolica fonda dunque la genealogia femminile, istituisce il movimento della disparità e della mediazione fra donne, ma non si incarna in nessuna donna. Il punto è cruciale, perché apre a una concezione dell'autorità femminile come figura dinamica dello scambio, non come figura statica dell'obbedienza o dell'ammirazione né tantomeno della dipendenza. Proprio in quanto figura simbolica e non incarnata, l'autorità femminile è «un bene comune», al quale «tutte possono attingere per realizzare liberamente nel mondo i propri desideri»¹⁹; non serve infatti a attivare rapporti gerarchici di potere né rapporti affettivi di captazione, bensì rapporti sociali di contrattazione fra donne, intesuti riconoscendo l'una il di più dell'altra: e ora dell'una ora dell'altra, secondo la struttura mobile dei desideri plurali,

non quella fissa dell'autorità personificata e idealizzata²⁰. Rapporti di scambio, contrattazione: Cigarini sa bene che è questo e non altro ciò che fa difetto fra donne. Non mancano gli affetti e i rancori, gli amori e le invidie, le promesse incrollabili e i ricatti incrociati, né il lavoro perenne dell'autocoscienza sui buoni e sui cattivi sentimenti. Manca lo scambio materiale, misurabile, dove si riscontra che cosa la relazione mette in gioco, a quali fini e con quali risultati, e se riesce a liberare desiderio femminile e a dargli corso o se invece va in scacco, regredendo da pratica sociale a promessa privata²¹.

Corpo e parola

L'insistenza di Cigarini sullo scambio taglia a mio avviso efficacemente – anche se ellitticamente, e lasciando in sospeso alcuni problemi – un grumo di discussione sulla madre e sul materno che tormenta la teoria femminista occidentale e in cui qui non è possibile neppure entrare; mi limito a toccarne le ricadute sulla pratica politica nella situazione italiana, facendo riferimento a un testo sull'argomento di Teresa De Lauretis, comprensivo delle obiezioni più significative mosse da varie parti al pensiero della differenza sessuale della Libreria di Milano²².

Siamo lontani, in questi scritti di Cigarini, da quell'«immaginario materno» che, denuncia giustamente De Lauretis, in molto pensiero femminista americano «sostituisce il nome del padre con il corpo della madre», rivalutando quest'ultima come «figura a tutto pieno, immagine idealizzata di utopica sorellanza o fusionalità preedipica» carica di effetti politici e psicologici regressivi. Come abbiamo visto, la madre simbolica non istituisce maternage fusionale, bensì autorizzazione ad andare libere nel mondo; e più che corpo, significa linguaggio. Essa è infatti figura della prima relazione dispari di scambio, quella in cui si impara a parlare; come tale, diventa figura di una libertà femminile non indi-

vidualistica ma relazionale (in cui cioè il processo di individuazione non avviene per separazione ma per mediazione con l'altra, dentro la relazione con l'altra)²³, e dell'aderenza della lingua all'esperienza (cioè di una pratica della significazione e della contrattazione che non perde i suoi riferimenti materiali).

Sostiene De Lauretis, tuttavia, che l'insistenza sul versante del simbolico a scapito dell'immaginario, pur avendo il merito di «ridefinire il materno come rapporto simbolico e non naturale, sociale e non individuale o privato», andando così in direzione opposta a quella dell'immaginario materno, cade nell'eccesso speculare di «produrre un soggetto femminile solamente simbolico, compatto, indiviso, che quindi si presenta come la controparte del soggetto cartesiano o di quello neutro-maschile della tradizione filosofica prenovecentesca». Con il risultato paradossale di condividere con la corrente dell'immaginario materno la cancellazione delle pulsioni e della sessualità.

Di questa argomentazione condivido il timore che l'insistenza sulla valenza simbolica della madre lasci fuori scena gli effetti nell'immaginario che il simbolico femminile produce²⁴ e non presti «sufficiente attenzione ai contenuti immaginari del rapporto figlia-madre: identificazione, captazione o valorizzazione narcisistica, ma anche resistenze, aggressività o disidentificazione»; le oscillazioni sul rapporto fra madre simbolica e madre reale²⁵ mi sembrano una spia di questo non risolto problema, e così pure gli effetti indesiderati e impreveduti di un «cattivo uso» della madre simbolica nella pratica politica che la stessa Lia denuncia nel passo che ho citato sopra. Ma diversamente da De Lauretis, non credo che si possa addebitare alla nozione di «simbolico» che opera nel pensiero «milanese» della differenza sessuale l'accusa di costruire un soggetto femminile compatto e prenovecentesco. Come abbiamo visto, la figura della madre simbolica nasce dall'analisi dell'isterica, a sua volta figura prima dell'io scisso novecentesco. Non solo. Per quanto

una parte del femminismo si ostini a vedere nella centralità del simbolico un pericoloso distacco dalla (presunta) «concretezza» del corpo, dell'esperienza e dei rapporti economico-sociali²⁶, la figura della madre simbolica tende a esprimere precisamente una nozione non metaforica ma realistica, materialistica, del simbolico, in cui corpo e linguaggio, esperienza e rappresentazione possono corrispondersi (tanto da prestarsi piuttosto alla critica opposta, di un simbolico troppo legato ai corpi e ai contesti da cui nasce)²⁷. È dunque la chiave di una proposta che ha al suo centro l'interazione continua fra vissuto e significazione.

L'insistenza di Cigarini sull'economia dello scambio fra donne porta qui: la modalità prima dello scambio è infatti la parola, il mettere in parola l'esperienza, sì che essa possa prendere corso sociale. Possibilità della parola, regime dello scambio: alla politica tradizionale può sembrare poco, ma basta fermarsi un attimo ad ascoltare quanto la parola si sia svuotata, in politica, per capire quanta verità contenga invece il rapporto fra esperienza, parola e trasformazione.

3. *Politica e (è) pratica politica*

Non per caso, del resto, parte proprio dalla parola il testo (firmato con Luisa Muraro) che su «Critica marxista» si incarica di riassumere, anche per interloquire con uomini della sinistra, l'«insieme di pratiche» che costituiscono la politica delle donne. Se al primo posto infatti viene la pratica del partire da sé, la parola vi gioca da protagonista, e di nuovo ai fini dello scambio: essa non serve solo a dire l'esperienza e la soggettività, ma a mediare fra soggettività e contesto, fra sé e altro da sé, «o anche fra sé e sé, nella misura in cui l'alterità attraversa anche l'essere umano nella sua singolarità»²⁸. La parola è perciò il pilastro di quel movimento fra dentro e fuori, fra interiorità e mondanità, che è il movimento cardinale della politica delle donne. Si parte

da sé, dalle contraddizioni vissute in prima persona, non per restare a sé o per assolutizzare la propria esperienza ma per portarsi nel vivo dello scambio sociale: la pratica del partire da sé non insegna infatti l'immediatezza, ma al contrario la mediazione (fra sé e sé, fra sé e la realtà).

Fraindimenti

Con la pratica del partire da sé vengono richiamate, nell'articolo su «Critica marxista», la pratica della disparità e dell'autorità. Sottolineo la sequenza, perché è di senso comune, in quella parte del femminismo italiano che contesta vigorosamente l'elaborazione della Libreria delle donne di Milano, l'idea che fra il femminismo degli anni settanta e quello degli anni ottanta ci sarebbe una disastrosa frattura – autocoscienza e pratica dell'inconscio da una parte, disparità affidamento e autorità dall'altra; di là fedeltà al partire da sé, di qua suo tradimento in nome della costruzione di un ordine simbolico astratto e gerarchico – responsabile di una torsione autoritaria e politicistica del pensiero della differenza²⁹. Si vede, si vuole vedere così frattura dove ci sono viceversa tracce profondissime di continuità, come questi scritti testimoniano³⁰.

Il fraindimento è comprensibile da parte di quante hanno visto nel «tra donne» degli anni settanta una versione «di genere» della dialettica della liberazione propria dei movimenti rivoluzionari della sinistra e delle loro forme politiche e organizzative; ma lo è molto meno da parte di quante hanno condiviso (con la Libreria di Milano e con altri gruppi del femminismo radicale), alle origini del movimento, la scoperta di come la relazione fra donne chiami in causa i cardini dell'antropologia politica, i caratteri consapevoli e inconsci del soggetto individuale e collettivo, le modalità prime del legame sociale. Chi sa questo, che è un portato non della teoria ma delle vite segnate dalla rivoluzione femminile, non può vedere mimesi del maschile e

adeguamento alle forme dell'esistente dove c'è invece una loro critica in radice; né può essere tratta in inganno dal rovesciamento di segno che il femminismo della differenza opera sul tradizionale significato di parole prese dal lessico politico comune. «Disparità», «autorità», hanno nella teoria-pratica della differenza un significato straniato quanto la recitazione di un brano del teatro di Bertold Brecht: è infatti il paradosso dell'estraneità femminile alla storia di queste parole a legittimarne un uso contro-paradossale nell'orizzonte della libertà femminile. Le donne sono state confinate dall'ordine simbolico patriarcale al disordine di relazioni rivali misurate sul desiderio maschile; sono state storicamente escluse dalle gerarchie sociali, costruite a immagine e rappresentanza della sessualità maschile; sono state poi assegnate, nei paradigmi dell'emancipazione e della liberazione, a una rivoluzione «di genere» basata su una visione misera del sesso oppresso e sull'adeguamento ai modelli maschili. Per rompere questa doppia prigione dell'esclusione e dell'omologazione, bisogna reinventare la struttura simbolica del desiderio e dello scambio. Disparità e autorità servono a questo. Pronunciate a partire dall'esperienza femminile, queste due parole non potranno che cambiare senso e segno rispetto alla loro consueta semantica. Non saranno due parole ancillari del potere, ma due leve del desiderio contro il potere, o almeno di decentramento dal potere. «Il massimo di autorità con il minimo di potere» è la formula che esprime questo decentramento³¹.

Passaggio al centro

Della pratica del «mettersi al centro», diversamente che delle precedenti, troppo poco si è dibattuto all'interno del femminismo della differenza (e fuori). Pure si è trattato (e si tratta) di un passaggio cruciale, indicativo del varco che tra la fine degli anni ottanta e l'inizio dei novanta si è aperto per la politica delle donne nella crisi generalizzata della

politica, un varco di fronte al quale tuttora ci troviamo fra molte oscillazioni.

Come sempre, l'invenzione o l'intuizione di una nuova pratica avviene all'incrocio fra le esigenze interne al percorso della differenza e i cambiamenti del contesto. Sul primo versante, la relazione fra donne nei luoghi misti manifesta alcuni inciampi: torna la tendenza femminile a ritagliarsi uno spazio, a porsi al riparo dall'azione, a rifugiarsi istintivamente in posizione seconda; dappertutto, nei partiti, nei sindacati, nelle professioni, si rischia di ridurre la differenza a un contenuto di genere e a un patto spartitorio con l'altro sesso, e si tende a moderare la pretesa femminile di «mettere al mondo il mondo» accontentandosi di partecipare, in parte e da parte, al mondo com'è. Si tratta in realtà della difficoltà femminile a guadagnare il posto del soggetto, a collocarsi psicologicamente e fattualmente «al centro di ciò che di fatto una desidera, vuole, fa»³²; torna a ripresentarsi l'antico problema della debolezza del desiderio femminile.

Sul versante del contesto, d'altra parte, la crisi della politica si manifesta, in piena transizione italiana, sugli stessi punti che la critica femminista ha messo in luce nel corso del tempo: divario fra enunciati e pratiche; esaurimento della forma-partito; crisi dello stato sociale di fronte ai rapporti familiari e sociali rimodellati dal protagonismo femminile; nevrosi di un potere senza autorità; importanza sempre maggiore della dimensione simbolica della politica, ignorata da parte delle forze tradizionali e supplita dalla mobilitazione massmediale dell'immaginario. Non si tratta di coincidenza fra la nostra critica e la crisi della politica; i due processi tendono piuttosto a divaricare negli esiti e nei modi. Ma insistendo sugli stessi punti di tensione del politico tradizionale³³.

Tutto questo chiama al centro della scena, almeno potenzialmente, l'azione e la funzione mediatrice della differenza sessuale; tanto più dunque, se esse mancano o si ritraggono,

vengono in evidenza l'esitazione femminile e la deriva verso il parallelismo di due politiche, quella della differenza da una parte, quella «generale» dall'altra³⁴. Nel convegno conclusivo del Centro Virginia Woolf di Roma del giugno 1993, Lia Cigarini parlerà di «occasione mancata» per la politica della differenza. Ma prima di entrare nel merito della valutazione di un processo a tutt'oggi in corso, c'è ancora qualcosa di essenziale da dire sulle pratiche e sulla stessa nozione di «pratica politica».

Il taglio della differenza

La sequenza delle pratiche, questo mi interessa sottolineare, fa giustizia di quel luogo comune che attribuisce al femminismo della differenza sessuale un atteggiamento claustrofiliaco, una vocazione isolazionista, un destino di separatezza: essa si può e si deve leggere viceversa come una sequenza di contestazione attiva del separatismo e del parallelismo femminil-femminista. Tutte le pratiche – dall'autocoscienza al «fare centro», da quelle che scavano nel cuore di ciascuna a quelle che si indirizzano al cuore del sociale – servono a liberare desiderio e energie femminili e a metterle in circolo nel mondo; e si riattivano e si reinventano ogni volta che, simile al «rimosso ritornante», torna a galla la deriva femminile ad acquietarsi in posizione seconda, grupale, passiva, separata. In questo senso, questo è il punto, la relazione tra donne non è né una via al separatismo né una via alla politica del genere. Scrive Lia a questo proposito:

La separazione – non il separatismo, che è ideologico – è anche una categoria del pensiero che ha incarnazione sociale e che crea processi autonomi e asimmetrici, per cui, ad esempio, tu sai che le donne non devono andare ovunque qualcuno le chiami, né rispondere ogni volta che sono interpellate³⁵.

La separazione dunque, un gesto mentale prima che politico, allude a un taglio rispetto all'ordine simbolico dato e alla posizione cui in esso le donne sono assegnate (e chiamate a rispondere): è il taglio che fa la differenza, che infatti non è una definizione del femminile ma un'operazione di spostamento, nel linguaggio e nei comportamenti, da quella posizione. Il separatismo invece non comporta necessariamente questo taglio trasgressivo: al contrario, può perfino confermare l'ordine simbolico dato e la collocazione femminile al suo interno. Accade, ad esempio, nel «separatismo statico» preso di mira dal «Sottosopra verde»³⁶, che riproduce l'estraneità e l'(auto)esclusione femminile dallo scambio sociale. E accade altresì nelle politiche fondate sull'identità di genere, che se valgono a decostruire i come e i perché della posizione del «secondo sesso» nella società e nella cultura, si arenano in una rappresentazione appunto «generica» delle donne che non lavora per l'articolazione della singolarità e dello scambio.

Detto in altri termini. Nessuna politica delle donne può fare a meno del radicamento nel genere, perché è come genere oggettivato, e non come soggetti singolari pensanti e attivi, che le donne sono previste nell'ordine simbolico: la rivoluzione femminile non può non partire da qui. Ma la politica della differenza sessuale dal genere non può che staccarsi: perché si contrappone alla logica dell'identità e al meccanismo dell'identificazione reciproca da cui invece il genere è informato; e perché consiste nel far guadagnare alla donna, a ogni donna, il posto del soggetto nell'ordine simbolico. Ma, come abbiamo visto, la soggettività femminile, il divenire soggetto di ogni donna, presuppone la forma della relazione e lo scambio, avviene *dentro* la relazione di scambio, a partire dalla relazione prima con la madre. È la forma della relazione dunque quella che «taglia» l'ordine simbolico patriarcale.

Siamo così all'osso della nozione di «pratica politica». Osso duro, in verità, perché essa non si sottrae, nella rice-

zione comune, all'equiparazione con uno «strumento»: la pratica sarebbe lo strumento per arrivare a un fine o a un obiettivo; la relazione fra donne sarebbe dunque anch'essa strumento, modalità, per raggiungere un obiettivo. Ma la pratica non è né strumento né metodo, o non è soltanto questo. È piuttosto atto significante, generatore di senso e di effetti reali nel suo accadere e nel contesto in cui accade, non strumento per un fine dislocato altrove (si pensi agli effetti soggettivi, sociali e politici scatenati nei contesti più vari dal gesto inaugurale del femminismo, il vedersi tra sole donne). La pratica della relazione «fa» simbolico; di più, «è» il simbolico femminile. È il taglio metonimico che interrompe la deriva metaforica del simbolico maschile³⁷. Si capisce così perché, se la rivoluzione femminile è spostamento simbolico, la politica è pratica politica.

4. Critica della politica

E si capisce anche, a partire da questa nozione di pratica politica, quale sia la radice della critica alla politica tradizionalmente intesa, dove la scissione fra mezzi e fini impera: anche in quella politica, la migliore, basata sul primato del progetto³⁸. La tensione progettuale infatti, proprio in quanto sposta sul futuro la realizzazione di un ideale, opera poco o nulla sul presente e sui soggetti che lo abitano, fantasticandoli spesso molto diversi da come sono e da come la pratica del partire da sé li farebbe esprimere. È dunque in primo luogo a un difetto di pratica che si deve la crisi della sinistra in Italia, il suo oscillare fra ansia di adeguamento all'esistente, catastrofismo e prometeismo, tutti sintomi della perdita di quel rapporto con la realtà e le sue modificazioni che la pratica, con la sua aderenza ai soggetti del mutamento, è capace di salvaguardare e orientare³⁹.

Va da sé che il primato della pratica contesta alla base la forma dell'organizzazione e quella del partito⁴⁰. Più che su

questo punto, occorre soffermarsi sulla critica della rappresentanza, che negli scritti di Lia Cigarini ritorna in più punti e a più livelli. A un primo livello, l'idea della rappresentanza femminile viene smontata in quanto si fonda sulla rappresentazione delle donne come un gruppo sociale compatto e compattamente oppresso⁴¹. A un secondo livello, nella critica della rappresentanza interviene la nozione di differenza sessuale, con tutte le sue valenze e contro gli usi riduttivi che nel frattempo ne vengono fatti. È stato proprio un suo cattivo uso, infatti, a supportare, nella seconda metà degli anni ottanta, la strategia del «riequilibrio della rappresentanza» lanciata dalla Carta delle donne comuniste: un uso che, per progressivi slittamenti semantici, ha sostituito questo nome a quelli – «la questione femminile», «lo specifico femminile» – che prima supportavano la politica dell'emancipazione, senza sostituirne però la sostanza. Ma «differenza sessuale» non significa diversità di genere, non significa uno svantaggio da colmare perché le donne diventino come gli uomini, non è insomma «un contenuto della politica di parità»⁴². «Differenza sessuale» significa l'asimmetria femminile nell'ordine simbolico fallocentrico. E dunque l'asimmetria femminile rispetto alle forme della politica che da quell'ordine dipendono.

Asimmetrie

Il punto è cruciale: sulla questione della rappresentanza precipita infatti quella critica concatenata delle categorie del Politico⁴³ che consegue alla mossa iniziale del pensiero della differenza: una volta che la differenza sessuale ha messo in questione la nozione di individuo e di soggetto che sorregge la costellazione teorica del Politico in Occidente, tutte le altre categorie di questa costellazione – uguaglianza, rappresentanza, maggioranza, decisione, potere – vengono al pettine una dopo l'altra⁴⁴. Ma quello della rappresentanza è un nodo ai nostri fini decisivo: per via della sua

intima contiguità con i meccanismi della rappresentazione, esso chiama in causa immediatamente la produzione simbolica, ovvero il legame che si stabilisce fra le parole e le cose, in politica⁴⁵. Non solo: la critica della rappresentanza chiama in causa immediatamente anche l'asimmetria tra femminismo della differenza e sinistra. Come osserva Mario Tronti, «decisione e rappresentanza sono due grandi categorie della politica moderna e a lungo il pensiero della sinistra, il pensiero cosiddetto democratico, si è messo dalla parte della rappresentanza, contro la decisione»; laddove invece «rappresentanza e decisione sono un organico campo dei sistemi politici attuali. Ambedue insieme vanno messi sotto il tiro della critica. [...] Di una critica del potere che è insieme rappresentanza e decisione»⁴⁶. Non per caso il pensiero della differenza sessuale insieme li mette in questione, smarcandosi così dall'impianto classico della sinistra.

E non per caso dunque è sul nodo della rappresentanza che il dibattito teorico-politico interno al pensiero-pratica della differenza sessuale ha insistito a lungo, a ridosso di quel corpo a corpo con la scena politico-istituzionale che non ha mai smesso di caratterizzare, a mio avviso produttivamente, il femminismo radicale italiano. La Carta delle comuniste e i conflitti che essa apre fra le stesse donne del PCI sulla presenza femminile nelle istituzioni e sul rapporto fra pratica della differenza e forma-partito fanno da sfondo a questo dibattito dalla seconda metà degli anni ottanta in poi⁴⁷. Non è possibile ricostruire qui questa complessa vicenda; ma è importante individuare, sia pure schematicamente, i punti dove si è giocata e si gioca, spesso su un filo sottile, la diversità delle posizioni in campo.

La posizione di Lia si colloca coerentemente al lato estremo della critica: la orienta – con un rigore concettuale indispensabile, ma che a mio avviso troppo poco concede alle ambivalenze di un processo sperimentale e inevitabilmente spurio – non la (possibile) contaminazione, ma il taglio fra l'ordine del Politico e l'ordine della differenza. «La signifi-

cazione della differenza sessuale – scrive a proposito della rappresentanza – non può andare senza trasgressione, senza sovversione dell'esistente, non può essere ricalcata pari pari sull'ordine simbolico ricevuto»⁴⁸; se si sta dentro quell'ordine, esso inevitabilmente «si mangia» la differenza sessuale e l'assimila: inutile farsi illusioni sull'«ingombro» che le donne potrebbero creare sulla scena istituzionale, che più potentemente appunto «rappresenta» il simbolico maschile. Occorre invece depotenziare questa scena, facendo leva sull'estraneità femminile, sulla fonte sociale di produzione dell'autorità, sull'eccedenza della soggettività rispetto alla forma della rappresentanza⁴⁹.

Un cattivo dualismo

Tra i due ordini non c'è dunque, fin qui, travaso possibile: l'uno è alternativo all'altro. Successivamente tuttavia, in un articolo del 1992 sul sindacato, Lia parla (terzo livello della critica) di una pratica della contrattazione che da sempre affianca e taglia, in politica, l'ordine della rappresentanza, e che si addice alla pratica della differenza, come sappiamo, in quanto mette al centro lo scambio materiale e simbolico nel «qui e ora» dei contesti in cui agisce⁵⁰.

Mi sembra un'apertura importante, perché aiuta a superare il dualismo fra ordine del Politico e ordine della differenza, da un lato ricordando che lo scenario della politica è più vasto di quello istituzionale, dall'altro suggerendo che il conflitto sulla qualità della politica si gioca sul tipo di mediazione simbolica (nel caso, rappresentanza o contrattazione) che si sceglie di praticare in qualunque ambito ci si trovi (nel sociale, nei partiti, nelle istituzioni). La centralità della mediazione simbolica emerge, del resto, anche nelle posizioni che con maggiore rigore hanno lavorato, all'epoca del rapporto fra donne del PCI e femminismo della differenza, all'ipotesi della contaminazione fra differenza sessuale e ordine del Politico, puntando non sull'ingresso nelle istituzio-

ni di donne in rappresentanza di altre donne, ma sulla messa in scena, anche nelle istituzioni, della relazione fra donne⁵¹. La scommessa, detta in altri termini, è anche qui quella di «tagliare» il simbolico del Politico, l'astrazione della rappresentanza, con un altro tipo di mediazione simbolica, radicata nella concretezza della relazione.

Tornerò fra poco sugli esiti di quella scommessa. Va detto intanto che da allora, fine anni ottanta, a oggi, metà anni novanta, il quadro è profondamente cambiato. Nel frattempo infatti è stato il Politico stesso a palesare drammaticamente la propria crisi: della costellazione concettuale che lo sorregge, non un solo termine è rimasto esente dalle convulsioni che hanno lacerato il paesaggio italiano, esempio estremo ma non isolato delle contraddizioni che attraversano tutte le democrazie occidentali. Contestualmente, nel campo del pensiero della differenza si sono venute precisando le due nozioni che alla crisi del Politico maggiormente parlano, quelle cioè dell'autorità e del «sopra la legge». Se la prima infatti parla direttamente alle deformazioni del potere, la seconda – una delle intuizioni più acute che dobbiamo a Lia Cigarini⁵² – investe il rapporto fra politica e legalità, fra corpo (femminile) e ordinamento giuridico, fra pratiche della trasformazione e regole istituzionali; e, più in generale, il rapporto fra libertà, responsabilità e statualità, uno dei nodi decisivi per il dispiegamento della libertà femminile e per la riformulazione del patto sociale nelle democrazie di fine secolo⁵³.

L'ossessione del Politico

Si va delineando dunque, nella critica che il pensiero della differenza sessuale porta alla politica tradizionale, una sequenza coerente che sarebbe facile declinare in contrapposizione al paradigma del Politico: differenza sessuale (contro individuo neutro astratto), pratica del partire da sé (contro astrazione e alienazione), relazione e contrattazione

(contro rappresentanza), «sopra la legge» (contro normazione), autorità (contro potere). Ma questa contrapposizione speculare non le renderebbe giustizia e ne tradirebbe le intenzioni, sul piano teorico e su quello pratico-politico: tra ordine della differenza sessuale e ordine del Politico non c'è infatti contrapposizione ma asimmetria - e dunque, in un certo senso è il caso di dire, non c'è confronto. E per due motivi. In primo luogo, perché il primo ordine nasce, come abbiamo visto, precisamente per allargare la nozione e l'ambito della politica a sfere che il secondo non contempla. In secondo luogo, perché il primo non si presenta, non vuole presentarsi, come un paradigma chiuso e alternativo al secondo, bensì come un insieme di pratiche che scompongono la sintesi politica attuale ma non tendono a richiuderla altrimenti: precisamente per il tipo di mediazione che sceglie, in quanto le pratiche, per loro natura e diversamente dalle regole che reggono il Politico, aprono di volta in volta a esiti diversi che di volta in volta, contestò per contesto, vanno ripensati e rimessi in gioco, in un andamento della trasformazione che non ha esiti predeterminati⁵⁴.

Per queste ragioni, l'efficacia della politica della differenza non va misurata né in rapporto alla conquista di obiettivi e contenuti per le donne, né in rapporto alle modificazioni immediate del Politico, bensì - per tornare all'origine - in rapporto agli spostamenti che opera o non opera in tutta l'articolazione del reale e delle vite reali, dall'inconscio alle strutture organizzate dell'umana convivenza. Occorre dunque pensare e muoversi superando sia il dualismo fra ordine della differenza sessuale e ordine del Politico sia l'ossessione del Politico come misura della trasformazione. Nella politica, che è una come uno è il mondo che vuole trasformare, la qualità e l'efficacia della nostra azione dipenderà dalla capacità di attivare e significare nelle pratiche e nel linguaggio il movimento della differenza.

Questa mossa, mentale e pratica assieme, è del resto agevolata dal fatto che la crisi della politica tradizionale si pre-

senta ormai investita nelle cose dall'asimmetria della differenza sessuale, purché la si sappia riconoscere e giocare in primo luogo nell'interpretazione della crisi stessa. Proviamo infatti a tirare qualche filo. La sessuazione del soggetto politico è lungi dall'essere stata acquisita; la consuetudine di pensare la politica a partire da una «realtà» spesso tutta immaginaria non ha ceduto il passo al materialismo del partire da sé; la forma della rappresentanza continua a dominare su quella della contrattazione; il potere (maschile) tende a preservarsi aggressivamente dall'autorità (femminile); la delega alla legge si appropria di qualunque inquietudine sociale; la separatezza della politica dalle vite e dai corpi si accentua in alleanza con le tecnologie di fine secolo. D'altra parte però è altrettanto vero che senza il gioco della differenza sessuale il soggetto politico tende ineluttabilmente al tramonto, che la rappresentanza perde ovunque di efficacia mentre avanza, sia pure in forme distorte, l'esigenza di una politica più diretta, che le relazioni reali sono più forti anche fra gli uomini dei ruoli codificati (vedi i vari «pool» che ci circondano), che zone sempre più vaste del corpo individuale e sociale sfuggono alla normazione e si autoregolano. La crisi delle democrazie contemporanee - democrazie minacciate dal «pericolo di un potere senza autorità, di un comando senza autorevolezza, e dall'altra parte di una servitù volontaria, di una libera obbedienza»⁵⁵ -, configura un precipizio della politica moderna che non può non dover fare i conti con l'emergenza dell'ordine della differenza sessuale. C'è un piano storico, voglio dire, della coestensività dei due processi che non può risolversi in dualismo ma apre lo spazio di una contaminazione e di uno spostamento di senso, purché lo si sappia praticare all'altezza delle domande del presente.

La misura della relazione

Quanto all'efficacia delle pratiche femminili che più direttamente vogliono cimentarsi nella modificazione dei luo-

ghi politici tradizionali, la valutazione è aperta per il passato e per il futuro. Nel tentativo di «intersecare» il Politico con la differenza, il discrimine fra taglio e assimilazione passa, io sostengo, per la qualità della pratica della relazione. C'è, c'è stato, taglio laddove la relazione si è resa significativa, quando cioè i vincoli fra alcune donne hanno saputo mettere in atto, tradurre in azione, spostamenti rilevanti nell'ordine del discorso politico, nel vivo di situazioni in movimento⁵⁶. C'è, c'è stata, assimilazione quando quel tentativo ha riesumato, sotto falso nome, la politica del genere e della rappresentanza.

La questione si è riproposta pochi mesi fa, durante la mobilitazione di donne che ha portato alla «lunga giornata» del 3 giugno 1995⁵⁷. Non è questa la sede per ricostruire i passaggi di questa recente vicenda, nel corso della quale Lia Cigarini, assieme a Luisa Muraro, ha delineato i contorni di una distinzione fra «politica strumentale» e «politica diretta», mentre altre hanno sostenuto la necessità di non chiudere i ponti fra l'una e l'altra⁵⁸. Ma sarebbe sbagliato vedere in questa distinzione un giudizio di valore manicheo, come se tutto il buono stesse dalla parte della politica diretta (che ha i suoi modi perversi di manifestarsi, vedi la voglia scatenata di immediatezza che ha percorso la transizione italiana) e tutto il cattivo dalla parte della politica strumentale (che è a suo modo un'arte, difficile e complessa); e sarebbe soprattutto sbagliato identificare la politica strumentale con il Politico e la politica diretta con la costellazione delle pratiche della differenza. C'è infatti nella politica tradizionale anche un modo diretto di agire il potere⁵⁹; e, come abbiamo visto, malgrado la sua impenetrabilità il Politico si lascia talvolta «tagliare» dalla pratica diretta della relazione fra donne. D'altro canto, sappiamo dalla nostra stessa esperienza che la strumentalità può trapassare nella politica delle donne (accade, alla lettera, quando la relazione viene intesa appunto come «strumento», o quando la logica dei mezzi e dei fini ci contagia), e che il regime della rappresen-

tanza, e correlata rappresentazione del genere femminile, può facilmente riprendersi i suoi vantaggi sulla pratica della relazione e della contrattazione diretta.

Da parte sua, la pratica della relazione mostra infatti un doppio limite. Il primo è il lato d'ombra della sua principale qualità: proprio in quanto agisce spostamento contestuale, essa è più difficile nei contesti, come quelli istituzionali, dominati dai grandi numeri, dalle sintesi generiche, dall'astrazione della rappresentanza. Il secondo, e più insidioso, è quello di riprodurre un tra-donne separato e acquietato, dove lo scambio sociale invece che aprirsi si blocca e il desiderio invece che moltiplicarsi si addormenta. Sta qui, come abbiamo visto, il «rimosso ritornante» della difficoltà femminile a farsi soggetto con cui la rivoluzione della differenza deve periodicamente tornare a fare i conti.

5. *Differenza sessuale, un significante universale*

Per questo, maggio '94, Lia Cigarini segnala che c'è un «tassello mancante» all'efficacia della pratica della relazione e poco dopo, agosto, scrive su «Via Dogana» di averlo individuato nella capacità mediatrice universale della differenza femminile⁶⁰. C'è un'impasse, denuncia Lia: il senso comune della differenza sessuale rischia di assestarsi su una visione spartitoria del mondo, questo agli uomini quest'altro alle donne, l'ordine simbolico dato tende a riassorbire e restituire in termini emancipazionisti il portato diffuso della rivoluzione femminile, la pratica della relazione, che per suo statuto ha una potenzialità massima di moltiplicarsi e farsi mediatrice dei più vari contesti, si limita al tra-donne e resta nei luoghi separati più che arrischiarsi nei commerci sociali; soprattutto, il desiderio femminile si acquieta e non rilancia, e la politica rischia di separarsi dalla vita e dal piacere anche per le donne.

Da dove viene questa impasse? Da un malinteso senso

della differenza sessuale, evidentemente, come se essa riguardasse solo la differenza femminile e la confinasse su se stessa, invece che funzionare da categoria interpretativa dell'essere umano, donna e uomo, e delle contraddizioni antiche e nuove dell'ordine sociosimbolico. Da un malinteso senso della pratica della relazione, come se essa servisse a ritagliare spazi assicuranti invece che sprigionare desiderio e energie femminili e metterli in circolo nel mondo. Infine, da un non acquisito senso della mediazione e dello scambio: il sapere della differenza sessuale e l'autorità femminile vanno messi in gioco alla prova dei fatti, non custoditi in cassaforte come gioielli non portabili e non spendibili.

La differenza sessuale infatti – questo è il passaggio da acquisire – è sempre in gioco: perché è sempre in gioco la collocazione delle donne e degli uomini rispetto all'ordine simbolico, ed è sempre in gioco la possibilità di interpretarla, modificarla, spostarla. Nella guerra in Bosnia come nei quotidiani conflitti attorno al potere, nel modo di fare i giornali o gli ospedali o le scuole, nell'organizzazione delle piccole comunità e delle grandi democrazie, nel ridire «comunismo» o nell'inventare le società pluriethniche, nell'allezare i figli o nei rapporti d'amore: non ci sono zone della vita individuale e sociale «esentate» dal gioco della differenza sessuale, poiché non ce ne sono di esentate dalla soggettività. «Gioco» della differenza, perché, dovrebbe ormai essere chiaro, non si tratta di fissare la differenza sessuale in contenuti di genere, né femminili né maschili, ma di interpretare come essere uomo/essere donna gioca appunto, si combina e si muove, nel vivo delle situazioni in cui ciascuno/a si confronta quotidianamente con i piccoli e grandi significanti e significati dell'esistenza personale e sociale. Si tratta di interpretare, detto in altri termini, la trasformazione sociale nel senso della differenza sessuale.

A questa interpretazione può e deve aprirsi il sapere femminile della differenza guadagnato nel femminismo, che può fare luce anche sulla differenza maschile, in quanto rie-

sce a nominarla e a vederla laddove gli uomini non la vedono e non la nominano, ritenendo che la loro sessualità non c'entri nulla con i loro comportamenti sociali. Se la differenza sessuale, dunque, è un significante universale, cioè è sempre in gioco, la capacità mediatrice femminile è anch'essa capacità mediatrice universale, cioè può, deve, giocare a tutto campo. La pratica politica dunque non ha confini, agisce – può agire – dovunque, e consisterà in primo luogo nel «mettere in parola» il gioco della differenza⁶¹: nominarlo dove è taciuto, agirlo dov'è sottinteso, analizzarlo dov'è scontato, regolarlo dov'è selvaggio. La scommessa è che la rilevanza culturale e politica della differenza sessuale non sia più patrimonio di alcune ma entri in circolo nel sapere di donne e uomini che hanno a cuore l'interpretazione e la trasformazione del presente.

Sprigionamenti

Lia Cigarini rilancia in questo modo il suo costante obiettivo di potenziamento dello scambio; ma ormai, molto più nettamente che in passato, di uno scambio non solo tra donne bensì, a partire dall'autorità femminile, tra donne, tra donne e uomini, tra uomini. Chiama dunque in causa la differenza maschile, la necessità di un sapere maschile e femminile della differenza sessuale, l'esigenza di ripensare, dopo venticinque anni di femminismo, i rapporti e i termini del conflitto fra i sessi. Questa raccolta di scritti, dunque, termina a mio modo di vedere con uno spostamento, un rilancio, un'apertura. L'ostacolo di sempre sta nella deriva femminile alla parzialità, a esitare nel recinto ormai agiato del tra-donne, a arretrare di fronte ai conflitti con gli uomini e degli uomini tra loro. L'ostacolo nuovo sta nell'opacità maschile di fronte alla rivoluzione dell'altro sesso e alla crisi del proprio. Opaca e muta è infatti la percezione maschile del mutamento femminile; imprigionata in un immaginario che lo rubrica come guerra tra i sessi (Hollywood inse-

gna⁶²), e in un'ideologia che lo classifica come lotta per la parità e per un cambio di guardia ai posti di comando. Si che non arriva a vedere gli spazi di ridislocazione, libertà e scambio che il mutamento femminile inaugura per le donne e per gli uomini né i suoi effetti sulla configurazione complessiva del reale: che la rivoluzione femminile sia avvenuta e stia avvenendo non per mimesi e inclusione, ma per asimmetria e ridislocazione rispetto alle forme considerate universali della soggettività e del legame sociale, implica un cambiamento non solo delle donne ma del mondo, ordine sociale e ordine simbolico, realtà e rappresentazioni.

Discutendo di questo libro mi ha detto qualche mese fa Lia: «Siamo partite venticinque anni fa dalla domanda di Freud, 'Che cosa vuole una donna?', e ci ritroviamo adesso con il desiderio femminile che è venuto al mondo, mentre quello maschile è muto e pietrificato». In questo inizio d'estate '95, intanto, la «questione maschile» è esplosa sui media, ai più vari livelli. Titola così l'ultimo numero di «Via Dogana»⁶³, i settimanali ad alta tiratura dedicano copertine alla crisi del maschio, sul mio tavolo sono arrivati in una settimana tre libri che di questo si dilettono: parlano di caduta del desiderio maschile, di terrore dell'innamoramento, di fantasmi d'impotenza legati alla diffidenza per la «nuova donna» che abita con agio la sfera pubblica mantenendo l'antica priorità nella procreazione; la tendenza, scrivono, corre per tutto l'Occidente.

Sulla scena della politica, d'altra parte, si manifesta un'altra e parallela serie di sintomi, ben nota a chi ha saputo leggere la transizione italiana anche nel senso della differenza sessuale. Misoginia reiterata, accanimento su un potere che è diventato la caricatura di se stesso, narcisismo della leadership alimentato dall'esposizione massmediale, perdita di pregnanza di parole sempre più separate dalla materialità dell'esperienza individuale e sociale, e di conseguenza sentimenti antipolitici diffusi in un popolo storicamente affezionato alla politica. È stato notato di recente, su «Via Doga-

na», che tutto questo ha a che fare con il crollo dell'89, cioè di un ordine che a suo modo regolava, in poteri e ideologie, le ansie e la distruttività del sesso forte. È probabile, ma bisognerebbe fare un passo oltre, o fermarsi un passo prima: la crisi della rappresentanza e la nevrosi del potere parlano di per sé della lacerazione di un ordine simbolico organizzato su base fallocentrica, in mancanza del soggetto femminile che adesso è venuto al mondo.

Crisi del simbolico maschile – diciamo con una formula sintetica –, malcompensata col ricorso a una letteralità virilista («celodurismo», interventismo bellico, esibizione di forza e via dicendo) che ha tutta l'aria di una maschera indossata a copertura delle rughe che sull'identità maschile tradizionale si sono aperte. Che cosa libera questa crisi, al di là dei suoi effetti depressivi riscontrabili quotidianamente, negli uomini e nei rapporti fra uomini e donne? Quali desideri spinge, quale «differenza maschile» origina rispetto al profilo canonico del sesso forte? Che rapporto c'è fra la maschera rugosa dell'uomo pubblico e i suoi sentimenti e comportamenti privati? Poche voci finora hanno rotto l'afasia dell'altro sesso su se stesso, ma sono rotture importanti: cominciano a dire non l'intenzione ma la necessità di interloquire con il portato della rivoluzione femminile. Necessità di autocoscienza per se stessi, necessità di aria nuova per il pensiero politico, necessità di una nuova qualità delle relazioni per ridefinire la convivenza sociale⁶⁴.

Sappiamo che la crisi del patriarcato non viene di per sé incontro al progetto politico della differenza sessuale: come abbiamo visto, l'asimmetria dei due processi può essere più forte della loro contemporaneità, né certo sarà il pensiero femminile della differenza a farsi erede di una concezione progressiva della storia che la storia di questo secolo si è incaricata di smentire per sempre. Non c'è dunque alcun esito garantito all'orizzonte. È tuttavia questa crisi offre uno straordinario terreno di lavoro politico. Sessualità e politica, abbiamo detto con qualche scandalo all'origine, un

quarto di secolo fa, scommettendo sugli effetti di libertà nelle vite e nella scena pubblica dello sprigionamento del desiderio femminile – desiderio di essere, desiderio «ontologico», com'è stato chiamato⁶⁵ – dall'economia fallocentrica. Quello sprigionamento è avvenuto: la misura delle esistenze femminili non sta più (solo) nelle regole di quell'economia, bensì (anche) nella relazione fra donne; questo è lo spostamento simbolico realizzato, ed è grande. Sessualità e politica, abbiamo detto un quarto di secolo fa, accorgendoci che a una politica che allora, fine anni sessanta, si voleva desiderante mancava metà del desiderio, il nostro. Oggi che la politica rischia di diventare una passione «specializzata», che non contagia e tende a pietrificarsi, sappiamo che è da parte maschile che il desiderio è venuto meno, ed è da quella parte che è rimasto innominato il filo sottile e tenace che lo lega alla politica. Ma senza questo lavoro da quella parte, resta parzialmente inesplorato e impraticabile anche per noi il campo nuovo che al desiderio si apre, per le donne e per gli uomini, in tempi di fine del patriarcato e di decentramento dal fallocentrismo in cui tutti, donne e uomini, avremmo da guadagnare da una lotta all'invadenza del linguaggio del potere sul patire e sul godere⁶⁶. Oggi come venticinque anni fa, «non esiste un punto di vista femminista»⁶⁷ da imparare o contrastare come un'ideologia, non c'è una domanda femminile di diritti a cui rispondere per legge, non c'è una guerra fra i sessi da cui difendersi con l'elmetto. Il lavoro politico consisterà in questo per il prossimo futuro: rilanciare desiderio femminile, chiamare in campo desiderio e autocoscienza maschile.

Ida Dominijanni

¹ Alcune femministe milanesi, *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*, foglio unico, Milano 1974, ristampato in «L'erba voglio» n. 18-19, ottobre 1974-gennaio 1975. I testi che lo compongono si intitolano: *Rapporto analitico e istituzione*; *Circolazione del sapere analitico*; *Il gioco delle attribuzioni*; *Pratica comune analitica/analizzata*; *Alcuni dubbi*; *Il rapporto con la madre*; *Madre, gruppo, aggressività*; fra le autrici c'erano Lia Cigarini, Lea Melandri, Luisa Muraro.

² Sul rapporto fra modello psicoanalitico e modelli politici della trasformazione, cfr. il mio *Ordine simbolico e storia*, in AA.VV., *Cultura e politica delle donne e sinistra in Italia*, a cura di Anna Maria Crispino e Francesca Izzo, IG Informazioni (trimestrale della Fondazione Istituto Gramsci di Roma) n.3/1992, Roma 1992. Sull'incontro fra primo femminismo e psicoanalisi, cfr. Francesca Molino, *I possibili spazi della conoscenza psicoanalitica* (e il relativo *Commento* di Mariella Gramaglia), in AA.VV., *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, a cura di Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi-Doria, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

³ «Come non c'è reciprocità, così non c'è perfetta transitività nel rapporto analitico [...] La mancanza di reciprocità è sua condizione strutturale [...] L'autorità di cui viene investita la figura dell'analista è fatta di silenzi e rituali forse più che di interpretazioni [...] ciò che egli sa e può su di noi gli viene, prima che dalla investitura istituzionale, da una nostra attribuzione (trasfero) [...] Nel rapporto analitico il potere attribuito all'analista diventa, paradossalmente, la condizione essenziale per essere liberati dalla dipendenza». E ancora: «In qualsiasi gruppo, non escluso quello formato da sole donne [...] in ogni caso ci si scontra con la disparità. Ma, mentre nei gruppi politici la disparità normalmente è incanalata nella struttura gerarchica più o meno istituzionalizzata dei loro rapporti interni, il movimento delle donne ha avuto fin dall'inizio la presunzione o l'ardire di porla come contenuto irrinunciabile nell'analisi e nella pratica di nuovi rapporti. Il trasferimento del rapporto analitico all'interno dei rapporti in corso tra donne dovrebbe portare chiarezza nella difficile ricostruzione delle richieste e degli investimenti che una donna fa su un'altra donna», *Pratica dell'inconscio* cit.

⁴ *ibidem*.

⁵ «[Occorre] evitare la fuga nel "politico" e riprendere in considerazione fatti che rischiano altrimenti di passare per spiacevoli incidenti. In altre parole: rivalutare le fantasie e i processi inconsci [...] perché costituiscono un aspetto non secondario della realtà attraverso cui passa sia la ripetizione dell'identico che la possibilità della modificazione», *ibidem*. Molti anni dopo scriverà Luisa Muraro: «[È] vano fare la critica dell'esistente con lo scopo di cambiarlo: l'esistente si riproduce non perché sia giudicato buono ma perché lo riproduce un meccanismo che può risultare più forte delle nostre intenzioni e critiche, per quanto giuste. Il problema è, allora, di spezzare il meccanismo della ripetizione». Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 91.

⁶ «Fare dei gruppi che cercano di analizzare i rapporti tra le donne, l'isteria, le nevrosi, i sintomi del corpo e la sua espressività, con un'ottica analitica, cioè che ha attenzione all'inconscio e alla sessualità [...] questo non è immergersi nell'intimismo e nell'irrazionalità, come alcuni credono, ma al contrario

ancorarsi alla materia. Siamo stupefatti di imbatterci in una sinistra marxista piena di idealisti che hanno orrore del corpo e della materia: *Il tempo, i mezzi, i luoghi*, «Sottosopra» dicembre, 1976. Cfr. come la materia dell'inconscio e della sessualità orienta fin da subito l'analisi politica sulle questioni dell'aborto e dello stupro (ivi, pp. 77 sgg.), e come il nucleo di questo materialismo della pratica politica viene ripreso da Lia Cigarini e Luisa Muraro in *Politica e pratica politica*, ivi, p. 219 sgg. Sul concetto di materialismo femminista, cfr. Rosi Braidotti, *Dissonanze*, La Tartaruga, Milano 1994 e *Il soggetto nomade*, Donzelli, Roma 1995; Alessandra Bocchetti, *Che cosa vuole una donna*, La Tartaruga, Milano 1995. Chiara Zamboni ha parlato di «materialismo dell'anima» nel corso del «grande seminario» della comunità filosofica Diotima all'Università di Verona nell'autunno del 1994, dedicato alla pratica del partire da sé.

⁷ Cfr. Rosi Braidotti, *Dissonanze cit.*, e l'Introduzione di Paola Bono a AA.VV., *Questioni di teoria femminista*, La Tartaruga, Milano 1993.

⁸ *Il tempo, i mezzi, i luoghi cit.*

⁹ Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987, pp. 116 sgg.

¹⁰ Luisa Muraro e Zulma Paggi, *Come, quando e perché Anna O: si è trasformata in Bertha Pappenheim*, postfazione a Lucy Freeman, *La storia di Anna O*, Feltrinelli, Milano 1979.

¹¹ La figura dell'isterica accompagna passo passo l'argomentazione di Luisa Muraro nell'*Ordine simbolico cit.*; di Luisa Muraro cfr. anche *La posizione isterica e la necessità della mediazione*, a cura di Mimma Ferrante, edizioni Donne Acqua Liquida e Biblioteca delle Donne - Udi di Palermo, Palermo 1993. Sulla rilevanza dell'isteria nella pratica politica femminista cfr. ivi, pp. 84 sgg.

¹² Luisa Muraro, *L'ordine simbolico cit.*, p. 60.

¹³ Alla «scommessa di un senso libero dell'autorità», cioè alla scommessa di declinare il concetto di autorità sottraendolo ai suoi abusi nella cultura conservatrice e reazionaria e accordandolo, oltre che alla libertà femminile, alla scoperta novecentesca della crucialità del simbolico, è dedicato l'ultimo volume della comunità filosofica Diotima, *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Napoli 1995. Cfr. soprattutto la Prefazione di Luisa Muraro e i saggi di Chiara Zamboni, *Ordine simbolico e ordine sociale*, e Diana Sartori, *Tu devi*.

¹⁴ ivi, p. 139.

¹⁵ ivi, p. 138.

¹⁶ ivi, pp. 51 sgg.

¹⁷ A proposito di questo spostamento, resta nel pensiero della differenza sessuale, a mio parere, un'oscillazione tra una figura della madre simbolica che trascende la madre reale, e l'ipotesi di un simbolico basato sulla gratitudine per la madre reale: leggendo e rileggendo gli scritti di Lia e confrontandoli con la proposta di Muraro nell'*Ordine simbolico della madre* non sono riuscita a risolvere in modo univoco questo problema, sembrandomi che Cigarini opti più per la prima soluzione e Muraro più per la seconda. Il tratto comune che

supera l'oscillazione sta a mio avviso nella nozione di un simbolico non metaforico, come vedremo tra poco.

¹⁸ ivi, p. 141.

¹⁹ ivi, p. 140.

²⁰ ivi, pp. 142, 168-9.

²¹ ivi, pp. 137 sgg. Per la comprensione dell'insistenza di Lia sullo scambio nell'economia dei rapporti fra donne sono debitrice al mio rapporto con Stefania Giorgi; per tutto quello che c'è dietro, ovviamente, a quello con mia madre.

²² Teresa De Lauretis, *Immaginario materno e sessualità*, testo dattiloscritto (non pubblicato) per il convegno «Teorie del femminismo made in Usa» organizzato dal Centro di documentazione delle donne di Bologna il 26, 27, 28 novembre 1992; le citazioni che seguono sono tratte dalle prime pagine, 1-5. L'uso che ne faccio non restituisce l'impianto complessivo del testo, incentrato soprattutto sulla questione della sessualità femminile e in particolare dell'identità lesbica in riferimento all'immaginario materno e al simbolico materno. Di Teresa De Lauretis, autrice dell'Introduzione (pubblicata in Italia da «DWF» n. 15, 1991) all'edizione americana di *Non credere di avere dei diritti* (Indiana University Press), Feltrinelli sta per pubblicare una raccolta di saggi (*Sui generis. Scritti di teoria femminista*), tra i quali una nuova versione del testo a cui sto facendo riferimento.

²³ ivi, p. 106.

²⁴ Devo qui necessariamente dare per scontata la distinzione di origine lacaniana fra immaginario e simbolico, che risulta per l'essenziale da quanto scrive la stessa De Lauretis: «Ma, se è vero che "il simbolico femminile si basa su un immaginario femminile", come suggerisce Margareth Whitford a proposito di Luce Irigaray; e se è vero anche il viceversa, ossia che "è il simbolico che struttura l'immaginario", allora ogni simbolico - nel nostro caso quello femminile - produce come suo effetto un immaginario. Nel caso di Milano, quindi, non è illecito chiedersi, qual è l'immaginario effettuato o promosso dal simbolico femminile? A quali fantasmi dà la luce la madre simbolica? Quali sono i risvolti erotici del debito che abbiamo contratto con lei?»: *Immaginario materno...* cit. pp. 4-5. Margareth Whitford è autrice di una preziosa monografia su Luce Irigaray: *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, Routledge, London and New York 1991. Quanto a Luce Irigaray, è superfluo ricordare qui che il suo contributo sulla differenza sessuale, sul rapporto madre-figlia e sul concetto di genealogia femminile è stato inaugurale e resta fondamentale per tutto il pensiero femminista occidentale e ha ispirato largamente l'elaborazione italiana del pensiero della differenza di cui stiamo parlando.

²⁵ Cfr. nota 17.

²⁶ Per ultimo, il recente convegno «Quale politica? Un incontro di parola tra donne» organizzato il 24 e 25 giugno a Bologna dall'Associazione Orlando ha riproposto, in vari interventi, questo equivoco. Sulle radici culturali e politiche della diffidenza per la politica del simbolico proposta dal pensiero della differenza sessuale, rinvio al mio *Ordine simbolico e storia cit.*

²⁷ «Non parlo metaforicamente della madre. Ne parlo tuttavia simbolicamente», scrive Muraro a p. 19 dell'*Ordine simbolico della madre*, e ancora (p. 115): «È difficile non vedere un'opposizione fra realistico e simbolico, ma bisogna riuscire per cogliere il significato del principio materno come lo cerco di esporlo [...] La politica delle donne può essere considerata una forma di simbolico realistico perché fa agire la differenza sessuale con effetti di libertà femminile (contro i suoi tradizionali effetti di non-libertà) senza fornire definizioni e rappresentazioni dell'essere uomo-donna». Questa nozione di «simbolico realistico» non è definita, ma agisce negli scritti di Lia Cigarini, e spiega precisamente, a mio avviso, il ruolo della pratica politica. La pratica è infatti il luogo in cui il simbolico femminile si mette-in-atto; per dirla alla maniera di Foucault, «avviene», cioè insieme emerge dai fatti e produce effetti; realisticamente, non metaforicamente. Del rischio di un eccesso di realismo in questa nozione di simbolico ho parlato nella mia recensione a *Non credere di avere dei diritti*, «Memoria» n. 19-20, 1987.

²⁸ Ivi, p. 220.

²⁹ Impossibile dare qui tutti i riferimenti di una discussione e divisione che attraversa il femminismo italiano dall'uscita del «Sottosopra verde» - *Più donne che uomini* nell'83. Comprensivi dei principali addebiti alla Libreria, Lea Melandri, *L'agire politico e la ricerca*, e Rosella Prezzo, *Esercizi spirituali e volontà di potenza*, entrambi in «Lapis» n. 23, 1995. Cfr. anche gli interventi di Lidia Campagnano, Alessandra Mecozzi e della stessa Lea Melandri nel dibattito sviluppatosi sul supplemento del «manifesto» «Il Cerchio quadrato» (15-22/5, 12/6 1994) in seguito alla mia intervista a Lia Cigarini e Luisa Muraro *Differenza, le porte strette che si aprono*, ivi, p. 237.

³⁰ Sulla disparità ad esempio: se, come scrivono Cigarini e Muraro, «di pratica della disparità si comincia a parlare negli anni ottanta, non prima» (ivi, p. 223), di come affrontare nei rapporti fra donne le disparità si comincia a parlare, come abbiamo visto all'inizio, fin dai tempi della pratica dell'inconscio, e in termini analoghi a quelli con cui dieci anni dopo se ne riprendono le motivazioni originarie.

³¹ Ivi, p. 225.

³² Luisa Muraro, *La scorcistaia*, testo dattiloscritto. *Mettere al mondo il mondo* è il titolo del secondo libro della comunità filosofica Diotima (La Tartaruga, Milano 1990).

³³ Cfr., per questa lettura della transizione italiana, AA.VV., *Voce e silenzio. Le donne nella crisi politica degli anni Novanta*, Materiali e atti del Centro studi e iniziative per la riforma dello Stato n. 22, supplemento a «Democrazia e diritto» n. 2, 1993, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1993, in particolare Maria Luisa Boccia, *Appunti preparatori*, e il mio *La forbice tra critica e crisi*.

³⁴ Ivi, pp. 145 sgg., 178 sgg., 191 sgg., 207 sgg.

³⁵ Ivi, p. 106.

³⁶ Libreria delle donne di Milano, gruppo n. 4, «Sottosopra verde» - *Più donne che uomini*, Milano 1983.

³⁷ Sul carattere contestuale della pratica politica, ivi, p. 177. Su metafora e metonimia, cfr. Luisa Muraro, *Maglia o uccinetto*, Feltrinelli, Milano 1981.

³⁸ Cfr. il mio *La scissione che veniva da dentro*, «Via Dogana» n. 8, 1993.

³⁹ Ivi, pp. 237 sgg.

⁴⁰ Segnalo il modo leggero in cui Cigarini contrappone, in *Una signora del gioco* (ivi, p. 65), l'avvento dei partiti alla decadenza dei salotti a fine Settecento, un esempio ben trovato di come la storia sia segnata di spostamenti simbolici che restano muti senza un'interpretazione che li renda parlanti, e in particolare di spostamenti in cui gioca la differenza sessuale, purché li si sappia riconoscere. Dunque, è un esempio di uso della differenza sessuale come significante universale, di cui dirò tra poco.

⁴¹ Ivi, pp. 101 sgg., 234 sgg. Nella lunga vicenda parlamentare della legge sulla violenza sessuale è stato chiaro come rappresentanza del sesso femminile e paradigma dell'oppressione vadano a braccetto: ivi, pp. 88 sgg. Cfr. anche il mio *Violenza sessuale, un progetto di legge si aggira da tredici anni*, «Via Dogana» n. 5 e 6, 1992.

⁴² Ivi, p. 155. Agli «slittamenti semantici» (ivi, pp. 167-8) fra parole della differenza e parole della tradizionale politica dell'emancipazione, la rivista «Beti» ha dedicato, fra il 1987 e il 1992, molti interventi, a ridosso dei fatti e dei fraintendimenti. Sullo stesso tema cfr. Franca Chiaromonte e Letizia Paolozzi, *Il taglio*, DataneWS, Roma 1992.

⁴³ Diversamente da quanto farebbe Lia, assumo qui - ma provvisoriamente, nel senso, come vedremo, di un dualismo che va superato - la distinzione fra paradigma del Politico e paradigma della differenza sessuale in termini prossimi a quelli usati nel seminario «La repubblica delle donne» organizzato a gennaio del '94 dalla rivista «Critica marxista», che ne ha pubblicato gli atti nel n. 2-3 dello stesso anno. Il dossier nel suo insieme (interventi di Alessandra Bocchetti, Maria Luisa Boccia, Gloria Buffo, Franca Chiaromonte, Gianni Mattioli, Luisa Muraro, Carla Rocchi, Stefano Rodotà, Aldo Tortorella, Mario Tronti, Grazia Villa, Grazia Zulfa e di chi scrive, oltre a quello di Lia che compare in questo libro a p. 234) è a mio avviso un documento prezioso della capacità che il pensiero della differenza sessuale ha avuto e ha di parlare al cuore della crisi della politica per come si è presentata nella transizione italiana e non solo.

⁴⁴ «La rappresentanza politica nella dottrina contrattuale giustnaturalistica emerge da un complesso teorema che elimina pregiudizialmente ed all'inizio qualsiasi differenza, e quindi anche la differenza sessuale, fra gli individui [...] [La dottrina] concatena i concetti di uguaglianza, rappresentanza, sovranità, consenso, maggioranza ecc., in una logica coerente cui è essenziale l'ipotesi iniziale di individui neutri e seriali»: Adriana Cavarero, *L'ordine dell'uno non è l'ordine del due*, in AA.VV., *Il genere della rappresentanza*, a cura di Maria Luisa Boccia e Isabella Peretti, Materiali e atti del Centro di studi e iniziative per la riforma dello Stato n. 10, Editori Riuniti, Roma 1987.

⁴⁵ «Legare in maniera significativa parole e cose (cioè, fare ordine simbolico), è la parte più viva della politica delle donne dai suoi inizi [...] Va in questo senso anche la critica della rappresentanza, la rappresentanza essendo tale da

slegare la parola dalle sue condizioni materiali, con il risultato di dar luogo a discorsi e linguaggi di un materialismo astratto, se non finto, e schematico, che non convince»: Luisa Muraro, *Il simbolico e il materiale*, «il manifesto» 30 novembre 1994.

⁴⁶ Mario Tronti, *Il tramonto del politico, il ritorno della politica*, «Critica marxista» n. 2-3, 1994 cit., p. 49.

⁴⁷ Dibattito tuttavia aperto, qualche mese prima dell'uscita della Carta, da Rossana Rossanda, con una trasmissione di Rai2 in occasione del quarantesimo anniversario della Repubblica, e su una «calpa» (così si chiamava l'inserito monotematico del giovedì poi chiuso, come pure il succitato «Cerchio quadrato» del «manifesto» (1946-1986, *Donne, il voto ingrato*, 26 giugno 1986). La Carta itinerante delle donne comuniste *Dalle donne la forza delle donne* voluta da Livia Turco, è pubblicata a cura della Sezione femminile della Direzione del Pci, Roma-Trento 1986. Per il dibattito successivo, rinvio ancora alla rivista «Reti», passim, e a Franca Chiaromonte e Letizia Paolozzi, *Il taglio* cit.

⁴⁸ *ivi*, p. 103.

⁴⁹ *ivi*, pp. 101 sgg.

⁵⁰ *ivi*, pp. 198 sgg.

⁵¹ Si parla in questo caso di «rappresentanza sessuata», non di «rappresentanza di sesso», a significare che non si tratta di applicare al sesso femminile il meccanismo della rappresentanza (nella doppia versione della rappresentanza politica o della rappresentanza di interessi), bensì di permeare le sedi della rappresentanza con la pratica della differenza sessuale. Cfr. AA.VV., *Il genere della rappresentanza* cit., in particolare il saggio cit. di Adriana Cavarero e quello introduttivo di Maria Luisa Boccia, *La ricerca della differenza*. Sulla centralità della mediazione simbolica scrive Boccia: «L'accento sull'aspetto della rappresentazione introduce nel ragionamento la centralità dell'ordinamento simbolico, per cui prima che con la funzione dell'istituto rappresentativo, il confronto è con il codice culturale della rappresentanza, con la mediazione simbolica che esso realizza».

⁵² *ivi*, pp. 195 sgg., 230 sgg. Ma la genesi del «sopra la legge» si radica in un percorso più antico, cioè nell'analisi del rapporto fra differenza sessuale (femminile e maschile) e ordinamento giuridico. Cfr. gli scritti su aborto e violenza sessuale (*ivi*, pp. 75 sgg.) e quelli sul diritto (*ivi*, pp. 107 sgg.).

⁵³ Sul rapporto fra politica e legalità, pratiche e regole, cfr. gli interventi nel dossier di «Critica marxista» *La repubblica delle donne* cit. Sul rapporto fra corpo (femminile, ma non solo) e legge, la discussione ritornante sull'aborto e sulle tecnologie riproduttive, che di recente dal principio del «sopra la legge» ha tratto vantaggio: cfr. l'inserito speciale *Corpo politico* del «manifesto» del 3/6/1995; gli Atti del convegno sulla riproduzione assistita «Il potere di generare. Il limite della legge» promosso da Franca Chiaromonte, Anna Finocchiaro, Maria Luisa Boccia, Grazia Zuffa, Stefano Rodotà, Maria Grazia Gianninaro (a cura di Isabella Peretti, Agenzia dei servizi interparlamentari, Roma 1995) e le relazioni di Maria Luisa Boccia e Luigi Ferrajoli al seminario del Centro Studi per la riforma dello Stato su *Il limite della legge*.

Aborto e Costituzione, pubblicate in «Critica marxista» n. 3, 1995. Cfr. inoltre AA.VV., *Diritto sessuato*, «Democrazia e diritto» n. 2, 1993.

⁵⁴ Per questo si parla, a proposito del regime della mediazione della politica della differenza, di «mediazione vivente», e «la mediazione vivente è senza sintesi»: Chiara Zamboni, *Ordine simbolico e ordine storico* cit., p. 51.

⁵⁵ Mario Tronti, *Il tramonto...* cit., p. 49.

⁵⁶ Così, a mia valutazione, nel dibattito parlamentare del 1992 sulla legge sulla violenza sessuale, grazie ad alcune deputate e senatrici tra le quali Grazia Zuffa, Mariella Gramaglia e Annalisa Diaz, e durante la svolta del PCI, grazie alla pratica del gruppo «La nostra libertà è nelle nostre mani». Dell'efficacia della pratica di relazione, in entrambi i casi, rendono conto le cronache politiche del «manifesto»; i testi del gruppo suddetto, *La nostra libertà è nelle nostre mani* e *Primo, la libertà*, in «Reti» n.1 e n.4, 1990. Terzo esempio di pratica efficace su un tema istituzionale, sia pure limitata a un intervento scritto, il testo *18 aprile, dimenticare la politica?* sulla «svolta» maggioritaria, pubblicato sul «manifesto» del 30/3/1993 a firma di Maria Luisa Boccia, Rinalda Carati, Franca Chiaromonte, Letizia Paolozzi, Roberta Tatafiore e mia.

⁵⁷ Il 3 giugno 1995 circa diecimila donne hanno partecipato alla «lunga giornata» - un corteo e una convention all'aperto - organizzata a Roma dal «Paese delle donne», da «Noidonne» e dal Centro culturale Virginia Woolf-B sulla base di due testi - *Manifestiamo alla grande*, diffuso dal «Paese delle donne», e *La prima parola e l'ultima*, diffuso dal Virginia Woolf-B e firmato da centinaia di migliaia di donne - scritti in risposta agli attacchi alla libertà femminile in materia di procreazione che si susseguivano sulla scena politica e massmediale. L'iter di tutta la vicenda - i criteri della raccolta di firme sul testo, l'organizzazione della «lunga giornata», le mediazioni praticate all'interno del Virginia Woolf-B e fra aree diverse del femminismo - ha riaperto, nel Virginia Woolf-B e fra le donne in storica relazione politica con esso, discussioni e divisioni sulla pratica politica, attorno ai seguenti punti: efficacia e limiti della pratica della relazione, rischi di un ritorno alla politica della visibilità e delle manifestazioni cioè, inevitabilmente, del «genere» e della rappresentanza, modalità del rapporto con la scena istituzionale e massmediale, modalità del conflitto fra donne e uomini. Il testo de *La prima parola e l'ultima* è stato pubblicato da «Noidonne» (maggio e giugno 1995), che ha pubblicato anche (giugno e luglio) la «dissociazione» di Rosetta Stella, come altre (tra le quali chi scrive) firmataria del testo ma contraria alle tappe successive.

⁵⁸ Cfr. Lia Cigarini e Luisa Muraro, *Politica strumentale, politica diretta*; Gloria Buffo, *La storia non si ripete*; Letizia Paolozzi, *Tagliare i ponti fra due politiche?*, rispettivamente sul «manifesto» del 25/5, 2/6, 27/6 1995.

⁵⁹ Vedi Thatcher, mi suggerisce Luisa Muraro.

⁶⁰ *ivi*, p. 243.

⁶¹ *ibidem*.

⁶² Cfr. Susan Faludi, *Contrattacco*, Baldini e Castoldi, Milano 1993.

⁶³ «Via Dogana» n. 21-22, 1995.

⁶⁴ A titolo di esempio cfr., oltre agli interventi di Alberto Leiss e Victor J. Seidler nel numero di «Via Dogana» appena citato, quelli, sempre in «Via Dogana» (n. 8, 1993) di Aldo Tortorella e Dino Leon; le posizioni recentemente espresse da Stefano Rodotà, Luigi Ferrajoli, Gustavo Zagrebelsky (rispettivamente su «La Repubblica» del 28/4/1995, «Critica marxista» n. 3, 1995 cit., «La Stampa» del 30/4/1995) in materia di riproduzione; gli interventi su differenza maschile, aborto e violenza sessuale di Claudio Vedovati e Stefano Ciccone, Andrea Bianchi, Peter Freeman (sul «manifesto», rispettivamente del 28/5, 10/8, 19/8 1995). Cfr. inoltre Victor J. Seidler, *Riscoprire la mascolinità*, Editori Riuniti, Roma 1992, Paolo Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1995.

⁶⁵ Rosi Braidotti, *Dissonanze* cit.

⁶⁶ Luisa Muraro, *Oltre l'uguaglianza*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza* cit.

⁶⁷ *ivi*, p. 71.

Ringraziamenti

Ringrazio Lilli Rampello che ha voluto e curato il libro, Ida Dominijanni che lo ha con intelligenza introdotto. Senza il loro contributo i miei scarsi e scarni testi non avrebbero mai formato un libro. Nel quale c'è anche un lieve segno di Luisa Muraro che ha scritto le brevi introduzioni di ciascun capitolo. Di fatto per me la relazione con lei ha reso vera la scoperta che solo il vincolo con la propria simile è per le donne costitutivo di realtà, senza contare che molti di questi testi non li avrei scritti senza le sue pressanti richieste.

Voglio comunque sottolineare che gli articoli qui raccolti sono solo la debole eco di una straordinaria esperienza di tante donne i cui desideri sovversivi si sono intrecciati in questi venti e più anni.

Alcune donne, tuttavia, sono state essenziali nella mia storia e quindi anche in questo lavoro: Daniela Pellegrini, figura grande del movimento delle donne che ho incontrato nel 1966 (quando mi aggiravo un po' stordita dopo la sconfitta della sinistra comunista all'XI° Congresso del PCI decisa solo a non rifare alcuna esperienza di partito) con l'occhio un po' messianico e in mano un testo che parlava di trascendenza femminile anziché di questione femminile: era già l'essenziale e su questo si aggregò il primo gruppo femminista in Italia il DEMAU e fu scritto il testo «Il maschile come valore»; Luisa Abbà, giunta a Milano nel 1970 con le altre del «Cerchio spezzato» di Trento, cioè Silvia Motta, Elena Medi e Gabriella Ferri: da quel momento ho confrontato con lei ogni mia scelta e seguito le sue indica-