

Questo volume è stato realizzato con il contributo
della Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia



UPI
UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

Opera sottoposta a peer review secondo
il protocollo UPI - University Press Italiane



Questo volume è integralmente disponibile online
a libero accesso nell'archivio digitale Openstarts, al link:
<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/13587>

Impaginazione
Verena Papagno

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2016.

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa
pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm,
le fotocopie e altro), sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-8303-803-7 (print)
ISBN 978-88-8303-804-4 (online)

EUT - Edizioni Università di Trieste
Via E. Weiss, 21 - 34128 Trieste
eut@units.it
<http://eut.units.it>
<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Felicità della politica, politica della felicità

Cittadinanza, giustizia, benessere
in una visione di genere

a cura di
Enrica Asquer
Anna Scattigno
Elisabetta Vezzosi

sommario

7	<i>Enrica Asquer</i> <i>Anna Scattigno</i> <i>Elisabetta Vezzosi</i> Premessa Genere e felicità: contraddizioni		
13	<i>Raffaella Baritono</i> Felicità della politica/ Politica della felicità: un'introduzione al tema		
29	<i>Simonetta Soldani</i> Per un lessico dei sentimenti della politica. Le donne nel Regno d'Italia		
45	<i>Alessandra Pescarolo</i> Passione politica e felicità privata nell'Italia del secondo Novecento		
61	<i>Annalisa Furia</i> La misura della felicità. Il compito della politica secondo Martha C. Nussbaum		
79	<i>Elena Borghi</i> «Protect earth, celebrate life». Movimenti delle donne e politica della vita nell'India contemporanea (1880-1980)		
97	<i>Laura Calafà</i> La promozione del benessere nel diritto del lavoro <i>gender oriented</i>		
115	<i>Marta Gianello</i> Felicità oppressive. Il pensiero di Audre Lorde		
133	Profilo delle autrici		
137	Indice dei nomi		

Premessa

Genere e felicità: contraddizioni

ENRICA ASQUER
ANNA SCATTIGNO
ELISABETTA VEZZOSI

Negli ultimi anni il tema della felicità – che cosa significa, come si raggiunge, quando e con quali costi, in relazione a che cosa, come le istituzioni possono favorirne il conseguimento, etc. – è stato oggetto di attenzione e analisi da parte di una varietà di soggetti: analisti politici ed economici, sondaggisti, accademici, organizzazioni internazionali, think tank di orientamenti politici diversi.

Non per caso dal 2012, sulla base dei dati forniti dall'agenzia di sondaggi Gallup, sono state pubblicate quattro edizioni del “World Happiness Report”¹ che prendono in considerazione 156 paesi e a cui collaborano esperti in svariati settori disciplinari: economia, psicologia, statistica, salute, politiche pubbliche e altro. Il loro compito è quello di descrivere come la misura del *well-being* (spesso preferito a *happiness* perchè più adatto a spiegare le tante e sfaccettate dimensioni del benessere umano) possa essere usata per valutare i progressi delle nazioni. L'esistenza del Report, come quella di indagini analoghe, indica una maggior sensibilità alla felicità dei cittadini da parte dei governi locali e nazionali, delle comunità, delle istituzioni sovranazionali. Esiste dunque un interesse globale nell'usare la soggettività e il benessere soggettivo come indicatore primario della qualità dello sviluppo umano. Migliaia di studi sono stati condotti sul tema e molti paesi pubblicano relazioni periodiche sulla crescita o sul declino della felicità delle

¹ <http://worldhappiness.report>, consultato in data 2 dicembre 2016.

proprie popolazioni². Un paese, il piccolo Buthan, ha fatto della “Gross National Happiness” il tema centrale della sua politica interna.

Secondo il “World Happiness Report 2016”³ la disuguaglianza del benessere tra diverse regioni del globo, così come la definizione stessa di *well-being*, dovrebbero essere al centro dell’interesse delle grandi organizzazioni internazionali. Se gli elementi fondamentali del benessere sono riconducibili a reddito, salute, buon governo, politiche sociali, aspettativa di vita, ad essi devono essere unite importanti auto-percezioni: avere qualcuno su cui poter contare, poter fare scelte di vita in piena libertà e autonomia, vivere in una società libera da corruzione e caratterizzata da generosità. Tra gli obiettivi dell’agenda 2030, il Report include inoltre l’uguaglianza di genere e l’*empowerment* di donne e ragazze⁴.

Ma, a differenza delle vivaci copertine o websites di questi studi, che raffigurano visi ridenti di donne e uomini, le statistiche sulla felicità raramente sono disaggregate per genere e analizzate su questa base.

Eppure i dati parlano chiaro. Secondo la “Harvard Business Review”⁵ il gap salariale tra donne e uomini negli Stati Uniti (le donne guadagnano il 79% del salario maschile) non solo penalizza fortemente il PIL statunitense ma rende il paese meno produttivo, meno sano, meno generoso e meno felice. L’uguaglianza di genere, in ogni sua forma, sembrerebbe dunque andare per mano con il grado di felicità di una nazione, anche se le rilevazioni mostrano una realtà assai più complessa e a tratti contraddittoria.

Quando, nel 2009, fu pubblicato il saggio di Justin Wolfers e Betsey Stevenson, *The Paradox of Declining Women’s Happiness*⁶, come ben spiega Raffaella Baritono nel suo saggio in questo volume, si scatenò un dibattito molto acceso su quanto il raggiungimento di diritti politici, civili, economici, sociali, avesse prodotto felicità per le donne dal momento che a partire dagli anni settanta (crescita delle opportunità lavorative, salari più alti, libera scelta riproduttiva, etc.) il livello di felicità delle donne americane appariva stabilmente in declino. Le motiva-

2 See D. Bok, *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-Being*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

3 <<http://worldhappiness.report/news/2016/03/16/world-happiness-report-2016-update-ranks-happiest-countries/>>, consultato il 2 dicembre 2016.

4 *World Happiness Report 2016* – volume I, a cura di J. Helliwell, R. Layard e J. Sachs, http://worldhappiness.report/wp-content/uploads/sites/2/2016/03/HR-V1_web.pdf, consultato il 2 dicembre 2016.

5 Si veda tra gli altri K. Ellingrud, J. Manyika e V. Riefberg, *How Reducing Gender Inequality Could Boost U.S. GDP by \$2.1 Trillion*, in: “Harvard Business Review”, 12 aprile 2016, <<https://hbr.org/2016/04/how-reducing-gender-inequality-could-boost-u-s-gdp-by-2-1-trillion>>; D. Ashton, *What HR Can Do to Fix the Gender Pay Gap*, in: “Harvard Business Review”, 2 Dicembre, 2014, <<https://hbr.org/2014/12/what-hr-can-do-to-fix-the-gender-pay-gap>>. I siti sono stati consultati il 6 dicembre 2016.

6 B. Stevenson, J. Wolfers, “The Paradox of Declining Female Happiness”, Maggio 2009, National Bureau of Economic Research, Working Paper 14969, <<http://www.nber.org/papers/w14969>>, consultato l’11 novembre 2016.

zioni del regresso venivano definite come un vero “puzzle”⁷ dai due autori, che sollecitavano a prendere in considerazione una moltitudine di fenomeni, sociali ed emotivi, per interpretarle.

Fino agli anni settanta, secondo il loro parere, le donne avevano vissuto una vita di aspettative minori e nutrivano molto ottimismo sul futuro e sui possibili successi dei movimenti delle donne, ma nel momento in cui alcuni diritti importanti erano stati raggiunti le aspettative sul futuro erano aumentate provocando spesso frustrazione e infelicità. Una infelicità da ulteriori progressi e da “prestazione”, che in diverso modo sembrava colpire anche ragazze e giovani donne che si confrontavano con le alte attese dei genitori e con i modelli apparentemente onnipotenti delle loro madri⁸. Non restava dunque che cercar di capire una dinamica forse solo apparentemente contraddittoria attraverso l’analisi sofisticata delle cause del maggior/minor grado di benessere e l’intreccio dei dati con variabili diverse, prime tra tutte le fasi del ciclo di vita. Le statistiche mostrano infatti la minor propensione delle donne alla felicità, rispetto agli uomini, nelle fasce di età inferiori ai 18 anni e superiori ai 50.

A distanza di anni, nel maggio del 2016, Anna Petherick⁹ ha ripreso il tema del declino della felicità tra le donne statunitensi ed europee enfatizzando il tema delle aspettative, che ritorna con forza. In Svezia le donne – che pure hanno ottenuto precocemente importanti diritti anche economici e goduto per molti anni di un generoso welfare state¹⁰ – appaiono più infelici delle donne greche proprio perché le loro ambizioni rispetto all’uguaglianza di genere sono molto più alte (meno del 35% delle svedesi compie i tre quarti del lavoro domestico rispetto all’81% delle donne greche), mentre in altri paesi la spaccatura tra donne progressiste o conservatrici si mostra decisiva. In Svizzera, ad esempio, un decennio dopo l’ottenimento tardivo del voto nel 1971, cittadini e cittadine votarono nell’ambito di un referendum che avrebbe dovuto emendare la Costituzione perché le donne avessero il diritto allo stesso salario per lo stesso tipo di lavoro. I cantoni orientarono molto diversamente il loro voto: alta proporzione di voti a favore dell’emendamento dove il *gender pay gap* era limitato, alta proporzione di voti contro l’emendamento nelle aree caratterizzate da forti valori tradizionali anche se il divario salariale tra donne e uomini era alto. Nei cantoni più liberali, dunque, le lavoratrici erano meno felici di quelle appartenenti a comunità più conservatrici che, identificandosi maggiormente con i tradizionali ruoli di genere, tendevano a non enfatizzare il tema delle discriminazioni.

7 Ivi, p. 5.

8 S. Hinshaw, *The Price of Perfection: A Review of the Triple Bind*, New York, Ballantine Books, 2009.

9 A. Petherick, *Gains in Women’s Rights haven’t made Women happier. Why is that?*, in: “The Guardian”, 18 Maggio 2016.

10 Sul rilievo delle politiche sociali sulla felicità dei cittadini si veda tra gli altri il recente, H. Ono, K. Schultz Lee, *Redistributing Happiness: How Social Policies Shape Life Satisfaction*, Santa Barbara, Praeger, 2016.

Se i dati possono talvolta apparire incoerenti, per la maggior parte gli studi degli ultimi dieci anni sembrano concordi nell'indicare come uno degli elementi costitutivi dell'autopercezione di felicità per le donne, giovani e meno giovani, la costruzione di reti sociali e il coinvolgimento nelle attività delle comunità di appartenenza, fonti di benessere sociale, fisico e mentale, anche se al tempo stesso di fatica e stress nel tentativo di tenere insieme una vita fortemente multitasking. Con tale coinvolgimento si connette di fatto la politica nel senso più ampio del termine e la *felicità della politica*, cui questo volume è dedicato, intesa come partecipazione a un progetto di trasformazione individuale e collettiva.

Per quanto la felicità delle donne occidentali abbia subito un calo negli ultimi decenni, a livello globale esse continuano a risultare complessivamente più felici degli uomini, con l'eccezione di aree povere come l'Africa subsahariana, dove il rapporto è invertito. Nei paesi ad alto o medio reddito, infatti, le donne sono più ottimiste degli uomini sul futuro, mentre lo sono meno in quelli a basso reddito. Il nesso tra dimensione individuale e collettiva della felicità appare qui cruciale.

Alle stesse conclusioni, ma con un maggior grado di articolazione, giunge Claudia Senik¹¹, che concentra il suo lavoro sull'Europa. Se soprattutto nei paesi a reddito elevato le donne dichiarano un più alto grado di soddisfazione rispetto agli uomini di condizioni socio-ambientali simili, in termini di felicità il loro svantaggio sul mercato del lavoro appare compensato dall'intrattenere relazioni sociali significative, dal dedicare tempo e attenzione agli altri, dal coinvolgimento attivo e solidale nell'ambito della propria comunità di appartenenza, che si configurano spesso come forme di agire politico sia pure spesso distanti dalle dinamiche politiche tradizionali.

In Europa e negli Stati Uniti, tuttavia, la proporzione di donne nei parlamenti nazionali sembra essere positivamente correlata al benessere soggettivo di entrambi i generi. Il loro accesso alla partecipazione politica e il maggior senso di uguaglianza generano benessere.

Se negli studi sul rapporto tra genere e felicità sono soprattutto le donne occidentali ad essere protagoniste, sono principalmente le analisi di Amartya Sen a tenere insieme l'esperienza delle donne nei paesi sviluppati e in via di sviluppo: benessere, approccio delle capacità, giustizia, libertà di scelta, *agency* sono strettamente correlate¹².

Sebbene spiegazioni e motivazioni sul maggior o minor benessere delle donne siano spesso almeno parzialmente incoerenti, gli studi sulla felicità hanno certamente accresciuto la consapevolezza del complesso rapporto esistente tra genere e felicità e, in tale prospettiva, tra felicità collettiva e felicità individuale. Secondo molti studi, peraltro, l'uguaglianza di genere sembra essere fonte di fe-

11 C. Senik, *Gender Gaps in Subjective Wellbeing, Research Report*, Luxembourg Publication Office of the European Union, 2016.

12 B. Agarwal, J. Humphries, I. Robeyns, *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, London, Routledge, 2013.

licità non solo per le donne, ma per i cittadini di entrambi i generi. Il che, in una prospettiva femminista, non sorprende.

Se, come scrive Mark J. Kaswan nel suo libro su William Thompson – teorico politico, ardente femminista e abolizionista, difensore della classe operaia e uno dei fondatori teorici del socialismo - “la felicità è politica”¹³ poiché legata al mutuo aiuto, alla cooperazione, all’esistenza di una società democratica e ugualitaria, la *agency* politica delle donne può contribuire alla felicità collettiva.

Il volume è il risultato di una partnership scientifica tra la Commissione della Scuola Estiva della Società Italiana delle Storiche e il Comitato Scientifico dei Corsi Donne, Politica e Istituzioni dell’Ateneo di Trieste. Per anni i due organismi si sono confrontati e hanno collaborato sui temi della cultura di genere e della politica (nelle sue molteplici forme), oltretutto sull’esperienza didattica con donne e uomini giovani e meno giovani in una prospettiva *long life learning*.

Nel corso della lunga vita di entrambe le esperienze (26 anni per la Scuola Estiva della Società delle Storiche, 10 per i corsi Donne, Politica e Istituzioni) sono stati/e formati/e centinaia di donne e uomini (in minor numero ma motivatissimi). Non è stato mai un “trasferimento” di conoscenze, ma una circolarità di saperi tra docenti e allievi/e che ha arricchito entrambi. Alle donne e agli uomini che hanno condiviso con noi questi percorsi il libro è dedicato.

La pubblicazione è stata resa possibile dal finanziamento della Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia – Assessorato al lavoro, formazione, istruzione, pari opportunità, politiche giovanili, ricerca e università.

Un ringraziamento va alle componenti delle due commissioni. Enrica Asquer, Anna Badino, Raffaella Baritono, Brunella Casalini, Anna Scattigno, Lucia Sorbera, Elisabetta Vezzosi, Stefania Voli e alla preziosa segretaria scientifica Vanessa Moi per la Scuola Estiva della Società delle Storiche; Laura Chies, Natalina Folla, Roberta Nunin, Giovanna Paolin, Patrizia Romito, Teresa Tonchia, Elisabetta Vezzosi per il Comitato Scientifico dei corsi DPI. Prezioso è stato infine l’incoraggiamento alla pubblicazione di Elisabetta Tiganì Sava, coordinatrice amministrativa dei corsi e partecipante stabile e attiva delle scuole estive SIS, che ha tenuto strette le fila della collaborazione, delle affinità, degli interessi tra le due realtà.

13 M. J. Kaswan, *Happiness, Democracy and the Cooperative Movement: The Radical Utilitarianism of William Thompson*, New York, State University of New York Press, 2014. Si veda inoltre la recensione al volume di John W. Lawrence, *Happiness Is Political. William Thompson's Utilitarian Argument for Democratic Work*, in: “New Politics”, Vol XV, n.4, 2016, <http://newpol.org/content/happiness-political>, consultato l’11 novembre 2016.

Felicità della politica/ Politica della felicità: un'introduzione al tema

RAFFAELLA BARITONO

1. LA SCELTA DEL TEMA

In questa introduzione cercherò di spiegare la decisione di concentrare il volume sul binomio «Felicità della politica/Politica della felicità», compiuta ancor prima dalla commissione Scuola Estiva della Società Italiana delle Storiche nell'elaborazione dell'argomento su cui incentrare l'edizione 2015 della scuola. Il taglio è perciò volutamente “imperfetto”, poiché ripercorre soprattutto problemi e nodi critici della nostra riflessione e discussione interna anziché proporre analisi distese e articolate.

Come spesso accade, l'idea prima che porta alla scelta del tema dell'edizione annuale della scuola emerge dalle suggestioni suscitate dalle lezioni, dai laboratori e dalle discussioni che hanno alimentato la scuola dell'anno precedente. Nel 2014, al centro della riflessione era la questione delle “disobbedienze”, dei movimenti e delle pratiche “disubbidienti” ad opera di donne impegnate in diversi contesti geopolitici. Quello che aveva colpito molte di noi era che, pur nella drammaticità delle esperienze dolorose raccontate (il caso più noto è la vicenda straordinaria delle Madres de Plaza de Mayo), risaltava in modo evidente nelle testimonianze e nelle storie narrate anche una appassionata, tenace, volontà di dimostrare la capacità e la forza trasformativa dei movimenti stessi, l'importanza dell'utopia, dell'agire collettivo come elemento di trasformazione e perché no

anche di rivoluzione, intesa come un processo che non solo spazza via forme di oppressione e di schiavitù, ma è anche in grado di ispirare immaginazione politica, ampliare lo spettro dei diritti e dei desideri, allargare le forme della partecipazione politica e del riconoscimento delle soggettività individuali e collettive¹.

Una passione e una volontà di trasformazione che non necessariamente si esaurivano nell'attivismo dispiegato in situazioni eccezionali o dentro i grandi scenari di mutamento, ma che spesso assumevano una forza ancora più potente nell'azione quotidiana, in un'attività politica intesa nel senso più ampio del termine, nella possibilità di agire mettendo al centro la propria soggettività nella dimensione se si vuole micro invece che macro.

All'inizio del Novecento, una *social worker* statunitense, Lillian Wald, affermava nelle sue memorie che solo più tardi aveva avuto consapevolezza che occupandosi di poveri, immigrati, bambini dei quartieri più disagiati di New York, in realtà lei stava facendo politica², impegnandosi a favore della giustizia e del bene collettivo; un compito altrettanto appagante, fautore di cambiamento di quello più immediatamente e direttamente politico. Lillian Wald non lo esplicitava in modo chiaro, ma nelle sue parole, non diversamente dalle parole delle *madres* e delle *abuelas* argentine, delle ragazze delle primavere arabe o delle donne indiane che si battono per i loro diritti (le pratiche "disubbidienti" dell'edizione 2014 della scuola), quello che veniva evocato era anche e forse soprattutto il sentimento di aver vissuto un'esperienza di felicità individuale e collettiva. La politica, dunque, come terreno e strumento di felicità pubblica.

Da qui la volontà di affrontare direttamente questo tema che presenta elementi complessi e contraddittori, che ci ha indotto a fare i conti con le ambivalenze di termini e categorie che hanno dato forma e spessore alle pratiche, alle riflessioni e ai movimenti delle donne, e in primis, per riprendere una parola che è stata al centro di un'altra edizione della Scuola (quella del 2011), alla richiesta di "libertà".

Parlare di felicità, soprattutto di felicità della politica potrebbe sembrare piuttosto singolare in un contesto in cui, sia a livello nazionale sia a livello globale, la politica, così come l'abbiamo intesa fin dall'avvento della modernità con le due rivoluzioni – americana e francese – sembra arrivata alla sua fine, incapace di dare risposta alle istanze provenienti da processi di trasformazione epocali che stanno producendo sempre più infelicità, dolore e sofferenze: impoverimento collettivo, grandi disuguaglianze sociali ed economiche, ripresa di forme di autoritarismo, violazione dei diritti umani, senso pervasivo di insicurezza per l'impatto di un terrorismo nichilista, individualizzato, che appare privo di obiettivi politici concreti se non quello dell'annientamento del presunto nemico. Altri

1 M. Hardt in L. Sorbera, *Challenges of Thinking Feminism and Revolution in Egypt between 2011 and 2014*, in: "Postcolonial Studies", vol. 17, n. 1, 2014, p. 63.

2 Citato in E. Israels Perry, *Men Are from the Gilded Age, Women Are from the Progressive Era*, in: "Journal of the Gilded Age and Progressive Era", vol. 1, n. 1, 2002, p. 41.

sono i termini, quindi, che associamo al termine politica: inadeguatezza, incapacità di rappresentare il bene comune, di assolvere al compito di garantire giustizia, uguaglianza, libertà. Tutt'al più la politica viene intesa come "tecnica della politica", dalla quale ci si aspetta soluzione dei conflitti, garanzia di decisione, efficienza, competenza.

Per restare in tempi a noi relativamente vicini, dopo la grande fiammata degli anni sessanta del Novecento con le sue istanze di rivendicazione di libertà, uguaglianza e giustizia sociale, che hanno riguardato non solo il contesto occidentale, ma anche quei paesi che stavano faticosamente uscendo dall'esperienza coloniale, dalla metà degli anni settanta e poi in particolare dagli anni ottanta e novanta del Novecento il tema della felicità, che aveva costituito il sostrato dei grandi movimenti collettivi ottocenteschi e novecenteschi, sembra aver perso la sua dimensione pubblica, collettiva, per essere declinato in termini privati o, meglio, individualizzati, con riferimento sia ai singoli individui e alle singole individue sia a individui "collettivi" – gruppi sociali, etnici, razziali, culturali – ma che sulla scena pubblica si sono imposti o hanno rivendicato il proprio specifico, spesso parziale diritto alla felicità o la propria rivendicazione alla felicità.

Uno scivolamento verso percorsi individuali, frammentati, parziali che nella politica non hanno trovato un terreno privilegiato in cui esprimersi o uno spazio amichevole in cui esplicitarsi. È stato semmai il mercato o un capitalismo sempre più "de territorializzato"³, vale a dire sempre meno espressione di forze produttive e di soggetti radicati in un determinato contesto nazionale, e invece frutto di produzione "immateriale", che si è rivelato maggiormente capace di intercettare e spesso produrre e gestire il desiderio e la "ricerca della felicità" attraverso l'accesso a beni di consumo materiali e simbolici. D'altronde, il termine felicità come tale appare difficilmente inquadrabile, in un contesto frammentato e "liquido"⁴, dentro coordinate capaci di rispondere ai desideri, alle utopie, alle esigenze di tutti e tutte.

Insomma, il mercato è risultato strumento più flessibile e accattivante e allo stesso tempo in grado di rendere "accessibili" soluzioni di felicità: costruzione di una vera e propria industria della felicità basata sulla cura del corpo, sui consumi, sul *wellness*, su terapie e ricette spendibili per le relazioni affettive e familiari e per quelle sociali.

All'interno di questo quadro, quali sono le implicazioni di genere insite nel dibattito politico e culturale contemporaneo circa l'idea di un diritto alla felicità come diritto universale? In che modo si è trasformato il convincimento che compito precipuo dello Stato e delle organizzazioni internazionali sia quello di promuovere politiche che garantiscano, per usare le parole della risoluzione 66/281 del 12 luglio 2012 delle Nazioni Unite, «felicità e benessere»? E, ancora, cosa si

3 S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti: assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

4 Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

deve intendere per felicità e benessere? Sono sinonimi, o rimandano a definizioni e orizzonti teorici diversi?

Noi pensiamo⁵ che proprio le trasformazioni contemporanee, accelerate dalla crisi economica e dalle crisi politiche, proprio quei processi di frammentazione, individualizzazione, mercatizzazione a cui facevo cenno prima, dovrebbero invece spingere di nuovo a ripensare il modo in cui la ricerca della felicità, vale a dire la dimensione utopica certo, ma non solo, possa tornare a essere progetto collettivo, attenzione al bene pubblico per uomini e donne attorno ai valori della giustizia, dell'eguaglianza e della libertà.

2. FELICITÀ E POLITICA

Che cosa si deve intendere per «felicità della politica», quale nesso deve tenere assieme felicità e politica e come si lega questo alla lotta per la “felicità pubblica”, per riprendere le analisi di Albert O. Hirschman⁶?

Se il tema della felicità costituisce uno degli assi cruciali dello sviluppo del pensiero politico e filosofico fin dall'antica Grecia, è tuttavia nel contesto delle rivoluzioni settecentesche che si carica di una dimensione pubblica e politica, che si distanzia dalle elaborazioni precedenti. Nel 1794, rivolgendosi a Robespierre, Saint-Just affermava che «la felicità è un'idea nuova in Europa»⁷. Nel crogiuolo rivoluzionario di qua e di là dell'Atlantico, la felicità e la promozione della felicità come scopo e obiettivo del governo costituiscono i fondamenti della modernità politica. Dalla “ricerca della felicità”, che Thomas Jefferson introdusse come obiettivo del nuovo patto politico, nella Dichiarazione di indipendenza americana nel 1776, alla “scienza della felicità” di Jeremy Bentham come “calcolo felice”, al testo della costituzione francese del 1793 in cui si affermava che «le but de la société est le bonheur commun»⁸, la felicità del momento politico rivoluzionario si saldava all'idea di un “diritto alla felicità” e di una «politica della felicità» come preoccupazione e obiettivo politico primario. E tuttavia, appare evidente

5 Il riferimento è alle organizzatrici della Scuola estiva della SIS nel 2015: Enrica Asquer, Anna Badino, Raffaella Baritono, Brunella Casalini, Anna Scattigno, Lucia Sorbera, Elisabetta Vezzosi, Stefania Voli. Colgo l'occasione per ringraziarle per i suggerimenti e il contributo a una riflessione che è alla base di questo intervento. Vorrei anche ringraziare Maurizio Ricciardi per alcuni, preziosi spunti di letture.

6 Il riferimento è ovviamente ad A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, il Mulino, 1983, ma vedi anche R. Bodei, L. F. Pizzolato, *La politica e la felicità*, Roma, Edizioni Lavoro, 1997.

7 Citato in V. Soni, *Mourning Happiness. Narrative and the Politics of Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 2010, p. 1.

8 Citato in D. Bok, *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-Being*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 4. Su Thomas Jefferson e la Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America, a cura di T. Bonazzi, Venezia, Marsilio, 1999.

come l'“ossessione della felicità” che caratterizzava il pensiero settecentesco abbia lasciato subito il posto alla “bourgeois complacency”, all'interesse puramente narcisistico che ha a che vedere con il benessere privato. «What went wrong», si è chiesta una studiosa che ha indagato questi temi⁹, perché questa idea di felicità espressa in termini collettivi e che si ritroverà anche negli altri momenti rivoluzionari che seguirono, si è poi ripiegata quasi immediatamente all'interno della sfera privata e individuale? Perché il fine della “ricerca della felicità” che, come si è detto sopra, costituiva obiettivo chiaro nella Dichiarazione di indipendenza, scomparve nel testo costituzionale o meglio venne tradotto nei termini di benessere e di “a more perfect union”?

Per uno dei teorici del liberalismo classico, Benjamin Constant, la politica deve occuparsi della giustizia non della felicità. Anzi, i regimi politici che vogliono porsi il problema della felicità violano il sacro recinto del privato e rischiano di diventare regimi totalitari. Tutt'al più ci si può preoccupare della “ricerca”, come aveva già messo in luce Thomas Jefferson, non della “felicità”, la cui definizione è inevitabilmente personale e soggettiva.

Remo Bodei¹⁰ sostiene che ci troviamo alla fine di un ciclo, vale a dire di quella fase iniziata, appunto, con le due rivoluzioni americana e francese, in cui si riteneva che la storia seguisse una logica interna, che la politica fosse il solo strumento attraverso il quale gli uomini sarebbero riusciti a raggiungere la felicità, termine variamente inteso come regno della libertà, società senza classi, progresso, la terra promessa. E questo percorso vedeva delle tappe caratterizzate dall'idea del sacrificio, dell'attraversata nel deserto, da un'idea di utopia che aveva una caratteristica temporale perché investiva l'idea stessa di futuro.

Bodei individua quattro tappe che si dipanano a partire dalla metà del Settecento. La prima è quella inaugurata dal romanzo “ucronico” (perché l'utopia, la ricerca della perfezione non è posta nello spazio, ma nel tempo) di Louis Sébastien Mercier, *L'anno 2440*, pubblicato nel 1770, in cui l'illuminista francese immaginava di risvegliarsi nel 2440 in una Parigi che, superata pacificamente la rivoluzione, era prosperata grazie alla piena applicazione dei principi illuministici che avevano plasmato un nuovo modello sociale e politico. Come sostiene Bodei, qui, «perfezione e felicità divengono quindi possibili già in questo mondo. Il progresso, con la sua carica utopica, si insedia nel tempo e nella storia innervandoli»¹¹. La seconda tappa è quella segnata dal rovesciamento teorico operato da Jean-Jacques Rousseau, dall'idea cioè di una naturale bontà dell'individuo che rischiava di essere corrotta dalla società. La storia appariva perciò in Rousseau «recupero della bontà (e della felicità) originaria, in modo però da tener conto delle modificazio-

9 V. Soni, *op.cit.*, p. 3.

10 R. Bodei, “Felicità e politica”, in: R. Bodei, L. F. Pizzolato, *op.cit.*, pp. 5-18.

11 R. Bodei, *op. cit.*, p. 5.

ni che la natura umana ha subito nel corso della storia»¹². La terza tappa, invece, ha riguardato il modo in cui i giacobini interpretarono tale concezione, ritenendo che l'unico modo per evitare la corruzione fosse eliminare, anche con la forza, l'ingiustizia, mentre la quarta, infine, venne portata a compimento da Marx. Per Bodei, Marx, «legando il progetto politico emancipatorio di origine giacobina al senso hegeliano della storia il cui sviluppo ha luogo attraverso le contraddizioni, [...] presenta infatti l'attività rivoluzionaria come un'accelerazione delle "doglie del parto", un aiuto prestato all'accadere dell'inevitabile»¹³.

Queste tappe hanno reso evidente il movimento della storia e a quale modello di perfezione si poteva tendere. «La storia», continua Bodei, «si è presentata come una specie di mappa del tesoro con la quale ognuno confidava di avere nelle proprie mani la segnalazione di percorsi e ostacoli da superare per raggiungere i traguardi sperati»¹⁴.

Dentro questo contesto, da un lato la felicità diveniva obiettivo e compito della politica, e d'altra parte alla politica veniva affidato il compito di rendere felici gli individui. Al di là dei rischi di operazioni totalizzanti che tutto questo ha finito per comportare, secondo Bodei noi chiediamo alla politica anche un altro tipo di felicità, vale a dire la felicità dello stare insieme, della vita sociale, del partecipare alla res pubblica.

Da questo punto di vista, i movimenti delle donne che si sono costituiti proprio a partire dalla fine del Settecento, hanno condiviso e allo stesso tempo messo in crisi questo modello. Nel racconto delle suffragiste ed emancipazioniste si può rintracciare uno schema simile – il sacrificio, la traversata nel deserto, la solitudine per prendere ad esempio un concetto discusso da una delle grandi suffragiste americane, Elizabeth Cady Stanton¹⁵ – in vista della felicità, vale a dire la libertà delle donne. È altrettanto vero d'altra parte, come mette in luce Simonetta Soldani in questo volume, che la partecipazione delle donne a una politica definita e segnata dall'individuo come soggetto maschile (la stessa idea della traversata nel deserto si associa a un'idea maschile di leadership carismatica, modellata, secondo la riflessione weberiana, sulla figura di Mosè) è stata più spesso fonte di infelicità piuttosto che di felicità, come testimoniano anche pratiche ed esperienze contemporanee.

Proprio l'esperienza politica delle donne dimostra una delle contraddizioni del progetto utopico descritto da Bodei, vale a dire, «la dimensione politica può e deve istituire la convivenza tra i cittadini, ma non necessariamente garantirne

¹² Ivi, p. 7.

¹³ Ivi, p. 8.

¹⁴ Ivi, p. 10.

¹⁵ E. Cady Stanton, "The Solitude of Self" *The Woman's Column*, January 1882, in: *Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, and Speeches*, a cura di E. C. DuBois, New York, Schocken Books, 1981, riprodotto anche sul sito di History Matters, <http://historymatters.gmu.edu/d/5315>, consultato il 10/8/2016.

la felicità». Riallacciandosi a una citazione di John Stuart Mill, cioè se «la felicità di una persona è un bene per quella persona, la felicità generale, allora, è un bene per tutta la collettività»¹⁶, sorge il problema che riguarda chi può perseguire e in che modo un progetto di felicità inteso come conseguimento del “bene collettivo”. I movimenti femministi, almeno fino agli anni settanta del Novecento, pur aderendo allo schema delineato da Bodei, all’idea di una spinta utopica e liberatoria che ha bisogno anche del sacrificio e dell’infelicità, hanno però svelato la parzialità di quel modello, delineatosi alla fine del Settecento. La ricerca della felicità come espressione della nuova polis era appannaggio solo di un soggetto sessualmente (e razzialmente) definito, anche se il linguaggio usato poteva essere utilizzato da chi era rimasto fuori o ai margini perché apparentemente universale. La sua adozione, infatti, non avrebbe avuto il significato di un semplice allargamento (come il movimento delle donne e, negli Stati Uniti, quello afro-americano hanno dimostrato), ma di un vero e proprio ribaltamento.

Anna Rossi-Doria nei suoi saggi sul femminismo italiano degli anni settanta ha parlato di quel periodo come, per usare le sue parole, di «una rarissima stagione di “felicità pubblica”», per poi chiedersi perché la critica alla politica elaborata dal femminismo non abbia investito le forme della politica, e non sia nato, secondo le sue parole, «un nuovo modo di fare politica»¹⁷.

Forse per elaborare una risposta si può partire di nuovo da Bodei, il quale sottolinea come oggi ciò che è entrato in crisi non sono le ideologie o le filosofie della storia, bensì l’alleanza tra storia e utopia siglata alla fine del Settecento. Dalla crisi dell’alleanza sono emersi due filoni: uno è quello della “storia sacra”, alimentato dai diversi fondamentalismi che, sostiene Bodei, «celebrano la sconfitta del progetto moderno di costruzione di una storia tutta immanente»; l’altro è quello “postmoderno” che «registra la fine delle illusioni emancipatorie e della spinta propulsiva della modernità». Abbandonate le speranze nella capacità di redenzione della politica, non avendo più chiara la rotta, «la ricerca della felicità [...] tende di nuovo a staccarsi dalla progettualità politica»¹⁸. Da un lato, ha ripreso quota l’idea del liberalismo classico alla Constant, che la ricerca della felicità appartiene alla sfera privata, come perseguimento individuale; dall’altro, riemerge il bisogno di una ricerca dell’assoluto, «nella rinata volontà di sottrarsi alla tirannide del corso del mondo»¹⁹. Due strategie che, avverte Bodei, rappresentano entrambe una fuga dalla politica e dalla storia.

In tutti e due i casi vi è il disincanto dalla politica come progetto collettivo, come visione della storia che, come mette in luce in questo volume Sandra Pescarolo, presenta anche aspetti generazionali, i quali devono essere tenuti presenti

16 Citato in F. Riva, “Introduzione. Disincanto e possibilità”, in: R. Bodei, L.F. Pizzolato, *op. cit.*, p. xxi.

17 A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella, 2007, p. 243. Cfr. anche L. Castellina, *La scoperta del mondo*, Roma, nottetempo, 2011.

18 R. Bodei, *op. cit.*, p. 10.

19 Ivi, p. 15.

nell'analizzare il passaggio dall'idea del perseguimento della felicità pubblica a quella della felicità privata.

E tuttavia nelle analisi che certificano questo slittamento, a partire da quella ormai classica di Hirschman sul rapporto pubblico-privato, sulla tensione fra felicità pubblica e felicità privata, quasi nessuna attenzione viene offerta sulla messa in discussione da parte della pratica e della teoria femminista proprio della dicotomia pubblico-privato. Il privato, nel vissuto e nella riflessione delle donne, è sempre stato percepito invece nella sua dimensione pubblica e politica perché si è fondato su precisi assetti di potere. Se la riflessione politica liberale ha cercato di sconfiggere le implicazioni totalitarie nel concetto di ricerca della felicità esaltandone le caratteristiche all'interno delle relazioni private e della casa, la riflessione politica delle donne ha invece messo in luce, da Mary Astell in avanti, la natura patriarcale e dominante della sfera privata e familiare²⁰ che inficiava il nesso felicità e politica. La felicità della politica non poteva riguardare solo la dimensione utopica nel futuro, ma il qui e ora delle relazioni sociali e di genere, il cui scardinamento diveniva premessa e non fine della possibilità di trasformazione e di progresso della storia.

Questa dimensione è stata a mio avviso sottovalutata in nome di un dibattito sulla "privatizzazione" della ricerca della felicità che si è incentrato prevalentemente sulla individualizzazione, sulla perdita della dimensione pubblica e politica per consumarsi nella sfera della ricerca e realizzazione del desiderio personale.

Da questo punto di vista, varrebbe la pena rileggere un documento della Libreria delle donne – *Sottosopra oro* del 1989 – intitolato "Un filo di felicità". In questo testo, solo parzialmente condivisibile anche perché risente della fase teorica e politica in cui venne scritto, vi sono tuttavia alcune riflessioni che possono contribuire alla discussione. In "Un filo di felicità", si legge che il «risultato della libertà femminile non è di eliminare il negativo delle nostre vite, ma di metterci in condizione di conoscerlo e combatterlo». Una frase che può rimandare a quanto Marta Gianello osserva nel suo contributo rispetto all'idea di "felicità oppressiva", quale scaturisce dalle esperienze di lacerazione e di dolore che si ritrovano nel pensiero di Audre Lorde.

«La felicità – continua il documento – ci viene dal senso che hanno preso le nostre vite per se stesse, senza più imprigionamento in se stesse. È un senso praticabile, anzi necessariamente pratico, ma con un sentimento meraviglioso di libertà anche in mezzo agli impedimenti e alle smentite che ogni pratica della vita comporta». È in questa pratica di trasformazione individuale e collettiva, che certo è anche una pratica di libertà, frutto della risignificazione del rapporto pubblico/privato, che mi pare si possa rintracciare uno dei contributi dei movimenti delle donne nel ridare senso all'espressione «felicità della politica». Un senso

²⁰ Su questo punto la bibliografia sarebbe vastissima. Faccio riferimento solo al lavoro di C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1987. Su Mary Astell e le proto femministe inglesi e le origini della sfera pubblica, cfr E. Cappuccilli, *Remarkable Women in a Remarkable Age. Sulla genesi della sfera pubblica inglese, 1642-1752*, in: "Scienza & Politica", vol. 27, n. 52, pp. 105-134.

praticabile e necessariamente pratico, che permette di continuare a pensare alla possibilità di coniugare utopia e storia. In questa prospettiva, se il nostro punto di vista si sposta verso altre esperienze di movimento, come quello delle donne indiane, proposto in questa sede da Elena Borghi, vedremo altri modi di declinare il concetto, ma sempre all'interno di una tensione che in realtà non sembra spezzarsi ma riproporsi in altre forme.

A me sembrerebbe importante, per rompere quello schema pubblico/privato che si è ripresentato negli ultimi anni, riflettere su un'affermazione di Hirschman proprio in riferimento alla tendenza al ripiegamento sul privato/personale.

Hirschman avverte che non è facile separare il momento della lotta per la felicità pubblica e quello del suo raggiungimento. «Invero», osserva, «il fatto stesso di perseguire la felicità pubblica è spesso quanto di meglio si ottiene subito dopo la concreta realizzazione di quella felicità». Però, continua, «è possibile vivere anche l'esperienza piacevole opposta: non che io posso cambiare la società, ma che il mio impegno nell'arena pubblica può cambiare e far crescere me, a prescindere dalle concrete trasformazioni del mondo che sono riuscito a produrre»²¹. Lo scienziato sociale di origine tedesca, riprendendo John Stuart Mill, ritiene che la partecipazione agli affari pubblici sia un bene in sé e non solo uno strumento per raggiungere un fine. «È proprio nella lotta per la giustizia e la libertà che la sete viene placata e la brama soddisfatta»²².

È la riscoperta della partecipazione alla decisione pubblica come un bene in sé che deve essere tutelato e preservato in un contesto di modificazione dei meccanismi di *governance* in senso tecnocratico ed elitario e di approccio efficientista e burocratico.

3. LA POLITICA DELLA FELICITÀ

Delusione e fuga dalla politica, cesura fra storia e utopia, disincanto, sono gli argomenti usati per spiegare una tendenza contemporanea che non è tanto l'emergere della centralità del privato (tutt'altro che nuova come abbiamo visto), quanto la messa in atto di meccanismi gestionali in grado di massimizzare la ricerca privata della felicità. Se la politica sembra aver perso la sua capacità di promuovere la ricerca della felicità e di inserirla nel suo orizzonte valoriale e simbolico, la politica come ambito delle politiche e dell'azione amministrativa sembra invece aver inserito la ricerca della felicità individuale, la promozione del benessere individuale come suo valore propositivo.

Nel dibattito pubblico, come pure nei documenti ufficiali di organizzazioni pubbliche e private, la felicità è considerata sempre più un prodotto che può essere misurato e valutato sulla base di alcune caratteristiche e parametri di rife-

²¹ A.O. Hirschman, *op. cit.*, p. 111.

²² Ivi, p. 117.

rimento. Come ha recentemente osservato William Davies, «as a measurable, visible, improvable entity, it has now penetrated the citadel of global economic management»²³. Lo studioso americano inizia la sua analisi con l'episodio accaduto nel 2014 al vertice dello World Economic Forum che si tiene ogni anno, a partire dal 1971, a Davos, in Svizzera. Espressione dell'élite globale transnazionale, Davos costituisce un interessante punto di osservazione per capire quali siano le tendenze, i concetti, i principi di sviluppo del capitalismo globale. Rappresenta, altresì, anche uno dei centri di elaborazione e irradiazione di quell'ideologia neoliberista che, dagli anni ottanta, ha plasmato il nuovo ordine mondiale, ha riconfigurato l'agenda politica, economica e sociale a livello statale e internazionale. Nel 2014, racconta Davies, uno degli ospiti di punta del vertice fu un monaco buddista di una certa fama, Matthieu Ricard. Ricard aveva partecipato a uno studio scientifico nell'ambito delle neuroscienze, promosso dall'Università del Wisconsin, per capire in che modo diversi livelli di felicità si strutturano e diventano visibili nel cervello. Come, quando e in che modo si attivano, a livello neuronale, quelle strutture che permettono di sentirsi bene, felici. Al tema del benessere erano state dedicate all'incontro di Davos circa 25 sessioni, più del doppio di quelle organizzate nel 2008. Il futuro e il successo del capitalismo, osserva Davies, dipendono dalla capacità di combattere lo stress, la miseria, la malattia «and put relaxation, happiness and wellness in their place»²⁴. Insomma, la ricerca della felicità non più come strumento per il benessere della comunità, ma strumento di massimizzazione del profitto.

La felicità della politica sembra essere sempre più declinata come politica della felicità, quindi, come insieme delle tecniche capaci di promuovere il benessere (individuale) attraverso l'ausilio di metodologie tratte dalle scienze sociali e mediche. A partire dalla pubblicazione del volume di Norman Vincent Peale, *The Power of Positive Thinking* nel lontano 1952, la cultura dell'ottimismo, del pensiero positivo ha prodotto effetti paradossali, che riguardano non solo la sua traduzione all'interno delle politiche di dilagante consumismo, ma l'introduzione di una sottile idea secondo la quale se il pensiero positivo è anche esercizio di autodisciplina, tecnica che può essere appresa, non c'è spazio (e scusa) per il fallimento. I poveri e gli esclusi sono tali non perché sfortunati, discriminati o perseguitati, ma, come previsto dalla cultura vittoriana, per loro stessa responsabilità²⁵.

23 W. Davies, *The Happiness Industry. How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, London, Verso, 2015, p. 3, tr. it. *L'industria della felicità*, Torino, Einaudi, 2016. Le citazioni sono tratte dall'edizione originale.

24 Ivi, p. 4.

25 La tesi riportata è quella di B. Ehreinreich, *Smile or Die: How Positive Thinking Fooled America and the World*, Londra, Granta Books, 2010, citata in B. Appleyard, *The Happiness Conspiracy. Against Optimism and the Cult of Positive Thinking*, in: "The New Republic", 7 marzo 2015, <<https://newrepublic.com/article/121242/enforced-idiot-optimism-worse-rational-pessimism>, consultato il 31/7/2016.

Qualche anno fa sulle riviste americane si aprì un dibattito perché uno studio scientifico, ad opera di Betsey Stevenson e Justin Wolfers²⁶ della Wharton School, prendendo in esame i dati del General Social Survey statunitense cercò di tracciare i sentimenti degli americani e la loro percezione rispetto a benessere e felicità. Dal 1972, lo U.S. General Social Survey aveva inviato un questionario a 1500 fra uomini e donne chiedendo quanto si sentivano felici in una scala da 1 (per niente felice) a 3 (molto felice). Lo studio mise in luce come, dagli anni settanta, vi fosse stata una diminuzione del grado di felicità delle donne rispetto agli uomini²⁷. Questo indusse qualcuno a ritenere che il femminismo non avesse avuto effetti positivi, e semmai aveva reso le donne più infelici. La leader delle donne conservatrici americane, Phyllis Schlafly, affermò che il vittimismo e le rivendicazioni sollecitate dai movimenti femministi non si erano rivelate una ricetta per la felicità. In realtà, i risultati dei due studiosi erano più articolati e soprattutto non tracciavano una linea di causalità così diretta. Anzi, il report sottolineava come «there is no evidence that women who experienced the protests and enthusiasm in the 1970s have seen their happiness gap widen by more than for those women were just being born during that period»²⁸. Inoltre, anche se il dibattito rilanciò stereotipi vecchi e nuovi sulla presunta natura femminile, dallo studio emergevano diversi dati che contraddicevano l'idea di una crescente infelicità femminile percepibile dagli anni settanta. Il dato sui suicidi per esempio era in controtendenza, così come il dibattito pubblico non riprese un altro dato particolarmente rilevante, vale a dire il fatto che il presunto aumento di infelicità riguardasse soprattutto le donne bianche di classe media, ma non quelle afroamericane. Infine, il grado di felicità e infelicità era in realtà messo in relazione al concetto di “fulfillment” cioè di realizzazione (intesa soprattutto come realizzazione professionale) e rimandava, perciò, all'abilità e responsabilità individuale di apprendimento e messa in atto delle tecniche di auto valorizzazione.

L'identificazione di felicità con realizzazione di sé, intesa come realizzazione professionale, accesso a determinate professioni e redditi, felicità come benessere materiale, poteva dire molto rispetto a un dibattito pubblico che promuoveva “l'industria del pensiero positivo”, come sottolineò Barbara Ehrenreich²⁹. Un cortocircuito, quello di felicità-benessere-pensiero positivo, che continua ad alimentare indagini statistiche, report di agenzie pubbliche e private che ogni anno pubblicano dati sui livelli di benessere nazionale, ma in cui la questione

26 B. Stevenson and J. Wolfers, “The Paradox of Declining Female Happiness”, May 2009, National Bureau of Economic Research, Working Paper 14969, <<http://www.nber.org/papers/w14969>>, consultato il 1/8/2016.

27 E. Schulte, *Has Feminism Made Women Unhappy?*, in: “SocialistWorker.org”, 28 ottobre 2009, <https://socialistworker.org/2009/10/28/has-feminism-made-women-unhappy>, consultato il 31/7/2016.

28 B. Stevenson and J. Wolfers, *op. cit.*, pp. 16-17.

29 B. Ehrenreich, *Are Women Getting Sadder? Or Are We All Just Getting a Lot More Gullible?*, in: “Guernica/ a magazine of art & politics”, 13 ottobre 2009. Consultato il 28/7/2016.

dello slittamento da felicità a benessere (materiale) non viene mai messa a tema nella sua complessità.

La politica della felicità, quindi, appare sempre più coerente con l'ideologia neoliberale e capace di essere piegata dentro i meccanismi di *governance* globale rispetto al tema della partecipazione e dell'agire politico. Per certi versi, si ripropone quel paradosso che Nancy Fraser³⁰ ha messo in luce a proposito di un certo tipo di femminismo liberale che ha finito per fornire acqua al neoliberalismo, mettendo l'accento sui desideri individuali, sulla critica ai principi di autorità, sulla decostruzione delle istituzioni e delle categorie politiche che avevano retto la modernità novecentesca. È questo l'orizzonte teorico, quindi, in cui ci muoviamo. In che modo le differenze di genere agiscono all'interno di esso? Con quali modalità opera la riflessione femminista promuovendo un pensiero critico in grado di svelare ambiguità e contraddizioni?

In questa sede, gli interventi di Annalisa Furia sulla politica delle capacità di Martha Nussbaum e di Laura Calafà sul grande tema del benessere nel mondo del lavoro, gettano luce sull'intreccio nuovo e complicato fra politica e felicità.

Nel 1968 Robert Kennedy, in occasione della sua campagna per le primarie democratiche, sembrò ancora delineare una possibilità di dialogo fecondo fra istanze politiche e partecipative e politiche sulla felicità, con il suo discorso sul modo in cui occorreva misurare il grado di sviluppo e benessere di un paese. Affermava Kennedy:

Ho visto bambini in Mississippi, qui, negli Stati Uniti, che hanno un Prodotto interno lordo di 800 miliardi di dollari, ho visto bambini nell'area del Delta del Mississippi con le pance gonfie, con il volto coperto di piaghe per la fame, e noi non abbiamo messo a punto una politica che permetta loro di avere cibo sufficiente per vivere [...] Il prodotto interno lordo mette nel conto le serrature speciali per le nostre porte di case, e le prigioni di coloro che cercano di forzarle [...] Tuttavia il PIL non comprende la salute dei nostri bambini, la qualità della loro educazione o la gioia dei loro giochi. Non comprende la bellezza della nostra poesia, [...] l'intelligenza del nostro dibattito pubblico o l'integrità dei nostri funzionari statali [...] in breve misura tutto, eccetto ciò che rende la vita veramente degna di essere vissuta³¹.

In Kennedy, poteva ancora essere considerata viva l'idea di una felicità della politica, intesa come visione, trasformazione, progresso; in anni più recenti la scissione è sancita da affermazioni come quella del conservatore David Cameron per il quale «we should thinking what is good for putting joy in people's hearts»³². Nelle sue parole si sente l'eco di quella elaborazione che, partita dalla Chicago School di Milton Friedman, aveva portato alle estreme conseguenze il modello

30 N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, Verona, ombre corte, 2014.

31 R. Kennedy, *Discorso sul PIL*, 18 marzo 1968 in: *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama*, a cura di D. Spini, M. Fontanella, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 91-98.

32 Citato in D. Bok, *op. cit.*, p. 4

benthamiano dell'individuo che agisce sulla base della valutazione costi-benefici e del perseguimento del proprio interesse personale. Rispetto a questo modello, la Chicago School non solo lo applica dentro il mercato, ma lo estende a tutte le forme del comportamento umano. Come osserva Davies, «caring for children, socializing with friends, getting married, designing a welfare programme, giving to charity, taking drugs – all of these apparently social, ethical, ritualized or irrational activities were reconceived in Chicago as calculated strategies for the maximization of private psychological gain»³³.

Nel 1972 il Bhutan fu il primo paese al mondo a introdurre un indice nazionale della felicità come indice alternativo a quello del PIL. Quattro erano i pilastri alla base della misurazione dell'indice lordo di felicità (Gross National Happiness): a) una buona dose di democratizzazione perché la democrazia, nel lungo periodo, offre la migliore garanzia di felicità; b) istruzione universale e gratuita assieme a cure mediche gratuite; c) protezione ambientale; d) preservazione delle identità culturali. Le politiche che hanno cercato di basarsi su questi quattro elementi hanno fatto sì che in Bhutan la vita media si sia allungata (da 43 anni nel 1982 a 66 negli anni 2000) e la mortalità infantile drasticamente diminuita. Tuttavia, non sono poche le contraddizioni rispetto a forme di restrizione della libertà individuale (anche per fini "positivi", come la proibizione del fumo o l'introduzione di codici di abbigliamento) che sollevano inquietanti interrogativi. È soprattutto il tema della preservazione dell'identità culturale, che in Bhutan ha finito per mettere ai margini la comunità nepalese, quello più a rischio di politiche di illibertà e di vera e propria discriminazione, anche rispetto alle differenze di genere. A Pechino, nel 1995, in occasione della IV Conferenza mondiale promossa dalle Nazioni Unite sul tema dei diritti delle donne, fu proprio la battaglia sulla tutela dei cosiddetti valori asiatici il terreno su cui si combattè per opporsi al riconoscimento dei diritti delle donne come diritti umani.

Dal 1972 in avanti, quindi, si sono moltiplicati gli indicatori di misurazione dei diversi fattori che devono valutare il benessere non solo sulla base di redditi, consumi e produzione ma anche rispetto ad attività non direttamente legate al mercato come salute, ambiente, istruzione: da quelli che vennero messi in atto in Francia dalla commissione Sen-Fitoussi nel 2008 - creata da Sarkozy - fino alla classifica mondiale per il 2012-2015 che misura il grado di felicità su 125 paesi. Il World Happiness Report vede ai primi posti della classifica soprattutto i paesi del Nord Europa, mentre gli Stati Uniti sono al 15° posto e l'Italia al 50°³⁴. Altri paesi, come Nicaragua, Zimbabwe, Ecuador sono sempre nella parte medio bassa della classifica, ma con un trend in salita molto accentuato. Gli indicatori utilizzati riguardano, tra gli altri, la percezione del livello di corruzione, l'aspettativa di vita alla nascita, il sostegno sociale e comunitario, la libertà, ma anche la generosità³⁵.

33 W. Davies, *op. cit.*, p. 151.

34 D. Bok, *op. cit.*, p. 17.

35 World Happiness Report 2016. Consultato il 12/8/2016.

In tempi di recessione globale, l'interrogativo immediato che sorge è se esiste un rapporto diretto fra crisi economica e felicità. Se la felicità è benessere individuale misurato sulla capacità di accesso ai beni e alle risorse disponibili nel mercato, l'infelicità dovrebbe essere il sentimento maggiormente percepito sia nel Nord sia nel Sud globale. Su questo punto, però, le risposte sono diverse e articolate. Sebbene i dati siano disponibili solo dal 1970, vi sono molti studiosi, sia psicologi come il premio Nobel Daniel Kahneman, sia economisti come l'italiano Alberto Alesina, che non vedono una correlazione fra aumento delle disuguaglianze economiche e un concetto di felicità che venga declinato in termini di soddisfazione personale³⁶. Il che ci riporta di nuovo alla tensione pubblico-privato, al nesso felicità pubblica-felicità privata.

Ho già richiamato sopra il fatto che le Nazioni Unite nel 2012 hanno deciso di proclamare il 20 marzo giornata internazionale della felicità. Per certi versi, questo è stato anche il risultato dell'impegno internazionale delle donne, delle battaglie del femminismo transnazionale che proprio nelle Nazioni Unite hanno trovato, seppure con non poche contraddizioni, un interlocutore privilegiato³⁷. Il tema di una diversa definizione di benessere e di sviluppo, le questioni legate alla cura, l'allargamento della definizione dei diritti umani per comprendere quelle violazioni che riguardavano i rapporti privati e quindi resi invisibili da un concetto che prendeva in considerazione solo la relazione fra individuo e Stato, sono tutti temi imposti dai movimenti internazionali delle donne, sviluppatasi soprattutto nel sud del mondo. Le conferenze mondiali promosse dalle Nazioni Unite, a partire dalla Conferenza di Città del Messico del 1975, hanno ridefinito l'agenda politica globale e gli obiettivi delle politiche internazionali e di governo.

Di nuovo, quella scissione fra giustizia e felicità all'origine della riflessione liberale viene ricomposta dalle studiose e filosofe femministe, come nel caso di Martha Nussbaum, attraverso il concetto di cura e di dignità umana per un'economia etica e un concetto di sviluppo sostenibile e di tutela ambientale: temi che, proprio dentro l'esperienza di movimenti femministi come quello indiano, emergono in tutta la loro forza. E tuttavia, nel contesto della crisi globale e della ridefinizione delle condizioni di lavoro, la necessità di coniugare giustizia sociale, diritti, benessere e dignità umana appare al centro dei nuovi conflitti che si sono aperti con la modificazione dei rapporti di produzione a livello nazionale e globale. Paradossalmente il modello postfordista di lavoro, con l'enfasi posta su flessibilità, circolarità, "smaterializzazione", riporta in maniera drammatica

36 Bok, *op. cit.*, pp. 5-7.

37 Sul movimento internazionale delle donne cfr. fra gli altri, *Feminist Visions of Development: Gender, Analysis and Policy*, a cura di C. Jackson, R. Pearson, London-New York, Routledge, 1998; *The Gender Question in Globalization: Changing Perspectives and Practices*, a cura di T. Davids, F. van Driel, Aldershot (G.B.)- Burlington (U.S.A.), Ashgate, 2005; *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, a cura di M. Marx Ferree, A. M. Tripp, New York, New York University Press, 2006; *Global Governance: Feminist Perspectives*, a cura di S. M. Rai, G. Waylen, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008.

al centro la questione della giustizia, dei diritti e della dignità individuale, vale a dire quegli obiettivi che erano a fondamento della “ricerca della felicità”. Questa volta, tuttavia, non si possono eludere o rimuovere le differenze di genere che entrano, invece, prepotentemente a definire ambiti e a riprodurre nuovi schemi normativi, come, ad esempio, dimostrano il tema della “sessualizzazione” del lavoro e la riconfigurazione del rapporto tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo³⁸. Diventa impellente proprio nel momento in cui, invece, soprattutto nel contesto delle economie avanzate occidentali, anche al tempo della crisi, la declinazione “privata” e personale del concetto di felicità o il benessere continuano ad essere privilegiati nei termini del perseguimento di un progetto individuale e individualizzato.

Concludo con una frase di Kurt Vonnegut, tratta da un volume che raccoglie i suoi ironici e a volte crudelmente sarcastici discorsi fatti in occasione delle cerimonie di lauree nelle università americane:

Rendetevi conto di quando siete felici, e sappiate riconoscere [...] Da quanto ho letto nel libro della Genesi, Dio non donò ad Adamo ed Eva un pianeta intero. Gli donò una proprietà di dimensioni gestibili [...] E io consiglio a voi, Adami ed Eve, di proporvi come obiettivo quello di prendere una piccola parte del pianeta e metterla in ordine, rendendola sicura, sana di mente e onesta. C'è un sacco di pulizia da fare. C'è un sacco di ricostruzione da fare, sia a livello spirituale che materiale. E, ripeto, ci sarà anche un sacco di felicità. Mi raccomando, rendetevene conto!³⁹.

38 *Le parole per farlo: donne al lavoro nel postfordismo*, a cura di A. Nannicini, Roma, DeriveApprodi, 2002; S. Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, 2004, tr. it. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Roma, Mimesis, 2015; C. Morini, *Per amore o per forza: femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Verona, ombre corte, 2010. Ringrazio Brunella Casalini per avermi permesso di leggere il suo paper “Feminization of Labor and the ‘New Sexual Contract’”, in corso di pubblicazione.

39 K. Vonnegut, *Quando siete felici, fateci caso*, trad. di Martina Testa, Roma, Edizioni Minimum fax, 2015, pp. 102-03.

Per un lessico dei sentimenti della politica. Le donne nel Regno d'Italia

SIMONETTA SOLDANI

1. QUALCHE CONSIDERAZIONE DI AVVICINAMENTO

Penso che valga la pena di iniziare queste considerazioni sul senso e sul valore che ebbero per le donne del “lungo Ottocento” e della costruzione dello Stato nazionale italiano le due espressioni speculari che costituiscono il filo rosso delle riflessioni di questo volume – *Felicità della politica/Politica della felicità* – con una rapida messa a fuoco dell’etimologia delle due parole chiave di cui esse si compongono. Come sappiamo bene, infatti, termini ed espressioni che si ripetono uguali nel tempo rinviano spesso – sia sul piano fattuale che discorsivo, sia a livello di ragione che di immaginario – a realtà e situazioni diverse, oltre che a un corpus percettivo, concettuale e valoriale ad alto tasso di disomogeneità. A maggior ragione quando – come nel nostro caso – si tratta di termini-concetto che, anche considerati singolarmente, sono tanto cruciali quanto impegnativi e complessi, di significato mutevole e di ardua definizione, oltre che di lunghissima storia.

Non sarà inutile dunque ricordare che la parola felicità ha la stessa radice di fecondo, di femmina, di feto, di figlio e che dunque essa racchiude in sé l’idea di una potenza generativa di prosperità e di abbondanza: *infelix*, per i latini, era la terra infertile, e *felices* gli *arbores* carichi di frutti (un nesso reso ancora più stringente in latino dal genere femminile del sostantivo *arbor*), come scriveva

Virgilio nelle *Georgiche*. Quanto a “politica”, essa risulta nella sua fondativa radice greca intimamente connessa al concetto di un governo della città (della *polis*) sostanzialmente affidato ai *polites* (vale a dire ai suoi cittadini liberi): tutti termini che hanno la stessa radice della parola greca per dire «i molti» (*oi polloi*), a conferma del fatto che il dato cruciale di quella struttura istituzionale era la partecipazione attiva dei cittadini (maschi adulti e liberi) al governo e alla gestione della vita pubblica. La città è, appunto, il luogo dei «molti». O meglio: è il luogo che fa dei molti un insieme, una comunità. Ma il “buon governo” dei greci rinvia a principi di misura, di equità, di giustizia, di ordine. La felicità non c’entra. La felicità, per loro, è *eudaimonia*; è uno stato di benessere, di quiete, di pace con se stessi in cui confluiscono virtù e sapere: ha a che fare con l’individuo, non con la comunità.

Non posso (né saprei) seguire le dinamiche semantiche provenienti da quei due termini. Mi preme invece sottolineare che è nell’Europa del secondo Settecento che essi tornano a occupare in modo prepotente – sia sul piano individuale che collettivo – la scena della riflessione e della discussione, del desiderio e dell’azione, così come è allora che vediamo assurgere a piena dignità le due espressioni chiasliche di cui ci occupiamo. Felicità e politica sono infatti com’è noto dimensioni cruciali della cultura e della civiltà illuminista e, intrecciandosi l’una con l’altra, ne definiscono i caratteri, le conquiste e le tragedie: ed è proprio attraverso il robusto incardinamento illuminista che le une e gli altri sono passati a far parte delle strutture portanti – teoriche e pratiche – di quella che in Italia siamo usi definire età contemporanea, o almeno dei due secoli chiusi dagli anni sessanta del Novecento.

In particolare, è nel corso del Settecento che il tema e l’obiettivo della felicità considerata nella sua dimensione pubblica entrano a gonfie vele nella riflessione filosofica, economica e politica¹, e perfino nel linguaggio costituzionale. Il pensiero corre alla *Dichiarazione d’indipendenza degli Stati Uniti* del 1776, che parla della «ricerca della felicità» (ma il termine inglese per ricerca – *pursuit* – suona più stringente della sua traduzione italiana) come di un diritto naturale e inalienabile al pari della vita e della proprietà, precisando che i governi nascono proprio per garantire quei diritti, e che dunque

ogni qual volta una qualsiasi forma di governo tende a negare tali fini, è diritto del popolo modificarlo o distruggerlo, e creare un nuovo governo, che ponga le sue fondamenta su tali principi e organizzi i suoi poteri nella forma che al popolo sembri più probabile possa apportare Sicurezza e Felicità.

¹ Stefano Zamagni, nella voce *Felicità pubblica* (<[30](http://www.treccani.it/enciclopedia/felicitapubblica_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero-Economia)/>) ricorda giustamente le radici umanistiche di quel concetto e la sua rilevanza nella cultura italiana settecentesca, almeno a partire dal Muratori <i>Della Pubblica felicità</i> (1749), e dunque ben prima della sua canonizzazione nella grande <i>Encyclopédie</i>. Consultato il 10 agosto 2016.</p></div><div data-bbox=)

Il retroterra di quelle affermazioni è ricchissimo, ed è stato più volte esplorato: ma, soprattutto, enorme fu l'eco che esse produssero². Quanto esse fossero diffuse anche nella penisola ce lo dicono del resto affermazioni come quelle contenute nella *Scienza della legislazione* di Filangieri (1780), secondo cui le leggi, «unico sostegno della felicità nazionale», possono perseguire quel loro obiettivo solo ispirandosi al principio dell'uguaglianza di tutti e di ciascuno di fronte ad esse; mentre l'abortito testo costituzionale di Pietro Leopoldo del 1782 precisava nel *Proemio* di voler favorire con i principi in esso stabiliti tutta «la possibile umana felicità» della «nazione toscana»³. Di lì a poco, peraltro, si sarebbe andati molto oltre, perché, se la *Dichiarazione d'indipendenza* proponeva una ricerca di felicità che i governi dovevano non ostacolare e i cittadini promuovere e porre in essere, di lì a pochi anni in Francia si sarebbero varate costituzioni che promettevano di realizzarla: pensando alla felicità di ciascuno la costituzione del 1792 (che nel preambolo riportava per esteso i *Diritti dell'uomo e del cittadino*, in modo che essi potessero essere reclamati «per la felicità di tutti»); a quella della «società» il cui «scopo è la felicità comune» la costituzione del 1793⁴. E il fatto che il testo successivo, varato nel 1795, non parlasse più di felicità è stato più volte segnalato come una prova evidente che la rivoluzione era davvero finita.

Intanto, fino dal 1793, Kant aveva commentato le tragedie del Terrore affermando con forza che la felicità per decreto politico poteva solo generare dispotismo: «nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo», aveva scritto, sganciando la felicità anche dall'etica e dall'esercizio della virtù, e segnalando come unico vincolo e limite alla felicità propria la libertà di tutti di tendere allo stesso scopo. Che era un altro modo per caricare la felicità di una implicita valenza politica, dato che essa poteva realizzarsi solo sotto un governo retto da principi di libertà: una *conditio sine qua non* che di fatto portava a concepire ed affermare come inscindibili felicità e libertà⁵.

D'altronde, se i molti proclami di quegli anni rinviavano – sia pure in termini quanto mai velleitari – ad una «politica della felicità», sembra indubbio che nelle mille e mille assemblee e manifestazioni della lunga rivoluzione molti di coloro che solo allora si erano conquistati il diritto di occuparsi attivamente di politica sperimentassero anche quanta felicità poteva dare il sapersi e sentirsi partecipi e responsabili, giorno dopo giorno, evento dopo evento, della costruzione di

2 Per alcuni riferimenti essenziali cfr. A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma Bari, Laterza, 2008.

3 G. La Rosa, *Il sigillo delle riforme. La "costituzione" di Pietro Leopoldo di Toscana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 109.

4 I testi citati si possono leggere in A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale: 1789-1875*, Milano, Giuffrè, 1975.

5 L'affermazione, notissima, di Kant, è tratta da *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, ora in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1971, p. 255. Una recente messa a fuoco di uno fra gli snodi più discussi del pensiero kantiano cfr. D. Tafani, *Virtù e felicità in Kant*, Firenze, Olschki, 2006.

un mondo e di un futuro migliori per la collettività nel suo complesso. Anche se pochi avrebbero sottoscritto con convinzione le considerazioni di un Pietro Verri, che nel 1763 come nel 1781 ribadiva che di felicità si poteva parlare solo se e quando e in quanto di quel sentimento fosse stata partecipe una collettività nel suo complesso⁶.

Ma a chi si pensava quando si parlava di felicità della politica e di politica della felicità? Sempre e solo agli uomini: a uomini maggiorenni, nel pieno esercizio delle loro capacità giuridiche, e insomma padroni di sé. Non alle donne, che negli Stati Uniti dovettero sottostare a radicali limitazioni del proclamato «diritto inalienabile» alla proprietà privata; che in Francia risultarono escluse *ex silentio* dai *Diritti dell'uomo e del cittadino*, come ebbe a dimostrare Olympe De Gouges⁷; che Kant aveva escluso dal suo campo visivo, tutto incentrato sull'Uomo razionale (e, come è noto, la razionalità non appartiene alle donne). Leggi e costituzioni – soprattutto quando parlavano di uguaglianza, di poteri e di diritti – di fatto si riferivano solo all'uomo di sesso maschile, alfa ed omega delle teorizzazioni illuministe e delle novità ad esse ispirate e da esse sorrette. E questo peserà a lungo, molto a lungo su una “costruzione di modernità” fondata sul primato della politica e della sua appartenenza a una sfera altra e superiore rispetto a quella privata e domestica, e proprio perché costruita per opposizione a tutti i lineamenti identitari attribuiti alle donne, sulla loro organica estraneità ad essa. Non per nulla per lungo tempo le donne sarebbero riuscite a partecipare della «felicità della politica» solo negando che di politica appunto si trattasse: e del resto anche la politica sarebbe riuscita a presentarsi come strumento per perseguire la felicità solo inoltrandosi in territori esplicitamente connessi alla sfera del sociale che, in quanto predicata e percepita come espansione pubblica della dimensione domestica, si presentava per definizione più intrinseca agli “interessi femminili” e più *friendly* nei confronti delle donne.

Ma è tempo di entrare nel merito, anche se solo attraverso qualche esempio, che spero possa restituire almeno in parte la complessità e le aporie delle questioni in campo e dare concretezza alle vaghe istanze di metodo e di contenuto fin qui evocate.

6 Cfr. C. Capra, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Bologna, il Mulino, 2002. Le date richiamate nel testo sono quelle delle giovanili *Meditazioni sulla felicità* e del più maturo *Discorso sull'indole del piacere e del dolore, sulla felicità e sulla economia politica*.

7 La sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* si può leggere in calce a *Il dilemma della cittadinanza: diritti e doveri delle donne*, a cura di G. Bonacchi, A. Groppi, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 243-253, che contiene anche un saggio di U. Gerhard, “Sulla libertà uguaglianza e dignità delle donne: il differente diritto di Olympe de Gouges”, pp. 37-57.

Partirò dal Quarantotto non certo perché quella data segni un inizio, ma perché le rivoluzioni – e quella del 1848 fu una grande rivoluzione europea, dopo la quale nulla fu più uguale a prima – costituiscono una sorta di precipitato e di inveroimento/potenziamento di tendenze in via di emersione e di ridefinizione. Com'è noto, e come ho avuto io stessa modo di illustrare, nel corso di quella rivoluzione – ma soprattutto nel suo intenso preludio, prima che a prevalere fossero i lavori parlamentari e le armi – le donne svolsero un ruolo cruciale, in Italia come altrove, sia in quanto voci e presenze reali, sia in quanto indispensabili incarnazioni – reali e simboliche – di una comunità nazionale presentata e vissuta come una “grande famiglia”, genealogica e affettiva⁸.

Possiamo tradurre tranquillamente con il termine felicità i sentimenti che una giovane borghese di Pistoia, Anna Corsini nata Gherardi Del Testa, affidava al suo diario, commentando la festa per la guardia civica (6 settembre 47) e quella detta “delle bandiere” a Firenze di pochi giorni dopo:

Ieri è stato il più bel giorno della mia vita [...] con qual trasporto univo la mia debole voce ad esprimere il tumulto del mio spirito ... con qual entusiastico giubilo contemplavo le sventolanti bandiere, simbolo di unità e di vita ... Che emozione poter finalmente confessare di avere una Patria, vedere abbracciarsi persone d'ogni ordine, dimentiche delle loro diverse condizioni sociali!⁹

Altrettanto intensa è l'aura di felicità che promana dalle immagini di una donna di assai più gloriose ascendenze ed esperienze, la principessa Cristina di Belgioioso che – siamo nell'aprile del 1848 – entra trionfante a Milano su una carrozza aperta e sventolando un tricolore, alla testa di 200 giovani volontari napoletani vestiti ed armati a sue spese, e che subito dopo, affacciata al balcone del palazzo del governo provvisorio per arringare la folla, sopraffatta dall'emozione e dalla felicità, non può fare altro che scoppiare in un pianto dirotto¹⁰. Ma più in generale, esprimevano indubbiamente felicità le donne che partecipavano ai cortei vestendo il bianco della purezza e della rinascita e magari portando torce alzate di quando in quando al cielo in segno di gioia, o che si immergevano nelle folle festanti per la concessione della libertà di stampa, della guardia civica, della costituzione: tutte novità di cui peraltro non avrebbero partecipato, non potendo vestire armi,

8 Cfr. S. Soldani, *Donne della nazione. Presenze femminili nell'Italia del Quarantotto*, in: “Passato e presente”, n. 46, 1999, pp. 75-102. Sulla stretta correlazione, nel periodo, fra discorso sulla famiglia e discorso sulla nazione cfr. I. Porciani, “Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano”, in: *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazione*, a cura di Ead., Roma, Viella, 2006, pp. 15-53.

9 A. Corsini, “Memorie”, in: *Versi e prose di Anna Corsini, nata Gherardi del Testa*, a cura dei nipoti, Firenze, Barbera, 1902, pp. 215-216.

10 Così S. Bortone, *Prefazione a Cristina di Belgioioso, Il 1848 a Milano e a Venezia*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 28-29.

non sentendosi tanto ardate da pubblicare cose che le precedenti censure non potessero avallare, e risultando invisibili e peggio nell'articolato delle costituzioni concesse tra la fine di gennaio e la metà di marzo del 1848 che, proprio perché parlavano il linguaggio dell'uguaglianza, non avevano bisogno di nominare le donne per escluderle, essendo esse costitutivamente, corporalmente, diverse.

Quella di Napoli, ad esempio, affermava che «tutti i cittadini sono uguali in faccia alla legge, qualunque ne sia lo stato e la condizione» (art. 22); che «indistintamente tutti i cittadini possono essere chiamati a cariche pubbliche» (art. 23); che tutti coloro che avevano «la qualità di cittadino e possedevano una determinata rendita imponibile» erano elettori (art. 55). E non erano poche le donne che si consideravano e si autodefinivano «cittadine». Ma per quanto Caterina Franceschi Ferrucci affermasse, in apertura dell'*Album* da lei offerto a Vincenzo Gioberti nell'estate del 1848 a nome delle «donne fiorentine» (ma chi e quante erano, poi, queste donne che ardivano ergersi a segnacoli di una totalità?), che «di madri imbelli e di mogli timide e paurose noi siamo divenute cittadine magnanime, deliberate a mostrarci in tutto degne di questa Italia, in cui il senno non fu mai scompagnato dalla virtù», di fatto le donne non erano neppure pensabili come *cives*¹¹. Potevano solo essere riconosciute come appartenenti alla comunità e in quanto tali idonee a generare cittadini. Non per nulla proprio la costituzione napoletana, che tanta enfasi poneva sul principio dell'uguaglianza (così come quella emanata da Pio IX), quando voleva includere le donne faceva ricorso al termine «anime» (visto che anche le donne, e da tempo seppur con qualche difficoltà, si erano viste riconoscere quella «proprietà»): una dizione che mi pare suoni chiara conferma del fatto che era proprio il corpo femminile a creare problema per la cittadinanza¹².

Ma proprio questa contraddizione di fondo spinge a chiedersi: la felicità che le donne esprimevano nel sentirsi appartenenti in modo organico ad una comunità in lotta per il riscatto e la dignità di nazione – qualunque cosa si intendesse con queste espressioni – può essere intesa e catalogata da noi, oggi, come «felicità della politica»? Sì e no; o almeno, sì, forse, ma con molte cautele e altrettanti distinguo. Innanzitutto perché il coinvolgimento delle donne nel movimento rivoluzionario avviene sotto l'egida di alcuni suoi tratti decisamente premoderni – il carattere semi-teocratico degli inizi e la rilevanza del mito di Pio IX papa liberale e nazionale, ma anche il marcato municipalismo – che aiutava le donne a sentirsi e a dirsi appartenenti alla *civitas* non in quanto titolari di diritti individuali, ma in quanto partecipi dei suoi privilegi e delle sue tradizionali libertà. Ma soprattutto perché la loro presenza era richiesta, agita e celebrata in nome di una idea di nazione intesa come organismo collettivo pregno di valori generativi e comunitari,

11 *Indirizzo delle donne fiorentine per l'albo in onore di Vincenzo Gioberti*, ripubblicato in "Genesis", n. 1, 2002, pp. 99-100.

12 Per i testi relativi cfr. *Le Costituzioni italiane*, a cura di A. Aquarone, M. D'Addio, G. Negri, Milano, Edizioni di Comunità, 1958.

anti-individualistici, vissuto come intrinseco e omogeneo ad altri corpi collettivi quali la famiglia e la patria: entrambe comunità di sangue e di territorio, di tradizioni e di destini. E questo permise alle donne, a tutte le donne orgogliose di partecipare alla costruzione di un diverso futuro della famiglia e della nazione (donne colte e di ceto medio-alto, borghesi ed aristocratiche), di inscrivere le loro parole, azioni e passioni nel registro del “patriottismo”¹³.

Reagendo come la volpe nella novella di Esopo sull’uva imprendibile, le voci femminili che ci giungono dal Quarantotto ripetono che le donne non sono fatte per la politica; e lo dicono perfino quelle (non molte) in cui vibrava un amor di patria tanto potente e pervasivo da vincere quello materno, come scriveva nel settembre del 1848 una Laura Solera Mantegazza ancora sconvolta dalla «infamissima capitolazione» di Milano¹⁴; anche se in realtà – come si è detto – i singoli obiettivi della mobilitazione (libertà di petizione, di stampa, di associazione, guardie civiche, rafforzamento dei corpi municipali elettivi) avevano un netto carattere politico. Ma è un fatto che l’unità di misura di tutti quegli obiettivi era l’estensione e il rafforzamento dei diritti individuali; e – come ebbe a osservare con il consueto acume Cristina di Belgioioso nel giugno 1848 sul giornale milanese “Il Crociato” da lei fondato, finanziato e diretto – «la libertà individuale puramente politica è favorevole solo alla liberazione di alcune classi privilegiate»¹⁵; o meglio, anche in tale ambito, solo a chi poteva essere identificato con un individuo autonomo. E le donne – per definizione, prima ancora che per costumi e per leggi – non erano né individue, né autonome, come tante volte ci ha ricordato Anna Rossi-Doria¹⁶.

Il patriottismo, invece, le riguardava e le coinvolgeva, assegnando loro precisi compiti in funzione della difesa e del potenziamento di una entità – la Patria, appunto – destinata a divenire col passar degli anni una figurazione sempre più incombente, e al tempo stesso sempre più povera di contenuti. Era sotto quell’egi-

13 Sul tema – oltre al basilare A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell’Italia unita*, Roma Bari, Laterza, 2000 – si veda il mio “Il Risorgimento delle donne”, in: *Il Risorgimento*, a cura di A. M. Banti e P. Ginsborg (*Storia d’Italia, Annali*, vol. 22), Torino, Einaudi, 2007, pp. 183-224.

14 Lettera a Piero Cironi, 5 settembre 1848, cit. in M. A. Tafuro, *Madri di molte patrie. Usi e rappresentazioni della figura materna nelle culture politiche ottocentesche (Italia-Francia, 1850-1870)*, tesi di perfezionamento della Scuola Normale di Pisa/ÉPHE, sotto la direzione di D. Menozzi e G. Pécout, Paris, a.a. 2015-2016, p. 35.

15 C. T. [senza titolo], “Il Crociato”, 19 giugno 1848: e posizioni analoghe sosterrà anche nel numero successivo del 26 giugno. Assai più moderate le idee da lei espresse nei celebri articoli sulle rivoluzioni di Milano e di Venezia pubblicati dalla “Revue des deux mondes” dopo la sconfitta. Sulla sua intensa attività giornalistica di quei mesi cfr. M. Fugazza, “Dal ‘Crociato’ alla ‘Revue des deux mondes’. Gli scritti sul 1848 milanese”, in: “*La prima donna d’Italia*”: *Cristina Trivulzio di Belgioioso tra politica e giornalismo*, a cura di M. Fugazza, K. Rörig, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 135-167.

16 Il tema costituisce una sorta di *leitmotiv* dei saggi raccolti in A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella, 2007. Si veda in particolare “Rappresentare un corpo. Individualità e ‘anima collettiva’ nelle lotte per il suffragio” (1993), lì ripubblicato alle pp. 109-125.

da e in quell'ottica che le donne – quelle donne da cui «molto la patria aspetta», come suonava un celebre e citatissimo verso del giovane Leopardi – erano autorizzate a operare come parte organica di un tutto all'interno del quale la loro esistenza e la loro opera assumevano senso e valore per l'intera collettività. E va detto che, come l'appassionata compartecipazione di tante donne acculturate al progetto di «dare una patria agli italiani e alle italiane» fu per molte di loro occasione di inusitati momenti di felicità, così anche il patriottismo veniva proposto e presentato dai più calorosi promotori e sostenitori della tanto auspicata «rigenerazione d'Italia» come la strada maestra per fondare la felicità collettiva, o almeno per gettare le premesse perché quella felicità potesse realizzarsi, grazie al «risorgimento della nazione» e al suo inveroamento politico in un organismo statale che ne fosse la concreta e fedele espressione.

3. IL TABÙ DELLA POLITICA

Da questo punto di vista, l'affermazione secondo cui «il patriottismo nulla ha a che fare con la politica», tanto cara a Erminia Fuà Fusinato e cardine delle sue lezioni alla Palombella (poi raccolte col titolo *La Famiglia e la Patria*), suona come l'esatto contrario della realtà¹⁷. Ma il fatto che quella affermazione venisse ripetuta fino alla noia, e direi quasi indossata come uno scudo protettivo dalle donne della Nuova Italia che si riconoscevano nella triade Dio Patria Famiglia fino a farne una sorta di gabbia identitaria, credo che debba spingerci a tenere nel debito conto una convinzione evidentemente assai radicata: senza dividerla passivamente e in toto, ma anche senza ignorarla. Perché non c'è dubbio che le donne che scrivevano, operavano ed educavano in nome della patria appena conquistata, o che si impegnavano a disciplinare i propri e gli altrui comportamenti in modo da allinearli al rigorismo separatista predicato dal canone nazional-borghese, facevano politica: la facevano insegnando (in famiglia, a scuola, sui giornali e negli agili testi educativi di cui erano autrici) le virtù di un patriottismo chiamato a privilegiare le modeste e umbratili stanze della quotidianità e non i fasti dei salotti e del successo, un patriottismo che nulla chiedeva e che tutto era pronto a donare, e che all'orgoglioso (e presuntuoso) linguaggio dei diritti preferiva – come le protagoniste stesse amavano ripetere – quello sommesso e impegnativo dei doveri da onorare.

Ho avuto modo di sottolineare più volte, e voglio farlo anche qui, quale importanza abbia avuto in Italia questo protagonismo educativo delle “donne istru-

17 E. Fuà Fusinato, *Famiglia e Patria. Lezioni di morale* (1876), ora in Ead., *Scritti educativi*, a cura di G. Ghivizzani, Milano, Carrara, 1880, pp. 112-113. Di qui l'invito alle allieve ad «amare ed onorare la patria al pari dell'uomo» e a insegnarne l'amore ai figli, senza però dimenticare mai che «tra il culto della patria e la politica conviene riconoscere una distanza infinita». Per una recente ricostruzione del ruolo nazional-liberale da lei assegnato alla «educatrice italiana» cfr. M. C. Leuzzi, *Erminia Fuà Fusinato. Una vita in altro modo*, Roma, Anicia, 2008.

ite” nei decenni della costruzione non solo di uno Stato, ma di una società che poteva fin lì contare su un tessuto molto fragile di parole, di conoscenze e di pratiche comuni, e quanto rilevante sia stato il loro contributo alla formazione di una prima e sia pur fragilissima trama di acculturazione nazionale¹⁸. Ma definire *tout court* con il termine politica la variegata attività di pedagogia nazionale svolta dalle donne nei primi decenni post-unitari come madri-modello e come insegnanti pubbliche e private devote alla religione della patria, come indomite scrittrici di libri italicamente morali per ragazzi e per famiglie, o di compilatrici di articoli, poesie e notizie utili a rafforzarne la nazionalizzazione, mi pare che sia una semplificazione indebita.

Da questo punto di vista, pur tenendo conto che quando si parla di “attività politica” delle donne è indispensabile ridefinire prima il concetto stesso di politica – come suggeriva molti anni fa Paula Baker in un acuto saggio sui processi di *Domestication of the Politics* che scandiscono l’ingresso nella contemporaneità¹⁹ –, non mi pare si possa condividere appieno la sua tesi secondo cui politica è da intendersi come l’insieme di tutti gli atti formali e informali che portano al cambiamento della situazione esistente: una tesi senza dubbio suggestiva e penetrante, ma anche dispersiva e omologante di scelte e pratiche, orientamenti e comportamenti che è opportuno e utile mantenere ben distinti. Mi convince molto, invece, l’ipotesi avanzata da Marco Meriggi, secondo il quale proprio il fatto di essere state investite, sul piano simbolico come su quello pratico, di una missione cruciale come quella di affrettare con la loro opera educativa di base l’edificazione di un sentimento di comunità nazionale, di appartenenza alla grande patria italiana – una missione partecipata con convinto entusiasmo da parte di quante erano in grado di avere consapevolezza del senso e delle ricadute di quelle complesse strategie discorsive – finì non solo per tenere lontane le donne italiane da altre sfere e modalità della politica, ma per favorire la loro duratura esclusione “dall’alto e dall’esterno” dai suoi luoghi e dai suoi rituali²⁰. E il fatto che su tale esclusione e sulle gerarchie di rilevanza che la motivavano concordassero moderati e democratici, Destra e Sinistra, spiritualisti e materialisti, finì per avvolgere in un’aura di indubitabile e indisputabile necessità la rigida separazione di ruoli, di spazi, di opportunità, che marca a fuoco l’edificazione dello Stato nazionale italiano e l’immobilismo architettonico del suo apparato istituzionale e legislativo.

18 Si veda ad esempio S. Soldani, “Una patria ‘madre e matrigna’”, in: *Di generazione in generazione. Le Italiane dall’Unità a oggi*, a cura di M. T. Mori, A. Pescarolo, A. Scattigno, S. Soldani, Roma, Viella, 2014, pp. 37-60.

19 P. Baker, *The Domestication of Politics: Women and American Political Society, 1780-1920*, in: “*American Historical Review*”, n. 3, 1984, pp. 620-47.

20 Cfr. M. Meriggi, “Privato, Pubblico, Potere”, in: *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. Calvi, Roma, Viella, 2004, pp. 39-51. Ma si veda anche, dello stesso, “Le italiane nell’Ottocento. Un commento”, in: *Di generazione in generazione*, cit., pp. 87-95, in cui si richiamano le conseguenze oggettivamente “emancipatrici” delle opportunità venutesi a creare con la costruzione dello Stato nazionale.

Perché ciò che caratterizza la vicenda italiana non è tanto – come troppe volte si è scritto – l’asimmetria di genere intrinseca allo Statuto albertino e a quel Codice civile del 1865 che di fatto e per decenni costituì il vero «testo sovraordinato» del Regno. Il fatto stesso che il principio cardine del nuovo Stato fosse la difesa dell’individualismo proprietario e che le donne potessero essere proprietarie – sia pure con tutte le limitazioni derivanti dal cappio della potestà maritale – ci parla di uno status iniziale delle italiane meno svantaggiato di quello di quasi tutte le loro consorelle europee. Ciò che colpisce, ciò che deve essere spiegato è l’immobilismo, sono le mancate aperture, che in altri paesi europei si realizzano nel corso dell’ultimo ventennio del secolo XIX e agli inizi del XX. È, in particolare, il fatto che lo spazio e il linguaggio della politica tesero nel corso degli anni a chiudersi ad ogni possibile incursione femminile, al punto tale che la possibilità che le donne – naturalmente, precisi segmenti sociali di donne – ottenessero il diritto al voto risulta maggiore all’aprirsi degli anni sessanta che non sul finire degli anni settanta, e allora molto più che non dieci anni dopo. Né molto diverse sono le considerazioni che vengono alla mente se il discorso si sposta sul diritto di famiglia e su quelli che noi chiameremmo i diritti della persona²¹.

D’altronde, la politica – quanto meno la politica che si svolgeva nelle istituzioni ad essa deputate o ai loro margini – acquisì, col passar degli anni, una fama sempre peggiore. Chi la esercitava di professione, nelle istituzioni ad essa deputate o ai loro margini, era sempre più spesso descritto come un ladro e un corruttore, un vanitoso inconcludente e un affarista spregiudicato: il recente saggio di Maria Teresa Mori che passa in rassegna un bel numero di “romanzi parlamentari” dell’Italia umbertina è, da questo punto di vista, illuminante²². Pensare che in questo quadro si possa parlare di «felicità della politica» (e ancor meno di «politica della felicità»), una dimensione del tutto estranea all’orizzonte del periodo) costituisce, a mio parere, un esercizio che poco può dare. Le parole, i concetti, gli obiettivi che connotano la presenza e l’attività delle donne attive sulla scena pubblica o in ruoli pubblici sono altri, e se dovessi ridurli al minimo direi che possiamo fotografarli con sacrificio, severità, domesticità, dovere.

Niente eccezioni, dunque? Certo che sì; ma si tratta di casi isolati, e assai poco rappresentativi. Perfino la voce di un periodico come “La Donna” di Gualberta Alaide Beccari venne attenuandosi e spengendosi nel corso degli anni ottanta,

21 Ho richiamato questo punto nelle pagine di “Prima della Repubblica. Le italiane e l’avventura della cittadinanza”, in: *Una democrazia incompiuta. Donne e politica in Italia dall’Ottocento ai nostri giorni*, a cura di N.M. Filippini, A. Scattigno, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 41-90. Insiste sull’immobilismo come tratto distintivo della vicenda italiana tra Otto e Novecento il classico P. Ungari, *Storia del diritto di famiglia (1796-1975)*, Bologna, il Mulino, 2002.

22 M. T. Mori, *Romanzi parlamentari. Genere e politica nell’Italia umbertina*, in “Passato e presente”, n. 96, 2015, pp. 62-85. Al tema è stata dedicata da sempre molta attenzione, sia dal punto di vista letterario che storico e socio-politico, come ricordano C.A. Madrignani, G. Bertoncini, “Il Parlamento nel romanzo italiano”, in: *Il Parlamento*, a cura di L. Violante (*Storia d’Italia, Annali*, vol. 17), Torino, Einaudi, 2001, pp. 931-966, e A. M. Banti, *Retoriche e idiomi: l’antiparlamentarismo nell’Italia di fine Ottocento*, in: “Storica”, n. 3, 1995, pp. 7-41.

dopo esser tornata a evocare più le sirene del patriottismo democratico e nazionale che non quelle di una emancipazione, giudicata sempre più spesso anche da molte sue lettrici una stanca vestigia del passato, se non addirittura una parola poco più che blasfema²³. Personalmente, amo molto la figura di Anna Maria Mozzoni, ammiro la lucidità e la forza argomentativa dei suoi scritti, la sua tenacia e il suo coraggio nel portare concretamente avanti le battaglie ispirate ai grandi principi fondativi di un liberalismo egualitario aperto ai venti della democrazia sociale. Per lei, sì, ritengo che si possa parlare di «felicità della politica» e di impegno a costruire quella «politica della felicità» che il sole del socialismo sembrava poter assicurare: basta pensare al suo vissuto accanto ad Agostino Bertani e al fianco dei contadini mantovani, nel Partito operaio e nel gruppo chiamato a decidere della nascita di un nuovo, grande partito dei lavoratori.

È all'incontro auspicato e possibile di quelle due parole magiche che rinvia il testo del grande comizio da lei tenuto il 3 maggio 1891 a Cremona, per promuovere un giornale nazionale che difendesse gli interessi dei lavoratori e delle lavoratrici di tutta Italia e che fosse al tempo stesso strumento e leva per la costruzione di quel «centro politico operativo» per il quale lei stessa si stava adoperando col massimo impegno, e che sarebbe sorto un anno dopo, a Genova, senza di lei e contro le sue convinzioni²⁴. Ma è innegabile che, come una rondine non fa primavera, così Anna Maria Mozzoni non può essere assunta a emblema del femminismo italiano: un fenomeno che in quello stesso giro d'anni venne imboccando un'altra strada e che, anche quando non rifiutava di definirsi tale (come accadde spesso, e con fortuna crescente), si mosse lungo assi teorici e culturali molto diversi da quelli che avevano nutrito la passione politica e le battaglie egualitarie della Mozzoni.

4. PREGIUDIZI DI INCOMUNICABILITÀ

A riprova di quanto impensabile fosse, ancora all'aprirsi del secolo XX, perfino ipotizzare un nesso tra felicità e politica se si parlava di donne, ho scelto di soffermarmi su un volumetto di cui era autrice Paola Lombroso – dunque, una intellettuale che in mezzo alla politica ci viveva e che ad essa non era affatto estranea –, dedicato appunto al *Problema della felicità*. In esso, riprendendo alcune suggestioni kantiane (e dunque legando il raggiungimento della felicità personale alle condizioni economico-politiche), ma attribuendo ampio rilievo a quelli che venivano

23 Di notevole interesse sono, da questo punto di vista, le lettere al giornale e gli scritti della vasta costellazione di collaboratrici minori al periodico, che attende ancora di essere studiato come merita. Per un primo inquadramento cfr. B. Pisa, *Venticinque anni di emancipazionismo femminile in Italia: Gualberta Alaide Beccari e la rivista "La Donna" 1868-1890*, Roma, FIAP, 1982.

24 Su questi snodi della sua personalità e della sua biografia ho richiamato l'attenzione nella voce scritta per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, 2012. La conferenza di Cremona, affollatissima, fu subito pubblicata a cura del Comitato Operaio Socialista, col titolo *L'organizzazione dei lavoratori*, Cremona, Tip. Sociale, 1891.

definiti «coefficienti individuali», si affermava con forza che mai si erano avute condizioni più favorevoli per quel libero sviluppo della personalità che costituisce la condizione indispensabile perché si possa essere davvero felici²⁵. Peraltro, mentre si aveva cura di precisare che di quelle condizioni godeva, per il momento, solo la borghesia, nulla si diceva sui severi limiti posti dalle leggi vigenti al libero dispiegarsi della personalità femminile.

Senza sentire il bisogno di discutere la questione, si assegnava alla donna «una funzione solo domestica» e all'uomo il monopolio della «sfera sociale», nonostante la già avvertibile fortuna di quella idea di maternità sociale che anche in Italia stava informando di sé un movimento femminista in rapido sviluppo²⁶. Ma soprattutto, nel descrivere come «uno degli esempi più mirabili di donna felice [...], che ha toccata tale un'altezza di felicità come nessun'altra che io conosca» la vita di Anna Kuliscioff, lo si faceva non già mettendo in campo il contributo da lei dato all'edificazione del partito socialista o alle battaglie in corso per la tutela del lavoro femminile, ma esaltando la sua straordinaria capacità di godere «della intimità degli affetti familiari», costruendo un saldo rapporto affettivo con la figlia e dedicandosi con straordinaria dedizione a Filippo Turati, di cui – scriveva – era stata «non solo l'amante, ma il medico, l'infermiera, l'amica, la segretaria, la mite consolatrice», aiutandolo a vincere la misantropia e la malattia della volontà da cui era affetto in gioventù²⁷.

Certo, di lì a poco anche l'Italia avrebbe vissuto un revival importante del suffragismo, sia in termini di progetti di legge, di associazioni specificamente volte ad ottenere il voto, di petizioni e raccolte di firme per mettere il problema all'ordine del giorno della politica, di iscrizioni “pirata” alle liste elettorali, di battaglie giuridiche sulla liceità o meno delle medesime. Nel 1907 si sarebbe addirittura riuscite a far sì che il parlamento ne discutesse in una sua seduta. Ma la partita – in anni che, sulla scorta del fortunato saggio di Paul Julius Moebius sull'*Inferiorità mentale della donna*, testo sacro del razzismo anti-femminile, videro diffondersi a macchia d'olio le teorie della strutturale inferiorità biologica delle donne – di fatto era già stata persa. A dominare la scena era ormai la convinzione

25 P. Carrara Lombroso, *Il problema della felicità*, Torino, Bocca, 1900. Dopo un ampio saggio introduttivo, il volume dava spazio (pp. 90-218) a numerose “monografie”, rapidi profili biografici di uomini e donne, divise in tre gruppi, a seconda che li/le si ritenesse felici, semifelici, infelici. Sulla formazione e la giovinezza di Paola Lombroso cfr. D. Dolza, *Essere figlie di Lombroso. Due donne intellettuali tra '800 e '900*, Milano, FrancoAngeli, 1990.

26 P. Carrara Lombroso, *op. cit.*, p. 14. Sull'importanza e sulle ambiguità della maternità sociale è sempre utile A. Buttafuoco, “Motherhood as a Political Strategy. The Role of the Italian Women's Movement in the Creation of the Cassa Nazionale di Maternità” (in: *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States, 1880s-1950s*, a cura di G. Bock, P. Thane, London and New York, Routledge, 1991, pp. 178-195), che apriva a temi ripresi e sviluppati in: *Questioni di cittadinanza: donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Siena, Protagon editori, 1995.

27 P. Carrara Lombroso, *op. cit.*, pp. 173-175. L'unico richiamo alle attività extradomestiche di Anna Kuliscioff era volto a sottolineare che «il suo interesse così vivo per la vita sociale» non l'aveva distratta dalle «gioie della maternità» e dall'assiduo sostegno al compagno (*ibidem*).

che, come aveva scritto Vittorio Emanuele Orlando, «tutte le leggi che ordinano e disciplinano l'esercizio delle pubbliche funzioni di ogni sorta sono fondate sul presupposto, ed hanno come principio e regola [...], di non potere le donne venire ammesse ad una qualsiasi partecipazione di funzioni e cariche attinenti alla vita pubblica dello Stato», che è da considerarsi «essenzialmente virile»²⁸.

Difficile pensare che su questo sfondo e in questo clima le eroiche avanguardie che nel frattempo avevano ripreso a battersi per il voto potessero trovare motivi di sia pur temporanea felicità nel portare avanti il loro obiettivo; e comunque non se ne trova traccia negli articoli e negli opuscoli, nei discorsi e negli appelli di quante si adoperavano a tenere aperto quell'orizzonte, con conferenze e appelli, campagne d'opinione e associazioni. Negli incontri e nelle iniziative di cui abbiamo notizia si parla sempre e solo il linguaggio dell'impegno severo di chi reclama un diritto e cerca giustizia, con tutta la ponderazione e la moderazione necessarie a non essere accusate di voler imitare le temibili suffragette inglesi e a tenere in scacco la sorda ostilità che circondava, nella stampa come nell'opinione pubblica, la parola d'ordine del voto, e che doveva fare i conti con una diffusa diffidenza anche da parte di donne che avevano tutte le carte in regola per ottenerlo «alle stesse condizioni degli uomini»²⁹.

La vita delle loro associazioni, di cui solo da pochi anni cominciamo a sapere qualcosa, non doveva essere facile. I nomi delle donne che mantengono viva la rete della Pro Suffragio, ad esempio, sono sempre gli stessi, a conferma – tra l'altro – dello scarso appeal che le sue campagne riscuotevano fra le donne dell'ultima generazione³⁰. È semmai nel mondo dell'associazionismo professionale e sindacale che vediamo delinearci un impegno femminile di tipo nuovo, che avrebbe ben potuto definirsi politico e che risulta assai più intimamente legato alle preoccupazioni e alle dinamiche di vita di un sempre più cospicuo esercito di donne di ceto medio che lavoravano e che si organizzavano anche capillarmente in società di mutuo soccorso, in camere del lavoro, in patronati. Penso all'attivismo solidale di Argentina Bonetti Altobelli e alle sue battaglie in difesa del salario dei e delle braccianti agricole, o per la riduzione dell'orario di lavoro delle mondine³¹; penso alla vivace e autorevole presenza femminile ai congressi dell'Unione Magistrale Nazionale e alla battaglia vittoriosa, ma aspra, per eleggere una donna nel suo

28 V. E. Orlando, *La donna e l'elettorato politico secondo la vigente legislazione italiana*, in: "Il Foro italiano", 1906, parte I, p. 1062.

29 L'espressione – e il principio – costituivano l'asse portante della *Petizione delle donne italiane per il voto politico e amministrativo* (Roma, tip. Popolare, 1906), della cui stesura era stata *magna pars* Anna Maria Mozzoni e che raccolse oltre diecimila firme di donne provviste dei requisiti di legge richiesti agli uomini per l'accesso al voto.

30 Come emerge anche dalla concisa parabola dei Comitati pro Suffragio ricostruita da E. Schiavon, "Il movimento suffragista, 1895-1918", in: *La Grande Guerra delle italiane. Mobilitazioni, diritti, trasformazioni*, a cura di S. Bartoloni, Roma, Viella, 2016, pp. 133-149.

31 Su A. Bonetti Altobelli, segretaria generale della Federterra dal 1904 al 1921, cfr. S. Bianciardi, *Argentina Altobelli e la buona battaglia*, Milano, FrancoAngeli, 2013.

Consiglio direttivo³²; penso alle iniziative e alle attività messe in piedi o dirette da donne nelle istituzioni pubbliche e private che si occupavano del lavoro, dalla Società Umanitaria all'Ufficio del lavoro, tanto da assurgere a ruoli importanti perfino nelle istituzioni statali di riferimento, come accadde a Carlotta Clerici, chiamata nel 1912 con Argentina Altobelli a far parte del Consiglio superiore del Lavoro.³³

Di tutte loro e del modo di vivere le loro esperienze “politiche” sappiamo troppo poco per parlarne come esempi di un felice attivismo pubblico e politico, intrecciato positivamente alle modificazioni in corso nella struttura, nelle articolazioni e nei compiti della politica e dello Stato, e alla battaglie in cui i temi del lavoro – del diritto al lavoro, della qualità del lavoro e del salario – si intrecciavano alla richiesta di riforme che dessero alle donne, a tutte le donne, diritti e dignità di persone giuridicamente capaci e responsabili, fondamento indispensabile di una libertà personale degna di questo nome. Anche in questo caso, non si può non convenire che battersi per sopprimere o riscrivere alcuni articoli del Codice civile fosse una scelta nettamente politica, e che più in generale quelle rivendicazioni avevano molto a che fare con le campagne sostenute dalle Società Pro Suffragio. Ma neppure si può dimenticare che all'epoca perfino le donne più vigili e colte non la pensavano affatto in questo modo: ne sono una prova le pagine di una intelligente pubblicista come Donna Paola – Paola Grosson Baronchelli –, che nel 1910 in *Io, e il mio Elettore*, premettendo di non sopportare né la politica né le manie democratiche delle anglosassoni né il femminismo suffragista delle italiane che da loro prendeva esempio, non esitava ad affermare però di essere «fanatica della libertà e dell'autonomia, sia maschile sia femminile», e insisteva sulla necessità e sull'urgenza di raddrizzare le troppe «storture del Codice», anche e soprattutto per realizzare una piena uguaglianza fra i sessi in materia di adulterio e di figli illegittimi³⁴.

Ma a trasformare quei segnali di novità in una forza d'urto capace di modificare in profondità il modo di affrontare la questione della politica da parte delle élite femminili più attive e intraprendenti fu una sorta di precipitato dell'antico patriottismo, il nazionalismo, inteso sia come movimento politico organizzato teso alla modernizzazione della struttura economica e politica del paese, sia e soprattutto come coacervo di idee e ideologismi che, per quanto rispondenti a

32 Cfr. A. Barausse, *L'Unione Magistrale Nazionale dalle origini al fascismo, 1901-1925*, cap. 3, Brescia, La Scuola, 2002.

33 Una rapida biografia della maestra elementare Carlotta Clerici, molto attiva nell'Unione magistrale nazionale oltre che nella Camera del lavoro di Milano, è nel *Dizionario biografico delle donne lombarde, 568-1968*, a cura di R. Farina, Milano, Baldini & Castoldi, 1995. Ma si veda anche F. Imprenti, *Operaie e socialismo: Milano, le leghe femminili, la Camera del lavoro, 1891-1918*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

34 Donna Paola, *Io, e il mio Elettore. Propositi e spropositi di una futura Deputata*, Lanciano, Carabba, 1910, p. 197 e p. 171. E fin dall'inizio, pur riconoscendo «sacrosanta» la lotta delle suffragette inglesi, aveva dichiarato di «sentirsi più prossima a un animale o a una pianta, che non a una anglosassone», *ivi*, p. 36 e p. 35.

una matrice nettamente antiegalitaria e gerarchizzante, interpretavano in modo intelligente il bisogno diffuso di lasciarsi alle spalle gli schemi e le procedure di una società oligarchica e notabile, aprendosi a quella che di lì a poco si sarebbe detta una società di massa, dando vita a processi inclusivi di tutte le intelligenze e di tutte le energie nazionali, donne comprese. Quale forza attrattiva avessero le idee e i miti della nebulosa nazionalista lo dimostrò la loro straordinaria capacità di infiltrare e permeare di sé ideologie e linguaggi anche molto lontani, coinvolgendo quanti – uomini e donne - ambivano a conquistarsi maggiori opportunità di presenza nella vita sociale e politica, e maggiore considerazione politica³⁵.

Come sta emergendo grazie anche agli studi che il centenario della Grande guerra ha suscitato, le donne che già si muovevano sulla scena pubblica si sentirono via via più attratte, fin dagli anni della guerra di Libia, dal carattere olistico di quella ideologia che si presentava con tutti i crismi della modernità, ma che, in cerca di legittimazione, non esitava a valorizzare lontane ascendenze risorgimentali: e proprio per questo le “donne nuove” attinsero a piene mani alle passioni e alle parole d’ordine del nazionalismo anche quando non aderirono a gruppi e movimenti ad esso esplicitamente ispirati³⁶. Senza vedere quali pericoli nascondesse quel voltare le spalle ai diritti dell’individuo, alle procedure e agli organismi costitutivi della democrazia, ma avvertendo di nuovo una «felicità della politica» e ponendo mano a costruire una politica nuova, una politica che potesse presentarsi con tutti i crismi di una «politica della felicità», impegnata – a destra come a sinistra – a dar voce alle piazze, in un pericoloso rutilare di antiparlamentarismi e di insofferenze per i “compromessi” della democrazia³⁷.

Che quella scommessa sia stata persa, e non una volta sola, non significa che la sfida ad essa sottesa non abbia da insegnarci anche qualcosa di positivo.

35 Mancano studi specifici sull’argomento; molti i segnali che trapelano già nello studio di C. Gori, *Crisalidi. Emancipazioniste liberali in età giolittiana*, Milano, FrancoAngeli, 1912. Mostra una particolare sensibilità al problema E. Schiavon, *Interventiste nella Grande Guerra. Assistenza, propaganda, lotta per i diritti a Milano e in Italia (1911-1919)*, Firenze, Le Monnier, 2015.

36 Si veda in proposito quanto emerge da molti dei saggi pubblicati in *La Grande guerra delle italiane* cit., e dalla rassegna di studi che apre il volume (S. Soldani, *Donne italiane e Grande guerra al vaglio della storia*, ivi, pp. 21-53), ma anche dallo studio di A. Molinari, *Una patria per le donne. La mobilitazione femminile nella Grande guerra*, Bologna, il Mulino, 2014.

37 Emblematica, pur nella sua eccezionalità, la parabola di Teresa Labriola, sulla quale peraltro abbiamo solo la biografia ormai datata di F. Taricone, *Teresa Labriola: biografia politica di un’intellettuale tra Ottocento e Novecento*, Milano, FrancoAngeli, 1994. Ma se un certo numero di studi ha analizzato le ambiguità ideologiche e politiche dell’interventismo femminile in guerra, assai poco sappiamo delle loro controverse ricadute nell’immediato dopoguerra, oggetto molti anni or sono di una analisi ricca di chiaroscuri (ma a mio parere non del tutto convincente) di F. Pieroni Bortolotti, *Femminismo e partiti politici 1919-1926*, Roma, Editori Riuniti, 1978.

Passione politica e felicità privata nell'Italia del secondo Novecento

ALESSANDRA PESCAROLO

1. PREMESSA

Le variabili sociali che influenzano l'impegno degli attori e delle attrici storici non sono al centro delle teorie sulla «felicità della politica»: riprendendo la riflessione di Aristotele, queste si sono sviluppate nel Novecento criticando il pensiero liberale, ma condividendone l'interesse, più che per la struttura sociale, per l'azione dei singoli individui, la loro responsabilità sociale e il significato morale delle loro scelte¹. Ed è forse per questo motivo che il tema della felicità pubblica è rimasto confinato all'interno della scienza e della filosofia politica, senza conoscere una particolare fortuna nella storiografia e nelle scienze sociali. Questo contributo vuole superare una tale separazione, tentando un confronto fra questo tema teorico e l'effettivo articolarsi di momenti di pienezza e delusione in cicli di impegno politico e riflusso, in relazione all'influenza del contesto storico e di alcune variabili sociali. Utilizzeremo come casi di studio tre generazioni culturali e politiche che si sono avvicinate dopo la seconda guerra mondiale.

¹ Come punti di riferimento di questa linea di pensiero si vedano H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964; M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004; M. C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005. Su questi temi si vedano in questo libro i saggi di Raffaella Baritono e Annalisa Furia.

In queste pagine cercherò di mettere a confronto idee e comportamenti di questi soggetti storici con una parte delle teorie, puntando in particolare l'attenzione sul contributo di uno scienziato sociale atipico, Albert Hirschman, che al tema della felicità della politica ha dedicato un libro importante. Tenterò anche un parzialissimo confronto con le analisi di Martha Nussbaum, presentate con maggiore completezza nel contributo di Annalisa Furia in questo libro: le vite di Hirschman e della Nussbaum sono sfasate temporalmente e non mi sembra che la seconda, formatasi successivamente, citi Hirschman nel suo lavoro. Ma un rapporto indiretto è costituito dal legame, umano e intellettuale, che ambedue ebbero con Amartya Sen, l'economista del benessere che ha influenzato il lavoro di Nussbaum e che ebbe con Hirschman, oltre che uno stretto legame personale, un denso scambio intellettuale². E una implicita condivisione culturale fra i due autori traspare nella comune critica al paradigma economico neoclassico, che riconduce la felicità pubblica (il benessere collettivo) alla felicità privata (la soddisfazione dei bisogni dei singoli individui) e che, dopo alcuni decenni di declino, ha raggiunto con gli anni settanta del Novecento una nuova affermazione.

2. FELICITÀ PRIVATA E FELICITÀ PUBBLICA

Nel 1982, dopo la svolta liberista della politica economica statunitense e britannica seguita alla stagione delle politiche keynesiane, Albert Hirschman scrisse il libro intitolato *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, tradotto in italiano con il titolo *Felicità privata e felicità pubblica*, che propone una riflessione disincantata sui cicli di felicità e disillusione intrinseci all'impegno sociale e alla partecipazione politica³. Ebreo tedesco, nato nel 1915, formatosi a Berlino, poi alla Sorbona, poi alla London School of Economics di Londra, Hirschman combatté contro il franchismo nella guerra civile spagnola, visse per due anni a Trieste, come studente e corrispondente di una rivista parigina sull'economia del fascismo e tornò in Francia dopo le leggi razziali italiane del 1938; dopo l'occupazione nazista del 1940 organizzò da Marsiglia una via di fuga per gli ebrei nei Pirenei, attraverso la quale finì lui stesso per fuggire negli Stati Uniti. Un uomo, dunque, coinvolto nella politica in modo generoso e avventuroso⁴. Il suo impegno si concretizzò più tardi nel lavoro in Colombia, dove fu artefice della costruzione dei primi piani di sviluppo. Professionalmente economista, non credeva nelle barriere fra le scienze umane e sociali ed è noto soprattutto per i suoi libri di scienza politica.

² Sen sposò Eva Colorni, nipote di Hirschman perché figlia della sorella Ursula, che in seconde nozze avrebbe sposato Altiero Spinelli, fondatore del pensiero europeista. Sul suo legame con Hirschman e sulla figura umana e scientifica di quest'ultimo vedi A. K. Sen, *Albert Hirschman*, in: "Moneta e Credito", vol. 67, n. 266, 2014, pp. 159-165.

³ A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino, 1983.

⁴ Su alcuni passaggi della sua biografia vedi A.O. Hirschman, *Autosoversione*, Bologna, Il Mulino, 1997.

La sua analisi parte dalla critica del paradigma economico e politico individualista e liberale che nasce in Inghilterra e in Scozia fra Sei e Settecento; mi riferisco alla giurisprudenza naturale seicentesca, studiata da Maria Luisa Pesante, e al pensiero di Hume⁵, ma ancor di più alla concezione del *self interest* di Adam Smith⁶. Fondatore della moderna economia politica, egli riteneva che la realizzazione del *self-interest*, intesa come aumento del benessere economico dell'individuo, fosse la fonte del benessere anche alla scala della collettività, della nazione. Nella sua opera più conosciuta Smith scrive una frase molto citata successivamente dai suoi apologeti e dai suoi critici:

Chiunque offra a un altro un contratto, avanza una proposta di questo tipo: “dammi la tal cosa, di cui ho bisogno, e te ne darò un'altra, di cui hai bisogno tu”. Tale è il senso di offerte di questo genere, e tale è il modo in cui noi tutti ci procuriamo gli uni dagli altri la massima parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno. Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo e con loro non parliamo mai delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi⁷.

Non nella sfera pubblica ma in quella privata – soprattutto nella produzione in serie della manifattura, con la sua elevata produttività – si crea dunque la ricchezza. Il mercato è la mano invisibile che armonizza gli interessi privati creando nuovo valore per la nazione; traspare da questo passo il legame di Adam Smith con il suo tempo, nel quale la soddisfazione dei bisogni materiali primari, per la maggior parte della popolazione, era assai problematica, e costituiva, agli occhi degli intellettuali illuminati, la componente più importante del benessere individuale e collettivo. Il paradigma liberista e privatistico smithiano, dopo l'età d'oro sette-ottocentesca del capitalismo privato, ha attraversato una stagione di riflusso con la prima guerra mondiale, le rivoluzioni europee – socialiste e fasciste – e l'affermazione del Welfare State negli Stati Uniti e in Europa. Ma una nuova stagione fortunata è iniziata dopo gli anni settanta: la crisi delle politiche keynesiane di espansione della domanda di lavoro e di beni, limitate dall'aumento del costo del petrolio e dalla cosiddetta stagflazione, l'attacco alle politiche di welfare e ai diritti sindacali portato avanti dai governi liberisti inglesi e americani degli anni ottanta, e infine la caduta del muro di Berlino del 1989 hanno segnato l'inizio di una nuova parabola privatista e liberista: un paradigma che legittima di nuovo il ruolo dell'egoismo capitalistico nel superamento della miseria e nello sviluppo materiale e immateriale.

5 M. L. Pesante, *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2012. Si veda anche la recensione di A. Caracausi in: “International Review of Social History”, vol. 59, issue 03, pp. 508-510.

6 Su questo tema C. Trigilia, *Albert Hirschman e la scienza socio-morale*, in: “Moneta e Credito”, vol. 67, n. 266, 2014, pp. 191-203.

7 A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Torino, Utet, 1975, pp. 16-17.

La critica di Hirschman al paradigma del *self interest* si stacca dal pensiero liberista ma non dalla tradizione liberale, nel cui ambito valorizza, ancora a livello individuale, la responsabilità e l'azione degli individui. Vi è un sottofondo comune a Hirschman e a Nussbaum, sotto quest'aspetto; li unisce un liberalismo consapevole dell'influenza sull'impegno politico dell'educazione, delle culture religiose e politiche, delle ideologie, dell'educazione familiare: la riflessività individuale delle persone, la loro opportunità di migliorarsi è un aspetto centrale in ambedue gli autori. In Hirschman il piano delle emozioni è trattato però in modo più implicito, e al tempo stesso meno ottimista: nonostante che nel suo lavoro l'impegno pubblico appaia governato da sentimenti empatici, il prevalere dell'aspetto emotivo gli sembra rischioso, perché sulla scia della tradizione liberale illuminista, e in particolare di Montesquieu, mantiene una viva memoria intellettuale del peso negativo che le passioni egoistiche, incontrollate, hanno avuto nella storia⁸.

Ma anche la ragione ha per Hirschman i suoi limiti: in sintonia con gli studi sulla razionalità limitata⁹, Hirschman mette a fuoco la nostra debole capacità di previsione, l'opacità del nostro sguardo, la fallacia della razionalità. Ed è il peso della delusione per il fallimento dei nostri alterni investimenti di tempo e passione sulla sfera pubblica e privata che ci spinge a una perenne pendolarità fra l'una e l'altra. Proprio il carattere illusorio sia della felicità privata sia di quella pubblica determinano quegli *shifting involvements* fra un generoso impegno pubblico e la ricerca privata dell'arricchimento e del consumo, che secondo Hirschman caratterizzano l'azione umana. Questo movimento ciclico è portatore di alterne speranze e delusioni, a cui sarebbe più utile sostituire un durevole equilibrio.

Anche in Hirschman dunque, come negli altri autori che seguono la tradizione aristotelica¹⁰, la politica è un'attività che porta felicità non tanto per il raggiungimento degli obiettivi egoistici o altruistici che si è prefissa, spesso parziale e deludente, ma per la gratificazione che deriva da un investimento generoso delle proprie energie, del proprio sacrificio per gli altri: sono proprio le speranze e le illusioni delle stagioni dell'impegno a produrre appagamento. Il senso di sconfitta, di irrilevanza del proprio operato, la percezione di un cattivo investimento del proprio tempo di vita, determina secondo Hirschman il riflusso nel privato. Con l'avvento della disillusione egli spiega anche la corruzione dei politici¹¹.

8 A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979.

9 Il riferimento è agli studi dell'economista H. A. Simon – a partire dal suo libro *Il comportamento amministrativo*, Bologna, Il Mulino, 1958 – che hanno introdotto il tema della razionalità limitata, approfondito nella teoria sociologica da Jon Elster e Raymond Boudon.

10 Hirschman fa riferimento al pensiero aristotelico e alla riflessione di Hannah Arendt. Vedi A. O. Hirschman, *Felicità*, cit., pp. 23 e 109.

11 C. Trigilia, *op. cit.*

3. CONTESTI STORICI E VARIABILI SOCIALI

Hirschman – come Nussbaum – è consapevole della variabilità storica della propensione alla politica; ma non è questo il fuoco dell'analisi dei due autori, che lasciano sullo sfondo le variabili sociali, siano esse di tipo macro oppure inerenti alle differenze fra gli attori. Da un punto di vista storico il gioco di differenziazione o di omogeneità interna dei gruppi sociali è però molto importante, ed è bene analizzarlo distinguendo due tipi di variabili. Da un lato il contesto storico esterno, segnato da grandi eventi e processi macrosociali e macropolitici - le guerre, le crisi, i cicli economici e politici lunghi che influenzano la socializzazione privata e politica di intere generazioni - dall'altro le determinanti sociali che strutturano la partecipazione politica dei diversi gruppi. Per quanto riguarda il secondo aspetto, la ricompensa identitaria della partecipazione muta con il variare dello strato sociale e del livello di istruzione: pensiamo ad esempio alla diversa capacità di parlare in pubblico di strati più o meno istruiti, più o meno esperti nella comunicazione e al diverso ritorno narcisistico ottenuto grazie a quest'attività da un lato dai ceti medi intellettuali, dall'altro dai lavoratori e dalle lavoratrici manuali¹². In realtà, nella stagione storica del secondo dopoguerra, quando l'identità popolare e operaia è stata al centro delle ideologie professate da partiti e movimenti, marcatamente ugualitarie e inclusive, l'identità di questi strati, a prescindere dal loro ruolo, era rafforzata dalla partecipazione; tanto che nelle regioni storiche dell'insediamento socialista e comunista, in Italia, fino agli anni settanta del Novecento, i lavoratori dell'industria hanno mostrato livelli di partecipazione politica più alti di quelli degli strati sociali più elevati. Ma al di là di questi particolari momenti storici la partecipazione politica è proporzionale al livello di istruzione.

Particolarmente importante è, inoltre, distinguere i modelli di partecipazione delle generazioni plasmate dai singoli contesti. Le fasi alterne di impegno pubblico e privato spesso non si alternano solo nel ciclo di vita individuale, secondo l'ipotesi di Hirschman, ma si incarnano in generazioni culturali e politiche che si avvicendano, caratterizzandosi per culture politiche e religiose diverse¹³.

I mutamenti culturali si riflettono inoltre nelle differenze per genere nella partecipazione: la partecipazione politica delle donne, storicamente escluse dalla sfera pubblica, è stata nel passato assai minore di quella maschile, ma anche

12 Vedi ad esempio M. Barbagli e A. Maccelli, *La partecipazione politica a Bologna*, Bologna, il Mulino, 1985, p. 240; *Società e politica nelle aree di piccola impresa. Il caso della Valdelsa*, a cura di A. Bagnasco, C. Trigilia, Milano, FrancoAngeli, 1985; A. Pescarolo e P. Tronu, *Diseguaglianze sociali e modi di vivere*, Milano, FrancoAngeli, 2000.

13 Sulle generazioni culturali oltre al classico testo di K. Mannheim, *Le generazioni*, Bologna, il Mulino, 2008, vedi in *Di generazione in generazione. Le italiane dall'Unità a oggi*, a cura di M. T. Mori, A. Pescarolo, A. Scattigno, S. Soldani, Roma, Viella, 2014 il paragrafo *Generazioni culturali e attrici storiche* del capitolo introduttivo, che presenta una sintesi delle posizioni degli storici e dei sociologi. Sulle generazioni politiche G. Bettin, *Sul concetto di generazione politica*, in: "Rivista italiana di scienza politica", n.1, aprile 1999, pp. 23-54.

questo dato, che ne ha limitato sia la partecipazione militante, sia la presenza nella politica professionale, sia il contributo scientifico alle scienze politiche, non è, come vedremo in seguito, storicamente immutabile. Chiave primaria di lettura è dunque il genere, una categoria innovativa nel quadro teorico esistente. Anche se alcune storiche hanno introdotto questa dimensione nello studio del movimento del 1968¹⁴, essa è del tutto assente nella maggioranza delle ricerche, e anche per quanto riguarda le generazioni successive, la categoria “giovani” ha riassorbito nella maggior parte dei casi la distinzione di genere, come mostrano gli studi IARD¹⁵.

La partecipazione politica delle donne è importante sia dal punto di vista quantitativo che da quello qualitativo. Le donne possono essere escluse dalla vita pubblica, nei diversi contesti storici, o entrarvi in modo più o meno attivo, portandovi contenuti più neutri o più legati al loro genere: nel corso del Novecento la storia non è cambiata con lo stesso ritmo da un punto di vista di genere; come ha scritto nel suo manuale Chiara Saraceno, le donne occidentali sono entrate nella modernità più tardi degli uomini. In che misura dunque le giovani donne hanno stabilito con i coetanei maschi, nelle diverse stagioni di questo secolo, una comunanza di comportamenti, valori, convinzioni, e infine di pratiche politiche? E in che misura hanno portato avanti sensibilità e obiettivi diversi?

Un altro aspetto variabile che si intreccia con questi è l'intensità della passione politica, della felicità politica, legata non solo a comuni visioni critiche della società ma anche a radicali progetti di trasformazione, e moltiplicata a volte dalla potenza delle ideologie, dal loro messaggio di palingenesi e rovesciamento del mondo. Gli ultimi paragrafi di questo contributo, basati sulla storia degli ultimi 70 anni, sono finalizzati a rendere più concrete alcune di queste variabili. In particolare, analizzeremo tre generazioni politiche cercando di individuare, al loro interno, il modo in cui le variabili di contesto, la diversità culturale, e le variabili di genere hanno influenzato la partecipazione.

14 L. Passerini, *Autoritratto di gruppo*, Firenze, Giunti Barbera, 1988; A. Bravo, *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Roma-Bari, Laterza, 2008; F. Socrate, *Maschile e femminile: memorie del '68*, in: *Lo spazio della storia. Studi per Vittorio Vidotto*, a cura di B. Bonomo, F. Bartolini, F. Socrate, Roma-Bari, Laterza, 2013.

15 Si tratta comunque di un importante patrimonio di dati e ricerche, in tutto sei indagini periodiche sui giovani uscite per i tipi della casa editrice il Mulino a partire dal 1983. L'ultimo è *Rapporto giovani: Sesta indagine dell'Istituto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, a cura di C. Buzzi, A. Cavalli, A. de Lillo. Bologna, il Mulino, 2007. Una impostazione di genere è presente tuttavia in alcuni scritti di questi stessi studiosi. Vedi ad esempio A. Cavalli, C. Leccardi, *Le quattro stagioni della ricerca sociologica sui giovani*, in: “Quaderni di Sociologia”, n. 62, LVII fascicolo speciale, 2013, pp. 157-169.

4. L'ÉLITE COMUNISTA DEL SECONDO DOPOGUERRA

Per quanto riguarda gli anni successivi alla seconda guerra mondiale non sono in grado di proporre i risultati di ricerche sistematiche; mi limito dunque a un *flash*, che ritengo significativo, su uno specifico gruppo storico e politico, quello dei giovani comunisti, così come ce li racconta Luciana Castellina nella sua autobiografia di giovanissima militante¹⁶. La sua vicenda e la sua figura sembrano incarnare perfettamente il tipo ideale della «felicità della politica», mostrandone al tempo stesso la collocazione storica delimitata e contestuale. La cornice storica è infatti di grande importanza: la fine della Seconda guerra mondiale, il passaggio dal fascismo a una nuova libertà, e l'ondata di vitalismo ottimista del dopoguerra segnano il quadro. Non siamo dunque di fronte a un'esplosione di vitalità politica che segue un ciclo di ripiegamento nella felicità privata, ma alla reazione collettiva alla fine di un mondo, materiale e valoriale, pubblico e privato, preesistente, e a una risposta ai suoi errori distruttivi.

È un universo giovane quello descritto nel volume, anche se la milizia comunista è condivisa con le generazioni socializzate alla politica prima del fascismo. Ed è una donna giovanissima, quasi una bambina, la protagonista del libro, che entra in questo mondo con uno speciale innamoramento, un sentimento fusionale di apertura agli altri: Castellina è un'intellettuale borghese che, abbandonate le cautele di una famiglia non fascista ma neppure antifascista militante, scopre con stupore il mondo vivo degli intellettuali romani, militanti antifascisti e comunisti. Le parole del suo diario di adolescente rivelano un ciclo di avvicinamento alla politica che culmina in un esplicito riconoscimento della propria felicità, dirompente soprattutto nel racconto di un incontro internazionale della gioventù comunista, nel cui ambito partecipa come un uomo alla costruzione di una ferrovia nella Jugoslavia di Tito, fiera del suo immenso sforzo, e del premio ricevuto infine in questa gara stakhanovista e maschile¹⁷. Ed è sua figlia che, nella breve premessa al volume, estrae il succo del libro scrivendo che avrebbe dovuto intitolarsi *La felicità*, perché niente rende le persone più felici che fare quello di cui sono più capaci sentendosi per questo utili agli altri¹⁸. Si direbbe che un valore aggiunto sia legato però all'essere una donna che si muove in un universo maschile, riconosciuta come pari, e apprezzata per le sue doti.

Questo esempio, limitato ma significativo, rappresenta bene la felicità dell'impegno descritta da Albert Hirschman: i sacrifici, la dedizione, che dovrebbero stare dalla parte dei costi, sono invece l'alimento della felicità, mentre i risultati, che dovrebbero esserne il premio finale, sono a volte deludenti. E una delusione di portata storica ha certamente seguito l'impegno per il comunismo dei giovani intellettuali militanti e dei giovani politici del secondo dopoguerra, quando le

¹⁶ L. Castellina, *La scoperta del mondo*, Roma, Nottetempo, 2011.

¹⁷ L. Castellina, *op. cit.*

¹⁸ L. Reichlin, *Premessa*, *ivi*.

svolte politiche degli anni settanta, ottanta e novanta hanno indebolito le ideologie e le pratiche della sinistra.

Ma questi giovani, e in particolare le loro élites politiche percepirono davvero, dopo la fase dell'impegno, una disillusione così intensa da spingerli ad abbandonare la politica? Il generoso investimento degli intellettuali comunisti fu seguito da un riflusso verso il privato? Carico di speranze di rinnovamento, alimentato dalla fede nel progetto politico sovietico, denso di elementi mitici, il progetto comunista aveva plasmato intensamente la vita pubblica e privata di questo gruppo, rendendo difficile tornare indietro e riorientare le proprie aspettative. Il contesto postbellico e la modernizzazione italiana contribuirono inoltre, negli anni cinquanta e sessanta, a stabilizzarne l'impegno. Sul lato positivo del bilancio della loro esperienza possiamo mettere la crescita delle dimensioni delle imprese e del numero degli operai, l'omogeneizzazione della condizione operaia, lo sviluppo dei sindacati, il rafforzamento dei partiti di massa e in particolare del partito comunista, la forza delle lotte studentesche e operaie degli anni 1968-1969, la nazionalizzazione di alcune industrie, e molte importanti acquisizioni in termini di politiche sociali, fra cui risaltò nel 1978 la nascita di un sistema sanitario nazionale.

Questi processi diedero concretezza storica da un lato all'immagine idealizzata della classe operaia, dall'altro al mito del progresso. Alla fine degli anni settanta la deindustrializzazione e il riflusso sindacale, segnalati simbolicamente nel 1980 dalla marcia dei quarantamila della Fiat, divennero evidenti, ma la crescita del partito, la visibilità teorica ottenuta anche da alcuni gruppi radicali, e il prestigio degli esiti professionali conseguiti dalle élites di questa generazione politica (nel partito, nel parlamento, nelle università, nei centri di cultura) attutirono la percezione di una sconfitta storica, e permisero ancora agli intellettuali e ai politici della sinistra di far sentire nella sfera pubblica la loro voce. Per questo è difficile parlare, nel loro caso, di un movimento pendolare verso il disimpegno.

Figlia della guerra, l'élite comunista del primo dopoguerra non abbandonò la politica, riorientando solo parzialmente le sue prospettive, e restando impegnata spesso per l'intera vita in un progetto politico contiguo a quello iniziale.

5. LA FELICITÀ NEL 1968

La generazione del '68, definita per questo da alcuni autori la generazione per eccellenza¹⁹, appare retrospettivamente come una comunità generazionale abbastanza ampia, caratterizzata dall'entusiasmo che dedicò all'impegno politico. Per Hirschman, che guardava al movimento con una lente americana, l'evento esterno, la miccia che innescò questo movimento internazionale fu la guerra del Vietnam. Ma in Europa, e soprattutto in Italia, agiva sullo sfondo un importante

¹⁹ G. Bettin, *op. cit.*

passaggio strutturale: quella che aveva venti anni nel 1968 era stata la prima generazione “figlia” di un ceto medio di massa, erede di una stagione di diffusa crescita della ricchezza che, dando per scontato il benessere materiale conquistato dai genitori si pose obiettivi diversi, di autorealizzazione e di libertà personale, e prese le distanze dalle fonti di autorità morale tradizionali, dai genitori, alla chiesa, ai professori²⁰.

L’innovazione politica portata da questa generazione fu, per questo motivo, la politicizzazione della totalità delle sfere di vita, dal privato al pubblico; che implicò per le giovani donne una netta rottura col passato; la politica entrò nella loro vita sessuale e familiare, ancora regolata da norme morali rigide e segreganti. Il distacco rispetto al mondo degli anni cinquanta e dei primi sessanta, enorme per tutti i giovani, lo fu anche di più per le donne.

Come ha scritto Luisa Passerini le radici del femminismo, che portò alle estreme conseguenze la politicizzazione del privato, erano già presenti in questa stagione. La rottura si incarnò per molte nel rifiuto del ruolo sociale e familiare delle madri, del loro controllo sulla sessualità delle figlie, della ristrettezza del loro mondo, dell’idea peccaminosa della sessualità, che veniva taciuta, non comunicata.

Sul coinvolgimento femminile è significativo il dato citato da Luisa Passerini secondo cui nel marzo del 1968 la percentuale di giovani donne sugli studenti denunciati per aver partecipato alle manifestazioni fu del 34%, una quota altissima rispetto all’abituale partecipazione femminile alla politica tradizionale, che secondo l’autrice oscillava in quegli anni fra il 7 e il 18% del totale delle donne²¹.

Da un punto di vista storico è utile con i suoi dati diacronici il volume di Marzio Barbagli, Gianpiero Dalla Zuanna e Franco Garelli sulla sessualità. Sebbene nel libro si affermi che i processi di trasformazione furono di lunga durata, precedenti in gran parte al 1968, i dati mostrano che quell’anno non fu privo di influenza; si verificò ad esempio un aumento del numero dei partner per donna, un indicatore particolarmente importante della rottura delle norme patriarcali: la percentuale di donne che ebbe un numero medio di partner inferiore o uguale a 1 nel corso della vita fra le nate intorno alla Seconda guerra mondiale era stata del 74% (ben 3/4), ma scese di 8 punti percentuali fra le vere e proprie sessantottine, nate fra il 1947 e il 1956, e crollò successivamente al 48% (meno della metà) fra le nate fra il 1957 e il 1966, ventenni negli anni settanta²².

L’intensità della frattura, dunque, fu per le ragazze maggiore che per i ragazzi proprio nella sfera intima del corpo e della sessualità. La sessualità delle ragazze era stata fino allora controllata dai genitori attraverso un accesso protetto e selettivo agli spazi specificamente giovanili e aperti ai due generi, e un’esclusione dagli spazi e dai momenti della socialità pubblica, esclusivamente maschili.

20 R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Milano, Rizzoli, 1983.

21 L. Passerini, *op. cit.*, p. 135.

22 M. Barbagli, G. Dalla Zuanna, F. Garelli, *La sessualità degli italiani*, Bologna, il Mulino, 2010, p. 67.

Partecipare alle lotte universitarie significò invece scoprire un mondo nuovo, in cui la libertà era insieme privata e pubblica, e legittimata da una nuova visione della società. L'analisi linguistica di Francesca Socrate dei ricordi di questa generazione conferma che nel discorso femminile vi era un fossato da attraversare fra spazi privati e pubblici e che gli attraversamenti erano densi di significato, cosa che non avveniva per i ragazzi²³.

Per quanto riguarda il '68 francese un illuminante contributo di Julie Pagis mostra che fra le sessantottine, intervistate in anni recenti, quelle che rivendicavano un sentimento di appartenenza a quella generazione erano molto più numerose che fra i coetanei maschi²⁴. Per le ragazze fu dunque cruciale la legittimazione da parte della stessa comunità dei pari di un comportamento sessuale libero: le donne cominciarono a somigliare agli uomini nel comportamento privato e pubblico; per questo l'esperienza sessantottina fu per le ragazze più totalizzante. Il contrasto con le madri e le sorelle maggiori fu un elemento costitutivo della nuova identità delle ragazze, che avvicinandosi ai comportamenti e ai valori dei maschi loro pari, si allontanarono dal mondo femminile tradizionale. La cosiddetta prima generazione degli anni cinquanta, eccetto che per la presenza politica di esigui gruppi femminili, era stata più stretta di questa, dominata da una persistente asimmetria, con forti differenze nei modelli maschili e femminili²⁵. Le ragazze del '68 erano però meno numerose dei ragazzi, ed entravano ancora, ripetendo in parte il percorso di Luciana Castellina, in un mondo plasmato da uno sguardo maschile.

La forza attrattiva dei modelli maschili rivelava un elemento strutturale. Da un lato il numero degli iscritti all'università, stagnante negli anni cinquanta, dal 1960 al 1967 raddoppiò (da 248.000 a 500.000); dall'altro, diversamente da quanto accadrà negli anni novanta, la *sex ratio* F/M restò quasi stabile. Le iscritte all'Università nel 1967-1968 erano dunque il 36% degli iscritti: poco più di un terzo²⁶.

Ma fino ai primi anni settanta la «generazione per eccellenza» compose le differenziazioni in una cornice condivisa, costruendo una comunità giovanile separata non solo dalle generazioni precedenti, ma da un mondo esterno che restava ancorato ad altri valori: chiave di questo passaggio fu una forzatura interna all'ideologia marxista che ne intensificava la dimensione mitica, rispetto al progetto della generazione politica del dopoguerra; la speranza di costruire un mondo nuovo, sia nei comportamenti pubblici che in quelli privati, fu cruciale

23 F. Socrate, *op. cit.*

24 J. Pagis, *Repenser la formation de générations politiques sous l'angle du genre. Le cas de Mai-Juin 68*, in: "Clio", n. 29, 2009, '68, *révolutions dans le genre?*, numero monografico, pp. 97-118. <<http://clio.revues.org/9165>>. Consultato il 5 luglio 2016.

25 S. Piccone Stella, *La prima generazione. Ragazze e ragazzi nel miracolo economico italiano*, Griff, Gruppo di ricerca sulla famiglia e la condizione femminile, Milano, FrancoAngeli, 1993; A. Cavalli, C. Leccardi, *op. cit.*

26 ISTAT, *L'Italia in 150 anni. Sommario di statistiche storiche italiane 1861-2010*, Roma, 2011.

nel dare identità ai giovani del '68. Nonostante questa separazione i giovani e le giovani del '68, diversamente dalla generazione cresciuta alla fine del millennio, non avevano un basso livello di "fiducia generalizzata" negli altri. La percentuale di giovani di 25-34 anni che nel 1968 dichiarava che la maggior parte della gente è degna di fiducia era superiore al 30%, contro un dato di circa il 20% dei coetanei del 2001. Le ideologie del tempo delegittimavano le élites economiche e politiche ma non il complesso degli esseri umani²⁷.

Grazie a un progetto politico totalizzante, che attraversava la sfera pubblica e quella privata, i giovani del '68 poterono gettare un velo, oltre che sulla loro differenziazione sociale, su quella di genere: la diversa percezione di quest'esperienza da parte di ragazze e ragazzi restò sotterranea e non riconosciuta.

Ma cosa accadde, poi, con la caduta delle illusioni rivoluzionarie degli anni sessanta? Vi fu una divaricazione fra i ragazzi e le ragazze, che avvertirono dopo pochi anni il peso di questa diversità e svilupparono la linea di pensiero che rendeva politici i rapporti privati, contrapponendosi negli anni settanta, oltre che ai genitori, ai coetanei maschi²⁸. La nascita del femminismo secondo Anna Rossi-Doria diede luogo a «una rarissima stagione di "felicità pubblica"»²⁹.

Ma la divisione di genere pesò sulla coesione politica di questa generazione per decenni; una parte dei ragazzi restò impegnata in politica, ma in forme polarizzate e diverse: alcuni diventarono politici di professione, altri si impegnarono nella militanza ambientalista, oppure, in piccoli numeri, si radicalizzarono e perseguirono ideologie rivoluzionarie sempre più irrealistiche, violente³⁰, intrise di pensiero magico. L'ideologia di sinistra, con un automatismo inconsapevole, rese questa generazione poco sensibile e critica verso l'aumento del debito pubblico degli anni ottanta: la crescita disordinata della spesa incluse anche la costruzione di carriere di ceto medio, nell'insegnamento, negli impieghi statali, negli enti locali, premiate da privilegi previdenziali: una stabilizzazione professionale inaspettata nel settore pubblico, l'unico che esprimeva una forte domanda di laureati. Nonostante la delusione politica degli anni settanta, la generazione del '68 ha continuato a costituire anche per questo, fino ad anni recenti, una nicchia di opinione di sinistra, distinta nelle indagini demoscopiche per la specificità dei suoi valori³¹.

27 S. Gozzo, *Le giovani generazioni e il declino della partecipazione*, in: "Società mutamento politica", vol. 1, n. 2, 2010, pp. 165-181, <www.fupress.com/smp>. Consultato il 7 luglio 2016.

28 L. Passerini, *op. cit.*; *Il femminismo degli anni Settanta*, A cura di T. Bertilotti, A. Scattigno, Roma, Viella, 2005.

29 A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella, 2007, p. 243. Cfr. a proposito il saggio di Raffaella Baritono in questo libro.

30 *Verso la lotta armata. La politica della violenza nella sinistra radicale degli anni Settanta*, a cura di S. Neri Serneri, Bologna, il Mulino, 2012.

31 Vedi ad esempio A. Pescarolo, *La società toscana: un'isola di senso civico in Italia? Un'indagine Irpet-Demos sui cittadini e le istituzioni*, in: IRPET, "Interventi, note e rassegne", n. 29, 2005 (fascicolo monografico).

Ma è importante sottolineare che, come ha scritto Pagis per il caso francese, anche sul terreno dell'intimità e della formazione di una famiglia le vite maschili e femminili di questa generazione si differenziarono: è probabile che anche in Italia molte sessantottine abbiano scontato nella vita privata la coraggiosa rottura delle norme tradizionali sulla sessualità divenendo di fatto donne sole, dopo una rottura sentimentale con i compagni coetanei, di cui si erano illusoriamente ritenute pari³².

6. DISINCANTO, CONCRETEZZA, PASSIONE: GLI ANNI NOVANTA

La nostra riflessione ha preso le mosse dalla lettura del testo di Hirschman sull'alternanza di flussi e riflussi nel ciclo individuale dell'impegno politico, per evidenziare l'influenza su questo movimento alterno da un lato dei contesti storici e delle loro culture politiche, dall'altro delle variabili sociali: lasciando sullo sfondo la pur fondamentale questione della collocazione socio-professionale degli attori, abbiamo fra queste posto in primo piano le generazioni e, soprattutto, il genere, con lo scopo di superare il carattere neutro delle costruzioni storiografiche e sociologiche sui movimenti politici.

L'importanza delle differenze di genere emerge solo in modo implicito nel racconto di Luciana Castellina, giovane donna capace e affascinante, felice di essere accolta in un mondo maschile, nel quale rappresenta una brillante eccezione. Ed è ancora un gruppo minoritario, anche se folto, quello delle sessantottine: anche per loro il fatto stesso di poter accedere al mondo degli uomini è un'esaltante conquista, destinata tuttavia a rivelare i suoi limiti negli anni successivi, lasciando il posto all'insoddisfazione per il riprodursi delle gerarchie di genere sia nella sfera pubblica della politica che in quella privata dei legami sentimentali.

A proposito di felicità e di generazioni politiche, presentiamo infine un caso più attuale e assai diverso³³: quello della generazione che aveva 20 anni a metà degli anni novanta; esempi sovraesposti, ma solo in parte emblematici, sono in questo gruppo i percorsi del presidente del consiglio Matteo Renzi e della prima cittadina di Roma, Virginia Raggi. Si tratta di una generazione disincantata, ostile alla politica, rifluita verso un'ideologia "antipolitica", che introdurrà più tardi all'interno del proprio impegno politico: uno strato di giovani che si sono sentiti, realisticamente, abbandonati dalla politica, che anzi sulle loro spalle ha scaricato tutto il peso dell'infrangersi delle speranze progressive novecentesche; un dato che negli anni novanta assume una corposa evidenza.

Rovesciando lo schema di Hirschman questa generazione si è concentrata sulla vita privata nella prima parte della vita adulta, apparendo agli osservatori come la

32 J. Pagis, *op. cit.*

33 Pescarolo, "Oltre il Novecento. Il passo lungo delle figlie della libertà", in: *Di generazione in generazione*, cit., pp. 317-336.

generazione invisibile per eccellenza, emblematica del disimpegno e del riflusso; si è dunque differenziata dai genitori – che erano poi gli stessi sessantottini – proprio per una debole presenza nei movimenti e nei partiti. Simona Gozzo mostra sulla base dei dati ITANES che i giovani di 15-24 anni iscritti ai partiti scesero nel 1996 a una percentuale di circa il 3% e restarono in seguito bloccati a quel livello³⁴.

Nel volume di Ilvo Diamanti *La generazione invisibile*, il commento conclusivo di Eugenio Scalfari si spingeva a parlare di una generazione «inesistente», impaludata in un eterno presente. In effetti, secondo le indagini IARD, condotte dagli anni ottanta al 2006, nei primi anni novanta l'interesse dei giovani rifluì dai grandi temi storici e ideologici, e la loro fiducia nelle istituzioni e negli altri si logorò³⁵. La percentuale di giovani che aveva molta o abbastanza fiducia negli uomini politici, cresciuta negli anni ottanta, declinò fra il 1987 e il 1993 dal 20,7% al 9,8%, e quella nel governo dal 38,4% al 17%. Anche più eloquente il dato sulla “fiducia generalizzata” – situato a un livello bassissimo rispetto a quello dell'Europa del Centro Nord. Nel 1996, l'86,7% dei giovani del campione affermava che «la gente, in genere, guarda prevalentemente al proprio interesse» e il 75,2% dichiarava che «non si è mai sufficientemente prudenti nel trattare con la gente». Solo il 39,8% sosteneva che «gran parte della gente è degna di fiducia».

Ma in un secondo tempo questa coorte di età riscoprì l'importanza della partecipazione politica, intraprendendo un suo percorso di impegno; Alessandro Rosina ha identificato proprio in questi giovani l'avanguardia della cosiddetta “generazione Obama”, che negli Usa ha sostenuto l'elezione del presidente, ma anche in Italia è stata protagonista di una ripresa di interesse per la politica, e ha meritato dunque, dopo l'etichetta di generazione invisibile, quella di ‘Millennials’³⁶. Stigmatizzati negli anni novanta per la loro apatia, nel nuovo secolo essi hanno espresso il loro potenziale di impegno; anche per questa tappa della vita, come per le altre, sembra dunque avere operato, per questa generazione, una sorta di «moratoria psicosociale»³⁷.

La percentuale di giovani che si consideravano politicamente impegnati, dunque, dal 3% del 2000 saliva di nuovo nel 2004 all'8,4%, mentre quella dei «disgustati» dalla politica scendeva dal 26,5 al 23,1%. Si affacciavano inoltre sulla scena pubblica, con la manifestazione contro il G8 di Genova del 2001, la Marcia per la pace di Assisi dello stesso anno, l'European Social Forum di Firenze del 2002, i cosiddetti movimenti Alterglobal. Molti temi e visioni confluirono nel contenitore comune di questi movimenti per la pace.

34 S. Gozzo, *op cit.*

35 Per questi dati, tratti dalle indagini IARD citate in precedenza, vedi Pescarolo, “Oltre il Novecento”, cit.

36 A. Rosina, “Peso demografico e politico degli adulti giovani a Milano”, in: *Milano 2013. Trentenni in cerca d'autore. Attori dietro le quinte o nuova classe dirigente*, a cura di R. Lodigiani, Milano, FrancoAngeli-il punto, 2013.

37 E. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando, 1974.

Una caratteristica innovativa, destinata a compensare il trend negativo della partecipazione maschile riguarda, in questo quadro, le differenze di genere: per la prima volta, a metà degli anni novanta, le ragazze acquisirono un preciso vantaggio nell'ambito, sempre più importante sotto il profilo sociale e produttivo, dei percorsi di istruzione: si ebbe infatti proprio in questi anni un rovesciamento a favore delle ragazze del tradizionale divario fra i due generi: nel 1992-1993 il trend di continuo aumento degli iscritti all'università, che aveva raggiunto il numero di un milione e mezzo, si fermò per i maschi ma proseguì per le ragazze determinando il sorpasso delle iscritte sugli iscritti. Le iscritte furono il 51% in quell'anno e il 57% nel biennio 2009-2010³⁸. Questo vantaggio è oggi cruciale dal punto di vista della partecipazione: anche se lo spazio fisico dell'impegno dei giovani non è più solo l'università, ma la sfera pubblica in senso lato e la città, un alto livello di istruzione è divenuto, con la crisi delle idee politiche inclusive e progressiste, un prerequisito basilare della partecipazione politica.

In questo quadro di riflusso e parziale ripresa di impegno proprio l'analisi delle differenze di genere, oscurate dalla neutralità delle indagini sui "giovani", arricchisce il quadro di nuovi colori. Utilizzando per genere ed età i microdati dell'Indagine Multiscopo Istat *Aspetti della vita quotidiana* – una elaborazione statistica assente nei dati pubblicati – si osserva una crescente presenza nella politica delle giovani donne. La partecipazione ai cortei del 2002 – molto influenzata dalla grande manifestazione Alterglobal di Firenze – fu alta, proprio per l'ampia partecipazione femminile, che come quella maschile raggiunse il 10% di tutta la fascia di età considerata. Per la prima volta una partecipazione fifty fifty donne e uomini è documentata. La manifestazione segnalava dunque un momento di superamento del separatismo politico femminista.

Un crescente coinvolgimento delle giovani donne caratterizzava intanto il volontariato. La percentuale di giovani donne di 18-34 anni che svolgeva attività gratuita di volontariato, infatti, passava dal 7,6% del 1993 all'11% del 2008, superando quella dei giovani maschi. I dati ISTAT del 2012 confermavano il *gap* di genere a favore delle ragazze: il 12,5% delle giovani di 14-19 anni e il 13,9% di quelle di 20-24 anni partecipano a tali attività, mentre i dati corrispondenti dei coetanei erano rispettivamente l'8,5 e l'11,6%. Per quanto riguarda la partecipazione politica cosiddetta invisibile, vi fu un processo di convergenza di genere. Ad esempio la percentuale di giovani che non parlava mai di politica fu statica per i maschi dal 1993 al 2008 (24%) ma si ridusse per le giovani donne dal 40 al 35%.

Questo cambiamento nel volontariato e nella politica si intrecciava con un dato nuovo e interessante sul terreno della pratica religiosa. Premesso che stiamo parlando di un campione di intervistati che parlano italiano, che dunque esclude in gran parte i migranti con il loro comportamento religioso, i dati mostrano l'esaurirsi del protagonismo storico, di lunga durata, delle donne, in questo caso

³⁸ Istat, *Sommario*, cit.: per l'importanza di questo passaggio e le sue conseguenze su altri piani L. Salmieri, *Crisi del merito e spreco culturale. Le ragazze fra istruzione e posfordismo*, in: *Di generazione in generazione*, cit., pp.361-374.

delle giovani donne, nella pratica religiosa: la tradizionale sovrarappresentazione femminile fra le persone che frequentano le funzioni religiose era ancora accentuata nei primi anni novanta, ma nel quadro di una riduzione generale della pratica religiosa giovanile, molto rapida in questi anni, la pratica femminile si ridusse più di quella dei coetanei, con un processo di convergenza verso il basso. Le giovani donne che dichiaravano di non frequentare mai la chiesa erano infatti solo il 13% nel 1993 e diventarono il 26% nel 2008. Il dato del 2008 mostra addirittura una forte diminuzione al maschile che affiderebbe alle giovani un primato nella distanza dalla chiesa.

Vista attraverso questa lente la generazione degli anni novanta si caratterizza dunque per una convergenza dei comportamenti maschili e femminili in materia di pratica religiosa e partecipazione politica. Demograficamente stretta, fragile sul terreno materiale, può però allargarsi e rafforzarsi per la nuova presenza delle giovani donne, che insieme al separatismo femminista hanno superato anche l'oggettiva separazione degli spazi maschili e femminili.

Ma al di là di questi dati restano molti interrogativi aperti. Il panorama che si dischiude a questa generazione nell'Italia della crisi è certo meno entusiasmante di quello del secondo dopoguerra e degli anni sessanta: l'orientamento realistico e concreto delle nuove generazioni è indispensabile, ma quella della concretezza rischia di divenire una nuova ideologia che impedisce a questa potenziale classe dirigente di costruire una prospettiva lunga. Il condivisibile desiderio di riscatto da una condizione di emarginazione, d'altra parte, fa uscire l'impegno dallo schema altruistico delineato dai teorici della "felicità pubblica", facendone un'attività più fredda, finalizzata a garantire a chi lo pratica il legittimo conseguimento di obiettivi generazionali e personali.

Dobbiamo dunque rimpiangere il romanticismo politico³⁹ degli anni quaranta e del '68, e l'apparente generosità della felicità politica di quegli anni? In realtà, tornando alla lezione di Hirschman, passione pubblica e interessi privati non dovrebbero alternarsi nel corso di vita di una stessa generazione; ma a nostro avviso non devono neppure essere il retaggio diverso di generazioni alterne, più fortunate o sfortunate: la generazione degli anni novanta, quelle precedenti e quelle successive, dovrebbero invece condividere un progetto di riequilibrio solidale delle loro condizioni e delle loro prospettive, che componga felicità privata e felicità pubblica, e costituire una riserva di risorse umane, differenziate per età e per genere, per un progetto politico comune.

39 Per il 1968 F. Socrate, "Classici e romantici. Le generazioni del '68 nel racconto di sé: un'analisi linguistica", in: *Pensare la contemporaneità. Studi di storia per Mariuccia Salvati*, a cura di P. Capuzzo, C. Giorgi, M. Martini, C. Sorba, Roma, Viella, 2011 e "Le differenti gioventù del '68", in: *Uguaglianze/differenze. Riflessioni per Anna Rossi-Doria*, L'annale Irsifar, Milano, FrancoAngeli, 2013.

La misura della felicità. Il compito della politica secondo Martha C. Nussbaum

ANNALISA FURIA

1. IL VUOTO DELLA FELICITÀ CONTEMPORANEA

Nell'ambito della storia del pensiero politico, quella del rapporto tra politica e felicità è una vicenda ricca di fratture, fecondazioni e divagazioni concettuali, di cambi di paradigma e mutamenti, talvolta anche drastici, di orizzonte temporale e spaziale.

La sola brevissima evocazione di tale storia rivela infatti come non di un tracciato continuativo, unificato o unificabile, si tratti quanto piuttosto di una pluralità di percorsi, ritorni e nuovi inizi che includono, a mero titolo di esempio, i diversi significati attribuiti alla felicità dall'eudemonismo antico, il valore fondante che tale nesso assume nella riflessione aristotelica e l'interiorizzazione ed estensione universale della possibilità di felicità, non più elitariamente circoscritta, offerta dalle dottrine cristiane; il progressivo svilimento del valore (anche in senso etico) del nesso tra felicità e politica operato dal contrattualismo moderno e contemporaneo e la rivalutazione utilitaristica e comunitarista del tema politico della felicità; dottrine politiche basate su variabili articolazioni del rapporto tra felicità e virtù/dovere, da un lato, e felicità e sacrificio o felicità e piacere, dall'altro; prospettive teoriche nell'ambito delle quali la felicità assume

declinazioni prevalentemente soggettive ed etiche, e prospettive nelle quali è invece la dimensione sociale/collettiva e politica della stessa a prevalere¹.

Numerose, dense e complesse sono poi le questioni implicate nel e dal nesso tra felicità e politica.

Qualunque concezione politica della felicità ha, infatti, da sempre implicato, in prima istanza, una specifica antropologia politica, una determinata concezione della natura umana e quindi del compito della politica rispetto a essa.

Per fare solo un facile esempio, vi è un'evidente differenza tra il compito di «re-naturation»² del cittadino, e di rigenerazione delle istituzioni, assegnato da Rousseau alla politica in risposta alla corruzione della natura umana operata dalla società, e quello di garanzia dell'autoconservazione e della sicurezza individuale e collettiva assegnato, sulla base di una lettura sensista e meccanicista delle passioni e dei desideri degli individui, al Leviatano da Hobbes. Se per Rousseau la possibilità di felicità è legata alla ricerca di un ritorno all'autenticità della natura umana, alla rigenerazione morale degli individui e alla fondazione di un legame sociale e di una comunità di tipo nuovo, per Hobbes la felicità, edonisticamente intesa, di individui irrimediabilmente egoisti non richiede la ricerca, comune e in comune, del *somum bonum* ma la protezione di ciascuno dal *summum malum* (la morte violenta), che può essere garantita solo da un sovrano assoluto³.

Qualunque concezione politica della felicità ha inoltre da sempre presupposto una determinata articolazione del rapporto tra passato, presente e futuro – e dunque, in primo luogo, tra vicende storiche ed eventuali filosofie o visioni della storia (e del mondo) – e prescritto “modi” diversi per l'azione politica, tra programmi riformisti e progetti rivoluzionari, variabili strategie di ordine e parimenti variabili strategie di disordine (verso un nuovo ordine).

Diverse concezioni politiche della felicità si sono poi solitamente accompagnate all'elaborazione di diversi, e più o meno solidi e articolati, sistemi di etica pubblica, nonché di mutevoli, e di intensità variabile, rapporti tra aldiquà e aldilà, tra realtà e trascendenza, tra realtà e utopie o ucronie⁴.

1 Cfr., tra i molti possibili, E. Greblo, “Felicità”, in: *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, diretta da R. Esposito e C. Galli, Bari, Laterza, 2005, pp. 286-287; R. Bodei, “Felicità e politica”, in: *Il concetto di felicità nel pensiero filosofico*, a cura di R. Ansani, M. Villani, Ferrara-Roma, Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, 2001, pp. 95-106; L. Muraro, *Le passioni della politica. Atti del primo ciclo di incontri*, Roma, Italianieuropei, 2011.

2 J. Roy, “De la dénaturation à la régénération”, in: *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution. Actes du colloque de Montréal (25-28 mai 1989)*, publiés et présentés par J. Roy, Ottawa, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1991, p. 131.

3 Alcuni spunti interessanti sulle concezioni della felicità di Rousseau e Hobbes si trovano rispettivamente in E. Pulcini, “Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale”, in: *La filosofia politica di Rousseau*, a cura di G. M. Chiodi, R. Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 45-50 e J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 71-74.

4 Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, pp. 95-99.

Interrogarsi sul rapporto tra felicità e politica significa in sostanza domandarsi quale idea di futuro funga da bussola per il pensiero politico, ove, in quale orizzonte temporale e spaziale, essa si collochi e con quali mezzi ci si proponga di favorirne l'approssimarsi.

Nell'epoca della postmoderna sfiducia nell'illuminista «*happy assumption of the inherent relation of reason and freedom*»⁵ e della multiforme “alterazione” della sovranità e della logica democratico-rappresentativa; nell'epoca del venir meno dei dogmi politici e delle rassicuranti filosofie della storia, delle angoscianti, non governabili e sconfinata paure globali e del nuovo ruolo politico assunto dalla religione, a essere in discussione sembra essere l'idea che la felicità costituisca ancora, specie se paragonata alla sicurezza, un bene politico primario e che esista ancora un nesso fondante e giustificativo tra felicità e politica, ovvero che tale nesso sia ancora accettabile (o accertabile) dal punto di vista teorico e in qualche modo realizzabile nell'incerta realtà contemporanea.

Forse mai come in questi ultimi anni si è parlato di felicità collettiva, si sono moltiplicate le iniziative locali, nazionali e internazionali per promuoverla e i tentativi di misurarla⁶, proprio perché la ricerca della felicità è stata progressivamente privatizzata e ha, in questo movimento di ripiegamento, progressivamente *privato*, sottratto, svuotato di senso, energie, luoghi e promesse, la sua dimensione pubblica⁷.

A essere in crisi nel mondo contemporaneo sarebbe, infatti, secondo Marcel Gauchet, non tanto la politica in sé quanto propriamente la «politica del futuro»⁸, ovvero la politica intesa non come attività tecnico-burocratica di gestione e amministrazione degli affari correnti, del presente, ma come attività proiettata al futuro, come attività fondata su, legittimata da e orientata verso, una determinata visione del futuro e in grado di mobilitare energie e risorse, anche simboliche, per promuovere la realizzazione di tale visione.

Da attività immaginativa, creativa e *future-oriented*, la politica contemporanea sembra essere ridotta (e ricondotta) al suo cuore hobbesiano di garante della sicurezza, garante che si trova a operare entro i vincoli (e i confini) epistemici e discorsivi posti dalla prevalenza dell'economico (e finanziario) sul politico, dalla

5 C. Wright Mills citato in J. Isaac, *Arendt, Camus and Postmodern Politics*, in: “Praxis International”, n. 1-2, 1989, p. 48, corsivo aggiunto.

6 Il comune di Gallipoli e quello di Milano hanno, ad esempio, recentemente istituito l'Assessorato alla felicità, nel 2012 l'ONU ha istituito la Giornata Internazionale della felicità (20 marzo), mentre, negli ultimi anni, sono stati elaborati, a livello mondiale, almeno quattro indici per la misurazione della felicità, tra cui il *World Happiness Report* voluto dalle Nazioni Unite, cfr. *Come definire e misurare la felicità*, in: “Linkiesta”, 2 gennaio 2015, <<http://www.linkiesta.it/it/article/2015/01/02/come-definire-e-misurare-la-felicit%C3%A0/24086/>>. Consultato il 9 agosto 2016.

7 Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, pp. 99-105.

8 M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. Frontini, Bari, Dedalo, 2008 p. 148.

prevalenza dei mezzi sui fini, dalla prevalenza delle necessità (in prima istanza economiche) sulle volontà.

Al vuoto della contemporanea politica della felicità, Martha Nussbaum risponde con il “pieno” del suo pensiero etico e politico.

Alla sfiduciata riflessione postmoderna e post-strutturalista, Nussbaum oppone una rinnovata, fiduciosa, “dura” progettualità di stampo moderno⁹.

Al vigore e alla pluralità delle forme contemporanee del realismo politico, Nussbaum contrappone un’impegnativa ed “esigente” proposta normativa che potremmo forse definire, per riprendere un’espressione di Rawls, “realisticamente utopica”¹⁰.

Ai diversi percorsi privati verso la felicità, Nussbaum contrappone una via maestra, pubblica e, almeno fino a un certo punto, necessariamente, doverosamente comune.

Alle imperanti sollecitazioni all’edonismo compulsivo e consumistico, l’autrice contrappone una riattualizzazione del progetto eudemonistico classico¹¹.

In risposta alla privatizzazione della felicità sostenuta dal (neo)contrattualismo, da una parte, e alla metrica utilitaristica della felicità, dall’altra, Nussbaum afferma infatti che il compito più importante della politica è quello di porre (e proteggere) le condizioni che possono consentire la piena “fioritura” (*flourishing*) degli individui, la loro piena, integrale realizzazione quale presupposto per la ricerca di qualsivoglia progetto individuale di felicità, purché tale progetto rispetti i principi fondanti di una società liberale giusta che fanno sì che i diversi progetti privati non *privino* la sfera pubblica ma, al contrario, la arricchiscano e sostengano.

2. LA MISURA ESIGENTE

Preliminare rispetto alla disamina della proposta di Nussbaum è la ricostruzione, per quanto sintetica, del contesto teorico più ampio nel quale si colloca la sua

9 Estremamente esemplificative sono, in questo senso, le dure critiche mosse da Nussbaum nei riguardi della teoria di Butler, che hanno innescato un ampio dibattito accademico e giornalistico. Per una, tra le molte possibili, ricostruzione sintetica della vicenda e dei motivi del contendere, cfr. O.J. Herstein, *Justifying Subversion: why Nussbaum got (the better Interpretation of) Butler wrong*, in: “Cornell Law Faculty Publications”, paper 75, 2010, <<http://scholarship.law.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1074&context=facpub>>. Consultato il 9 settembre 2016.

10 Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 4-7. Sul realismo di Nussbaum in ambito metaetico, cfr. S. F. Magni, *Etica delle capacità* (vedi nota 11), pp. 118-123.

11 Con specifico riguardo alla teoria etica di Nussbaum Magni ha inoltre evidenziato come, nel corso degli anni, la sua riflessione abbia registrato il passaggio da un’“etica della virtù” (o “etica dell’essere”), centrata sulla necessità di prestare attenzione non tanto all’azione del soggetto quanto alla sua disposizione morale, a un’“etica dei principi” (o “etica del fare”) di impostazione kantiana ma attenta a considerare la varietà, complessità e mutevolezza della vita morale del soggetto, ovvero i motivi e i tratti del carattere che la condizionano, cfr. S. F. Magni, *op. cit.*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 94-96.

riflessione, ovvero della prospettiva teorica nota come *capabilities approach*, elaborata dall'economista e filosofo Amartya K. Sen a partire dai primi anni settanta del secolo scorso.

Come illustrato da Magni, assieme alle teorie della giustizia di ispirazione rawlsiana, all'utilitarismo, al libertarismo, al comunitarismo e alle diverse riflessioni egualitariste, l'approccio delle capacità è una delle principali concezioni etico-politiche contemporanee, la cui analisi e discussione occupa ormai da tempo il dibattito internazionale e ha aperto numerosi percorsi di riflessione¹². Dalla definizione della povertà e dello sviluppo umano, alla misurazione della qualità della vita degli individui, alla centralità della tutela dei diritti delle donne e alla riflessione in materia di giustizia sociale e giustizia globale, la prospettiva delle capacità si è arricchita e ampliata nel corso degli anni contribuendo a riportare (e a tenere) al centro dell'attenzione alcune sostanziali questioni etico-politiche.

Sulla scia del percorso tracciato dalla riflessione rawlsiana, e in continuità con Rawls anche nell'intento polemico nei riguardi dell'utilitarismo, l'approccio delle capacità si configura come un'etica sociale o pubblica, ovvero come un'etica volta a fornire criteri «per effettuare scelte di pubblico interesse, “per la formulazione dei giudizi sugli assetti sociali e le politiche pubbliche”»¹³.

Muovendo dalla considerazione delle capacità realmente garantite ai singoli individui, l'approccio delle capacità elaborato da Sen ha infatti una esplicita vocazione sociale e pubblica, è interessato alla delimitazione della struttura fondamentale della società e quindi anche a fornire criteri per orientare la distribuzione delle risorse all'interno della società, dei benefici e degli oneri, configurandosi così come una teoria della giustizia distributiva o sociale¹⁴.

In tal senso, l'approccio delle capacità fornisce criteri per la scelta e il giudizio politico, ovvero «ragioni e argomenti per *valutare* le cose politiche alla luce di una concezione della giustizia sociale»¹⁵. Esso fornisce criteri per valutare le cose politiche, nel duplice senso di attribuzione, assegnazione di valore e di formulazione di un giudizio sulla base di determinati parametri di analisi e verifica.

Già solo da queste prime riflessioni sembra quindi possibile cogliere alcuni degli elementi che qualificano la prospettiva teorica elaborata da Sen e che, soprattutto, consentono di coglierne la specifica portata politica.

In prima istanza, la proposta seniana ha l'indubbio merito di aver reso espliciti i diversi e successivi esercizi valutativi che è necessario compiere nella formulazione delle scelte sociali e delle politiche pubbliche. Esplicitando in modo

12 S. F. Magni, *op. cit.*, p. 9. Sulla prospettiva elaborata da Sen mi permetto di rimandare anche al mio “Definire, misurare e promuovere lo sviluppo umano: il *capabilities approach* e la diversità culturale”, in: (Ri)costruzione politica, società civile e cooperazione nelle società mediorientali: Libano, Iraq, Palestina, a cura di G. Gozzi, R. Salih, Torino e Paris, L'Harmattan Italia e L'Harmattan, pp. 32-45.

13 A.K. Sen cit. in S. F. Magni, *op. cit.*, p. 15.

14 Cfr. *ivi*, pp. 16-17.

15 S. Veca, “Introduzione all'edizione italiana”, in: J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., p. VII.

chiaro i fondamenti, gli assunti e gli obiettivi della sua prospettiva teorica, e confrontandosi con i fondamenti, gli assunti e gli obiettivi delle altre, il ragionamento sviluppato da Sen rende inequivocabilmente visibile, anche in virtù della peculiare combinazione tra filosofia, economia e scienza sociale da cui trae alimento, la natura intrinsecamente valutativa, e non neutrale o meramente tecnica, della politica.

Qualsiasi scelta pubblica, programma di riforma o di (ri)definizione di regole, assetti o istituzioni, implica il compimento di diversi e numerosi esercizi valutativi e, come evidenzia Sen, ciò che rileva rispetto a qualsiasi esercizio valutativo è la determinazione, la scelta dello “spazio valutativo” all’interno del quale si opera, ovvero dei parametri, delle basi informative che si intendono adottare, non solo di quelle che si includono ma anche di quelle che si escludono¹⁶.

Rispetto, ad esempio, al cruciale tema dell’eguaglianza – come Sen illustra già nella sua nota Tanner Lecture dal titolo *Equality of what?* (1979) – la domanda fondamentale da porsi è dunque «eguaglianza di *che cosa?*»¹⁷.

L’annoso, acceso e sempiterno dibattito intorno alla questione dell’eguaglianza (o della diseguaglianza) origina, infatti, non da battaglie pro (o contro) l’idea di eguaglianza in sé, quanto piuttosto dal confronto, e conflitto, tra teorie che assumono come rilevante l’eguaglianza rispetto a una determinata dimensione piuttosto che rispetto a un’altra, e che ritengono quindi accettabili livelli limitati di diseguaglianza rispetto ad alcune dimensioni piuttosto che rispetto ad altre. Come chiarisce Sen:

richiedere l’eguaglianza in uno spazio [...] può costringere a essere anti-egualitari in qualche altro spazio, l’importanza comparativa della qual cosa deve essere valutata criticamente nella formulazione di un giudizio globale¹⁸.

Rispetto a qualunque decisione politica il primo, cruciale passo è dunque quello che concerne la scelta dello spazio valutativo, della “misura” che si adotta per mettere in relazione i diversi “oggetti” e “soggetti” politici, i diversi obiettivi e le diverse dimensioni.

Quello della misura, della ricerca della misura più adeguata, è del resto, come illustrato da Schiera, un tema cruciale per la riflessione politica poiché la ricerca di nuove forme di relazione tra le diverse misure («di sé, del sapere, del governo»¹⁹) nelle quali si articolano (sia in senso quantitativo, sia in senso qualitativo) le concrete esperienze e configurazioni politiche, ha storicamente sempre

16 Cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 68-69.

17 Ivi, p. 7.

18 Ivi, p. 34. Sul rapporto tra eguaglianza e diversità e tra eguaglianza e libertà secondo Sen, cfr. ivi, p. 42.

19 P. Schiera, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, in: “Scienza & Politica”, Deposito n.1, 2015, p. 3. <<https://scienzaepolitica.unibo.it/pages/view/repository>>. Consultato il 9 agosto 2016.

rappresentato un passo cruciale verso l'individuazione di nuove forme di legittimazione politica²⁰.

In questo senso, per Sen quella delle capacità è la misura complessa e strutturata, non un semplice assemblaggio direbbe Schiera²¹, più adeguata ed efficace per valutare (misurare) alcune cruciali questioni politiche, quali il livello di eguaglianza all'interno di determinati contesti socio-economici, il livello di deprivazione e di sviluppo umano o il tenore di vita degli abitanti di determinati ambiti territoriali. Ed è in grado di porsi come la più adeguata (e giusta) perché consente di "ordinare" in modo più giusto la società, ovvero, prendendo nuovamente a prestito alcuni spunti tratti dalle dense riflessioni sviluppate da Schiera sul tema della misura, consente di rilevare «esigenze e bisogni precisi, da contenere»²², nel triplice senso di comprendere, tenere assieme e limitare.

Quella offerta dall'utilitarismo è infatti, secondo Sen, una misura non adeguata perché viziata dal soggettivismo implicato dal, e implicito nel, concetto di utilità. Nelle sue pur diverse accezioni (piacere, soddisfazione del desiderio o delle preferenze, felicità), la nozione di utilità attribuisce rilevanza agli stati mentali degli individui e assume che tali reazioni siano sommabili e comparabili, laddove è invece estremamente difficile attribuire all'utilità un contenuto descrittivo confrontabile sul piano interpersonale. Soprattutto, la misura dell'utilità si rivela assolutamente sguarnita di fronte al fenomeno delle cosiddette "preferenze adattive", ovvero rispetto al fatto che molto spesso gli individui in condizioni di estrema avversità e deprivazione adattano le loro preferenze al contesto nel quale si trovano e diventano quindi fatalisticamente incapaci di manifestare insoddisfazione e dunque una qualche preferenza per una vita diversa²³.

Per quanto ne esistano numerose varianti e versioni, altro tratto generale comune, e fallace, delle riflessioni di matrice utilitarista è l'attenzione alla massimizzazione della somma delle utilità individuali ovvero, come evidenzia Sen, la non considerazione delle diseguaglianze nella distribuzione delle risorse purché l'utilità aggregata aumenti, prospettiva che ha il limite di impedire di prendere in adeguata considerazione la diversità tra gli individui in virtù della quale «attribuire peso uguale all'interesse uguale di tutti»²⁴ può portare a risultati contraddittori.

Adottando una base informativa eccessivamente ristretta, l'utilitarismo riduce quindi, secondo Sen, gli individui a meri contenitori di utilità o preferenze,

20 Cfr. Ivi, pp. 14, 89, 402 e P. Schiera, *Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, in: "Scienza & Politica", Quaderno n.1, 2013, pp. 1-132, <http://amsacta.unibo.it/3655/1/Quaderno_Schiera_1.pdf>. Consultato il 9 agosto 2016; P. Schiera, *Hegel e la misura: verso un federalismo amministrativo*, in: "Etica & Politica", n. XVIII, 2016, 1, pp. 235-241.

21 P. Schiera, *Misura per misura*, cit., p. 54.

22 Ivi, pp. 54-55.

23 Cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., pp. 20-22, 82-83. Sullo stesso tema, cfr. anche M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, il Mulino, 2001, cap. 2.

24 A. K. Sen, *Scelta, benessere, equità*, Bologna, il Mulino, 1986, p. 343.

attribuisce valore indiretto ad alcuni beni importanti (ad esempio, la libertà degli individui) ed è inadeguato a misurare il tenore di vita o il livello di eguaglianza in contesti di stabile differenziazione di classe, genere, casta o comunità²⁵.

Se tale approccio enfatizza troppo gli stati mentali degli individui, anche una visione puramente materiale del benessere o dell'eguaglianza degli individui, e dunque una misura basata solo sul livello di reddito o sul possesso di un numero adeguato di mezzi, per quanto apparentemente più "oggettiva", si rivela per Sen parimenti inadeguata.

Ben lungi dal costituire uno spazio valutativo neutrale, anche lo spazio individuato dalla misurazione del livello di reddito è frutto di una precisa scelta valutativa poiché, ad esempio, in tale spazio non viene riconosciuto alcun peso diretto a tutte le variabili diverse dal reddito (quali, ad esempio, la mortalità, la morbilità, l'istruzione, le libertà e i diritti riconosciuti), ma solo un peso indiretto laddove esse producano una qualche variazione in termini di reddito²⁶.

Un altro cruciale limite di questa prospettiva è costituito, secondo Sen, dal fatto che essa non incorpora un'adeguata teoria del valore poiché attribuisce valore ai mezzi (i beni, le risorse) più che ai fini che con tali mezzi ci si propone di raggiungere, ovvero si concentra sui «mezzi della libertà rispetto a una qualche valutazione dell'estensione della libertà»²⁷.

Così come la metrica utilitaristica, anche quella utilizzata dal *commodity approach* non presta attenzione all'impatto che le profonde differenze che esistono tra gli individui (in termini, ad esempio, di genere, caratteristiche fisiche, stato di salute, abilità intellettuali, condizioni di lavoro), e tra i diversi contesti culturali e socio-economici, hanno rispetto alla capacità degli individui di utilizzare, "convertire" un determinato livello di reddito. Come Sen chiarisce ricorrendo a un noto esempio:

si considerino due persone A e B. Entrambe sono molto povere, ma B è più povera. A ha un reddito più elevato e in particolare riesce a comprare più cibo e a consumarne di più. Ma A ha anche un processo metabolico più veloce e una qualche malattia parassitaria, cosicché, malgrado il suo maggiore consumo di cibo, è in realtà più denutrito e debilitato di B. Di qui la domanda: chi dei due ha il tenore di vita più alto? [...] A può essere più ricco o più opulento, ma non si può veramente dire che abbia il tenore di vita

25 Cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., pp. 20-22.

26 Cfr. A. K. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 84-85. Come chiarisce Sen, per quanto "preesistente" possa sembrare la metrica basata sui redditi reali, «per chiunque abbia a cuore un giudizio pubblico vale l'obbligo di chiarire che nell'uso dei redditi reali per questo scopo è presente un giudizio, e i pesi implicitamente usati vanno sottoposti a valutazione critica» (ivi, p. 84).

27 A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., p. 24. A questo riguardo Nussbaum ritiene inoltre che un'eccessiva attenzione ai beni o alle risorse economiche possa contribuire a produrre un'attitudine competitiva, arrogante e "mercenaria" e ad alimentare preoccupanti fenomeni di "mercificazione" del corpo, proprio e altrui. Cfr. M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, pp. 114-119 e nota n. 35, p. 179. Sullo stesso tema cfr. anche M. C. Nussbaum, *Persona oggetto*, Trento, Erickson, 2014.

più elevato dei due, dal momento che egli è chiaramente più denutrito e più debilitato. Il tenore di vita non costituisce un livello di opulenza, anche se è *inter alia* influenzato dall'opulenza²⁸.

L'eccessiva attenzione alle acquisizioni degli individui è stata messa in discussione anche da Rawls e Dworkin al fine di proporre argomenti per fondare la valutazione politica più che sul livello di acquisizioni sull'eguale possesso dei mezzi per le acquisizioni. Secondo Sen però né la teoria dei "beni primari" di Rawls, né "l'eguaglianza di risorse" proposta da Dworkin, pur costituendo un passo in avanti, riescono realmente a tenere adeguatamente conto delle differenze personali e sociali tra gli individui e del fatto che tali differenze possono provocare variazioni interpersonali nella conversione delle risorse e dei beni primari in acquisizioni²⁹. Il limite dell'approccio dei beni primari, che Sen definisce «feticistico»³⁰, è, ad esempio, il porre l'accento sulla sola considerazione dei beni e non sulla relazione tra i beni e gli individui. Anche se la lista dei beni primari fosse costantemente specificata e ampliata questo approccio continuerebbe a rimanere, secondo Sen, inadeguato poichè si focalizza sulle cose buone che si dovrebbero avere e non su «ciò che le cose buone fanno agli esseri umani»³¹.

Nell'intento di proporre una misura adeguatamente "commisurata" ai bisogni (o meglio ai "bi/sogni" come direbbe Schiera³²) degli individui, e quindi di individuare una base informativa che renda possibile la valutazione non solo dei beni posseduti in maniera esclusiva dai singoli ma anche di ciò che con essi gli individui sono realmente in grado di fare anche in virtù dei beni comuni e dei servizi dei quali essi possono usufruire in quanto membri della collettività, Sen introduce quindi i concetti di "funzionamenti" e di "capacità fondamentali".

Nel tentativo di cogliere la vita umana in tutta la sua ricchezza e nelle sue molteplici condizioni, egli indica con il termine *functionings* (funzionamenti o realizzazioni) le «parti dello stato di una persona – in particolare le varie cose che ella riesce a fare o a essere nel corso della sua vita»³³.

In virtù di quanto fin qui detto, risulta evidente che per Sen non è però sufficiente cogliere, fotografare cosa una persona fa o è, ovvero se è attiva politica-

28 A. K. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993, p. 52.

29 Per un'efficace analisi di entrambe le prospettive teoriche, cfr. B. Casalini, L. Cini, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze, Firenze University Press, 2012, pp. 23-41 e 54-59.

30 A. K. Sen, *Scelta, benessere, equità*, cit., p. 357.

31 Ivi, p. 358.

32 P. Schiera, *Misura per misura*, cit., nota n. 366, p. 167.

33 A. K. Sen, *Il tenore di vita*, cit., p. 95. I funzionamenti rappresentano sia "doings", ovvero le differenti attività che gli individui possono ritenere importanti (mangiare, partecipare alla vita sociale, viaggiare, ecc., ecc.), sia "beings", stati o condizioni di esistenza (essere nutriti, essere sani, liberi da malaria) acquisiti dagli individui anche in modo non intenzionale, ovvero senza il loro concorso.

mente o istruita o adeguatamente nutrita, ma ben più rilevante è per lui misurarne il livello di libertà sostanziale, reale. A tal fine Sen introduce il concetto di *capability* (capacità), che è definito in modo derivato rispetto a quello di funzionamenti e che riflette «le combinazioni alternative di funzionamenti che ella può conseguire, e tra cui può sceglierne una serie»³⁴. Se, quindi, i funzionamenti ci dicono che cosa una persona sta attualmente facendo, la capacità di funzionare riflette che cosa una persona sa e può potenzialmente fare.

La differenza sostanziale tra le due prospettive si coglie non appena si considerino alcuni dei risultati paradossali a cui potrebbe portare la considerazione dei funzionamenti conseguiti come unico oggetto di analisi. In tale prospettiva, infatti, ci si troverebbe a considerare, illustra Sen con un altro noto esempio, in modo eguale il ricco che digiuna e il povero che muore di fame:

se ci interessa soprattutto eliminare la fame di quest'ultimo, è essenzialmente perché il primo ha la *capacità* di essere ben nutrito ma sceglie di non esserlo, mentre il secondo manca di quella capacità ed è costretto a morire di fame³⁵.

La base informativa primaria nell'approccio elaborato da Sen è dunque rappresentata dall'insieme delle capacità, e dunque non solo dai "funzionamenti realizzati", poiché la considerazione dei risultati conseguiti è un caso particolare rispetto alla valutazione delle possibilità di un individuo, della sua libertà di scelta rispetto a differenti tipi di vita³⁶.

Includendo nel concetto di capacità sia il suo significato più letterale di *capacity* o *ability* del soggetto, sia il senso di *opportunity*, con riferimento alla presenza di adeguati assetti istituzionali e sociali, tale spazio di valutazione è dunque uno spazio ampio, centrato sulla considerazione degli individui, delle loro diversità e disparità e dei loro contesti di vita, e volto a considerare la loro capacità di scegliere una vita cui attribuiscono valore, di scegliere in che modo essere felici.

In tale più ampio contesto teorico si colloca la riflessione di Nussbaum, che si sviluppa però secondo percorsi e prospettive in parte divergenti rispetto a quelle di Sen³⁷.

34 Ivi, p. 96.

35 Ivi, p. 123.

36 Consapevole delle difficoltà formali ed empiriche connesse al tentativo di misurare le capacità, Sen chiarisce che comunque la considerazione anche dei soli funzionamenti acquisiti offre una base informativa più raffinata e adeguata di quelle utilizzate dagli altri approcci, soprattutto in virtù dei diversi fini cui essa risponde, cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., pp. 76-81.

37 Sulle principali differenze tra la versione seniana dell'approccio delle capacità e quella elaborata da Nussbaum, cfr. M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., specie Prefazione e cap. I; D. A. Crocker, *Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic Part 1*, in: "Political Theory", n. 20/4, 1992, pp. 584-612 e "Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic - Part 2", in: M. C. Nussbaum, J. Glover (edited by), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 153-198; S. F. Magni, *op. cit.*, in particolare pp. 93-142.

Se l'intento di Sen è quello di identificare una nuova misura, un framework teorico flessibile e volutamente incompleto per lo svolgimento di molteplici esercizi di valutazione senza predeterminarne in modo rigido gli aspetti sostantivi³⁸, Nussbaum ritiene invece necessario compiere un passo ulteriore elaborando una "lista delle capacità umane centrali" alla quale attribuisce non solo un valore a fini valutativi ma anche un preciso valore politico e giuridico.

Se il fatto che Sen attribuisca alle procedure (contestuali) di discussione pubblica e di decisione democratica il ruolo di determinare i contenuti e i metodi per l'applicazione del *capabilities approach* ha portato molti a sostenere che il suo approccio è troppo vago e generale per costituire una teoria della giustizia³⁹, Nussbaum elabora una teoria della giustizia parziale e minima basata su una precisa concezione etico-politica dell'essere umano (e della dignità), sulla lista delle capacità e sul concetto di soglia⁴⁰.

Se secondo alcuni la prospettiva di Sen non è sufficientemente in grado di considerare le asimmetrie nella distribuzione, a livello istituzionale e di pratiche, del potere sociale e normativo, né sufficientemente radicale nel considerare gli esiti politici della sua teoria in termini di esigenze di democratizzazione dell'economia, della società civile e della politica, Nussbaum integra queste carenze attraverso la sua costante attenzione alla condizione della donna come test più radicale degli assetti politici, sociali ed economici nazionali e internazionali, così come al tema della cura e della dipendenza⁴¹.

38 Il fatto che il suo approccio sia incompiuto «sia nel generare giudizi sostanziali, sia nel fornire una teoria globale della valutazione» (A. K. Sen, *Il tenore di vita*, cit., p. 128) è per Sen un elemento integrante e qualificante della sua prospettiva perché, in primo luogo, deriva dal riconoscimento del ruolo costitutivo ed "educativo" svolto dall'esame, dalla discussione e dalla deliberazione pubblica per la formazione delle norme e degli obiettivi sociali all'interno delle singole comunità (e per questo egli attribuisce grande valore alle istituzioni democratiche, alle libertà civili e alla libera informazione); in secondo luogo, è un elemento necessario per tenere conto del pluralismo morale, tanto intersistemico quanto intra-sistemico, tanto più che egli ritiene che la scelta sociale possa essere compiuta anche in situazioni di incompletezza (ovvero anche se non vi è accordo su tutte le parti dell'ordinamento) (cfr. S.F. Magni, *op. cit.*, in particolare pp. 123-136); infine, l'incompletezza fa sì che l'approccio delle capacità proposto da Sen possa essere utilizzato con gradi diversi di sofisticazione, con metodologie diverse di misurazione e in relazione ad ambiti e questioni diverse.

39 T. Wells, "Sen's Capability Approach", in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/sen-cap/>>. Consultato il 9 agosto 2016. Sulla questione della giustizia Sen è peraltro tornato spesso nei suoi lavori e, in particolare, nel suo recente *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010.

40 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 92-93.

41 Sui limiti della teoria politica di Sen, cfr. in particolare L. Hamilton, *A Theory of True Interests in the Work of Amartya Sen*, in "Government and Opposition", n. 34/4, 1999, pp. 516-546 e *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, e D.A. Clark, *The Capability Approach: Its Developments, Critiques and Recent Advances*, in "Global Poverty Research Group", Working Papers Series, n. 032, 2005, pp. 1-18, <<http://www.gprg.org/pubs/workingpapers/pdfs/gprg-wps-032.pdf>>. Consultato il 9 agosto 2016. Sul modo in cui Nussbaum coniuga il pensiero

In contrasto con la rawlsiana teoria *thin*, Nussbaum elabora una *thick vague theory of good*, ovvero una teoria che è *thick* perché identifica una concezione (parzialmente) comprensiva del bene, ed è vaga perché è sufficientemente astratta da poter ammettere – almeno così ritiene e sostiene l'autrice – molteplici specificazioni diverse⁴².

Adottando un approccio aristotelico, e quindi fondando la sua concezione sostanziale del bene su una determinata concezione dell'essere umano, Nussbaum chiarisce come al fondamento del suo approccio vi sia non una qualche forma di naturalismo o il dettato di una tradizione metafisica o religiosa ma l'idea intuitiva e discorsiva, di matrice aristotelica e ispirata da un passo scritto da Marx, che esistano alcune funzioni particolarmente essenziali per poter definire una vita come umana, al punto che una vita impoverita di queste funzioni non è da considerarsi «degnata di un essere umano»⁴³.

A partire quindi dall'intuizione in merito a che cosa costituisce un funzionamento autenticamente umano e da una nozione di essere umano come «creatura bisognosa di una pluralità di attività di vita»⁴⁴, Nussbaum descrive il procedimento compiuto per giungere all'individuazione della lista delle capacità umane centrali:

fra le molte caratteristiche reali di una tipica forma di vita umana, ne selezioniamo alcune che sembrano normativamente fondamentali al punto che una vita priva della possibilità di esercitarne anche solo una, a qualunque livello, pur in possesso delle altre, non potrebbe dirsi pienamente umana e umanamente dignitosa⁴⁵.

L'idea guida alla base della lista è di muoversi attraverso queste diverse aree (la vita, la salute e così via) e di chiedersi: in ognuno di questi ambiti in cui viviamo e agiamo, quale sarebbe un modo di vivere e agire che fosse minimamente compatibile con la dignità umana? La dignità non è definita prima delle e indipendentemente dalle capacità, ma in un modo intrecciato ad esse e alla loro definizione. [...] La nozione guida, perciò, non è tanto quella della dignità in sé, come se essa potesse essere separata dalla capacità di condurre una vita, ma, piuttosto, quella di una vita con, o meritevole di, dignità umana, dove tale vita è costituita, almeno in parte, dal possesso delle capacità della lista⁴⁶.

Attraverso una prospettiva basata sull'auto-comprensione e sull'auto-interpretazione di sé (e della storia e della società umana), anche attraverso il ricorso al

femminista, la riflessione su dipendenza e disabilità e l'approccio delle capacità cfr. almeno M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, il Mulino, 2002 e B. Casalini, "L'etica della cura e il pensiero femminista: tra dipendenza e autonomia", in: *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 171-191.

42 M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 107.

43 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 73, corsivo aggiunto.

44 K. Marx cit. in M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 177.

45 Ivi, p. 198.

46 Ivi, p. 179. In tal senso Nussbaum definisce la sua concezione di dignità umana una concezione di stampo aristotelico, più che kantiano o rawlsiano, cfr. ivi, pp. 177-178.

materiale offerto dalle fonti letterarie e dalle narrazioni e il contributo critico offerto dal confronto transculturale, Nussbaum giunge dunque all'elaborazione di una lista di "capacità umane centrali" che, a suo avviso, include le capacità che è necessario siano tutte garantite, al di sopra di un certo livello di soglia, al fine di rispettare i fondamenti animali, materiali e "sociali" della libertà umana, le profonde diversità esistenti tra gli esseri umani e il loro essere reciprocamente dipendenti gli uni dagli altri; che è necessario siano tutte garantite al fine di consentire di vivere non «una mera vita umana, ma una buona vita»⁴⁷.

Costruita come espandibile e continuamente rivedibile, la lista è inoltre ritenuta da Nussbaum come unica, universale, applicabile solo in modo integrale e, nonostante ciò, suscettibile di generare un accordo transculturale, ovvero di essere, sulla scia della riflessione rawlsiana, oggetto di un "consenso per intersezione" fra cittadini che hanno le più diverse concezioni comprensive, non perché esista un solo «tipo di fioritura per l'essere umano»⁴⁸, dice Nussbaum, ma perché «sembra ragionevole che le persone si accordino su un insieme unico di diritti costituzionali fondamentali»⁴⁹.

In questa prospettiva Nussbaum, molto più di Sen, evidenzia con forza il valore politico e giuridico del suo approccio, e della lista da lei individuata, che dovrebbe valere come base morale, come fonte dei principi politici di base che dovrebbero essere inseriti tra le garanzie costituzionali fondamentali degli Stati, protetti e inclusi nella legislazione in difesa dei diritti umani e nelle più diverse politiche nazionali e internazionali⁵⁰:

L'approccio delle capacità, in ambito politico, si basa sull'intuizione di fondo per la quale alcune facoltà umane impongono l'esigenza morale di essere sviluppate⁵¹.

[Tali facoltà umane fondamentali possono essere considerate come] delle pretese della possibilità di funzionare, pretese che a loro volta danno origine a corrispondenti doveri sociali e politici⁵².

47 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 198. Esistono più versioni, non molto dissimili, di tale lista che, nella sua versione più recente, comprende le seguenti capacità: vita, salute, integrità fisica, sentimenti, ragion pratica, appartenenza, essere in grado di vivere con le altre specie avendone cura, gioco, controllo del proprio ambiente sia politico sia materiale, cfr. *ivi*, pp. 93-95. È stato a tal riguardo evidenziato come, nonostante "gli anni di discussione interculturale" che Nussbaum menziona, la lista sia rimasta sostanzialmente invariata, cfr. S. M. Okin, cit. in T. Wells, *op. cit.*

48 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 200.

49 *Ibidem*.

50 In relazione alla lista, Nussbaum distingue però tra le questioni di "giustificazione", ovvero le ragioni a sostegno della lista, e quelle di "applicazione", ovvero il fatto che essa può valere come strumento di discussione e persuasione pubblica ma non per giustificare alcun tipo di intervento coercitivo esterno in altri contesti nazionali, cfr. *ivi*, p. 97.

51 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 78.

52 *Ivi*, p. 80.

In questo senso, per quanto non pienamente sovrapponibili con essi, le capacità identificate da Nussbaum identificano i «diritti umani fondamentali che in ogni modo devono essere realizzati in un ordine mondiale decente»⁵³ poiché «una società che non le garantisce a tutti i cittadini fino a un livello di soglia appropriato, non riesce ad essere una società pienamente giusta, qualunque sia il suo livello di ricchezza»⁵⁴.

In modo particolare nella rielaborazione che ne fa Nussbaum, risulta dunque evidente come quello di capacità sia un concetto, una misura politicamente «esigente»⁵⁵, poiché molto esige dalla politica.

3. IL CORPO DELLA FELICITÀ

Se comune tanto a Sen quanto a Nussbaum è una concezione oggettiva del bene nel senso che entrambi ritengono che «ciò che è bene è indipendente dai desideri del soggetto»⁵⁶, la proposta di Nussbaum si basa su una considerazione più ricca e articolata della natura, dell'esistenza e dell'agire umano.

Tanto Sen quanto Nussbaum focalizzano l'attenzione su un concetto di libertà inteso in senso ampiamente positivo, ovvero in grado di comprendere le esigenze connesse sia al senso positivo (libertà di volere), sia al senso negativo (libertà di agire) della libertà. Soprattutto, per entrambi la libertà è sempre *embodied*, ovvero deve essere intesa come libertà sostanziale, reale di individui reali, unici e, in modo unico, (il)limitati⁵⁷.

Diversamente da Sen, la cui nozione di soggetto (nonché di potere) continua a risentire, come evidenziato da alcuni, dell'astratto e razionalistico impianto liberale-utilitaristico da cui origina (per quanto in modo polemico) la sua riflessione e trascura le dimensioni di complessità connesse alle motivazioni dell'azione umana, alle relazioni interpersonali e alle dinamiche di crescita personale⁵⁸, è in realtà Nussbaum a tentare di "dare corpo" in modo più coerente al suo progetto di felicità.

In linea con la critica femminista del contrattualismo, Nussbaum ritiene inadeguata tanto la concezione rawlsiana del soggetto indipendente, ovvero dotato di capacità di ragionamento e di valutazione etica e in grado di essere "pienam-

53 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 13. Sul rapporto tra approccio delle capacità e linguaggio dei diritti umani, cfr. *ivi*, pp. 303-310.

54 *Ivi*, p. 92.

55 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 83.

56 S. F. Magni, *op. cit.*, p. 105.

57 Cfr. P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, pp. 61-62.

58 Cfr. T. Wells, *op. cit.* e D.A. Clark, *op. cit.*, pp. 8-10.

te cooperativo”, quanto l’idea, a essa collegata, che il contratto (e quindi la società) sia funzionale al mutuo vantaggio dei contraenti.

Poiché «una sensibilità più ampia e flessibile per ciò che si intende per essere umano è decisiva se vogliamo riflettere più chiaramente sui problemi di giustizia»⁵⁹, secondo Nussbaum non un’idea astratta di autonomia, razionalità e simmetria dei e tra i soggetti, ma la comprensione anche delle molteplici (e mutevoli nel corso del tempo) relazioni di dipendenza, bisogno e vulnerabilità che caratterizzano la vita umana (e sicuramente alcune fasi di essa) dovrebbero fungere da guida per la teoria politica occidentale.

Sostituire l’immagine kantiana di cittadino razionale e autonomo con quella aristotelica della persona come “animale dotato di bisogni”, tra i quali il bisogno di cura (in modo momentaneo o continuativo), consentirebbe infatti, secondo Nussbaum, di riconoscere l’umanità in tutte le sue molteplici forme, potenzialità e necessità e, soprattutto, di rispondere a tali necessità in modo più adeguato e rispettoso della dignità (anche) di chi dà e riceve cura, e quindi in modo più giusto.

L’“ampliamento dello sguardo”, la ridefinizione delle azioni pubbliche rispetto alle diverse condizioni di bi/sogno dovrebbero passare, secondo Nussbaum, anche dal superamento dell’antropologia politica basata sulla separazione tra ragione ed emozioni, scelta e desiderio, componente “razionale” e componente “animale” dell’esistenza e dell’agire umano, su cui si basa il pensiero occidentale.

Così come il desiderio è per lei costitutivamente intenzionale, costituisce un «desiderio deliberativo»⁶⁰, anche le emozioni non sono semplici istinti, appetiti o stati d’animo ma reazioni intelligenti, dotate di un preciso contenuto cognitivo e valutativo poiché implicano ed esprimono un giudizio “eudaimonistico” rispetto al valore e all’importanza, per il nostro progetto di felicità, di determinati oggetti esterni⁶¹.

L’adeguata “coltivazione” pubblica delle emozioni deve essere al centro degli obiettivi di una società liberale che aspira alla giustizia e a garantire a tutti pari opportunità perché, spiega Nussbaum:

il bene degli altri non significa nulla per noi in astratto, o a priori. È quando vengono poste in relazione a ciò che già comprendiamo – con il nostro intenso amore per i genitori, il nostro appassionato bisogno di sicurezza e protezione – che queste cose cominciano a diventare profondamente importanti. [...] la tradizione sostiene che solo quando possiamo immaginare il male o il bene di un altro possiamo pienamente e sicuramente estendere a questo altro il nostro interesse morale ⁶².

59 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 47.

60 M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 177. Cfr. S. F. Magni, *op. cit.*, pp. 106-107.

61 Nussbaum ha sviluppato la sua teoria delle emozioni nel corso degli anni e in numerosi testi, tra i quali M. C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004, e il più recente *Emozioni politiche. Perché l’amore conta per la giustizia*, Bologna, il Mulino, 2014.

62 M. C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, p. 464.

La coesione sociale, l'altruismo, la solidarietà non possono essere adeguatamente sostenuti, né il razzismo, le ingiustizie e le pratiche disumanizzanti adeguatamente contrastate all'intento di una società, se non si considerano anche i "serbatoi" emozionali che alimentano i comportamenti individuali, le pratiche sociali e le istituzioni.

È solo partendo dalla valorizzazione e adeguata coltivazione delle emozioni, e della cruciale capacità di immaginare che esse richiedono per svilupparsi⁶³, è promuovendo la compassione e l'amore e contrastando la paura, l'invidia e il disgusto, che diviene possibile che i cittadini rispettino e sostengano in modo partecipe e duraturo le condizioni comuni per la felicità e, allo stesso tempo, la ricchezza, dignità e unicità dei diversi progetti di felicità individuali poiché, argomenta Nussbaum, è solo partendo da ciò che sentiamo essere bene per noi che possiamo, per il prezioso tramite dell'immaginazione, sentire (e quindi comprendere) e rispettare anche ciò che è bene per gli altri.

In questa prospettiva, le emozioni hanno un rilevante valore politico perché possono «sostenere i principi di base della cultura politica di una società»⁶⁴, ovvero sostenere l'adesione dei cittadini alla lista delle capacità sia dal punto di vista epistemico, contribuendo a validarne il contenuto, sia dal punto di vista del supporto alla giustificazione, contribuendo a garantire stabilità a tali principi (e alle istituzioni che li incarnano) nel corso del tempo⁶⁵.

Se la prospettiva di Sen è "felicitemente" vaga e poco definita, quella di Nussbaum prospetta un progetto politico di felicità decisamente più articolato, dettagliato e ricco. Un progetto che attribuisce alla politica un «compito ampio e profondo»⁶⁶, ovvero:

mettere a disposizione di tutti i cittadini le condizioni materiali, istituzionali ed educative che permettano loro di realizzarsi compiutamente in quanto esseri umani e nel garantire loro una serie di capacità tali da metterli in grado di scegliere il loro ideale di vita buona e di realizzarsi pienamente⁶⁷.

Un progetto molto esigente, estensivamente normativo, con un intento chiaramente e fortemente "pedagogico" e, secondo alcuni, in nessun senso realistico poiché sostanzialmente irrealizzabile⁶⁸.

63 Nussbaum in questo senso ritiene cruciale la valorizzazione delle risorse di immaginazione offerte dalle scienze umane, le arti, la musica, la poesia e la letteratura, e il ruolo svolto, ai fini di un'adeguata coltivazione delle emozioni, dall'educazione pubblica, dalla comunicazione di massa e istituzionale e dalle narrazioni delle loro azioni proposte dai leader politici.

64 M. C. Nussbaum, *Emozioni politiche*, cit., p. 13.

65 Cfr. S. F. Magni, *op. cit.*, pp. 106-107.

66 M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 122.

67 Ivi, p. 103.

68 T. Wells, *op. cit.*

Un progetto, ampiamente discusso e sicuramente discutibile⁶⁹, che mira a consentire agli individui di accettarsi e riconoscersi, e di vedersi accettati e riconosciuti, nella loro limitatezza, vulnerabilità e mutua dipendenza, così come nelle loro potenzialità, aspirazioni e capacità, comuni e specifiche, razionali in quanto corporee; un progetto che mira a porre le condizioni perché gli individui possano tentare di essere felici a loro modo poiché, concede Nussbaum, «la scelta finale è lasciata a loro»⁷⁰.

Un progetto nel quale l'aggettivo "politico" torna a risuonare di significati, finalità e ascrizioni di responsabilità, sicuramente discutibili nella loro densità ma, appunto, densi.

69 Per alcune critiche al pensiero di Nussbaum, e in particolare al preteso universalismo della sua prospettiva, mi permetto di rimandare al mio "Continuare a ragionare sul fondamento dei diritti umani: M. C. Nussbaum e la lista delle 'capacità umane centrali'", in: *Diritti umani: trasformazioni e reazioni*, a cura di S. Vida, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 129-140. In senso più generale cfr. anche, tra i molti possibili, T. Wells, *op. cit.* e S. F. Magni, *op. cit.*, pp. 115-142.

70 M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 122.

«Protect earth, celebrate life». Movimenti delle donne e politica della vita nell'India contemporanea (1880-1980)

ELENA BORGHI

1. INTRODUZIONE

Del femminismo indiano del nuovo millennio si dice che sia listato a lutto, e soffra di malinconia per la perdita di qualcosa che non c'è più. L'epoca d'oro che le femministe più anziane oggi rimpiangono è quella degli anni settanta e ottanta del Novecento, ricordata come un momento di radicalità, militanza e omosocialità di cui ai giorni nostri resta solo la bruciante nostalgia. A partire da tutt'altro contesto, parlando delle storiche femministe, Joan Scott ha sottolineato come questo sentimento sia di fatto una forma di melanconia freudiana, il dolore per la perdita «of a home that never really was»¹. Secondo Scott, ciò che ha fatto della storiografia femminista una pratica entusiasmante e rivoluzionaria è stato proprio il suo rifiuto di mettere radici, di sentirsi e far sentire “a casa”, il suo carattere critico e mai completamente soddisfatto. Nella memoria di chi lo ha vissuto, tuttavia, quel momento si è cristallizzato come mitico, luogo di emozioni, affetti ed entusiasmi irripetuti; l'incapacità di riconoscerne la fine (o il mutamento) e il desiderio di riviverlo così come lo si conserva, idealizzato, nel ricordo caratterizzano la melanconia, rendendo chi prova questo sentimento incapace di immaginare il futuro ed investire in esso.

¹ J. W. Scott, *Feminism's History*, in: “Journal of Women's History”, vol. 16, n. 2, 2004, p. 21.

Con la stessa melanconia, secondo la sociologa Srila Roy, guardano allo scenario odierno le femministe indiane protagoniste delle mobilitazioni degli anni settanta e ottanta². Il titolo del suo articolo, *Melancholic politics and the politics of melancholia*, curiosamente richiama il tema di questo volume, che ragiona intorno a «felicità della politica e politica della felicità». Ma c'è stato mai un tempo, nel corso della storia dei movimenti delle donne indiane, in cui si sia sperimentata la felicità della politica, e si sia perseguita una politica della felicità? Possono queste categorie fungere da lente per l'analisi di un secolo di attivismo femminile e femminista indiano, tra tardo Ottocento e fine Novecento – quel lungo periodo antecedente la melanconia derivata dall'istituzionalizzazione del femminismo attraverso l'ingresso nell'accademia, i Women's studies, la «NGOization» e la trasformazione di molte militanti in «nine-to-five feminists»³? Le pagine che seguono cercano di rispondere a queste domande, percorrendo le tappe principali dei movimenti delle donne indiane da quelli di prima ondata (tra fine Ottocento e primo Novecento), a quelli sviluppatisi negli anni settanta del Novecento.

2. LE PIONIERE E IL MOVIMENTO DI PRIMA ONDATA

A precedere il primo movimento delle donne organizzato e attivo a livello panindiano furono, a partire dal 1880 circa, alcune isolate voci di pioniere. Spicca tra esse quella di Tarabai Shinde, il cui *Strī purūṣ tulanā* (Un paragone tra donne e uomini), scritto in marathi e pubblicato nel 1882, è considerato il primo testo indiano apertamente femminista. L'autrice, appartenente a una delle caste di agricoltori più influenti dell'India occidentale, e con un padre dalle simpatie riformiste, era per l'epoca e per il proprio genere insolitamente istruita. Proprio le eccessive letture, secondo i contemporanei, avevano fatto di lei la figura arcigna, fiera e indipendente che era – tratti che, oltre a renderla temibile agli occhi dell'intera comunità, le permisero di costruirsi opinioni proprie ben poco ortodosse, e vederle stampate in un libro.

L'episodio che fece esplodere l'indignazione di Tarabai Shinde risaliva all'anno precedente la pubblicazione del suo testo, e chiamava in causa la vexata quaestio della condizione delle vedove. Nonostante il passaggio nel 1856 dello Hindu Widows' Remarriage Act, ancora imperversava il dibattito sulla liceità del matrimonio delle vedove – spesso bambine o appena adolescenti, sposate in prime nozze a uomini molto più vecchi e ben presto defunti. Quando Vijayalakshmi, vedova di ventiquattr'anni, venne condannata per aver ucciso il figlio neonato che sentiva di non poter giustificare agli occhi della società, e l'episodio funzionò

2 S. Roy, *Melancholic Politics and the Politics of Melancholia. The Indian Women's Movement*, in: "Feminist Theory", vol. 10, n. 3, 2009, pp. 341-357.

3 Ivi, p. 343.

come benzina sul fuoco del dibattito in corso, anche Tarabai Shinde decise di dire la propria. In quelle discussioni che, dalle pagine dei giornali e dalle piattaforme pubbliche, facevano a brandelli la giovane donna, Tarabai scorse le tracce di una questione più profonda, le cui radici affondavano in una struttura sociale patriarcale intrinsecamente misogina. Infuriata nel constatare come la responsabilità di ogni problema sociale venisse puntualmente fatta ricadere sulle donne, si ripropose di dimostrare che, in realtà, erano gli uomini gli elementi «wicked and immoral» della società⁴. Ciò che Tarabai aveva in mente era, niente meno, «to defend the honour of all my sister countrywomen»⁵.

Con *Strī purūṣ tulanā*, Shinde sferrò una critica asprissima agli uomini del suo tempo, senza preoccuparsi di moderare i toni e prendendosela tanto con i tradizionalisti, quanto con i sedicenti riformatori. Ai primi contestava la vanità e la boria derivanti dall'accesso a nuove forme di potere garantito loro dal regime coloniale, e derideva il modo in cui scimmiettavano gli europei nei costumi e nei modi – al contempo demandando alle donne la conservazione nella sfera domestica di una supposta tradizione dalle tinte spesso oscurantiste, e impedendo l'interferenza del governo coloniale in questioni cosiddette private, il cui regolamento doveva rimanere appannaggio delle singole comunità e dei loro dettami religiosi. Dei secondi, i riformatori, l'autrice criticava la retorica astratta, il velleitarismo dei loro grandi propositi di cambiamento. In tutti quanti riconosceva la stessa abitudine alla sopraffazione delle donne, la prepotenza, la vacuità e la crudeltà nel perpetuare pratiche oppressive della libertà femminile:

Oh, you idiots, women are shy, delicate and foolish in their very natures. And you, what lords you are, naturally so bold, courageous, strong, learned – so there you are, calling women all these names, even before your lips have touched the nectar from your mother's golden breast [...] You label women with all sorts of insulting names, calling them utterly feeble, stupid, bold, thoughtless – you beat out the sound of their names in shame. You shut them up endlessly in the prison of the home, while you go about building up your own importance, becoming Mr, Sir and so on [...] Starting from your childhood you collect all rights in your own hands and womankind you just push in a dark corner far from the real world, shut up in *purdah*, frightened, sat on, dominated as if she was a female slave. And all the while you go about dazzling us all with the light of your own virtue. Learning isn't for women, nor can they come and go as they please⁶.

Dal canto suo, lungi dal considerare sacra e inviolabile la sfera domestica, Shinde auspicava l'intervento del governo coloniale nella gestione dei rapporti tra i ge-

4 Il sottotitolo è *An Essay to show Who's really Wicked and Immoral, Women or Men?* R. O' Hanlon, *A Comparison between Women and Men. Tarabai Shinde and the Critique of Gender Relations in Colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2002.

5 Ivi, p. 75.

6 Ivi, p. 87. Il termine *pardā* (letteralmente “tenda, schermo”; *purdah* nella traslitterazione inglese) indica la pratica dell'isolamento delle donne in stanze o quartieri dedicati, al riparo da ogni contatto, anche solo visivo, con uomini non appartenenti alla stretta cerchia familiare.

neri e nella salvaguardia di donne e bambini. «If they don't reach in and change this religion of ours, make women who are weak strong and rescue them from this sham *dharma* and all the misery it makes – if they don't, who will?»⁷. Era alla presenza britannica, secondo l'autrice, che si doveva «the gift of education» per le donne, da cui esse cominciavano a trarre il coraggio e la consapevolezza necessari per discernere cosa fosse benefico per loro e cosa fosse invece dannoso. «Because of this», profetizzava Tarabai, «things are going to change a lot in this land of Bharat»⁸.

Il radicalismo dei suoi toni, tuttavia, era un caso isolato. Nella sua regione, il Maharashtra, emergevano in questi anni figure di donne colte e di riformatrici capaci di muovere una critica all'ortodossia hindu e alle pratiche oppressive perpetrate in suo nome, o impegnate in opere sociali, filantropiche ed educative in favore delle donne; e si radunavano intorno a queste figure e ai primi periodici femminili embrionali associazioni separatiste. Nella maggioranza dei casi, i toni rimanevano accomodanti, attenti a non inasprire ulteriormente un'opinione pubblica (così come appariva, ad esempio, nella stampa vernacolare e nella letteratura popolare) molto ostile alle donne e alla loro libera iniziativa. Se una donna come Pandita Ramabai – sanscritista dottissima, vedova e convertita al Cristianesimo⁹ – era adusa all'ostracismo e all'opposizione dei tradizionalisti a ogni sua iniziativa in campo sociale, le riformatrici hindu erano più preoccupate di placare gli animi degli oppositori. Queste ultime spesso approdavano all'associazionismo femminile tramite la partecipazione a movimenti di riforma religiosa e contestazione del potere brahmanico, quali il Prarthana Samaj – fondato nel 1867 da un riformatore la cui moglie, Ramabai Ranade, divenne una delle colonne del primo attivismo femminile in Maharashtra – o il Satyashodhak Samaj, di cui faceva parte anche il padre di Tarabai Shinde. Generalmente, queste riformatrici ritenevano caratteristiche essenziali di ogni donna l'arte della negoziazione e del compromesso con le opinioni (maschili) più tradizionaliste, e la capacità di armonizzare nel proprio operato idee antiche e nuove¹⁰.

Anche l'India settentrionale assisteva alle stesse dinamiche. Con un poco di ritardo rispetto al Maharashtra – dove le limitazioni alla libertà delle donne erano in proporzione più blande e l'istruzione femminile molto più diffusa che nel

7 Ivi, p. 96.

8 Ivi, p. 93. *Bharat* è il nome indiano dell'India.

9 Le conversioni dall'Induismo al Cristianesimo erano frequenti nel Maharashtra tardo ottocentesco, risultato tanto dell'evangelizzazione dei missionari cristiani, quanto dei movimenti di critica al potere brahmanico. Nel caso di donne come Ramabai, la scelta doveva dimostrare soprattutto la volontà di sottrarsi ai dettami di una religione percepita come misogina, che sanciva la superiorità dell'uomo sulla donna. P. Anagol, *The Emergence of Feminism in India, 1850-1920*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005, pp. 19-55. Sulla figura di Ramabai si veda U. Chakravarti, *Rewriting History. The Life and Times of Pandita Ramabai*, New Delhi, Kali for Women, 1998.

10 P. Anagol, *The Emergence of Feminism in India*, pp. 57-64.

nord – anche in questa regione si formarono dall’inizio del Novecento i primi gruppi autonomi di donne. Tra le pioniere del nascente movimento figuravano le donne della famiglia Nehru, casato che ha dato i natali a figure chiave della lotta per l’indipendenza dell’India dal dominio coloniale, quali Motilal Nehru e suo figlio Jawaharlal. Ad Allahabad, nell’odierno Uttar Pradesh, le donne entrate a far parte della famiglia come giovanissime spose tra fine Ottocento e inizio Novecento fondarono nel 1909 una delle prime associazioni femminili, la Prayāg Mahilā Samiti (Associazione delle donne di Allahabad) e un influente mensile in hindi rivolto a un pubblico femminile, *Strī Darpan* (Lo specchio delle donne, 1909-1928). Benché meno orientate alla riforma sociale delle compagne del Maharashtra, e intente soprattutto a promuovere lo scambio di idee tra donne – ciò che Rameshwari Nehru riteneva fosse ormai una necessità – e a risvegliare il loro interesse «in things lying outside the domestic routine»¹¹, anche le donne di Allahabad utilizzavano in questi anni toni molto moderati¹².

I primi periodici femminili diretti da donne, del resto, vivevano in questo momento la loro fase riformista¹³. Non si scostavano, dunque, dai temi proposti negli anni precedenti da giornalisti ed editori uomini, le cui riviste rivolte ad un pubblico femminile avevano intenti didattici e di socializzazione delle donne all’arte della *domesticity*. Questo concetto, che in Europa traeva origine dalla separazione della sfera domestica/interna/femminile da quella lavorativa/esterna/maschile e dalla costruzione di questa dicotomia come simbolo della condizione borghese¹⁴, era giunto in India tramite la presenza inglese. Qui, fondendosi con norme locali antiche di secoli, aveva dato origine, nel corso dell’Ottocento, alla figura della *new woman* indiana – risultato di una mescolanza tra le eroine della tradizione epica hindu, dedite al sacrificio, e l’efficiente lady vittoriana votata a un’etica puritana del lavoro¹⁵. *Strī Darpan*, pur meno normativo nei toni rispetto agli altri periodici femminili hindi, partecipava di questa socializzazione, ospitando contributi che spaziavano da semplici consigli in materia di igiene, a prescrizioni sulla gestione dei rapporti familiari, fulcro dei quali erano immancabil-

11 *A Ladies’ Club for Allahabad*, in: “The Leader”, 26 gennaio 1910, p. 4.

12 Per un’analisi del periodico e dell’associazione, si veda E. Borghi, *I primi passi del femminismo indiano. Rameshwari e Uma Nehru nell’India di inizio Novecento*, in: “Storia delle Donne”, n. 10, 2014, pp. 183-203.

13 F. Orsini, *Domesticity and beyond: Hindi Women’s Journals in the Early Twentieth Century*, in: “South Asia Research”, n. 19, 1999, p. 137.

14 L. Davidoff, C. Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Oxon, Routledge, 1987, pp. 357-396.

15 S. Banerjee, *Debates on Domesticity and the Position of Women in Late-Colonial India*, in: “History Compass”, n. 6, 2010, pp. 455-473.

mente il marito e la soddisfazione di ogni suo volere¹⁶. Lo stesso accadeva in India del sud, tra le pagine dei periodici femminili in tamil¹⁷.

Tuttavia, i toni generalmente pacati e concilianti di questi primi gruppi di donne non devono trarre in inganno circa la radicalità del cambiamento che innestarono. Fin da subito, infatti, dalle pagine dei giornali diretti da donne che costituirono la prima arena per la costruzione di un'identità politica femminile collettiva, trapelavano accenni a quella «felicità della politica» che sarebbe diventata più evidente negli anni successivi. Contribuì largamente a costruirla, in questo momento, la creazione di una comunità metaforica, narrata come comprendente tutte le donne. Questa *strī jāti* compariva di continuo negli scritti e nei discorsi delle prime attiviste: traducibile letteralmente con “l'insieme/il gruppo delle donne”, o “il sesso femminile”, l'espressione hindi contiene in realtà sfumature di significato più profonde. *Strī* traduce la parola donna, mentre *jāti* significa qualcosa in più rispetto al semplice gruppo: *jāti* è la nascita, e dunque la posizione sociale di ciascuno così come fissata alla nascita, cioè la casta; *jāti* è anche comunità, specie; ha a che fare con un'appartenenza stretta, tanto che coloro che non ne godono, o ne sono stati espulsi, sono fuoricasta; per estensione, quindi, *jāti* è anche nazione, famiglia, lignaggio. Nel contesto di questo femminismo embrionale, il concetto coinvolgeva dunque almeno due aspetti: un'appartenenza 'naturale' (fissata alla nascita) alla comunità femminile in quanto donne, un aspetto descrittivo che richiamava la femminilità come destino biologico; e l'aggiunta di un significato sociale e politico a tale appartenenza, il suo posizionamento all'interno delle gerarchie di potere esistenti, e il suo potenziale come gruppo che – come altri gruppi subalterni – potesse attivarsi per migliorare la propria condizione.

La formulazione del concetto di *strī jāti*, quindi, implicava la costruzione di una soggettività femminile collettiva, e la scoperta dirompente del suo potenziale politico. Come nel caso del Maharashtra, dove a fine Ottocento gli articoli sulle riviste femminili traboccavano di riferimenti alla *bhaginivarg* (sorellanza)¹⁸, così gli scritti delle donne del nord recavano tipicamente l'incipit *Bahinon!* (Sorelle!), una formula che racchiudeva tanto l'aspetto biologico quanto quello politico della relazione tra donne, e tracciava i contorni di una comunità simbolica capace di trascendere ogni differenza: una comunità di sorelle, appunto. Si trattava di una comunità dai confini amplissimi, che abbracciava il mondo intero. Ad esempio, *Strī Darpan*, il mensile editato dalle donne della famiglia Nehru, pubblicava articoli riguardanti la condizione femminile ai quattro angoli del pianeta, dal Giappone agli Stati Uniti, dalla Germania alla Cina, portando il mondo nelle case

16 Per un'analisi delle riviste femminili di lingua hindi d'inizio Novecento, si veda S. Nijhawan, *Periodical Literature in Colonial North India. Women and Girls in the Hindi Public Sphere*, New Delhi, Oxford University Press, 2012.

17 M. Sreenivas, *Emotion, Identity, and the Female Subject. Tamil Women's Magazines in Colonial India, 1890-1940*, in: “Journal of Women's History”, vol. 14, n. 4, 2003, pp. 59-82.

18 P. Anagol, *Feminist Inheritances and Foremothers: the Beginnings of Feminism in Modern India*, in: “Women's History Review”, vol. 19, n. 4, 2010, pp. 534-535.

di donne che probabilmente non si erano mai allontanate dalla propria regione. In un momento in cui le relazioni con le *memsahibs* inglesi erano una rarità per la grande maggioranza delle donne indiane, anche delle élites, su *Strī Darpan* si vagheggiava il momento in cui finalmente le indiane sarebbero state considerate alla pari, e avrebbero potuto ricevere notizie di prima mano sulle mobilitazioni delle inglesi¹⁹. Il nascente movimento delle donne indiane si posizionava, così, all'interno di una comunità globale, cercava modelli da imitare nei movimenti delle donne di altri Paesi e ne analizzava le strategie, soppesandone l'eventuale adeguatezza per il contesto locale.

I periodici diretti da donne e rivolti alle donne giocarono un ruolo fondamentale nel processo di formazione di questa identità collettiva. Come spazi intermedi – che non richiedevano l'uscita fisica dalla sfera domestica (e dunque il rigetto improvviso delle norme sull'isolamento cui quasi tutte le donne delle élites erano aduse), e al contempo consentivano un inizio di partecipazione pubblica – essi fornirono un luogo protetto in cui più importante che veicolare un punto di vista femminista era favorire lo scambio e incoraggiare le lettrici a costruirsi opinioni personali e dar loro voce. Pur non chiaramente teorizzati, comparivano già in questi primi esperimenti di politica delle donne elementi simbolici fondamentali, quali la necessità di spazi separati per le donne e il tentativo di coniare termini e concetti specifici in cui riconoscersi in quanto donne, al di là di ogni settarismo.

2.1. LE PRIME ASSOCIAZIONI NAZIONALI

Dalla fine degli anni dieci del Novecento, queste intuizioni divennero le basi di un movimento strutturato a livello panindiano. I primi passi in questa direzione portarono alla fondazione della Women's Indian Association (WIA), nata a Madras nel 1917 su iniziativa di tre donne inglesi stabilitesi in India per promuovere la causa teosofica: Annie Besant, Dorothy Jinarajadasa e Margaret Cousins. Fu soprattutto quest'ultima – un'irlandese dagli interessi più eclettici, nota tra l'altro come figura chiave dell'organizzazione suffragista militante Irish Women's Franchise League – ad adoperarsi per la costituzione della WIA. Femminista, anti imperialista e affascinata dal misticismo, Cousins si immaginava come la forza catalizzatrice che avrebbe contribuito a far (ri)emergere l'energia latente delle donne indiane.

Alla WIA si deve la prima ufficiale richiesta del diritto di voto da parte delle donne indiane, riunite nel 1917 in una «all-India deputation» di quattordici per incontrare il segretario di Stato Montagu. «In those early days, when most of the members of the Association were very young», ricordava la portavoce della delegazione, Sarojini Naidu, «it seemed very enterprising that a deputation of

19 R. Dube, *Hamārī Angrezi bahnein* [Le nostre sorelle inglesi], in: "Strī Darpan", luglio 1911, pp. 28-30.

women should approach such high patronages»; le donne erano elettrizzate alla prospettiva di questo incontro, e avevano scelto con cura gli abiti da indossare, affinché l'energia dei colori sottolineasse la forza dei loro argomenti²⁰. La campagna pro suffragio che seguì vide le donne della WIA mobilitarsi per ottenere il supporto delle principali organizzazioni politiche indiane – il Congresso Nazionale Indiano in primis – alle quali il suffragio femminile veniva invariabilmente presentato come un segno di progresso per il Paese, che avrebbe sancito l'ingresso dell'India tra le nazioni “moderne” e dunque reso più autorevoli le richieste indiane di autogoverno.

Come le donne di altre regioni asiatiche, insomma, e diversamente dalle loro omologhe europee e nord americane²¹, le donne della WIA narravano i diritti politici delle donne come condizione necessaria per il progresso nazionale. «We ask for the vote» – Sarojini Naidu rassicurava il suo pubblico di membri del Congresso nell'agosto del 1918 – «not that we may interfere with you in your official functions, your civic duties, your public place and power, but rather that we might lay the foundation of national character in the souls of the children that we hold upon our laps, and instil into them the ideals of national life»²². Se i discorsi erano rivolti ad altre donne, invece, a farla da padrone erano tutt'altre narrazioni. Spazzata via ogni promessa di docilità e non interferenza, le donne diventavano in queste occasioni esseri potenti, potenziali leader che avrebbero finalmente soppiantato uomini incapaci, ottenendo risultati che essi non avrebbero mai raggiunto²³.

Sulla stessa doppia narrazione si sarebbero costruite le battaglie della seconda organizzazione attiva a livello panindiano, la All-India Women's Conference (AIWC). Fondata nel 1927, di nuovo su iniziativa di Margaret Cousins, questa associazione consentì un'ulteriore espansione della partecipazione delle donne indiane, rendendo manifesta la «felicità della politica» che le animava. Progettata inizialmente come la controparte apolitica di una Women's Indian Association sempre più vicina alle posizioni gandhiane, la AIWC doveva concentrarsi sul tema dell'istruzione, e sulla rimozione degli ostacoli sociali e culturali che ancora la rendevano un miraggio irraggiungibile per la quasi totalità delle donne indiane. Il modello di istruzione invocato da molte delle donne riunitesi a Pune nel gennaio 1927 per il primo incontro della AIWC era quello della Home Science. Molto in voga negli anni venti, questa conteneva elementi della Domestic Scien-

20 *Mrs. Margaret Cousins and her Work in India, compiled by One Who Knows*, Madras, Women's Indian Association, 1956, p. 8.

21 *Women's Suffrage in Asia. Gender, Nationalism and Democracy*, a cura di L. Edwards e M. Roces, London, Routledge, 2004.

22 *Report of the Special Session of the Indian National Congress*, Bombay, 1918, pp. 109-110, in G. Forbes, *Women in Modern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 94.

23 K. Watal, *Ādarś kanyā* [La ragazza ideale], in: “*Strī Darpan*”, settembre 1917, pp. 121-125. S. Nijhawan, *op. cit.*, p. 277.

ce/Economy insegnata in Inghilterra e nell'India britannica, cui si aggiungeva l'influenza della Home Economics di matrice nordamericana, caldeggiata dal femminismo internazionalista in quanto garante di eugenetica e ordine sociale, e giunta in India grazie alla presenza nel subcontinente di alcune insegnanti americane e ai contatti intrecciati da donne indiane nel corso dei loro viaggi negli Stati Uniti. Era emblematico, ad esempio, il caso dello stato principesco di Baroda, dove la Home Science era materia nota grazie alla presenza di un'insegnante americana e ai viaggi di Hansa Mehta, la figlia del primo ministro²⁴. Non a caso, fu proprio la Maharani di Baroda a presiedere il primo incontro della All-India Women's Conference.

Alla base del tipo di educazione che la AIWC auspicava stava una concezione del ruolo domestico, e della maternità in particolare, come fonte e dimostrazione del potere femminile. «The whole of India will be influenced by what takes place during these days», sosteneva la Maharani di Baroda. «Let us move Heaven and Earth to accomplish great things»²⁵. Le faceva eco Begum Mazharul Haque, chairwoman del terzo incontro della AIWC: «Women can do much that men cannot do [...] After all men are brought up and nursed in our laps and they get their intellect and intelligence from us»²⁶. Riferimenti alla forza femminile, al potere e all'indissolubilità dei legami tra donne risuonavano nelle sale in cui le centinaia di delegate della AIWC si riunivano ogni anno, arrivando dai quattro angoli dell'India. Per molte di loro, condividere spazio, obiettivi e storie di vita con tante proprie simili era un'esperienza del tutto nuova, e l'energia che ne derivava amplificava la loro fiducia nelle possibilità delle donne indiane. Gli ideali di sorellanza globale, forgiatisi negli anni precedenti nelle pagine dei periodici e all'interno dei primi gruppi locali, animavano le riunioni della AIWC, rilanciati di continuo dalle donne che prendevano a turno la parola. «One thing is unchangeable throughout the world, the indivisibility of womanhood: [...] many things make for divisions, but womanhood combines; the queen and the peasant are one, and the time has come when woman should know her divinity [...] We must show that Womanhood is one and indivisible, and transcends rank, creed and race»²⁷. Le delegate ascoltavano le reciproche storie di vita, valorizzando le esperienze di ciascuna e trovando in esse modelli di emancipazione. Nel 1929, ad esempio, proponendo la Rani di Mandi per la presidenza, Saraladevi Chaudhurani la presentò come un modello cui tutte avrebbero potuto ispirarsi. Originaria di uno stato in cui alle donne veniva imposto il *pardā* più rigido, la Rani si era sentita un uccello in gabbia; desiderosa di volare e di dare l'esempio a donne come lei, si era con il tempo trasformata in una donna «who by the

24 M. Hancock, *Home Science and the Nationalization of Domesticity in Colonial India*, in: "Modern Asian Studies", vol. 35, n. 4, 2001, pp. 880-890.

25 *The Second All-India Women's Conference on Educational Reform. Delhi, 7th to 10th February 1928*, p. 11.

26 *The Third All-India Women's Conference on Educational Reform. Patna, 3rd to 7th January 1929*, p. 10.

27 *The All-India Women's Conference on Educational Reform. Poona, 5th-8th January, 1927*, pp. 46-47.

sheer force of her will has brought herself out of purdah and the darkness of illiteracy into the wide world of fellowship with her enlightened sisters»²⁸. Il suo esempio doveva infondere coraggio in particolare a coloro che, in osservanza del *pardā*, assistevano all'incontro da dietro un paravento; regine o popolane, tutte dovevano sentirsi parte di quella che una delegata, Sharifa Hamid Ali, definiva una «mysterious sympathy»²⁹.

Nonostante ciò che può sembrare all'osservatore contemporaneo, l'enfasi della AIWC sul ruolo domestico delle donne e sulla Home Science come materia atta a socializzare le giovani assume un'aura tutt'altro che reazionaria, situata in questo contesto. Si è detto che queste idee vanno intese «as evidence that [women] understood their subordinate position very well»³⁰, ma i resoconti degli incontri annuali dell'associazione delineano uno scenario ben diverso, in cui le donne non si narravano affatto come esseri subordinati. Basando i propri argomenti su una considerazione della maternità e della cura come compiti di grande responsabilità, le donne della AIWC vedevano nella Home Science uno strumento che avrebbe sancito la loro autorevolezza. Inoltre, narrando il lavoro domestico come “scientifico” – un campo che, come tutti gli altri ambiti professionali, richiedeva una formazione – esse ne denaturalizzavano il legame con la femminilità. Se non era un sapere naturale (e dunque inevitabile), ma un insieme di abilità da acquisire, il lavoro domestico poteva essere inteso come *una* carriera – certamente, la carriera che quasi tutte le donne avrebbero intrapreso, ma non più l'unica a loro disposizione.

La considerazione della posizione femminile all'interno della società come autorevole permise alle donne della AIWC di immaginarne la diretta conseguenza, ossia il diritto a una maggiore rappresentanza politica. Le donne dovevano sedere in ogni organismo politico e amministrativo esistente, sostenevano, poiché solo delle donne avrebbero potuto decidere con coscienza su questioni direttamente legate al benessere e al progresso del proprio genere. Una delegata di Bombay, Sarojini Mehta, espresse perfettamente queste aspirazioni in occasione del secondo incontro annuale dell'associazione, infondendo nelle presenti «a sense of greatness [...] and a pride in womanhood not before realised»³¹.

I think the women of India remain so backward because their destinies have been in the hands of men. It is not easy for a man to understand the difficulties that come into a woman's life and even when they do, they conveniently neglect them [...] I think man has chalked out the lines on which women ought to walk, but in the present century I am sure that none of us would like to follow the lines drawn out by man. The present century is rightly called the woman's century. *We really want to rule the world*, and so we must enter into every field of work, political, educational and social, and we must be

28 *The Third All-India Women's Conference on Educational Reform*, p. 18.

29 Ivi, p. 26.

30 G. Forbes, *op. cit.*, p. 61.

31 *The All-India Women's Conference at Delhi*, in: “*Strī Dharma*”, marzo 1928, p. 65.

on the legislatures. Politics have become so intriguing because women have kept out of it too long³².

Ben presto, dunque, il focus sull'istruzione – che la AIWC aveva inizialmente scelto come campo prediletto – si rivelò insufficiente per rispondere ad un crescente desiderio delle donne di partecipazione politica piena. Il dibattito sui matrimoni infantili rappresentò la prima occasione per sperimentarla: la controversia infuriava in quegli anni intorno a una proposta di legge per l'innalzamento dell'età minima per contrarre matrimonio, rinfocolata dalla pubblicazione del libro *Mother India*, in cui la giornalista americana Katherine Mayo denunciava in toni scandalistici le tradizioni indiane ritenute più arretrate³³. Il lavoro delle donne riunite nella AIWC sfociò nel 1930 nel passaggio della legge, in cui per la prima volta trovava un riconoscimento ufficiale la soggettività femminile in quanto composta di una dimensione fisica, intellettuale ed emotiva. Se il dibattito di fine Ottocento aveva portato a costruire la figura della donna come persona legale, i cui confini rimanevano però limitati alla mera dimensione fisica, la cui integrità doveva essere garantita³⁴, la partecipazione delle donne alla controversia dei tardi anni venti aggiunse profondità a questa figura appena abbozzata. Basando i propri argomenti contro il matrimonio infantile sulla propria esperienza personale, le donne narravano questa pratica come deleteria non solo per l'integrità fisica delle bambine, ma anche per il loro sviluppo emotivo, intellettuale e psicologico. «[Women] alone have the moral right to say whether they want the bill or not and the men should have no voice in passing it however much they protest», scriveva l'autrice di un articolo comparso sul mensile della Women's Indian Association. «Education is not needed to form an opinion on this matter, for which women's experience is sufficient»³⁵.

3. LA SECONDA ONDATA

Se, nel dibattito sui matrimoni infantili, il movimento delle donne degli anni venti e trenta aveva per la prima volta fatto cenno ad una forma di «politica della felicità», nel rivendicare il diritto delle bambine a un'infanzia e a uno sviluppo

32 *The Second All-India Women's Conference on Educational Reform*, p. 63.

33 Su questo dibattito e sul contributo delle donne allo stesso si vedano: E. Borghi, «*The Time has Now come for Women to Review and Reform this System*»: *Female Subjectivity and the Debate over Child Marriage in Late Colonial India*, in: "Yearbook of Women's History", n. 35, 2015, pp. 35-45. I. Pande, *Sorting Boys and Men: Unlawful Intercourse, Boy-Protection, and the Child Marriage Restraint Act in Colonial India*, in: "Journal of the History of Childhood and Youth", vol. 6, n. 2, 2013, pp. 332-358. M. Sinha, *Specters of Mother India*, New Delhi, Zubaan, 2006.

34 T. Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation. Community, Religion, and Cultural Resistance*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 241-245.

35 S. Bhagirathi Ammal, *Raising the Age of Marriage*, in: "Strī Dharma", aprile 1928, pp. 12-13.

armonioso della propria soggettività, la seconda ondata riportò sulla scena questioni molto più concrete. Nel mezzo, un susseguirsi di vicende politiche che, occupando il centro della scena, catalizzarono l'attenzione delle donne appartenenti al movimento, così come di ogni altra frangia della società indiana. Dopo le mobilitazioni gandhiane per la liberazione dell'India dal dominio coloniale, cui le donne parteciparono in massa³⁶, dopo l'ottenimento dell'indipendenza nel 1947 e i primi decenni di autogoverno, il movimento autonomo delle donne riprese quota dagli anni settanta.

Diversi fattori contribuirono a quello che è noto come il *contemporary women's movement*. Collettivi e gruppi di donne andavano formandosi in seno ai movimenti studenteschi, anti-casta o della sinistra radicale dell'epoca, mentre la dichiarazione da parte delle Nazioni Unite del 1975 come International Women's Year contribuiva a concentrare l'attenzione globale sul tema dei diritti delle donne. Inoltre, il report *Towards equality* – commissionato dal governo indiano e pubblicato nel 1974 ad opera del Committee on the Status of Women in India – espose con chiarezza il divario tra, da una parte, la condizione della maggioranza delle donne indiane e la lentezza di ogni processo di miglioramento e, dall'altra, i propositi di equità espressi dalla Costituzione dell'India indipendente³⁷. *Towards equality* denunciava così le promesse mancate della libertà nazionale e dello sviluppo nell'India postcoloniale, in cui, a dispetto delle speranze nutrite in seno al progetto nazionalista e dell'entusiasmo seguito all'ottenimento dell'indipendenza, l'obiettivo della parità di genere, anziché avvicinarsi, sembrava farsi sempre più lontano. Nello stesso periodo, infiammavano i gruppi femministi indiani due episodi di stupro, commessi da membri delle forze di polizia ai danni di giovani donne appartenenti a minoranze etniche e religiose, e rimasti impuniti. Imperversavano, inoltre, le cosiddette *dowry deaths* (morti per dote), fatte passare per incidenti domestici o suicidi, che dovevano mascherare le cause reali della morte di un gran numero di donne indiane, bruciate vive dal marito o da suoi parenti, insoddisfatti della dote offerta loro dalla famiglia della ragazza al momento del matrimonio.

L'integrità fisica e il diritto alla vita stessa tornavano a occupare il centro delle mobilitazioni delle donne indiane. In tutte le principali città, le donne manifestavano per ottenere cambiamenti legislativi contro una cultura dello stupro che sistematicamente colpevolizzava le vittime e garantiva l'impunità ai colpevoli, e che vietassero l'istituto della dote. La tragica urgenza dei due temi legittimava in questi anni una mobilitazione femminista che difficilmente avrebbe trovato giu-

36 Sulla partecipazione femminile al movimento per l'indipendenza si vedano: *Women and Indian Nationalism*, a cura di L. Kasturi, V. Mazumdar, New Delhi, Vikas, 1994. K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra, Zed, 1986. V. Menon, *Indian Women and Nationalism: the UP story*, New Delhi, Shakti Books, 2003. S. Thapar, *Women as Activists, Women as Symbols: A Study of the Indian Nationalist Movement*, in: "Feminist Review", n. 44, 1993, pp. 81-96.

37 *Towards equality. Report of the Committee on the Status of Women in India*, Government of India, Ministry of Education and Social Welfare, New Delhi, 1974.

stificazione, qualora avesse espresso desideri individuali o necessità più sottili del mero diritto alla vita. Nel tentativo di difendersi dalle accuse di distanza dai problemi “reali” della maggioranza delle donne indiane, e appesantite dalla propria estrazione sociale, culturale ed economica medio borghese, le femministe di questi anni faticavano a trovare una forma per quell’idea di sorellanza pressoché universale che aveva tanto nutrito le donne delle generazioni precedenti. Pesava, in tutto questo, anche l’ideale dell’attivista così come si era costruito in particolare tramite l’esperienza gandhiana. Tale eredità, dal ruolo fondamentale nella costruzione dell’identità sociale, culturale e politica indiana, aveva contribuito a una sovrapposizione quasi totale della figura dell’attivista con quella dell’asceta, dimentico di sé e dedito a una causa trascendente le necessità personali. Le femministe di questi anni, pur riconoscendo le nozioni di purezza e abnegazione come terreno scivoloso per le donne, difficilmente riuscivano a distanziarsi da questo immaginario³⁸.

«In India, most of us find it difficult to tune in to the extreme individualism that comes to us through feminism», scriveva nel 1990 Madhu Kishwar, attivista, accademica, e fondatrice della rivista *Manushi. A journal about women and society*. «[F]or many of us, life is a poor thing if our freedom inevitably cuts us off from our interdependence with others»³⁹. Sono del tutto discutibili le premesse del notorio articolo *A horror of ‘isms’: why I do not call myself a feminist*, in cui Kishwar operava una sovrapposizione tra il termine “femminismo” e il femminismo di seconda ondata europeo e nord americano, di cui il movimento delle donne indiane avrebbe in modo più o meno coatto imitato le priorità, il linguaggio e le istanze. Ciò che è più interessante per questa analisi, tuttavia, è l’accento sulla necessaria dimensione collettiva delle lotte delle donne, sul loro posizionamento all’interno di una rete di legami sociali, familiari e di comunità più rilevanti di qualsiasi desiderio o rivendicazione individuale. Si taceva – per il momento, almeno – su temi ritenuti passibili di frammentare ulteriormente le donne (già tanto diverse per estrazione sociale ed economica, condizione lavorativa, provenienza castale, appartenenza religiosa, livello di istruzione) e di delegittimare la presenza di un movimento organizzato nella sfera pubblica, sposando istanze non strettamente legate all’impellenza del contesto locale e facilmente etichettabili come influenze occidentali, cioè non rilevanti che per una porzione minuscola delle donne indiane. Questioni macroscopiche erano quelle di cui si occupavano i gruppi femministi di questi anni – niente meno che questioni, letteralmente, di vita o di morte.

Nascevano da questioni altrettanto urgenti i movimenti delle donne di stampo ambientalista, che in questi anni agitavano alcune zone rurali e montane

38 R. Kumar, *The History of Doing. An Illustrated Account of Movements for Women’s Rights and Feminism in India, 1800-1990*, New Delhi, Zubaan, 1993, pp. 97-114.

39 M. Kishwar, “A Horror of ‘isms’: why I do not call myself a Feminist”, in: *Feminism in India*, a cura di M. Chaudhuri, Londra, Zed, 2005, p. 31. L’articolo è apparso per la prima volta su “Manushi”, n. 61, novembre-dicembre 1990.

dell'India. Sorte in difesa delle aree boschive e di un utilizzo misurato delle stesse da parte delle comunità locali che da sempre le abitavano, le proteste contro lo sfruttamento "scientifico" delle foreste messo in atto dal potere centrale percorrevano varie regioni indiane sin dall'epoca coloniale, ma si inasprirono nel periodo post-indipendenza, quando il miraggio dello sviluppo economico giustificava progetti deleteri per il patrimonio ambientale del paese. Furono soprattutto le donne ad animare i movimenti popolari in difesa dell'ambiente, poiché intrinsecamente legate alle foreste e ai loro prodotti: abitanti di villaggi poverissimi e arroccati tra le montagne, esse erano tipicamente le responsabili della raccolta di acqua, piccoli frutti, resina, foraggio e combustibile, indispensabili per la sopravvivenza delle comunità e dei pochi capi di bestiame. Emblematico fu il caso del movimento Chipko (abbracciate!), sviluppatosi dal 1973 nella regione himalayana dell'Uttarakhand, cui le donne contribuirono fortemente, rivendicando il diritto a decidere del futuro delle foreste e impedendo fisicamente l'abbattimento di alberi da parte delle imprese delle pianure, abbracciando i tronchi destinati alle asce⁴⁰.

Il movimento Chipko è stato ritenuto, soprattutto a seguito delle riflessioni di Vandana Shiva, un esempio di attivismo ecofemminista⁴¹. Risiede alla base dell'ecofemminismo l'idea che esistano un pensiero e un agire androcentrici, responsabili tanto del degrado ambientale, quanto dell'oppressione delle donne; esisterebbe, dunque, un'equazione (e un'alleanza) tra donne e ambiente, quali entità danneggiate, marginalizzate e oppresse da una stessa causa. Uno dei postulati centrali del pensiero ecofemminista è che tanto il dominio maschile, quanto il cosiddetto sviluppo si reggano sulla colonizzazione di altri considerati inferiori – siano essi intere nazioni, il genere femminile, o la natura. L'inserimento di questo terzo elemento, la natura, tra i soggetti subordinati al dominio patriarcale è ciò che distingue il pensiero ecofemminista. La natura, che produce e si riproduce, caratterizzata dalla diversità e regolata da cicli lenti distanti da logiche di mercato, diventa metafora di tutti i gruppi subordinati. All'estremità opposta dello spettro si collocano i paradigmi occidentali "scientifici" che permeano i processi di sviluppo capitalistico, e che il pensiero ecofemminista ritiene intrinsecamente violenti, di matrice patriarcale, e responsabili di riprodurre forme di colonialismo⁴².

40 Per una storia del movimento Chipko si vedano: R. Guha, *The Unquiet Woods. Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Berkeley, University of California Press, 2000. H. Rangan, *Of Myths and Movements. Rewriting Chipko into Himalayan History*, Londra, Verso, 2000.

41 M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Londra, Zed, 1993.

42 M. Molyneux, D. L. Steinberg, *Mies and Shiva's Ecofeminism: a New Testament?*, in: "Feminist Review", n. 49, 1995, pp. 86-107.

Al di là dell'approccio ecofemminista – i cui tratti riduttivi, essenzializzanti e romanzati sono stati ampiamente analizzati⁴³ – resta vero il legame a doppio filo tra donne e ambiente, nell'ambito di comunità rurali/montane la cui sussistenza dipende dalle risorse naturali. Un legame che, probabilmente, dice di più rispetto all'ordinamento sociale di tali comunità, ai processi storici di cui sono state protagoniste e alla divisione sessuale del lavoro al loro interno, che non rispetto a un'astratta corrispondenza tra donne e natura. Quando nacque il movimento Chipko, le donne dell'Uttarakhand occupavano da un secolo e mezzo un ruolo centrale nell'economia basata sulle foreste. Nel primo Ottocento gli uomini della regione iniziarono a emigrare in massa, inizialmente sottoposti al lavoro forzato dalla dinastia nepalese che all'epoca governava il territorio e, dal secondo Ottocento, reclutati per andare a ingrossare le fila dell'esercito coloniale; rimaneva alle donne dei villaggi il compito di garantire la sopravvivenza delle proprie comunità. Contemporaneamente, cresceva la richiesta di legname per la costruzione della rete ferroviaria, che portò il governo coloniale ad appropriarsi di enormi appezzamenti di foresta in tutta l'India e nelle regioni himalayane in particolare. Con l'istituzione, nel 1864, dell'Indian Forest Department, si sancì l'ingerenza dello stato e la gestione cosiddetta 'scientifica' di aree che fino a quel momento erano state completamente nelle mani delle popolazioni che le abitavano. Questo passaggio si sarebbe rivelato particolarmente significativo: la sistematizzazione delle aree boschive in categorie e la regolamentazione minuziosa della loro gestione si tradussero per gli abitanti dei villaggi nella perdita del diritto alla raccolta di foraggio e combustibile nella maggior parte delle aree, e in un'alterazione massiccia delle pratiche fino a quel momento caratteristiche della vita quotidiana delle comunità⁴⁴. Mentre l'esclusione dalla gestione delle aree boschive aggravava ulteriormente il processo di emigrazione degli uomini verso le pianure, il lavoro nelle foreste acquisiva sempre più una dimensione di genere, consolidandosi come tradizionalmente destinato alle donne⁴⁵.

La forte adesione femminile ai movimenti in difesa dell'ambiente trova spiegazioni, dunque, soprattutto nelle dirette conseguenze del degrado ambientale sulle condizioni di vita delle donne. Per queste ultime, lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali da parte dello stato o di compagnie private si

43 M. Leach, C. Green, *Gender and Environmental History: from Representation of Women and Nature to Gender Analysis of Ecology and Politics*, in: "Environment and History", vol. 3, n. 3, 1997, pp. 343-370. N. Menon, *Gender and Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1999. A. Prasad, *Against Ecological Romanticism: Verrier Elwin and the Making of an Anti-modern Tribal Identity*, New Delhi, Three Essays Collective, 2003. T. Roy, C. Borowiak, *Against Ecofeminism: Agrarian Populism and the Splintered Subject in Rural India*, in: "Alternatives. Global, Local, Political", vol. 28, n. 1, 2003, pp. 57-89.

44 M. Gadgil, R. Guha, *Ecological Conflicts and the Environmental Movement in India*, in: "Development and Change", vol. 25, 1994, pp. 101-136.

45 Per un'analisi di quanto questo sia vero a tutt'oggi, si veda S. Gururani, *Forests of Pleasure and Pain: Gendered Practices of Labor and Livelihood in the Forests of the Kumaon Himalayas, India*, in: "Gender, Place & Culture. A Journal of Feminist Geography", vol. 9, n. 3, 2002, pp. 229-243.

è tradotto in un aumento delle ore di lavoro e delle distanze da percorrere per la raccolta dei prodotti delle foreste, sempre più scarsi; in un declino dei già risibili introiti, derivante dal minor tempo a disposizione per la coltivazione di piccoli appezzamenti di terra, tradizionalmente affidata alle donne; nella diminuzione della quantità e della qualità del cibo a disposizione della famiglia, di cui fanno le spese in particolare donne e bambine; in un peggioramento delle condizioni di salute, dovuto alla malnutrizione, all'inquinamento delle acque derivante dallo sfruttamento intensivo dell'ambiente e all'esposizione a sostanze tossiche come i pesticidi; e, non meno importante, in una progressiva perdita di rilevanza del ruolo sociale delle donne all'interno delle comunità rurali e dei nuclei familiari, nonché nell'erosione di reti sociali e alleanze informali che contribuivano alla loro protezione⁴⁶.

4. CONCLUSIONI

Per quanto sintetico, il percorso che queste pagine hanno tracciato tra le tappe principali di un secolo di mobilitazione femminista in India mostra come, fino ad anni recenti, questa si sia concentrata su temi molto concreti. Dall'attivismo contro i matrimoni infantili, alle proteste legate a stupri e violenza domestica, fino ai movimenti in difesa dell'ambiente, la vita stessa delle donne e la sua salvaguardia sono state il cuore delle mobilitazioni femministe. Come nella protezione delle risorse, anche nella lotta intorno agli altri temi si è «celebrata la vita», come recita lo slogan ambientalista che dà il titolo a questo saggio⁴⁷: la sopravvivenza, il diritto dei corpi femminili all'incolumità, la vita in tutta la sua materialità.

Non è difficile rintracciare tracce di «felicità della politica» in questi cento anni di attivismo femminista: dall'orgoglio che trapelava dagli articoli dei primi giornali femminili, all'entusiasmo di immaginarsi parte di una sorellanza ampia quanto il mondo; dall'euforia che agitava gli incontri delle prime associazioni nazionali di donne, ai commenti frivoli e divertiti sull'armonia cromatica delle sari delle delegate; dalle performances teatrali contro l'istituzione della dote messe in scena dalle femministe dell'India urbana negli anni settanta, ai canti e alle processioni tra i villaggi montani delle donne del movimento Chipko, fino a quella nostalgia che attanaglia oggi le protagoniste delle mobilitazioni di trenta, quarant'anni fa, un periodo che ricordano come profondamente felice. Più difficile, invece, è rintracciare in questa storia tracce di una «politica della felicità».

46 B. Agarwal, *Rural Women, Poverty and Natural Resources: Sustenance, Sustainability and Struggle for Change*, in: "Economic & Political Weekly", vol. 24, n. 43, 1989, pp. 46-65. B. Agarwal, *The Gender and Environment Debate: Lessons from India*, in: "Feminist Studies", vol. 18, n. 1, 1992, pp. 119-158.

47 L. Murthy, R. Dasgupta, *Our Pictures, our Worlds. A Visual Journey through the Women's Movement*, New Delhi, Zubaan, 2011, p. 191.

tà». Si dovranno aspettare gli anni novanta perché al centro delle rivendicazioni femministe, almeno in ambito urbano, arrivi la rivendicazione della felicità delle donne, nella forma di corpi desideranti e cuori: il diritto al piacere, l'importanza della sessualità nella costruzione identitaria, il diritto alla diversità e all'amore in ogni sua forma, oltre la norma eterosessuale. Per i cento anni precedenti, le femministe indiane hanno perseguito, piuttosto, una "politica della vita".

La promozione del benessere nel diritto del lavoro *gender oriented*

LAURA CALAFÀ

*Abbiamo diritto ad un po' di felicità.
A chi la togliamo?
Altan*

1. UNA VIGNETTA, UNA COPPIA DI PERCORSI DI RICERCA E LA BUSTINA DI MINERVA. UNA PREMESSA NECESSARIA

L'apporto del diritto del lavoro a un tema tanto impegnativo come quello offerto alla discussione (*Felicità della politica, politica della felicità*), rende necessaria una premessa che riporta all'uso classico delle categorie qualificanti della disciplina: individuale e collettivo, per riconoscere un equivoco. Il dialogo interdisciplinare avviato in questa sede consente di percorrere i tratti qualificanti della disciplina a partire da quegli stessi termini, ma con un uso concettuale ovviamente diverso, che si riferisce all'interesse individuale (nel rapporto di lavoro) e alla dimensione collettiva del diritto (il gruppo omogeneo o categoria di lavoratori, con i loro interessi comuni).

Per introdurre questa diversa prospettiva chiederò supporto ad Umberto Eco, che, in una sua fulminante *Bustina di Minerva*, nel 2014 scrisse:

Talora mi viene il sospetto che molti dei problemi che ci affliggono – dico la crisi dei valori, la resa alle seduzioni pubblicitarie, il bisogno di farsi vedere in tv, la perdita della memoria storica e individuale, insomma tutte le cose di cui sovente ci si lamenta in rubriche come questa – siano dovuti alla infelice formulazione della Dichiarazione d'indipendenza americana del 4 luglio 1776, in cui, con massonica fiducia nelle magnifiche sorti e progressive, i costituenti avevano stabilito che «a tutti gli uomini è riconosciuto il diritto alla vita, alla libertà, e al perseguimento della felicità». Sovente si è detto che si trattava della prima affermazione, nella storia delle leggi fondatrici di uno Stato, del diritto alla felicità invece che del dovere dell'obbedienza o altre severe imposizioni del genere, e a prima vista si trattava effettivamente di una dichiarazione rivoluzionaria. Ma ha prodotto degli equivoci per ragioni, oserei dire, semiotiche. [...]. Raramente pensiamo alla felicità quando votiamo o mandiamo un figlio a scuola, ma solo quando comperiamo cose inutili, e pensiamo in tal modo di aver soddisfatto il nostro diritto al perseguimento della felicità. [...]. È che la dichiarazione d'indipendenza avrebbe dovuto dire che a tutti gli uomini è riconosciuto il diritto-dovere di ridurre la quota d'infelicità nel mondo, compresa naturalmente la nostra¹.

Le ricerche potenzialmente utili al fine di coniugare un equivoco semiotico ad una questione giuridica ontologicamente poliedrica sono due: la prima è relativa all'uso del tempo nel diritto del lavoro; la seconda è relativa alla valorizzazione della dimensione del benessere organizzativo come strumento di prevenzione del rischio psico-sociale di chi lavora². Entrambe le ricerche s'innestano, ovviamente, sull'attualità di una disciplina chiamata a un confronto costante e continuo con modifiche normative incisive, la più recente delle quali conosciuta con il termine di *Jobs Act*.

2. USO DEL TEMPO, PART TIME E CONCILIAZIONE NEL DIRITTO DEL LAVORO

Nella ricostruzione del modello teorico qualificato come *pursuit of happiness* nel diritto del lavoro era stata attribuita centrale rilevanza all'uso dei tempi del rapporto di lavoro che diventava una sorta di chiave di lettura generale dell'intera disciplina. In questa logica, caratterizzata da un'ampia rilevanza attribuita-alle politiche di conciliazione condivisa tra uomini e donne nel lavoro, gli istituti ai quali prestare più attenzione critica diventavano il lavoro a tempo parziale e i congedi di chi lavora, con tutte le potenziali criticità di cui risultano portatori.

Non potendo approfondire in questa sede le questioni correlate al tema delle politiche del diritto del lavoro, che sono il risultato di un diverso equilibrio tra politica, democrazia e un diritto sempre più caratterizzato da una sincronizza-

1 U. Eco, *Il diritto alla felicità*, in: "l'Espresso", *La bustina di Minerva*, 26 marzo 2014.

2 L. Calafà, *Congedi e rapporto di lavoro*, Padova, Cedam, 2004; più di recente, L. Calafà, "Il contratto di lavoro a tempo parziale", in: *Il mercato del lavoro*, a cura di M. Brollo, *Trattato di diritto del lavoro*, Vol. VI, diretto da M. Persiani, F. Carinci, 2012, Padova, Cedam, 2012, p. 1199; G. G. Balandi, L. Calafà, (a cura di), *Il rischio psico-sociale nel lavoro. Un'analisi comparata*, in "Lavoro e diritto", a. XXVI, n.2, 2012, p. 179-1386; L. Calafà, *Il diritto del lavoro e il rischio psico-sociale (e organizzativo) in Italia*, in "Lavoro e diritto", a. XXVI, n. 2, 2012, pp. 257-290.

zione con il diritto dell'Unione Europea, ho scelto di soffermarmi sulla rivisitazione dell'uso dei tempi nel diritto del lavoro attualmente in vigore. Do per scontate le regole modificate nel corso del 2015 – sia per il part-time che per i congedi di chi lavora – per soffermarmi sulle questioni generali, politiche in senso ampio per onorare il tema del volume.

Con riguardo al part time, le scelte non sono rivelatrici di novità significative o di approcci particolarmente innovativi allo specifico tema. Gli artt. da 4 a 12 del d.lgs. 81/15 contengono un riordino della normativa esistente, con qualche correzione, meri aggiustamenti alle regole in vigore nel solco delle modifiche precedenti, le più recenti datate 2012. Il legislatore italiano è stato molto attento, negli anni più recenti, alla revisione delle clausole flessibili ed elastiche del contratto di lavoro a tempo parziale, quelle clausole che consentono al datore di lavoro di aumentare la dose di flessibilità oraria del lavoratore (ma soprattutto della lavoratrice) a tempo parziale.

Scontati i contenuti della delega, dei decreti attuativi, e forse scontando l'ennesima minaccia d'ulteriori interventi di modifica inseriti nel Collegato lavoro alla Legge di Stabilità nel 2016, si possono considerare secondarie nel contesto complessivo di regole entrate in vigore nel 2015, le questioni temporali della prestazione di lavoro. Il d.lgs. 66/03 che è l'atto normativo di base in materia di orario, è richiamato solo incidentalmente nell'art. 4 del d.lgs. 81/15, per definire – per sottrazione dal tempo pieno – il lavoro a tempo parziale.

Da sempre, rimango convinta che questa *mera incidentalità* sia da trasformare in una *solida relazione di complementarità*. L'innesto di dosi di flessibilità oraria della prestazione di lavoro funzionale agli interessi propri del lavoratore e della lavoratrice rappresenterebbe il più efficace incentivo al part-time, che perderebbe la caratteristica strutturale rigidità che ne condiziona l'applicazione concreta. Il riconoscimento di un bisogno di dosi di flessibilità temporale ulteriore orientate alla valorizzazione delle esigenze del singolo o della singola lavoratrice richiama necessariamente l'attenzione al bisogno di un ripensamento organizzativo che le aziende (del pubblico e del privato) sono ancora lontane dal progettare. Da un'attenta lettura delle regole in vigore non si rinvencono tracce di un generale cambiamento all'approccio al tema della dimensione temporale della prestazione di lavoro. Si può solo ammettere che il legislatore sembra indifferente alla materia salvo specifiche eccezioni, ovvero alcune tracce di un cambiamento collocato negli interstizi della riforma del lavoro del 2015. Ci si riferisce

- alla trasformazione del tempo pieno in part time mediante uso del congedo parentale;
- al congedo frazionato ad ore e flessibilità temporale della prestazione;
- alla cessione dei riposi e delle ferie per finalità solidaristiche;
- nel lavoro pubblico, infine, la l. 124/15 ha l'obiettivo di riorganizzare la Pubblica Amministrazione attraverso la ridefinizione di misure organizzative orientate non solo all'attuazione del telelavoro ma anche alla sperimentazione, al fine anche di tutelare le cure parentali, di nuove modalità spazio-

temporali di svolgimento della prestazione lavorativa che permettano entro tre anni, ad almeno il 10% dei dipendenti ove lo richiedano, di avvalersi di tali modalità.

Come è stato scritto di recente, il diritto del lavoro dell'attualità (non certo un diritto del lavoro *instant*, poco riflessivo) valorizza o dovrebbe valorizzare l'unitarietà funzionale di istituti diversi³. O, come si è ammesso qualche anno fa,

solo la valorizzazione delle "funzioni" svolte dal part time e la loro integrazione nel discorso giuridico, possono spiegare la complementarità svolta da istituti giuridici diversi tra loro (come l'orario di lavoro e la sua misura, i congedi e le sospensioni del rapporto e il part time appunto), una connessione tanto valorizzata nell'attualità del diritto del lavoro e non altrimenti spiegabile se non con un bisogno di unitarietà di approccio derivante dall'assunzione della complessità delle intersezioni tra tempo di lavoro "e resto della vita" (e innovazione organizzativa, possiamo aggiungere avendo riguardo alla pubblica amministrazione) come metodo per la trattazione delle questioni temporali direttamente o indirettamente collegate alla prestazione di lavoro come enfatizza un recente, ma oramai consolidato settore di studi giuslavoristici⁴.

Le sorti del contratto sono connesse all'approccio alla complessità della relazione tra lavoro e tempo di vita e della relazione tra lavoro a tempo ridotto e lavoro a tempo pieno flessibile. In buona sostanza, il lavoro a tempo parziale non è una risposta: ne è solo una parte che rinvia ad un più generale trattamento della flessibilità oraria a livello legislativo. Se questa premessa è condivisa, è solo ovvio constatare che alcuni approcci al tema del part time si dimostrano oggi (ma forse già da qualche tempo) superati.

Vorrei arrivare la cuore del problema con la formulazione di una domanda banale: a cosa serve il part time?

Come è stato scritto in un contributo dal titolo evocativo (*Orari flessibili e libertà*) con riguardo alle clausole elastiche e flessibili, le «tappe del 2000, 2003, 2007 e 2011 possono essere considerate come dei corsi e ricorsi storici sulla questione della necessaria previsione collettiva per il valido inserimento di queste clausole nei contratti individuali di lavoro». Certi che il «ritorno fa parte di un generale processo di riassetto degli equilibri che tendono ad incentivare (nella volontà dichiarata dal legislatore) l'utilizzo del part-time, senza che tuttavia si possa comprendere adeguatamente come mai la questione della competenza esclusiva della contrattazione collettiva in materia di clausole elastiche e flessibili sia ritenuta decisiva a tal punto da parte del legislatore da meritare ben quattro versioni normative diverse, uguali e contrarie a due a due, nell'arco di soli dodici anni di legislazione»⁵.

³ M. Altimari, *Il tempo parziale tra contratto e mercato del lavoro*, in "Lavoro e diritto", a. XXIX, n. 2, 2015, p. 355 e sgg.

⁴ L. Calafà, "Il contratto di lavoro a tempo parziale", cit.

⁵ A. Occhino, *Orari flessibili e libertà*, in: "Rivista italiana di diritto del lavoro", n. 1, 2012, p. 190.

Il legislatore del 2015 non reintroduce la funzione autorizzatoria del contratto collettivo al contratto a tempo parziale; interviene, invece, per ridurre l'impatto della funzione regolativa del contratto collettivo, alquanto marginalizzato nell'intervento sul lavoro ad orario ridotto. Per avere un senso politico complessivo, l'operazione del 2015 non dovrebbe essere *contro* qualcuno, il sindacato, ma *a favore* di un progetto complessivo molto ambizioso d'integrazione degli strumenti di flessibilità temporale con le formule contrattuali ad orario ridotto. Insomma, il disegno aveva sicuramente titolo per essere tracciato nei decreti delegati proprio in ragione delle delega general-generica che li ha legittimati. Tale disegno non è rinvenibile nei testi in vigore.

Senza pregiudizi ideologici, ma con un afflato ideale ancora significativo, è più facile criticare l'intervento in materia di part time più per la mancata risposta in termini di ambiziosa valorizzazione degli strumenti di *work life balance* (finalizzati all'aumento dell'occupazione femminile per il lavoro privato e al riordino innovativo della Pubblica Amministrazione) che non per la riproposizione del balletto tra autonomia individuale e autonomia collettiva.

In assenza di un disegno ambizioso, tutte le riflessioni (e le critiche) non potranno che valorizzare l'ennesima riforma "contro" il sindacato, senza svelare con estrema sincerità, che è proprio l'autonomia collettiva la fonte meno efficace nella specifica materia.

Per concludere questa prima parte della riflessione, la riforma del lavoro che emerge dalla lettura delle regole dedicate al lavoro a tempo parziale nel d.lgs. 81/15 evidenzia un disegno del legislatore non ambizioso, ma frettoloso, vittima di un diritto del lavoro che ha assunto le caratteristiche strutturali di "sincronizzazione" con il diritto dell'Unione Europea, parte integrante di un confronto costante, ma troppo rapido tra Italia e UE, sviluppato nella logica del consolidamento della fiducia che sorregge il funzionamento della *governance* economico-finanziaria dell'UE. L'attenzione qualificata verso le combinazioni integrate di flessibilità oraria e tempo della prestazione di lavoro a tempo pieno ex d.lgs. 66/2003 (incentivate, anche mediante sgravi che rendano ampiamente reversibile la trasformazione del contratto) pare un obiettivo tanto lontano, quanto pesante è l'apporto ad una revisione necessaria delle stesse regole del lavoro a tempo parziale nella dir. 97/81 che – soprattutto dopo il caso Mascellani alla Corte di giustizia – ha dimostrato la sua endemica aleatorietà⁶.

Perché nell'attualità del diritto del lavoro attento all'uso dei tempi, pesano vincoli di un diritto dell'Unione europea che, per la parte relativa alla conciliazione tra tempi di vita e di lavoro, non appare in linea con istanze di ambiziosa ri-socializzazione delle esigenze dei singoli (come evocato in premessa dal richiamo alla *Bustina di Minerva* di Eco). Questo discorso merita un approfondimento ulteriore.

⁶ Corte di Giustizia, 15 ottobre 2014, C-221/13, Mascellani, un caso di trasformazione del part-time a tempo pieno di una lavoratrice della pubblica amministrazione.

3. CONCILIAZIONE CONDIVISA DEI TEMPI DI VITA E DI LAVORO AL TEMPO DELL'AUSTERITÀ

Nell'anno europeo della conciliazione condivisa vita e lavoro⁷, il legislatore italiano inserisce tra i temi di carattere generale oggetto del d.d.l. 1428 *Deleghe al Governo in materia di riforma degli ammortizzatori sociali, dei servizi per il lavoro e delle politiche attive, nonché in materia di riordino dei rapporti di lavoro e di sostegno alla maternità e alla conciliazione dei tempi di vita e di lavoro*, un articolo espressamente dedicato alla conciliazione vita e lavoro (art. 5)⁸. Licenziato dalla XI Commissione Lavoro e previdenza sociale il 18 settembre 2014, l'articolo inizialmente proposto risulta modificato a seguito di emendamenti approvati in Commissione e diventa parte integrante della legge delega conosciuta come *Jobs Act*⁹. Tra questi emendamenti compare (per scomparire in fase di approvazione con voto di fiducia in aula) la rinnovata rubrica dell'articolo 5 (che perde autonomia nella versione finale della legge): da *Delega al Governo in materia di maternità e conciliazione dei tempi di vita e di lavoro* si trasforma in *Delega al Governo per la tutela e la conciliazione delle esigenze di cura, di vita e di lavoro*, con attribuzione di un significato più ampio alla conciliazione con riguardo ai soggetti coinvolti. Il termine tutela sostituisce, in effetti, maternità, anche se i contenuti non modificati rimangono ancorati (quasi esclusivamente) al sostegno della maternità, mentre conciliazione in senso tecnico-giuridico è correttamente intesa come questione che riguarda entrambi i genitori.

Come in passato, la delega appare giustificata dalla finalità espressa di incidere, migliorandola, sull'occupazione femminile. Con linguaggio approssimativo, la relazione di accompagnamento identifica espressamente l'obiettivo di «evitare che le donne debbano essere costrette a scegliere fra avere dei figli oppure lavorare». Con linguaggio più tecnico si può ricordare che anche le più recenti ricerche pubblicate con il supporto della Commissione europea inseriscono l'Italia tra quei paesi che mantengono un *classic male-breadwinner model* e un'elevata incidenza del sistema informale di cura (prevalentemente assolto da nonni e/o familiari)¹⁰. Esiste oggi anche un indice formale e numerico di queste dinamiche sociali, di facile lettura, elaborato da un gruppo di ricercatori e commissionato

7 2014, *European Year for Reconciling Work and Family Life*: <http://ey2014.ue>. Sito ancora attivo, consultato nell'agosto 2016.

8 Il testo dell'art. 5 del d.d.l. 1428 è stato sostituito dai commi 8 e 9 dell'art. 1 dell'emendamento presentato dal Governo il 10 ottobre 2014. Il contenuto della delega rimane immutato, ma perde un'apposita rubrica. Si segnala che la lett. d-bis è oggi diventata lett. E, con consequenziale modifica delle lettere utilizzate nella parte della delega.

9 Legge 10 dicembre 2014, n. 183, *Deleghe al Governo in materia di riforma degli ammortizzatori sociali, dei servizi per il lavoro e delle politiche attive, nonché in materia di riordino della disciplina dei rapporti di lavoro e dell'attività ispettiva e di tutela e conciliazione delle esigenze di cura, di vita e di lavoro*, in: "Gazzetta Ufficiale, Serie generale", n. 290, 15 dicembre 2014.

10 M. Mills, F. Tsang, P. Präg, K. Ruggeri, C. Miani, S. Hoorens, *Gender Equality in the Workforce: Reconciling Work, Private and Family Life in Europe*, RAND Europe, Cambridge-Bruxelles, 2014.

da EIGE (Istituto europeo per la parità di genere, con sede a Vilnius). Si chiama *Gender Equality Index* ed è pari a 54 per l'UE a 27. Per l'Italia il valore è 40.9 ed è costituito dalla media di indicatori diversi quali lavoro, denaro, conoscenza, uso del tempo, potere e salute. La lettura è di estremo interesse: dai dati disaggregati si conferma il bassissimo posizionamento del nostro paese nell'indicatore *Time e Knowledge*, ma anche il permanere di un'arretrata posizione per *Work* relativo alla partecipazione femminile al mercato del lavoro¹¹.

Prima di ogni analisi dei contenuti rivisti in Commissione della delega elaborata dal Governo, pare opportuno ricordare la forte incidenza sul *work life-balance* dell'appartenenza dell'Italia all'Unione europea. Si tratta di un doppio livello di condizionamento. In primo luogo, le politiche della Commissione in materia di occupazione e la ricca serie di atti programmatici espressamente dedicati al lavoro femminile a partire dal *Patto europeo per la parità di genere*, rivisto a cinque anni dall'adozione del primo patto, per confermare la necessità di un nuovo slancio al tema, ribadendo e sostenendo «lo stretto legame tra la strategia della Commissione per la parità tra uomini e donne 2010-2015 ed Europa 2020, la strategia dell'Unione europea per l'occupazione ed una crescita intelligente, sostenibile e inclusiva». Con particolare riguardo alle misure finalizzate a promuovere un migliore equilibrio tra vita professionale e vita privata per le donne e gli uomini, le Conclusioni del Consiglio del 7 marzo 2011 che accompagnano il Patto spiegano che occorre:

- a) migliorare la fornitura di servizi di assistenza all'infanzia adeguati, accessibili e di qualità elevata destinati ai bambini in età pre-scolare al fine di raggiungere gli obiettivi stabiliti al Consiglio europeo di Barcellona del marzo 2002, tenendo conto della richiesta di servizi di assistenza all'infanzia ed in linea con i modelli nazionali di assistenza all'infanzia;
- b) migliorare la disponibilità delle strutture di assistenza per altre persone non autosufficienti;
- c) promuovere formule di lavoro flessibili e varie forme di congedo sia per le donne che per gli uomini.

Gli obblighi che gravano sugli Stati membri rimangono pressoché immutati rispetto alla versione del Patto precedente, salvo un passaggio aggiunto nella lett. c) che, all'immutato rinvio a «varie forme di congedo sia per le donne che per gli uomini», si vede aggiungere il rinvio a «formule di lavoro flessibili».

Quest'aggiunta ci consente di trattare anche il secondo livello esplicito di condizionamento sulle concrete dinamiche di *work-life balance*. La dimensione regolativa domestica deve confrontarsi su un ordine multilivello delle fonti, che oggi comprende anche l'art. 33 della Carta dei diritti fondamentali, consolidando un approccio giuridico alla conciliazione vita e lavoro nella logica della tutela dei diritti fondamentali dei genitori-lavoratori. In questa prospettiva, è inevitabile

¹¹ Si rinvia a <<http://eige.europa.eu/content/activities/gender-equality-index>>. Sito ufficiale dell'Unione europea consultato nell'agosto 2016.

il confronto anche con le regole di diritto derivato già approvate, o ancora da approvare, che consentono di comprendere il significato e i limiti di quel rinvio contenuto nel Patto a “formule di lavoro flessibili”, alla dimensione temporale della prestazione di lavoro, ai congedi e alle tutele a questi collegate.

Non si può negare che esista un ulteriore livello di condizionamento. Dalla lettura dell'intero d.d.l. 1428, che diventa in seguito parte della legge delega in materia di lavoro n. 183/2014, emerge che il legislatore nazionale del 2014 è condizionato, soprattutto, dai vincoli dell'Unione Europea che gravano sulle politiche economico-finanziarie e, di conseguenza, sulle politiche sociali in senso lato. Da questo condizionamento non è esente la parte della legge delega dedicata alla conciliazione, tanto che si può correttamente tentare di individuare una cesura sempre più netta tra il presente e il recente passato nelle linee di politica del diritto in materia, concorrendo ad elaborare un modello di conciliazione vita e lavoro al tempo dell'*austerità*.

Nel senso che non può negarsi che l'attenzione del legislatore nazionale al tema della conciliazione sia costante nel tempo e rinnovata anche nell'ennesimo intervento di riforma del mercato del lavoro. Dalla legge 8 marzo 2000, n. 53, *Disposizioni per il sostegno della maternità e della paternità, per il diritto alla cura e alla formazione e per il coordinamento dei tempi delle città*, fino al riordino nel testo unico di una parte delle disposizioni in vigore in materia di maternità e paternità (d.d.l. 26 marzo 2001, n. 151, *Testo unico delle disposizioni legislative in materia di sostegno della maternità e della paternità, a norma dell'art. 15 della legge 8 marzo 2000, n. 53*, da ora in poi t.u.), il tema appare tanto ricorrente quanto di difficile regolazione.

Gli interventi singoli e le deleghe approvate nel corso di un decennio sono difficili da quantificare e analizzare compiutamente anche in ragione della principale caratteristica del tema della conciliazione: i confini tematici non sono tracciabili a priori, scontata una sua tranquilla pluralità predefinita d'istituti di diritto del lavoro. Quello della conciliazione, in particolare la conciliazione condivisa strettamente legata alla dinamiche di genere, è piuttosto una finalità possibile e complessa di istituti di matrice molto diversa e non solo lavoristica.

In questa sede pare necessario non tanto ricostruire gli interventi in materia di occupazione femminile o genitorialità o conciliazione, quanto piuttosto comprendere le condizioni concrete che pesano sul raggiungimento degli obiettivi individuati, seppur malamente, dal legislatore anche nel 2014. In estrema sintesi: le misure puntuali sono dovute all'appartenenza dell'Italia all'Unione europea (attuazione della dir. 2010/18 per la parte relativa al congedo parentale a ore) o sono meri correttivi ispirati alle pronunce della Corte costituzionale e alla soluzione di problemi datati e ben conosciuti dagli operatori del diritto (come l'intervento dedicato nel 2011 al congedo di maternità); le misure di più ampio respiro (come la valorizzazione della tutela della paternità) sono progettate in modo riduttivo e come mere misure sperimentali di cui confermare la vigenza dopo una accurata verifica d'impatto in termini economico-finanziari che ancora oggi manca. Il rinvio alla contrattazione collettiva effettuato per la traduzione del congedo

parentale ad ore nell'ordinamento nazionale, merita attenzione in termini di effettività dato che lo Stato italiano ha delegato alla contrattazione collettiva l'attuazione di un disposto di una direttiva UE di cui rimane, comunque, responsabile.

Il legislatore ha scelto di intervenire nuovamente con delega a prescindere dall'esperienza precedente e dai numerosi sospesi da verificare. Considerate queste premesse, si può evitare di rappresentare la delega di cui si discute nelle aule parlamentari come un ennesimo segnale di reale spirito riformatore del legislatore nazionale, fors'anche penalizzato dalle difficoltà ontologiche del tema; più corretto appare l'inquadramento della delega in materia di *tutela* e di *conciliazione delle esigenze di cura, di vita e di lavoro* tra le dichiarazioni di mero principio o formule di stile che accompagnano ogni intervento strutturale nel mercato del lavoro, senza incidere in modo significativo sui risultati legislativi complessivi raggiunti (in passato) o solo raggiungibili (nel presente), anzi ponendosi in sostanziale contrasto valoriale con gli stessi. Si pensi solo all'impatto della precarietà dei contratti di lavoro sulle esigenze di cura dei genitori o all'ennesima discussione sull'art. 18 dello Statuto dei lavoratori (la regola superata con il contratto di lavoro a tutele crescenti relativa alla reintegra in caso di licenziamento, salvo determinate e limitate ipotesi). A ciò si aggiunga che tanto più la delega è generica – oggi più che in passato – tanto più appare con chiarezza all'interprete che le grandi questioni che la stessa sottende non sono state oggetto di adeguata riflessione in termini di politica del diritto. Tale conclusione circa la scarsa serietà degli obiettivi risulta avvalorata da un ulteriore dato semplice e banale: esiste una parallela delega sugli stessi temi dettata per il lavoro prestato presso le pubbliche amministrazioni, tra l'altro oggetto di attenzione di differenti commissioni parlamentari competenti, nonostante la lett. h) del comma 8 dell'art. 1 disponga espressamente l'estensione «dei principi [...] ai rapporti di lavoro alle dipendenze delle pubbliche amministrazioni, con riferimento al riconoscimento della possibilità di fruizione dei congedi parentali in modo frazionato e alle misure organizzative finalizzate al rafforzamento degli strumenti di conciliazione dei tempi di vita e di lavoro»¹².

Il titolo giustamente rivisto della rubrica dell'art. 5 in Commissione Lavoro del Senato aiuta a comprendere che il tema della tutela della gravidanza della lavoratrice è il presupposto per ogni discussione ulteriore sul funzionamento della conciliazione che, a stretto rigore, appare come un "esercizio funzionalistico" di diritti fondamentali garantiti dall'ordinamento (non solo nazionale, argomentando dall'art. 33 della Carta dei diritti fondamentali).

La scelta effettuata dal legislatore di utilizzare il termine conciliazione nel titolo di apertura della delega non è indifferente al giudizio sulla proposta nel suo complesso. Tale delega appare, in effetti, fortemente imperniata sulla tutela dal

¹² La delega per la riorganizzazione del lavoro pubblico è contenuta nella legge 7 agosto 2015, n. 124 (Deleghe al Governo in materia di riorganizzazione delle amministrazioni pubbliche), che contiene un articolo apposito dedicato alla "Promozione della conciliazione dei tempi di vita e di lavoro nelle amministrazioni pubbliche" (art. 14).

bisogno economico delle lavoratrici madri *non standard*, anche autonome; cerca di rafforzare, inoltre, il ruolo del privato nella prestazione dei servizi di cura e induce a ripensare tutti i congedi (obbligatori e facoltativi) nella logica della loro flessibilità non “ostile” alle aziende, lasciando implicitamente intendere che l’esercizio di alcuni diritti di maternità e paternità può essere un peso per le stesse. La precarizzazione dei contratti di lavoro è un dato di fatto scontato da cui prende le mosse il legislatore. Tra i connotati del modello di conciliazione proposto ai tempi dell’*austerità* economico-finanziaria si deve inserire anche la tecnica del mutuo aiuto tra colleghi chiamati a cedere i propri diritti (contrattuali) in caso di bisogno, con conseguente abbandono del modello di conciliazione fondato sulla logica acquisitiva dei diritti e su formule d’incentivazione economico-finanziaria che ancora caratterizzava le deleghe scadute tra il 2008 e il 2011.

Relegati gli strumenti di condivisione nell’alveo delle dinamiche private, nell’anno europeo della conciliazione condivisa¹³, ogni serio confronto sul tema deve avvenire anche alla luce del diritto dell’Unione europea. In questo orizzonte di riferimento oggi è sempre più evidente la rinnovata attenzione al tema della cura e dei correlativi strumenti giuridici, anche grazie ai diritti fondamentali inseriti nella Carta, all’apporto costante (non sempre innovativo) della Corte di giustizia e al rapporto dialettico tra le istituzioni dell’UE chiamate a dettare regole uniformi. Si tratta di un confronto complesso e non privo di contraddizioni. Sono vari i fattori che incidono su tale complessità. In primo luogo, il rinvio a un assetto di regole riconducibile a due macro aree tematiche distinte, tendenti a intersecarsi nell’interpretazione concreta offerta dalla Corte di Lussemburgo: tutela della maternità e congedo parentale, da una parte (dir. 19.10.1992, 92/85/CE in fase di attuale modifica; dir. 96/34 abrogata dalla successiva dir. 8.3.2010, 10/18/UE); diritto antidiscriminatorio, non solo basato sul fattore del genere, dall’altra (dir. 5.7.2006, 2006/54/CE; dir. 29.6.2000, 00/43CE e dir. 27.11.2000, 00/78CE).

La complessità, inoltre, si misura con il mancato allineamento tra l’evoluzione sociale, culturale, scientifica e le regole dell’Unione Europea la cui approvazione è soggetta a condizionamenti politici significativi. È sufficiente pensare alle difficoltà di adattamento legislativo della dir. 92/85 alla Raccomandazione approvata dal Parlamento dell’UE nel 2008; oppure allo stretto legame che esiste tra direttiva sul congedo parentale rivista, mancata approvazione della revisione della direttiva orario di lavoro 2003/88/CE e modificazione proposta della direttiva 92/85/CE sulla tutela della salute delle lavoratrici in gravidanza. Questo legame segnala una speciale propensione del legislatore europeo a lambire le questioni spinose in materia di conciliazione dei tempi di vita e di lavoro o, ancora meglio, in materia di flessibilità oraria orientata a soddisfare le esigenze di vita delle lavoratrici e dei lavoratori. Ma segnala anche l’aggiornata prospettiva nella quale si colloca il congedo di maternità. Nella *Risoluzione* di modifica della dir.

¹³ Pare, in effetti, sparita dal testo della delega che non si fa carico degli esiti della sperimentazione del congedo di paternità introdotto nel 2012.

92/85 approvata nel 2010 dal Parlamento Europeo, la riscrittura dei *Considerando* introduttivi assume una forte valenza valoriale e l'aggiornamento mirato del testo consente di rileggere l'intera portata della direttiva, indubbiamente datata, come dimostrano gli esiti di casi recenti trattati dalla Corte di giustizia UE con riguardo alla maternità per surroga¹⁴. In particolare risulta rafforzato il legame con la tematica dei congedi di cura preso atto che «tutti i genitori hanno il diritto di prendersi cura dei loro figli» e con riguardo al congedo di maternità, si afferma l'idea di un nucleo obbligatorio dello stesso di almeno sei settimane dopo il parto, accompagnato da un periodo ulteriore più flessibile e volontario che può essere trasformato anche in modalità differenziate di organizzazione dell'orario di lavoro.

Il resoconto della seconda consultazione delle parti sociali a livello di Unione europea sulla dir. 2003/88 ai sensi dell'art. 154 del Trattato sul funzionamento dell'Unione in vigore, aiuta ad individuare il punto esatto in cui si è arrestata l'evoluzione normativa a livello sovranazionale in materia di orario di lavoro¹⁵, così come spiega le difficoltà in cui si dibatte la revisione della 95/85 in materia di tutela della salute e sicurezza della lavoratrice in gravidanza.

In questo documento, le parti firmatarie ricordano che nel mondo del lavoro si registrano importanti cambiamenti dovuti all'accresciuta partecipazione delle donne e degli anziani, al fatto che entrambi i partner hanno spesso un lavoro, a volte in orari o giornate diversi, e ai problemi posti dalla cura dei figli e dall'assistenza agli anziani. Il rapido e diffuso aumento del lavoro a orario flessibile indica quanto è forte la domanda di soluzioni più equilibrate, nonché di una maggiore individualizzazione degli stili di vita per i lavoratori di tutte le età. Il fatto di rendere più flessibili le regole in materia di orario di lavoro potrebbe aiutare gli Stati membri a raggiungere l'obiettivo UE 2020 di portare la partecipazione al mercato del lavoro al 75% (rispetto all'attuale 69%), in particolare aumentando ulteriormente la partecipazione delle donne e dei lavoratori anziani.

Con riferimento alla dir. 2003/88, le parti sociali ricordano che essa non contiene disposizioni che facciano obbligo ai datori di lavoro di informare i lavoratori sui cambiamenti previsti nell'organizzazione collettiva del tempo di lavoro, né contempla la possibilità di chiedere cambiamenti degli orari individuali aggiungendo che «vi sono indicazioni del fatto che ciò crea seri problemi laddove si tratta di conciliare il lavoro con la vita familiare e in generale il lavoro con la vita privata». Al riguardo – come ricordano le parti sociali – si potrebbe contemplare la possibilità di includere nella direttiva:

14 Le pronunce sono: Corte di Giustizia, 18 marzo 2014, C-167/12, CD/ST e Corte di Giustizia, 18 marzo 2014, C-363/12, Z/A; entrambe le pronunce possono leggersi sul sito ufficiale della Corte di Giustizia UE: www.curia.europa.eu.

15 Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio, al Comitato economico e sociale europeo e al Comitato delle regioni (COM 2010/801 def. del 21 dicembre 2010), Riesame della direttiva sull'orario di lavoro (Seconda consultazione delle parti sociali a livello dell'Unione europea ai sensi dell'articolo 154 TFUE).

- a) l'incoraggiamento alle parti sociali affinché concludano, a livello appropriato e senza pregiudizio per la loro autonomia, accordi volti a promuovere la conciliazione della vita lavorativa e di quella familiare;
- b) una disposizione in base alla quale gli Stati membri, in consultazione con le parti sociali, assicurerebbero che i datori di lavoro informino, con adeguato anticipo, i lavoratori su tutti i cambiamenti sostanziali apportati ai modelli lavorativi;
- c) una disposizione che faccia obbligo ai datori di lavoro di esaminare le richieste dei lavoratori di cambiamenti nei loro orari e modelli lavorativi, tenendo conto della necessità di flessibilità per entrambe le parti, e a motivare il rifiuto di tali richieste.

Il compromesso nel 2010 non è stato raggiunto e ancora oggi la proposta di revisione della direttiva risulta bloccata a dimostrazione delle tensioni che si concentrano attorno al termine conciliazione e agli strumenti funzionali al suo raggiungimento anche a livello UE. Queste considerazioni dovrebbero indurre il legislatore a prestare la massima attenzione al tema e alla delega, considerato anche il mutato contesto economico-finanziario di riferimento. Tale attenzione, in particolare, si misura non solo con la previsione di una delega ulteriore purché sia, che pare destinata a divenire un'ennesima affermazione di principio o, peggio, una mera clausola di stile. Occorre piuttosto una previa e necessaria verifica dei presupposti per arrivare a conferire una delega da tradurre in reali decreti delegati. Tra questi si ricorda una preliminare verifica delle esperienze sperimentali ancora in corso (che non possono cancellarsi all'improvviso), anche a livello contrattuale, con la necessità di portare a sistema un'esperienza varia e composita, maturata anche a livello regionale, con la necessità di dotare il sistema della conciliazione di un solido quadro valoriale di riferimento, imprescindibile sia per il lavoro pubblico, sia per il lavoro privato, finalmente non separati. In particolare, perché la delega risulti credibile, dovrebbe prevedere che ogni disposizione approvata in materia di lavoro (la restante arte della delega contenuta nel d.d.l. 1428 e successivi decreti delegati) sia accompagnata da una specifica analisi d'impatto di genere alla luce dell'obbligo di *gender mainstreaming* che grava su ogni livello regolativo dal 2010¹⁶.

Che le richieste dei singoli in relazione a un equilibrio migliore tra tempi di vita e di lavoro siano centrali nella formulazione di ogni risposta giuridica adeguata lo dimostrano le richieste di un diritto di conciliazione da parte dei singoli genitori-lavoratori. Non è un caso che un interpello del Ministero del lavoro arrivi ad enucleare i connotati di questo diritto che grava sul datore di lavoro in termini minimali di rispetto del dovere di leale collaborazione sotto i profili della

¹⁶ Si rinvia al d. d. l. 11 aprile 2006, n. 198, Codice delle pari opportunità tra uomo e donna, a norma dell'art. 6 della legge 28 novembre 2005, n. 246, così come modificato dal d. d. l. 25 gennaio 2010, n. 5, Attuazione della direttiva 2006/54/CE relativa al principio delle pari opportunità e della parità di trattamento fra uomini e donne in materia di occupazione e impiego (rifusione).

buona fede, correttezza e ragionevolezza nello svolgimento del rapporto di lavoro¹⁷. A dimostrazione ulteriore della saldatura tra bisogno di politiche generali di conciliazione e singole esigenze di vita delle persone che lavorano e che meritano, finalmente, di trovare risposte generali ed adeguate ad obiettivi condivisi.

Non autosufficienza, monogenitorialità, genitorialità LGBTI e differenze tra lavoro pubblico e lavoro privato rimangono temi non oggetto di attenzione diretta da parte del legislatore¹⁸. Non c'è bisogno di ricordare, ad esempio, che il criterio interpretativo per leggere e rileggere le disposizioni in vigore con particolare attenzione al trattamento della genitorialità LGBTI (anche dopo l'approvazione della l. 20 maggio 2016, n. 76 sulle unioni civili) pare proprio teso a slegare il trattamento complessivo offerto dalla sfera biologica della maternità e della paternità all'insegna di una maggiore valorizzazione della genitorialità *tout court*, un esercizio cui abitua (non a caso) la verifica del complessivo trattamento offerto da un ordinamento giuridico (nazionale, UE) ai padri lavoratori, che può essere considerato il primo e necessario *step* esegetico per integrare la tutela paritaria in tutte le sue forme e manifestazioni (anche in ragione del divieto di discriminare in ragione dell'orientamento sessuale o l'identità di genere) nell'alveo della genitorialità "neutra".

Le differenze tra pubblico e privato che persistono nel lavoro e nel diritto che se ne occupa, sono le chiavi di lettura della seconda parte del mio contributo dedicato alla promozione del benessere di chi lavora.

4. LA PROMOZIONE DEL BENESSERE NEI LUOGHI DI LAVORO: LA DIFFICILE RILEVANZA DEI RISCHI PSICO-SOCIALI NELL'ORDINAMENTO ITALIANO

Se una metafora può essere la figura retorica utile a focalizzare l'insieme delle questioni emerse attorno ai rischi psico-sociali (RPS), solo l'adattamento di quella proposta da Riccardo Del Punta per il mobbing, potrebbe essere spendibile¹⁹. Dalla parola "per dirlo" al neologismo "per sintetizzarlo", RPS come traduzione matura di quel disagio al lavoro che tante sinergie disciplinari continua ad attrar-

17 Cfr. l'interpello 68/2009 del 31 luglio 2009. Ricostruite le fonti della disciplina, il Ministero scrive che «il datore di lavoro, ancorché non presenti progetti di richiesta di contributi per la promozione di azioni volte ad incentivare la conciliazione dei tempi di vita e di lavoro, non è esonerato dal dovere di leale collaborazione sotto i profili della buona fede, correttezza e ragionevolezza nello svolgimento del rapporto di lavoro. Pertanto lo stesso è tenuto valutare con la massima attenzione ogni soluzione utile ad agevolare l'assolvimento della funzione genitoriale del dipendente, in particolare attraverso una diversa organizzazione del lavoro o una flessibilizzazione degli orari. Tale valutazione, evidentemente, andrà effettuata con riferimento al caso concreto, avendo riguardo alla oggettiva e comprovata situazione di difficoltà familiare e alle documentate esigenze di accudienza ed educative della prole».

18 A. Schuster, "La tutela multilivello delle persone LGBTI e delle loro famiglie", in: *La famiglia omogenitoriale in Europa*, a cura di A. Schuster, M. G. Toniollo, Roma, Ediesse, 2015, p. 31.

19 R. Del Punta, *Il mobbing: l'illecito e il danno*, in: "Lavoro e Diritto", a. XVII, n. 3, 2003, p. 539.

re, un fenomeno oggettivamente complesso, ma importante, solo obiettivamente svalutabile da un eccesso di rilevanza alla percezione soggettiva e non certo pensabile come tema da lotta di classe trasformata, ma piuttosto come un'attenzione all'eccesso di individualismo e l'isolamento dei lavoratori e delle lavoratrici che connotano l'attualità del lavoro.

Non c'è bisogno di ricordare nuovamente che la chiave d'accesso al tema utilizzata è giuridica, giuslavoristica in senso stretto, seppur contaminata dal diritto *gender oriented* e da saperi diversi, che arriva a concentrarsi negli studi recenti su un neologismo emergente nel lavoro: i rischi psico-sociali (e organizzativi) con riflessioni a partire dal progetto COMPARISK dell'Università di Bordeaux.

Il neologismo: RPS associa il termine rischio (danno eventuale più o meno prevedibile) con l'aggettivo psicosociale, un termine nel quale si legano i rischi professionali con gli aspetti più psicologici della vita sociale dell'impresa, delle persone che vi lavorano, una sorta di neologismo che designa una nuova categoria di rischi legati a fenomeni di trasformazione del lavoro causati dall'intensificazione, dalla precarizzazione, dalle nuove forme di organizzazione del lavoro e dall'introduzione di nuove tecnologie²⁰. A questa, occorre aggiungere una premessa ulteriore: la prospettiva rovesciata ovvero l'approccio alla patologia dell'organizzazione. Nel senso che la dialettica prescelta benessere - stress lavoro correlato e la riconducibilità del tema al rischio psico-sociale (e organizzativo) nel diritto del lavoro è rovesciata rispetto a quella del *pursuit of happiness* essendo qualificata da una approccio specifico alle patologie del funzionamento del rapporto (e non del contratto) nel diritto del lavoro.

Considerando scontate le (macro) chiavi di accesso al tema di oggi, ovvero la considerazione del *contesto* in materia di riforme del lavoro, conviene soffermarsi su questioni diverse, altrettanto impegnative. Con riguardo al tema dei RPS, ad esempio, non può non porsi la domanda se il confronto tra lavoro pubblico e lavoro privato si qualifichi per una parificazione dei trattamenti (e dei relativi strumenti) o per un suo allontanamento. Il tema del benessere dovrebbe essere comune e trattato in modo tale da garantire efficacia di azione a prescindere dalla natura giuridica del datore di lavoro. Le linee di politica del diritto, al riguardo sono diverse: nel lavoro pubblico esiste una sorta di iper-regolazione priva di un coordinamento progettuale di base; nel lavoro privato (come dimostra il silenzio del *Jobs Act* sullo specifico punto nonostante l'immensa quantità di temi trattati) è manifesta la disattenzione di fatto (e forse) di diritto.

La disposizione cardine in materia è l'eccezione che conferma la regola di sistema: esiste l'art 21 della l.183/2010 in materia di pari opportunità nel lavoro pubblico che ha modificato l'art. 7 del d. lgs. 165/2001 nel senso che

Le pubbliche amministrazioni garantiscono parità e pari opportunità tra uomini e donne e l'assenza di ogni forma di discriminazione, diretta e indiretta, relativa al

²⁰ L. Lerouge, "Les risques psychosociaux reconnus par le droit: le couple 'dignité-santé'", in: *Risques psychosociaux au travail*, a cura di L. Lerouge, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 9.

genere, all'età, all'orientamento sessuale, alla razza, all'origine etnica, alla disabilità, alla religione o alla lingua, nell'accesso al lavoro, nel trattamento e nelle condizioni di lavoro, nella formazione professionale, nelle promozioni e nella sicurezza sul lavoro. Le pubbliche amministrazioni garantiscono altresì un ambiente di lavoro improntato al benessere organizzativo e si impegnano a rilevare, contrastare ed eliminare ogni forma di violenza morale o psichica al proprio interno.

La questione più interessante per il tenore della discussione di oggi mi pare però diversa da quella del diritto e le regole vigenti. Nel senso che è legittimo chiedersi se questa è l'unica dimensione rilevante.

Dilemmi interpretativi e intersezioni disciplinari necessarie rendono il tema ostico per i giuristi del lavoro, ampiamente approfondito da discipline altre (organizzative, mediche e psicologiche), che rimangono poco inclini al confronto interdisciplinare. Anche se complessa, è solo la più semplice, quella di più immediata evidenza, seppur nella complessità delle questioni poste a partire dalla questione non banale dell'entrata in vigore di quella parte dell'art. 28 del testo unico di salute e sicurezza in Italia nel 2008, quella relativa allo stress lavoro-correlato. Senza approfondire i singoli passaggi argomentativi che dalla ricostruzione esegetica arriva a tracciare una prospettiva di politica del diritto sullo specifico punto. Si è arrivati nel tempo a formulare una proposta di metodo per attribuire rilevanza giuridica al tema, senza cadere nel bisogno dell'esegesi di ogni singola disposizione esistente nell'ordinamento giuridico: il passaggio dal *genus* a *species* dal punto di vista teorico e (forse) come tecnica di regolamentazione possibile. Nel senso che se *mobbing* è la parola "per dirlo" si arriva al neologismo "per sintetizzarlo". I RPS sono la traduzione matura di quel disagio al lavoro che tante sinergie disciplinari continua ad attrarre, un fenomeno oggettivamente complesso, ma importante, solo obiettivamente svalutabile da un eccesso di rilevanza alla percezione soggettiva e non certo pensabile come tema da lotta di classe trasformata, ma piuttosto come un'attenzione all'eccesso di individualismo e l'isolamento dei lavoratori e delle lavoratrici che connotano l'attualità del lavoro²¹. Non è un caso che la categoria (poco giuridica) di riferimento è quella di disagio al lavoro in cui si sintetizzano questioni di valori (il valore del lavoro, il valore della persona, la tutela dei diritti) e le vicende dell'impresa, dell'organizzazione.

Se si condivide l'assunto di base, la precisa opzione di politica del diritto alla base della riflessione, ovvero la valorizzazione della nozione di salute in senso ampio e sociale così come contenuta nel Preambolo della costituzione dell'Organizzazione mondiale della sanità, si può attribuire una fisionomia precisa ai RPS attraverso la valorizzazione della *costrittività organizzativa*.

Rileggendo una circolare dell'INAIL del 2002 (dichiarata illegittima dalla magistratura amministrativa) emerge che tali condizioni ricorrano esclusivamente in presenza di situazioni di incongruenza delle scelte in ambito organizzativo.

21 A. Loffredo, "Il mobbing", in: *Ambiente e sicurezza del lavoro*, a cura di M. Rusciano e G. Natullo, Torino, UTET, 2007, p. 531.

L'istituto sostiene un'interpretazione aderente all'evoluzione delle forme di organizzazione dei processi produttivi ed alla crescente attenzione ai profili di sicurezza e salute nei luoghi di lavoro; la nozione di causa lavorativa consente di ricomprendere *non solo la nocività delle lavorazioni in cui si sviluppa il ciclo produttivo aziendale* (siano esse tabellate o non ai fini della malattia professionale), *ma anche quella riconducibile all'organizzazione aziendale delle attività lavorative*. Le più ricorrenti sono riportate di seguito, in un elenco che riveste un imprescindibile valore orientativo per eventuali situazioni assimilabili: marginalizzazione dalla attività lavorativa, svuotamento delle mansioni, mancata assegnazione dei compiti lavorativi, con inattività forzata, mancata assegnazione degli strumenti di lavoro, ripetuti trasferimenti ingiustificati, prolungata attribuzione di compiti dequalificanti rispetto al profilo professionale posseduto, prolungata attribuzione di compiti esorbitanti o eccessivi anche in relazione a eventuali condizioni di handicap psico-fisici, impedimento sistematico e strutturale all'accesso a notizie, inadeguatezza strutturale e sistematica delle informazioni inerenti l'ordinaria attività di lavoro, esclusione reiterata del lavoratore rispetto ad iniziative formative, di riqualificazione e aggiornamento professionale, esercizio esasperato ed eccessivo di forme di controllo.

Da questa ricomposizione pare emergere una questione generale strettamente giuridica e di estremo interesse per i ricercatori: la modificazione delle categorie dogmatiche di riferimento, tradizionali, della disciplina, chiamata in questa zona di confine a intersecare il diritto della salute e sicurezza sul lavoro, il diritto previdenziale e il diritto antidiscriminatorio. Se non benefici economici (salvo il riferimento ad alcune ricerche sui costi del *mobbing* non è lecito andare), dall'insieme di connessioni da portare a sistema, emergono sicuramente benefici di carattere sistematico esprimibili in termini di semplificazione dei processi definitivi, oramai scontata la fallacia delle strategie volte a svalutare l'emergere stesso di nuovi fenomeni legati all'equilibrio psico-sociale delle persone che lavorano. Il bisogno di trattazione unitaria dei fenomeni socialmente complessi potrebbe trovare una risposta appagante nel recupero della nozione di "costrittività organizzativa" che tanto somiglia al concetto di *charge psychosociale* utilizzato come categoria di sintesi in Belgio e che in Italia consentirebbe di ragionare in modo giuridicamente compiuto sulle cause lavorative dei fenomeni riconducibili ai RPS e non sulle conseguenze patologiche delle stesse (in sede di risarcimento danno, ad esempio). Un apporto nazionale alla ricerca dei colleghi di Bordeaux potrebbe essere proprio questo: la proposta di inversione di tendenza, da *genus a species* dal punto di vista teorico, traducibile in questione metodologica procedurale generale nel valore sistematico attribuito (*rectius*: attribuibile) al *genus*.

Non paiono esservi dubbi sulla modifica del paradigma del diritto del lavoro letto attraverso il modello di *pursuit of happiness*, un modello posto di fronte alla crisi della generale funzione di tutela del diritto del lavoro generalmente (e genericamente) attribuita alle riforme più recenti della disciplina. La domanda ricorrente (forse ossessiva) è come misurare la "quantità" del lavoro con un'attenzione

particolare al mercato e all'incremento dei posti di lavoro. Assente una domanda diversa ovvero come misurare la "qualità" del lavoro (fatta salva l'intersezione con la dimensione del pubblico impiego in via di riorganizzazione con una serie di ipocrisie sulle quali non ci si può soffermare in questa sede). Sembra che, da un diritto che pare aver ridotto la capacità di trasformare il lavoro nel senso della valorizzazione della felicità, dei diritti umani, anche attraverso il solido legame con il principio di eguaglianza e la tutela della salute, arrivi un diverso segnale.

Una provocazione per chi scrive: *Felicità di un lavoro?* Riduttivo certo, ma evocativo di una parabola che comunque merita di essere ricordata proprio perché, superando l'equivoco semiotico, rimanga almeno una traccia della dimensione del lavoro in trasformazione nella discussione sulle politiche della felicità!

Felicità oppressive: il pensiero di Audre Lorde

MARTA GIANELLO

1. L'INFANZIA A HARLEM

Audre Lorde fu molte cose nella sua vita: una bambina cresciuta ad Harlem, una ragazza che affrontò un aborto in situazioni precarie, una studentessa, un'operaia, una libraia, un'insegnante, una poeta. Fu anche un'attivista, e fece del proprio corpo il campo di numerose battaglie, i cui spazi furono la sua bocca, le sue mani, il suo seno.

Audre Lorde nacque il 18 febbraio 1934 nel quartiere newyorkese di Harlem, da Linda Belmar e Byron Lorde, originari di Grenada, piccolo stato insulare dei Caraibi. Linda e Byron si erano trasferiti negli Stati Uniti nel 1924, quando lei aveva 27 anni e lui 26. Linda mentì sulla propria età all'ufficio immigrazione per paura di non trovare lavoro. Quattro anni più tardi fu licenziata per il colore della sua pelle: il padrone della sala da tè in cui lavorava dapprima la assunse come cameriera, pur rimarcandole il fatto che non era uso dell'azienda assumere «ragazze spagnole»¹ e in seguito la licenziò, all'istante, dopo aver scoperto che Linda in realtà era nera. Linda, infatti, aveva una pelle chiara, tanto da poter passare per ispanica, o per bianca. Byron invece era scuro, ed è da suo padre che prese Audre,

¹ A. Lorde, *Zami: così riscrivo il mio nome. Una biomitografia*, trad. di G. Dicanio, Pisa, Edizioni ETS, 2014, p. 45.

al contrario delle proprie sorelle. In *Zami: così riscrivo il mio nome – Una biomitografia*², scriveva così di sua madre:

[...] era diversa dalle altre donne [...] Per me la fisicità di mia madre e la presenza e la padronanza di sé con cui si muoveva erano una grossa parte di ciò che la rendeva diversa [...] era una donna molto riservata, e in realtà piuttosto timida, ma con un aspetto imponente, poco frivolo. Seno ampio, fiera, e di corporatura non piccola, si lanciava giù per la strada come una nave a vele spiegate, di solito trascinandosi dietro me che inciampavo seguendola³.

Erano gli anni della crisi economica che precedette la Seconda guerra mondiale e i genitori di Audre Lorde affrontavano la propria vita e la povertà con spirito di sacrificio e con energia, dovendo ogni giorno fare i conti con il fatto di essere immigrati e neri negli Stati Uniti. Per esempio, quando portava con sé Audre a far provviste, potendo usare gli autobus perché la piccola non pagava il biglietto, una situazione frequente era per Linda quella di trovarsi a dover pulire gli sputi dal cappotto o dalla sciarpa della figlia. Audre confessa nei suoi scritti che solo da grande comprese che il lamento di sua madre a proposito della gente volgare che sputava in aria senza preoccuparsi di dove gli sputi andassero a finire, era in realtà un tentativo di nascondere agli occhi della figlia quello che a tutti gli effetti era un atto di disprezzo razzista:

[...] era così tipico di mia madre quand'ero piccola, se non poteva evitare che i bianchi sputassero sulle due bambine perché erano Nere⁴, insisteva nel dire che si trattava di qualcos'altro. Molto spesso era questo il suo approccio al mondo: cambiare la realtà. Se non puoi cambiare la realtà, cambia il modo di percepirla⁵.

2. AUDRE PARLA, LEGGE, SCRIVE

Audre era una bambina ipovedente. Quando aveva cinque anni cominciò a frequentare una scuola pubblica per bambini con problemi alla vista, al contrario delle proprie sorelle maggiori che frequentavano una scuola cattolica, che però non aveva un asilo e soprattutto non era preparata ad accogliere bambini ipovedenti.

Nonostante la sua miopia o, come scrive, proprio grazie ad essa, Audre imparò a leggere circa un anno prima di iniziare la scuola, nello stesso momento

² Da qui in poi *Zami*.

³ A. Lorde, *Zami*, p. 52-53.

⁴ L'aggettivo "Nere" è scritto con l'iniziale maiuscola per scelta della stessa Lorde, che attraverso la scrittura intende simbolicamente restituire dignità all'aggettivo *Black*. Viceversa, nei suoi scritti, Lorde mantiene la grafia minuscola di "america", che per lei rappresentava "il paese del drago", volendo simbolicamente togliere potere all'America bianca del tempo.

⁵ A. Lorde, *Zami*, p. 54.

in cui imparò anche a parlare. In *Zami*, descrive una sensazione di incertezza in relazione al verbo *imparare* in riferimento all'uso della propria voce:

non so se non ho cominciato a parlare prima perché non sapevo come farlo, o se non parlavo perché non avevo nulla da dire che avrei potuto dire senza essere punita. L'istinto di sopravvivenza inizia molto presto nelle famiglie delle Indie Occidentali⁶.

Era un pomeriggio di sole, scrive, di una stagione che potrebbe essere primavera o autunno, per l'odore pungente della pelle delle braccia di sua madre non più o non ancora protetta da abiti pesanti. Audre stava urlando e si disperava stesa sul pavimento della stanza dei bambini della biblioteca di quartiere. Le sorelle maggiori di Audre erano in un'altra stanza ad ascoltare l'ora delle storie. Fu ad un certo punto che si avvicinò a Audre una delle bibliotecarie, la signora Baker, che le chiese se volesse ascoltare una storia. Audre rispose di sì, felice di poter godere di un momento di storie tutto per sé e si mise ad ascoltare la signora Baker e i racconti che le leggeva fino a che, a storie finite, Audre le prese di mano il libro e puntò il dito sulle lettere grandi, lettere così diverse da quelle che c'erano nei libri delle sue sorelle e a voce alta disse: «Voglio leggere!»⁷. Oltre che per le sue prime parole, Audre ricordava quel momento per il sollievo, la gioia e l'affetto che caratterizzarono la reazione di sua madre, che subito corse a baciarla: «Questa era un'inedita e inconsueta dimostrazione d'affetto in pubblico, il cui motivo non riuscivo a comprendere. Ma era una sensazione calda e felice. Per una volta, evidentemente, avevo fatto qualcosa di giusto»⁸. Imparare a scrivere fu il passo successivo: a 4 anni Audre sapeva scrivere il suo nome per intero, grazie agli insegnamenti della madre⁹. Perciò, quando arrivò alla scuola pubblica nella classe per bambini ipovedenti, era già decisamente più avanti dei propri compagni e delle proprie compagne. L'impatto con la scuola equivalse a un «duro risveglio»¹⁰, perché «la competenza non aveva nulla a che vedere con le aspettative». In *Zami*, Audre descrive la propria sensazione di sgomento quando si rese conto che in classe gli unici materiali presenti erano quaderni speciali con righe molto larghe, simili ai quaderni di musica, e pastelli colorati. Non c'erano matite, per scrivere: «Ora, tu non cresci grassa, Nera, quasi cieca e ambidestra in una famiglia delle Indie Occidentali, in particolare in quella dei miei, e non sopravvivi senza essere rigida

6 Ivi, p. 57.

7 Ivi, p. 59.

8 *Ibidem*.

9 Il nome che i genitori di Audre le diedero era in realtà Audrey Lorde. In *Zami*, Audre racconta però che a 4 anni non le piaceva per niente «la coda della Y in Audrey» perché sporgeva oltre il rigo entro il quale cercava di scrivere e che amava «l'uniformità di AUDRELORDE». Si ricordava di aggiungere la Y solo perché sapeva che così avrebbe voluto sua madre.

10 A. Lorde, *Zami*, p. 60.

o diventarlo piuttosto in fretta»¹¹. Audre infatti era stata più volte punita a casa per aver provato a scrivere con i pastelli invece che con le matite. Ma la maestra non diede seguito alle sue rimostranze, anzi le fece capire che non erano previste alternative: «Non ci sono matite qui». Il primo compito assegnato alla classe fu la scrittura della lettera A maiuscola sul quaderno con le righe larghe e la carta gialla. Lei, che già aveva imparato a scrivere il proprio nome, scrisse con orgoglio sul quaderno AUDRE LORDE e, come le avevano dettagliatamente spiegato le sue sorelle, alzò la mano per parlare, perché a scuola non si parla senza prima aver alzato la mano. Di nuovo un duro risveglio: la Signorina Maestra non apprezzò lo sforzo di Audre, non le disse che era stata brava ma «ruppe il silenzio con un tono perfido nella voce. “ho capito”, disse, “ho capito che qui c’è una signorina che non vuole fare come le viene detto. Dovremo riferirlo a sua madre”»¹². A seguito di quest’episodio e dopo aver parlato con la Signorina Maestra, Linda decise che se la scuola pubblica non era in grado di insegnare a sua figlia come fare ciò che le veniva detto di fare, allora forse quella non era la scuola adatta. Fu così che Audre cominciò la prima elementare nella scuola cattolica dall’altro lato della strada, visto che sapeva già leggere e scrivere il proprio nome e cognome, su un foglio normale, con la matita vera.

3. AUDRE E LA POESIA

Da piccola Audre era abituata a guardare il mondo secondo una percezione delle cose «variopinta e confusa»¹³, percezione che divenne decisamente più rassicurante quando a 3 anni mise per la prima volta gli occhiali. Prima di usare gli occhiali, Audre aveva conosciuto gli alberi «solo come pilastri marroni che terminavano in grasse volute gonfie di verde che andava sfumando» e aveva conosciuto il mondo attraverso le parole di sua madre.

Linda aveva «un rapporto speciale e segreto con le parole, date per scontate come lingua perché erano sempre presenti» e infatti dalla sua bocca «si riversava un mondo di commenti pieno di costruzioni picaresche e scene surreali, quando si sentiva a suo agio o nel suo elemento»¹⁴. Linda costruiva il mondo attorno a sé attraverso le parole che conosceva o inventava per rendere la realtà più verosimile. «Sono un riflesso della poesia segreta di mia madre e delle sue ire celate»¹⁵, scrive Audre in *Zami*, quando riflette sul significato delle proprie parole e sull’importanza di comprenderle come un continuum con le parole di

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 62.

¹³ *Ivi*, p. 67.

¹⁴ *Ivi*, p. 67.

¹⁵ *Ivi*, p. 68.

sua madre. Nel saggio *Un'intervista: Audre Lorde e Adrienne Rich*, Audre descrive proprio la particolare relazione fra la comprensione delle proprie percezioni e la comprensione del mondo e delle persone attorno. Un mondo troppo pieno di parole dette, nel quale la gente parlava di continuo, senza che si comunicasse qualcosa di veramente utile. In questo mondo Audre Lorde era occupata a «sondare altri modi di ottenere e dare informazioni»¹⁶, camminando in equilibrio su quel filo che correva lungo la sua vita e che si caratterizzava come la «battaglia per preservare le mie percezioni – piacevoli o spiacevoli, dolorose o comunque siano»¹⁷. Il «sentire» per lei era l'unico modo di mantenersi in vita, l'unico modo di conoscere se stessa e l'altro da sé, l'unico spazio di vita nascosto «a un livello così sotterraneo, che non sapevo parlare»¹⁸.

Dalla poesia segreta di sua madre, dal proprio sentire profondo, dalla propria incapacità di comunicare a parole, nasce Audre Lorde poeta¹⁹. Se qualcuno le chiedeva come si sentisse, cosa pensasse, recitava una poesia, «e da qualche parte in quella poesia c'era il senso, l'informazione vitale»²⁰. Per Audre quindi la poesia era oggetto e soggetto, fine e mezzo, al punto che cominciò a spiegarsi e spiegare il suo mondo percepito e il modo di percepirlo, non solo tramite la poesia di altri ma soprattutto tramite la propria. Fu durante il viaggio in Messico, nei primi anni cinquanta, che riuscì per la prima volta a intuire il collegamento tra le parole, il proprio sentire e la realtà, su quell'autobus turistico che prendeva ogni mattina per andare a frequentare le lezioni a Città del Messico. Fu durante il suo primo viaggio in bus che, estasiata dalla realtà che vedeva fuori da sé, comprese che poteva metterla in parole, in poesia, per descriverla a sé e al mondo unendola con il proprio sentire: «Potevo infondere quel che sentivo direttamente nelle parole. Non avevo bisogno di creare il mondo di cui scrivevo. Mi resi conto che le parole potevano *dire*. Che esisteva qualcosa come un linguaggio dell'emozione»²¹. La poesia dunque divenne per Audre lo strumento per comunicare sé e l'esistente, nei loro aspetti e intrecci più espliciti o reconditi, secondo un modo di ragionare caratterizzato non da schemi ma da «bolle che vengono su dal caos, e che devi ancorare con le parole»²². È infine con la scrittura del saggio *La poesia non è un lusso* che Audre Lorde arriva al culmine del suo percorso di comprensione del proprio essere poeta e del significato della poesia come strumento, dapprima di

16 A. Lorde, *Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. di M. Giacobino e M. Gianello Guida, Milano, Il Dito e La Luna, 2014, p. 155.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 Cfr. A. De Vaux, *Warrior Poet: A Biography of Audre Lorde*, New York, W. W. Norton & Company, 2006.

20 *Ivi*, p. 156.

21 *Ivi*, p. 159.

22 *Ivi*, p. 157.

analisi e successivamente di esplicitazione del sé e del mondo, a partire dal proprio sentire. La poesia diventa quindi un «distillato rivelatore d'esperienza»²³, lo strumento di illuminazione attraverso cui «diamo nome a quelle idee che – prima che la poesia sia composta – sono senza nome e senza forma, non ancora nate ma già sentite»²⁴, la strada lungo la quale le donne possono sperimentare la propria libertà d'esistenza.

Per le donne la poesia non è uno sterile gioco stilistico, ma una «necessità vitale»²⁵, è fatica e scoperta, è affermazione di speranze e sogni «per la sopravvivenza e il cambiamento, dapprima sotto forma di linguaggio, poi di idea, infine di più tangibile azione»²⁶. La poesia dunque, per le donne, non è un lusso, ma è lotta all'oppressione, «perché non era previsto che noi sopravvivevamo». Ma le donne sono sopravvissute, «come poete. E non ci sono nuove sofferenze», perché «le abbiamo già sofferte tutte»²⁷.

4. AUDRE E IL TUMORE AL SENO

Nel novembre del 1977 Audre si sottopose a biopsia per una massa al seno destro. L'esito descrisse la presenza di un tumore benigno ma, scrive nei *Diari del Cancro*, «nell'intervallo di tre settimane tra il venire a sapere che potevo avere il cancro e lo scoprire che non era così, ho incontrato per la prima volta le domande essenziali sulla mia mortalità»²⁸. Nel settembre del 1978 tornò in ospedale per una seconda biopsia: aveva molta più paura, scrive, ma la stava gestendo meglio. L'anno passato tra la prima e la seconda biopsia aveva dato ad Audre la possibilità e l'opportunità di conoscersi in relazione alla propria morte lasciando in lei «la determinazione e la libertà di parlare quanto mi è necessario, e di godere e di vivere la mia vita quanto mi è necessario, a mia intenzione e misura»²⁹. La seconda biopsia rivelò la presenza di un tumore maligno situato nel seno destro, a seguito della quale Audre decise di sottoporsi a mastectomia: «Così semplicemente feci la scelta che sembrava darmi più probabilità di realizzare il mio desiderio», ossia di «vivere e amare e fare il mio lavoro»³⁰.

L'esperienza del cancro rappresentò per Audre Lorde un'opportunità di conoscenza e di affermazione di sé, dopo il dolore della perdita, dopo la paura. In

23 Ivi, p. 117.

24 Ivi, p. 116.

25 Ivi, p. 117.

26 Ivi, pp. 116-117.

27 Ivi, p. 119.

28 Ivi, p. 39.

29 Ivi, p. 40.

30 Ivi, p. 46.

quest'ottica, nei *Diari del Cancro*, Audre dedicò largo spazio a spiegare perché per lei la protesi al seno non fosse una soluzione, bensì rappresentasse un tentativo di mascherare la perdita e il dolore che erano di fatto parte dell'esperienza del cancro, della morte, e quindi tanto più dell'esperienza di vita. L'analisi che porta avanti rende manifesto il sessismo che caratterizzava l'approccio alla salute e al corpo della donna, considerata non soggetto ma oggetto di uno sguardo altro, carico di aspettative, maschile o femminile che fosse:

Far capire a una donna che sì, può essere la 'stessa' di prima dell'operazione, se solo applica abilmente un po' di cotone e/o gel al silicone, significa enfatizzare la protesi in un modo che la incoraggia a non affrontare se stessa nella propria realtà fisica ed emotiva, per quanto alterata e traumatizzata. L'enfasi sull'aspetto cosmetico del dopo operazione rafforza lo stereotipo femminile di questa società, cioè che noi siamo soltanto il nostro look, il nostro apparire, e quindi questo è il solo aspetto della nostra esistenza cui pensare³¹.

Questo approccio dunque pareva a Audre Lorde un modo per impedire alle donne di immaginarsi e conoscersi nel loro nuovo corpo, non offriva né spazio né tempo, non offriva alternative se non quella di tornare ad essere come prima, ma «ogni donna che abbia subito l'asportazione di un seno per il cancro sa che non si sente più la stessa di prima»³².

Nei *Diari del Cancro*, l'approccio è duro, ma non giudicante. Il punto che sempre Audre ebbe cura di sottolineare infatti non era che le donne che sceglievano la protesi fossero meno consapevoli delle altre, ma semplicemente sottolineava il fatto che non vi erano modelli altri, che non venivano offerte alternative, né tempo per valutarle. Scriveva che ad ogni donna che aveva subito una mastectomia avrebbe fatto bene poter vedere come anche senza protesi si poteva continuare ad essere donne, ad essere se stesse, soggetto e oggetto di desiderio, ad essere considerate coraggiose e non svilite perché mutilate e non più *belle*. D'altra parte, aggiungeva, quando il primo ministro d'Israele Moshe Dayan³³ mostrava la benda sull'occhio, la sua ferita veniva percepita come onorevole, lui veniva percepito come un guerriero; perché per le donne con un seno cancellato dalla mastectomia non avrebbe dovuto essere lo stesso, perché non potevano anche loro apparire come delle guerriere, come le Amazzoni del Dahomey³⁴. Nella sua guerra contro il cancro e per la vita, Audre guardava a se stessa come a una guerriera, allo stesso tempo spaventata e in cerca di vita, desiderosa di condividere la propria esperienza di donna, Nera, lesbica, femminista con altre donne, ma in difficoltà

31 Ivi, p. 67.

32 *Ibidem*.

33 Generale e politico israeliano (1915-1981). Cfr. A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 91.

34 Un reggimento di donne della tribù Fon al servizio del re del Dahomey (attuale Benin). Cfr. A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 90.

nel trovare questi spazi di condivisione all'interno del contesto *mainstream* del cancro al seno e della medicina in generale.

Nella ricerca di modelli altri, Audre rivelava e rilevava al tempo stesso non solo l'aspetto sessista dell'esperienza del cancro come percepita dall'altro, ma anche i suoi risvolti omofobi e razzisti: perché, si chiedeva, io dovrei tornar bella per soddisfare gli occhi di un ipotetico marito? E perché poi i cerotti color carne sono sempre rosa?

Il cancro tornò nel 1984, con una metastasi al fegato. A seguito di tale scoperta, Audre decise di utilizzare un insieme di cure di tipo antroposofico che le permisero di fatto di vivere quasi altri dieci anni.

5. «DIVENTAI NERA»: AUDRE E IL RAZZISMO

Audre Lorde fu tante cose nella sua vita, ma forse prima di tutto fu una donna, Nera, di un nero scuro come suo padre, di un nero inconfondibile. Ciò che significava essere una donna ed essere nera, Audre lo imparò fin troppo presto, da bambina, nelle strade di Harlem, in metropolitana, a scuola. In *Guardarsi negli occhi: donne Nere, Odio e Rabbia*³⁵, racconta di un giorno in metropolitana, quand'era ancora una bambina, era quasi Natale. Tra le borse della spesa, Audre venne fatta sedere da sua madre su un angolo di sedile vuoto. Da un lato un uomo leggeva il giornale, dall'altro una donna con un cappello di pelliccia cominciò a fissarla. La fissò insistentemente e con la mano guantata cercò di raccogliere il lembo del proprio cappotto per evitare che anche solo sfiorasse i nuovi pantaloni blu da neve di Audre. Audre guardava proprio in quel punto, tra i pantaloni blu e il cappotto di pelliccia, ma non vedeva quella «cosa tremenda che lei ha visto sul sedile tra di noi – probabilmente uno scarafaggio»³⁶. Gli occhi della signora impellicciata esprimevano odio e orrore, così Audre impressionata cominciò anche lei a tirare a sé i lembi della tuta da neve. La signora continuò a fissarla, e fu a questo punto che Audre capì di essere lei la cosa tremenda, l'orrore, lei l'oggetto dell'odio: «Non è stata proferita parola. Ho paura di dire qualcosa a mia madre perché non so cosa ho fatto. [...] Qui sta succedendo qualcosa che non capisco ma che non dimenticherò mai. I suoi occhi. Le sue narici dilatate. L'odio»³⁷.

Audre assorbì quindi il razzismo attraverso la pelle; prima ancora di sapere chi fosse lei stessa, sapeva che agli occhi di qualcuno era sbagliata e per parecchio tempo continuò a non capirne il perché. In *Zami*, descrive come la sua identità si fosse inizialmente costruita per negazione e differenza più che per affermazione, e questo al di là della comprensione di quanto le stava accadendo. La sua perce-

35 Il saggio fu pubblicato in versione abbreviata nell'ottobre del 1983 sulla rivista "Essence", vol. 14, n. 6, 1983.

36 A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 227.

37 *Ibidem*.

zione di bambina le imponeva di guardare al mondo come a qualcosa di bello, portandola a non riconoscere motivi ed effetti dell'odio, perché introiettati come dati scontati.

«E mamma cos'è? Bianca o di Colore?». «Non lo so» rispose Phyllis impaziente. «Allora», dissi, «se qualcuno mi chiede cosa sono, io gli dico che sono bianca come Mamma». «Ohhhhhhhh, bella, è meglio per te se non lo fai» dissero in coro inorridite. «Perché no?» chiesi sempre più confusa. Ma nessuna delle due seppe dirmi il perché³⁸.

Così Audre narra della prima e unica volta in cui parlò con le proprie sorelle di come la razza influenzasse le loro vite. D'altra parte, ancora in *Zami*, ricorda come per i propri genitori fosse un atto di protezione non dare un nome a questi episodi, non spiegarne il perché:

ci dicevano di non fidarci dei bianchi, ma non ci spiegavano mai il *perché*, o la natura della loro ostilità. Questo era uno dei tanti frammenti essenziali di informazione che, durante la mia infanzia, ci si aspettava sapessi senza che nessuno me lo dicesse³⁹.

Per Audre tutto era allo stesso tempo confuso e chiaro, soprattutto nella parte in cui sapeva che non erano ammessi errori, perché in casa di sua madre «non c'era posto per gli errori, non c'era posto per sbagliare»⁴⁰. Ciò che Audre imparò ben presto fu quindi l'arte di sopravvivere, di analizzare l'incerto, di fidarsi del proprio intuito, di vivere nella contraddizione e accettare che anche quest'ultima, per quanto generatrice d'incertezza, potesse rappresentare una zattera solida da cui remare, resa forse più solida dai nodi di dolore che nascono dall'utilizzare per sopravvivere le parole che più ti uccidono. Parlando di sua madre Linda, scrive: «[...] aveva dovuto usarle queste difese, e grazie a loro era sopravvissuta, e allo stesso tempo era anche un po' morta. Ogni colore cambia e diventa un altro, i colori si fondono e si separano, diventano arcobaleni e cappi»⁴¹. E così Audre scrive che divenne Nera, come il suo «bisogno di vita, di affermazione, d'amore, di condivisione [...] Nera come Seboulista [...] come da sola»⁴², perché «crescere Grassa Nera Femmina e quasi cieca in America richiede così tante doti di sopravvivenza che o impari, o muori»⁴³.

38 A. Lorde, *Zami*, p. 95.

39 Ivi, p. 103.

40 Ivi, p. 92.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*. Seboulista è il nome di una dea africana. Cfr. A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 89.

43 A. Lorde, *Zami*, p. 53.

Nel settembre del 1947 Audre venne ammessa alla Hunter High School, scuola per lo più frequentata da ragazze bianche ad alto rendimento scolastico. Audre descrive la Hunter High School come un'ancora di salvezza, perché indipendentemente da come fosse in realtà, per quattro anni ci trovò quello di cui aveva davvero bisogno. Scrive in *Zami*:

Per la prima volta incontrai giovani donne della mia età, Nere e bianche, che parlavano una lingua che potevo per lo più comprendere e che potevo utilizzare per rispondere. [...] Scrivere poesie divenne un impegno costante e non più un vizio segreto e ribelle⁴⁴.

A metà del primo anno arrivarono altre due ragazze nere oltre a quelle che già frequentavano la scuola, una di loro era Gennie: «Gennie fu l'inizio di una doppia vita per me alla Hunter; o meglio di una tripla vita. C'erano Le Marchiate⁴⁵ con le quali facevo sedute spiritiche per richiamare le anime di Byron e Keats. C'era Maxine, la timida amica ebrea che suonava il piano [...] E poi c'era Gennie»⁴⁶. Audre descrive queste sue relazioni come del tutto separate le une dalle altre. L'unica relazione che aveva un seguito anche fuori dall'orario scolastico era però quella con Gennie. Con lei Audre sperimentò l'avventura, il rischio, la scoperta e l'amore: «Gennie è stata la prima persona della mia vita che fossi cosciente di amare. È stata la mia prima vera amica»⁴⁷. Con Gennie sperimentò per la prima volta anche il senso di perdita: Gennie si suicidò il 27 maggio del 1950.

All'inizio del 1951 Audre si diplomò e nel luglio dello stesso anno se ne andò di casa. Per potersi permettere di frequentare lo Hunter College, al quale si iscrisse nel settembre del 1951, trovò lavoro prima come infermiera di notte e poi come segretaria in uno studio medico. Dopo alcune sistemazioni di passaggio, e poco dopo l'aborto cui si sottopose illegalmente all'inizio del 1952, trovò il suo primo vero spazio personale nell'appartamento di Spring Street⁴⁸. Annoiata dal poco stimolante ambiente dello Hunter College, Audre e il suo appartamento divennero il punto di riferimento per un gruppo di ragazze in cerca di sé, del mondo e della propria sessualità. Se ne prese cura come farà anche in altri momenti della sua vita, ma nel suo pensiero e nella sua sensibilità cura non aveva un'accezione materna, era piuttosto una pratica di sorellanza, costruzione di legami vicendevoli, di rafforzamento e di vicinanza. Nell'appartamento di Spring Street la comunanza generava in lei una certa frustrazione,

44 Ivi, p. 115-116.

45 Così Audre e le sue amiche si chiamavano durante il periodo delle scuole superiori.

46 A. Lorde, *Zami*, p. 119.

47 Ivi, p. 120.

48 A. Lorde, *Zami*, p. 148.

data la presenza di tutte quelle bellissime e giovani ragazze a cui offrivo riparo come uno spirito in piena, oltreché un rifugio anche per la propria tristezza e fatica di cui non potevo parlare con queste ragazze che, a loro volta, consideravano casa mia e la mia indipendenza un rifugio, e sembravano pensare che fossi equilibrata e forte e affidabile⁴⁹.

Nell'autunno del 1952 Audre si trasferì a Stamford (Connecticut) e dopo un tentativo di lavoro andato male, perché «era normale procedura nella maggior parte delle piccole fabbriche assumere operai Neri per tre settimane e poi licenziarli prima che si iscrivessero al sindacato»⁵⁰, fu assunta alla Keystone Electronics, un'azienda che lavorava cristalli di quarzo utilizzati per apparecchiature radiologiche e radar. Fu assegnata ad una delle due macchine a raggi X che individuavano le superfici su cui fare i primi tagli del quarzo grezzo e fu così che conobbe Virginia, detta Ginger, assegnata all'altra macchina. Con Ginger, Audre per la prima volta scoprì il sesso. Tale scoperta si manifestò sotto forma di eccitazione ed enorme paura di non essere all'altezza: «Non avevo idea di cosa significasse fare l'amore con una donna. Sapevo solo, vagamente, che volevo che accadesse, e che era diversa da ogni altra cosa che io avessi fatto prima»⁵¹.

Nel 1953 Audre si trasferì in Messico. Il Messico era sempre stato nella sua mente «l'accessibile terra del colore e della fantasia e del piacere, piena di sole, musica e canto»⁵². Aveva 19 anni, comprò un biglietto aereo su un volo di notte della Air France diretto a Città del Messico: «mi sembrava di scappare via da New York con i diavoli alle calcagna. L'assistente di bordo mi dedicò molte attenzioni. Disse che era il mio primo volo, e perché ero così giovane per viaggiare così lontano da sola»⁵³. Grazie all'incontro con una donna di nome Frieda e di sua figlia Tammy, nel 1954 Audre si trasferì a Cuernavaca, «un posto verde a sud del Distretto e più vicino al livello del mare, nella Valle Morelos a circa quarantacinque miglia da Città del Messico»⁵⁴. Fu a Cuernavaca che incontrò Eudora, la prima tra le donne conosciute che di sé parlava «come lesbica e non come "gay", parola che odiava»⁵⁵. Con Eudora⁵⁶, donna bianca molto più grande di lei, Audre visse una storia passionale e di scoperta, che finì all'improvviso com'era cominciata, lasciando dietro una parte d'amaro e una di buono.

49 Ivi, p. 152.

50 Ivi, p. 156.

51 Ivi, p. 171.

52 Ivi, p. 180.

53 Ivi, p. 187.

54 Ivi, p. 190.

55 Ivi, p. 195.

56 Eudora Garrett era una giornalista americana, anche lei aveva subito una mastectomia per un cancro al seno.

Nella seconda metà degli anni cinquanta, Audre cominciò a frequentare i bar gay di New York e trovò lavoro alla New York Public Library. Negli stessi anni, ebbe una relazione travagliata con una ragazza di nome Muriel, con la quale visse per qualche tempo. In quegli anni sia lei che Muriel sentivano un forte bisogno di condividere la propria esperienza lesbica con altre donne e l'unico modo per farlo era incontrarsi nei bar gay o alle feste organizzate in casa. Fu proprio a una di queste feste organizzate «nei fine settimana a Brooklyn o nel Queens»⁵⁷, che Audre conobbe Kitty. Nel 1955, a quella festa nel quartiere di St. Alban nel Queens, lei e Kitty si scambiarono poche parole: «“Audre...un bel nome. È l'abbreviativo di cosa?”. “Niente! È solo Audre. Kitty di cos'è l'abbreviativo?”. “Afrekete”, disse, schioccando le dita a tempo col ritmo del suo nome e con una lunga risata. “Sono io. La gattina Nera”. Rise ancora»⁵⁸. Audre e Kitty/Afrekete si incontrarono di nuovo due anni dopo, nella primavera del 1957, in uno dei locali per lesbiche che Audre aveva cominciato a frequentare dopo la rottura con Muriel. Iniziarono una relazione, tra la realtà e il mito, fatta di quei frutti magici che Kitty/Afrekete portava come «cose dal bosco, e dalla sua fattoria piantata a taro e cassava»⁵⁹. Una sera di luglio Audre cercò Kitty/Afrekete nel suo appartamento ma la porta era chiusa a chiave e nessuno rispose.

«Ci eravamo incontrate come elementi in eruzione in una tempesta elettrica, scambiandoci energia, condividendo la carica, breve e potente. Poi ci eravamo divise, passate, ricreate, riformate al meglio per lo scambio. Non incontrai mai più Afrekete, ma la sua impronta rimane sulla mia vita con la risonanza e la forza di un'emozione tatuata»⁶⁰.

7. ZAMI – COSÌ RISCRIVO IL MIO NOME. INTERSEZIONI

Audre cominciò a scrivere *Zami* nel novembre del 1979, dando corpo a quella che sarebbe diventata la sua auto-biografia. Grazie a *Zami*, restituì a sé e al mondo quella che fu la sua esperienza di avvicinamento all'erotico come forza ed energia creativa:

Ogni donna che ho amato ha lasciato su di me la sua impronta, nella quale ho amato una parte inestimabile di me stessa che era fuori di me – talmente diversa che dovevo allungarmi e crescere per riconoscerla. È in quella crescita che siamo arrivate alla

57 A. Lorde, *Zami*, p. 275. Afrekete o Avrekete è la divinità del mare presso i popoli Ewe-Fon del Dahomey.

58 Ivi, p. 277.

59 Ivi, p. 283.

60 Ivi, p. 287.

separazione, al punto dove comincia il lavoro. Un altro incontro. [...] *Zami, un nome Carriacou per le donne che lavorano insieme come amiche e amanti*⁶¹.

A casa, mia madre diceva, «Ricordatevi di essere sorelle in presenza di estranei». Intendeva in presenza di bianchi [...] Alla St. Catherine, dicevano, «Siate sorelle in presenza di estranei», e loro intendevano i non-cattolici. Alle superiori, le ragazze dicevano, «Siate sorelle in presenza di estranei», e loro intendevano gli uomini. Le mie amiche dicevano, «Siate sorelle in presenza di estranei» e loro si riferivano ai perbenisti borghesi. Ma alle superiori, le mie vere sorelle erano le estranee, i miei insegnanti erano razzisti; e le mie amiche erano del colore di cui non dovevo fidarmi⁶².

Di fronte alla confusione scaturita dalla richiesta di adesione e fedeltà a norme che si contraddicevano a vicenda, Audre fin da giovanissima fece esperienza di una visione alternativa fatta di ricerca delle linee di connessione tra le persone e non di divisione, a prescindere dalla loro reale o percepita appartenenza a determinati gruppi:

Che misero nutrimento ho ricevuto nei quattro anni passati alle superiori; eppure quant'è stato importante quel nutrimento per la mia sopravvivenza. [...] È stato alle superiori che sono arrivata a capire che ero diversa dai miei compagni di scuola bianchi, non perché fossi Nera, ma perché ero io⁶³.

Fu a partire da tali riferimenti ed esperienze che Audre costruì nel corso della propria vita il proprio modo di analizzare e conoscere le dinamiche sociali, culturali e politiche che caratterizzarono i contesti del suo vissuto. Nella relazione tra il proprio essere sfaccettato e le differenti sfaccettature della realtà esterna da sé, Audre trovò la sintesi per la costruzione di un modello d'analisi dell'esperienza che la portava a guardare sempre oltre e attraverso le etichette di "estraneo" e "simile", puntando a smascherare le dinamiche oppressive interne ed esterne ai diversi gruppi sociali di cui lei stessa si percepiva, o era percepita, come parte. Attraverso i suoi famosi saggi e discorsi, infatti, nel corso della vita Audre cercò di rendere manifeste alcune delle dinamiche che riconosceva attorno a sé, andando a svelare quei nessi di significato e quei particolari che fanno la differenza a livello di costruzione della percezione pubblica in relazione a temi come il razzismo, il sessismo, l'omofobia, l'impatto del femminismo. Nel saggio *Sessismo: il volto Nero di una malattia americana*⁶⁴, ad esempio, Audre analizzava le differenti implicazioni che il sessismo comporta nei confronti delle donne nere, da parte di uomini bianchi e da parte degli uomini neri. In *Età, razza, classe e sesso: le donne*

61 Ivi, p. 289.

62 Ivi, p. 114.

63 Ivi, p. 115.

64 Pubblicato per la prima volta nel 1979. Cfr. A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 135.

*ridefiniscono la differenza*⁶⁵, descriveva le dinamiche e il funzionamento delle oppressioni e delle diseguaglianze intra-gruppo. Tra donne, quindi. E ancora, nel saggio *Sono tua sorella: donne Nere di diverse sessualità si organizzano*, Audre tracciava una lucidissima analisi delle dinamiche di sessismo e omofobia presenti all'interno della comunità afro-americana. Di fronte a tali scenari, dunque, scelse di usare gli strumenti dell'analisi e dell'esperienza. Scrive in *Zami* che «ci volle tempo prima di capire che il nostro posto era proprio la casa della differenza piuttosto che la sicurezza di una particolare differenza»⁶⁶.

8. AUDRE E IL LESSICO DELLE OPPRESSIONI

Il percorso che Audre Lorde intraprese verso la «casa della differenza» e la consapevolezza della stessa, non fu una strada priva di paura. «Ci vollero anni prima che imparassimo a usare la forza acquisita sopravvivendo ogni giorno, anni per imparare che la paura non rende necessariamente impotenti, e che potevamo riconoscere il valore dell'altra secondo misure non nostre»⁶⁷. La «paura» rappresenta quindi un elemento importante da tenere in considerazione, quasi a misura del coraggio necessario.

Un'altra emozione/parola che fa parte dell'esperienza e del lessico di Audre Lorde è «rabbia». Nel saggio *Gli usi della rabbia: le donne Nere rispondono al razzismo*⁶⁸, descriveva come la rabbia fosse entrata nella sua esperienza di donna nera e l'avesse caratterizzata, dandole il valore di uno strumento contro l'oppressione: «la mia risposta al razzismo è la rabbia»⁶⁹, scrive. Unendo i due concetti della rabbia e della paura, Audre osservava che la paura della propria rabbia non le aveva insegnato niente. Ignorare la propria rabbia e lasciare che sia la paura a governarla e metterla a tacere, non può far altro che rovinare la vita delle persone e quindi, esortava,

se il vostro modo di rapportarvi ad altre donne riflette questi atteggiamenti (da razzisti), allora la mia rabbia e la vostra concomitante paura sono elementi rivelatori che possono essere usati per crescere, allo stesso modo in cui ho imparato ad esprimere la rabbia per la mia crescita⁷⁰.

Esprimere la rabbia e trasformarla in azione è dunque per Audre Lorde il modo non solo di sconfiggere il senso di colpa e gli atteggiamenti difensivi resi più

65 Intervento che Audre fece al Copeland Colloquium, Amberst College, nell'aprile del 1980.

66 A. Lorde, *Zami*, p. 260.

67 *Ibidem*.

68 Intervento di apertura del Convegno nazionale della Women's Studies Association, Storrs, Connecticut, nel giugno del 1981.

69 A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 202.

70 *Ibidem*.

frequenti e potenti dalla paura, ma anche di illuminare la strada rendendo più facile l'identificazione di alleati e nemici. La rabbia, infatti, è per lei «carica di informazioni ed energia», nonché chiave di lettura per comprendere il percorso di chiunque stia urlando il proprio modo di uscire da un'oppressione subita. Ma solo conoscendo il percorso della propria rabbia è possibile riconoscere in altri e altre la rabbia come strumento d'uscita dall'oppressione:

Qualunque discorso fra donne sul razzismo deve comprendere il riconoscimento e l'uso della rabbia. [...] Non possiamo permettere che la nostra paura della rabbia ci porti fuori strada o ci induca ad accontentarci di qualcosa di meno del duro lavoro di essere sincere ad ogni costo; dobbiamo prendere sul serio la scelta di questo argomento e le rabbie che si intrecciano perché, statene certe, i nostri oppositori prendono molto sul serio il loro odio per noi e per quello che cerchiamo di fare qui⁷¹.

Ed ecco un'altra emozione/parola cruciale nell'analisi di Audre Lorde: "odio". In *Guardarsi negli occhi: donne Nere, Odio e rabbia*, descrive lucidamente la correlazione tra l'odio e la rabbia provata dalle donne nere e l'odio razzista e sessista nei loro confronti. Per l'oppressore abituare all'odio come strumento di relazione, protetto dall'innaturale naturalezza della paura di sé e della propria rabbia, rappresenta uno dei massimi strumenti per disarmare, depotenziare e dividere le persone oppresse. Per questo infatti, Audre Lorde scrive che «prima di poter parlare della «rabbia delle donne Nere»⁷² è necessario

parlare dell'infiltrazione del veleno dell'odio che alimenta quella rabbia, e della crudeltà che si genera quando si incontrano. [...] Perché ognuna di noi ha la faccia che quell'odio va cercando, e tutte abbiamo imparato ad essere in confidenza con la crudeltà, perché nelle nostre vite alla crudeltà siamo sopravvissute tante volte⁷³.

“Paura”, “rabbia” e “odio” sono emozioni/parole quindi che secondo Audre Lorde vanno analizzate, comprese e usate. L'“uso” è per lei la chiave della trasformazione di emozioni ed esperienze in azioni consapevoli, in sopravvivenza. Ed è in questo passaggio che Audre inserisce un altro tassello fondamentale del proprio ragionamento, ossia il potere, del quale, dice, ci sono molti tipi «usati o non usati, riconosciuti o no»⁷⁴. Vi è una connessione tra il concetto di uso e quello di potere che per Audre Lorde rappresenta uno snodo fondamentale:

Condividere il potere del sentire e proprio e altrui è diverso dall'usare i sentimenti di un altro come se fossero un kleenex. Quando ci distogliamo dalla nostra esperienza,

71 A. Lorde, *Zami*, p. 207.

72 A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 226.

73 *Ibidem*.

74 Ivi, p. 128.

erotica o no, non condividiamo bensì usiamo il sentire di quegli altri che condividono quell'esperienza con noi. E l'uso senza il consenso di chi viene usato, è abuso⁷⁵.

E quindi, o il poter usare è riconosciuto e condiviso o si è fuori da un percorso di reciproca conoscenza e si entra invece in un percorso di misconoscimento ed oppressione. Uno dei poteri dell'oppressore, ossia una delle cose che l'oppressore si permette di fare senza l'altrui consenso, è infatti proprio quella di «corrompere o distorcere le varie fonti di potere che, all'interno della cultura degli oppressi, possono fornire loro l'energia per il cambiamento»⁷⁶.

Ed ecco che si arriva così alla definizione di quello che per Audre Lorde è «quell'energia creativa ricca di potere, di cui noi oggi rivendichiamo la conoscenza e l'uso nel nostro linguaggio, nella nostra storia, nel nostro danzare, nel nostro amarci, nel nostro lavoro e nelle nostre vite»⁷⁷. Quello, per Audre è l'«erotico». Riconoscendo l'erotico come la fonte di potere e di informazione di cui le donne sono state private dal sessismo patriarcale, Audre lancia di fatto un forte messaggio che si pone allo stesso tempo come chiave di lettura filosofica e strumento concreto di azione politica: «l'espressione "sento che è la cosa giusta" riconosce alla forza dell'erotico il suo carattere di autentica conoscenza, perché indica la prima e più potente luce che ci guida verso ogni comprensione. [...] L'erotico è la nutrice, la balia di tutta la nostra conoscenza più profonda»⁷⁸.

Tornando quindi a quella «casa della differenza» e alla condivisione alla base della stessa, si può chiudere il cerchio introducendo un ultimo concetto utilizzato da Audre Lorde in connessione all'uso politicamente creativo del potere e dell'erotico, ossia la «gioia». «La condivisione della gioia», infatti, «sia essa fisica, emotiva, psichica o intellettuale, getta un ponte fra chi la condivide, e questo ponte può essere la base per comprendere molte altre cose che fra quelle persone non sono condivise, e rendere così meno minacciosa la loro differenza»⁷⁹. Condividere «la gioia del soddisfacimento», sentire l'amore per il proprio lavoro e costruire connessioni tra somiglianze e differenze significa rifiutare un sistema che «riduce il lavoro a una caricatura di necessità, a un dovere con cui guadagniamo il pane per noi stessi o per i nostri cari o con cui ci ottundiamo»⁸⁰. E questo «lavoro» rappresenta probabilmente l'atto più puramente politico che Audre Lorde definisce e pratica nella propria vita, il «lavoro» di fare della propria esperienza lo strumento di comprensione di sé e del mondo per poter agire in profonda connessione con le altre persone, nello smantellare quelle strutture

75 Ivi, p. 133.

76 Ivi, p. 128.

77 Ivi, p. 130.

78 Ivi, p. 131.

79 *Ibidem*.

80 Ivi, p. 130.

oppressive veicolate da sistemi di potere asimmetrici, razzisti, sessisti, classisti ed omofobi.

Vi è infine un veicolo privilegiato che Audre Lorde identifica per costruire connessioni tra il proprio sentire, la propria esperienza e l'analisi della stessa, la trasformazione del proprio silenzio in azione, le proprie paure, rabbie e il proprio odio, l'uso dell'erotico e la gioia della condivisione, il proprio lavoro, il riconoscimento di sé, la propria capacità di sopravvivere ... e questo è la poesia. In *La poesia non è un lusso*, scrive che «la poesia conia il linguaggio per esprimere e trasportare quella richiesta rivoluzionaria» e «la realizzazione di quella libertà» di cui ci parla la Madre Nera. Al contrario di quanto fecero i “padri bianchi”, «la Madre Nera dentro ognuna di noi – la poeta – sussurra nei nostri sogni: sento, quindi posso essere libera»⁸¹.

9. AUDRE E LA RICERCA DELLA FELICITÀ

In conclusione di questo percorso alla scoperta e alla comprensione del lavoro, del pensiero e della vita di Audre Lorde, mi pare che la felicità non fosse parte del suo linguaggio ma si può immaginare che ne fosse quasi un sottinteso, forse troppo astratto da immaginare. La parola gioia che Audre usava, seppur poco, come contraltare alla paura, all'odio e alla rabbia, non sembra avere, nell'uso che lei ne fa, un significato accostabile a quello della parola felicità, intesa come stato di benessere e soddisfacimento totali. Se la gioia infatti descrive l'emozione di una trasformazione e connessione presente tra le persone, quasi un motore che guida tale movimento, la felicità sembrerebbe descrivere per Audre quella condizione di adesione non del tutto consapevole allo *status quo* perpetrato da quegli «strumenti del padrone» che lei così strenuamente tenta di decostruire. Interessante in tal senso è la connessione che Sarah Amhed⁸² fa tra Audre Lorde e il concetto di *feminist killjoy* nel suo testo *The promise of Happiness*⁸³. Amhed accosta il concetto di *feminist killjoy* a quella che lei chiama la *angry black woman*, protagonista della vita e degli scritti di Audre Lorde, e di altre femministe afro-americane. Ciò di cui Amhed parla è proprio quella capacità/volontà di portare a galla la contraddizione anche se questo genererà situazioni spiacevoli, la capacità di non fermarsi alla semplice e desiderabile superficie delle cose ma di guardare sempre oltre quello che ad una prima occhiata può apparire bello, limpido, facile, felice. In questo senso dunque, per Amhed l'uso dell'aggettivo *killjoy* vuole letteralmente indicare la capacità di “uccidere la gioia”, ossia quella

81 Ivi, p. 118.

82 Sarah Amhed è un'accademica australiano-britannica che studia le intersezioni tra la teoria del femminismo, la teoria queer e gli studi postcoloniali e di critica.

83 S. Amhed, *The promise of Happiness*, Durham (Carolina del Nord - Stati Uniti d'America), Duke University Press, 2010.

che per Audre Lorde è la felicità fittizia e plastificata indotta dalla società consumistica, razzista e classista del tempo.

Questo approccio di Audre Lorde alla felicità come uno stato indotto da un sistema nocivo più che realmente voluto e cercato, emerge molto forte nei *Diari del Cancro*. Quando scrive che «guardare al lato positivo delle cose è un eufemismo per mettere in ombra certe realtà della vita, che se apertamente prese in considerazione potrebbero dimostrarsi minacciose o pericolose per lo status quo»⁸⁴, intende descrivere lo scollamento e la differenza tra una ricerca della gioia e del benessere a partire da una profonda analisi e affermazione del sé e del proprio stare nel mondo, e la mera adesione a modelli che le appaiono come stereotipati e fortemente limitanti. La domanda che Audre si pone quindi è: dedicarmi a ciò che non funziona nel mondo è solo un modo «per evitare di far fronte alla mia prima e più grande responsabilità – essere felice?»⁸⁵. La risposta che si dà è che non è possibile essere felici in un mondo che produce e riproduce diseguaglianze, mentre afferma che le sole persone felici che abbia mai incontrato sono proprio quelle che «lavorano contro queste morti con tutta l'energia delle nostre vite, riconoscendo la profonda e fondamentale infelicità da cui siamo circondati»⁸⁶. Per Audre Lorde quindi la ricerca della felicità sembra rappresentare una sfida che supera di gran lunga il sottostare a felicità obbligate, d'etichetta, disinteressate, egoiste, e rilancia invece verso la ricerca di una felicità consapevole che non accetta compromessi, «perché gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone»⁸⁷.

84 A. Lorde, *Sorella Outsider*, p. 83.

85 Ivi, p. 84.

86 Ivi, p. 85.

87 Ivi, p. 189.

RAFFAELLA BARITONO – Insegna Storia e politica degli Stati Uniti presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna. È attualmente direttrice del CISPEA - Centro Interuniversitario di storia e politica euro-americana e co-direttrice della rivista "Ricerche di Storia Politica". Fa parte del comitato di direzione della rivista "Il Mulino" e del comitato di redazione di "Scienze e Politica". È inoltre membro del comitato direttivo della SISI - Società Italiana di Storia Internazionale - e del comitato scientifico della Scuola estiva della Società italiana delle storiche, di cui è stata Presidente. I suoi interessi di ricerca riguardano la storia e la cultura politica statunitense, con riferimento anche alla storia politica e alla cultura politica delle donne. Sta ultimando un volume su Eleanor Roosevelt.

ELENA BORGHI – Svolge attività di ricerca storica come post-doc fellow presso l'Institute of Advanced Studies 'Metamorphoses of the Political' (ICAS-MP), tra Delhi e il Max Weber Kolleg dell'Università di Erfurt, in Germania. Il progetto in cui è attualmente impegnata si concentra sul movimento femminista indiano di prima ondata, studiato dal punto di vista della storia delle emozioni.

L'interesse per la storia delle donne e di genere dell'India moderna e contemporanea risale al lavoro di ricerca dottorale, condotto dal 2011 al 2015 presso il dipartimento di History and Civilization dell'Istituto Universitario Europeo, dove ha discusso una tesi sulle origini del movimento femminista in India, esplorate attraverso l'esperienza delle donne della famiglia Nehru.

LAURA CALAFÀ – Insegna Diritto del lavoro e di Diritto del lavoro dell'Unione europea presso il Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Verona, dove ha coordinato e progettato il Corso "Donne, Politica e Istituzioni". È autrice di numerose pubblicazioni tra le quali *Congedi e rapporto di lavoro* (Verona, Cedam, 2004) e *Migrazione economica e contratto di lavoro degli stranieri* (Bologna, Il Mulino, 2012). Ha curato il volume collettaneo *Paternalità e lavoro* (Bologna, Il Mulino, 2007), risultato del progetto finanziato dalla Commissione europea *More Than One Day Daddy*. Tra il 2006 e il 2008 ha collaborato con il Dipartimento per le pari opportunità, Presidenza del Consiglio dei Ministri e per l'UNAR (Ufficio nazionale contro la discriminazione razziale). Dal luglio 2011 al settembre 2014 è stata componente del *National Focal Point* FRANET dell'Agenzia dei diritti Fondamentali dell'Unione europea con sede a Vienna e dell'European Institute for Gender Equality con sede a Vilnius.

ANNALISA FURIA – È ricercatrice in Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna. I suoi interessi di ricerca includono il pensiero politico rivoluzionario (Sieyès), le dottri-

ne moderne e contemporanee dei diritti umani e il pensiero politico di Martha C. Nussbaum. Nel corso degli anni si è inoltre interessata allo studio dell'aiuto internazionale come produttivo di un nuovo spazio politico di relazione tra gli Stati, e della migrazione come *res politica*, tema quest'ultimo al quale sta lavorando a partire dall'analisi delle riflessioni di Hannah Arendt. Ha partecipato come esperta e coordinatrice scientifica a numerosi progetti europei sui temi della migrazione, in particolare minorile, dei diritti umani e dello sviluppo.

MARTA GIANELLO GUIDA – Si è laureata in Scienze Politiche – Culture e Diritti Umani presso l'Università di Bologna nel 2009, con una tesi dal titolo *Audre Lorde: a New Spelling of our Names. Pratiche femministe per la messa in pratica di sé* (menzione di merito nell'ambito del Premio di laurea istituito dall'Associazione Arcilesbica Nazionale, dicembre 2010). Nel 2013 ha conseguito la laurea magistrale in Scienze Politiche–Politiche e Servizi sociali presso l'Università di Torino, con una tesi sull'analisi delle politiche pubbliche in termini di risposta ai bisogni interconnessi della persona, introducendo il tema dell'intersezionalità nell'ambito della programmazione pubblica (premio miglior tesi del Corso di laurea nell'anno 2014). Da sempre attivista LGBTQI*, lavora anche come formatrice freelance sui temi dell'antidiscriminazione e delle pari opportunità per tutt*. Con M. Giacobino ha curato il volume *Sorella Outsider - I saggi politici di Audre Lorde* (Milano, Il Dito e la Luna, 2014). Dal 2015, scrive il blog *The Intersectional Self - Intersezionalità e queer: due storie perpendicolari* (<http://theintersectionalself.wordpress.com>).

ALESSANDRA PESCAROLO – Storica per formazione accademica, è stata dirigente dell'area Società dell'Istituto regionale per la programmazione economica della Toscana e docente a contratto di Sociologia e storia del lavoro e di Sociologia e storia della famiglia presso l'Università di Firenze. Socia fondatrice della Società italiana delle storiche, ha fatto parte della redazione di «Genesis. Rivista della società italiana delle storiche». Fra i suoi lavori ricordiamo *Di generazione in generazione. Le italiane dall'Unità a oggi* (Roma, Viella 2014), curato con M. T. Mori, A. Scattigno e S. Soldani; *Storia sociale delle donne nell'Italia contemporanea* (Bari-Roma, Laterza 2001), con A. Bravo, M. Pelaja, L. Scaraffia; *Il proletariato invisibile. La manifattura della paglia nella toscana mezzadrile* (Milano, Angeli 1991), con G.B. Ravenni, e con una introduzione di L. Tilly; *Riconversione industriale e composizione di classe. L'inchiesta sulle industrie metalmeccaniche del 1922* (Milano, Angeli 1979).

SIMONETTA SOLDANI – Ha insegnato Storia contemporanea all'Università di Siena (1974-87) e di Firenze (1987-2013), dove ha svolto anche il ruolo di coordinatrice del Dottorato in studi storici. Dal 1982 fa parte del comitato direttivo della rivista di storia contemporanea "Passato e presente". È tra le fondatrici della Società italiana delle storiche ed è stata a lungo attiva nella Sissco. Negli ultimi trent'anni si è occupata molto di storia delle donne e soprattutto sulle loro vicende nel Risorgimento e nella costruzione dell'Italia unita, con un'attenzione particolare per

i temi della cittadinanza, del rapporto con lo Stato e di quelle “nuove professioni” che hanno scandito l’accesso e alla presenza delle donne nella contemporaneità. Ha curato di recente - con Maria Teresa Mori, Alessandra Pescarolo, Anna Scatigno - il volume *Di generazione in generazione. Le italiane dall’Unità a oggi* (Roma, Viella, 2014) e pubblicato un’ampia rassegna storiografica su *Donne italiane e Grande guerra al vaglio della storia*, in *La Grande Guerra delle italiane. Mobilitazioni, diritti, trasformazioni*, a cura di S. Bartoloni (Roma, Viella 2016, pp. 21-25).

Indice dei nomi

- Adamo, 27
Agarwal Bina, 10n, 94n
Alesina Alberto, 26
Altan Francesco Tullio, 97
Altimari Mirko, 100n
Altobelli v., Bonetti Argentina, 41 e n, 42
Amhed Sara, 131 e n
Anagol Padma, 82n, 84n
Ansani Rosanna, 62n
Appleyard Bryan, 22n
Aquarone Alberto, 34n
Arendt Hannah, 45n, 48n
Ashton Deborah, 8n
Asquer Enrica, 7, 11, 16n
Astell Mary, 20 e n
- Badino Anna, 11
Bagnasco Arnaldo, 49n
Baker Paula, 37 e n
Balandi Gian Guido, 98n
- Banerjee Swapna M., 83n
Banti Alberto M., 35n, 38n
Barausse Alberto, 42n
Barbagli Marzio, 49n, 53 e n
Baritono Raffaella, 8, 11, 13, 16n, 45n, 55n
Bartolini Francesco, 50n
Bartoloni Stefania, 41n
Bauman Zygmunt, 15n
Beccari Gualberta Alaide, 38
Belmar Linda, 115, 116, 118
Bentham Jeremy, 16
Bertani Agostino, 39
Bertilotti Teresa, 55n
Bertoncini Giancarlo, 38n
Besant Annie, 85
Bettin Lattes Gianfranco, 49n, 52n
Bhagirathi Ammal S., 89n
Bianciardi Silvia, 41n
Birmingham Ped, 74n
Bock Gisela, 40n

Bodei Remo, 16n, 17 e n, 18, 19 e n, 62n, 63n
 Bok Derek, 8n, 16n, 24n - 26n
 Bonacchi Gabriella, 32n
 Bonazzi Tiziano, 16n
 Bonomo Bruno, 50n
 Borghi Elena, 21, 79, 83n, 89n
 Borowiak Craig, 93n
 Bortone Sandro, 33n
 Boudon Raymond, 48n
 Bravo Anna, 50n
 Brollo Marina, 98n
 Buttafuoco Annarita, 40n
 Buzzi Carlo, 50n

 Cady Stanton Elizabeth, 18 e n
 Calafà Laura, 24, 97, 98n, 100n
 Calvi Giulia, 37n
 Cameron David, 24
 Cappuccilli Eleonora, 20n
 Capra Carlo, 32n
 Capuzzo Paolo, 59n
 Caracausi Andrea, 47n
 Carinci Franco, 98n
 Carrara Lombroso P., 40n
 Casalini Brunella, 11, 16n, 27n, 69n, 72n
 Castellina Luciana, 19n, 51 e n, 54, 56
 Cavalli Alessandro, 50n, 54n
 Chakravarti Uma, 82n
 Chaudhurani Saraladevi, 87
 Chaudhuri Maitrayee, 91n
 Chies Laura, 11
 Chiodi Giulio M., 62n
 Cini Lorenzo, 69n
 Cironi Pietro, 35n
 Clark David A., 71n, 74n
 Clerici Carlotta, 42 e n
 Colorni Eva, 46n
 Constant Benjamin, 17, 19
 Corsini Gherardi Del Testa Anna, 33 e n
 Cousins Margaret, 85, 86
 Crocker David A., 70n

 D'Addio Mario, 34n
 Dalla Zuanna Gianpiero, 53 e n
 Dasgupta Rajashri, 94n
 Dayan Moshe, 121
 Davids Tine, 26n
 Davidoff Leonore, 83n
 Davies William, 22 e n, 25 e n
 De Gouges Olympe, 32
 de Lillo Antonio, 50n
 Del Punta Riccardo, 109 e n
 De Vaux Alexis, 119n
 Diamanti Ilvo, 57
 Dicanio Grazia, 115n
 Dolza Delfina, 40n
 Donna Paola, v. Grosson Baronchelli Paola
 Dube Ramdulari., 85n
 DuBois Ellen C., 18n
 Dworkin Ronald, 69

 Eco Umberto, 97, 98n, 101
 Edwards Louise, 86n
 Ehreinreich Barbara, 22n, 23 e n
 Ellingrud Kweilin, 8n
 Elster Jon, 48n
 Erikson Erik H., 57n
 Esopo, 35
 Esposito Roberto, 62n
 Eva, 27

 Farina Rachele, 42n
 Federici Silvia, 27n
 Filangieri Gaetano, 31
 Filippini Nadia Maria, 38n
 Fitoussi Jean-Paul, 25
 Folla Natalina, 11
 Fontanella Margherita, 24n
 Forbes Geraldine, 86n, 88n
 Franceschi Ferrucci Caterina, 34
 Fraser Nancy, 24 e n
 Friedman Milton, 24
 Frontini Davide, 63n
 Fuà Fusinato Erminia, 36 e n

Fugazza Mariachiara, 35n
Furia Annalisa, 24, 45n, 46, 61

Gadgil Madhav, 93n
Galli Carlo, 62n
Garelli Franco, 53 e n
Garrett Eudora, 125 e n
Gatti Roberto, 62n
Gauchet Marcel, 63 e n
Gerhard Ute, 32n
Ghivizzani Gateano, 36n
Giacobino Margherita, 119n
Gianello Guida Marta, 20, 115, 119n
Ginsborg Paul, 35n
Gioberti Vincenzo, 34
Giorgi Chiara, 59n
Glover Jonathan, 70n
Gori Claudia, 43n
Gozzi Gustavo, 65n
Gozzo Simona, 55n, 57 e n
Greblo Edoardo, 62n
Green Cathy, 93n
Groppi Angela, 32n
Grosson Baronchelli Paola, 42 e n
Guha Ramachandra, 92n, 93n
Gururani Shubhra, 93n

Hall Catherine, 83n
Hamid Ali Sharifa, 88
Hamilton Lawrence, 71n
Haque Mazharul Begum, 87
Hardt Michael, 14n
Haswan Mark J., 11 e n
Helliwell John, 8n
Herstein Ori J., 64n
Hinshaw Stephen, 9n
Hirschman Albert O., 16 e n, 20, 21 e n, 46 e n, 48 e n, 49, 52, 56, 59
Hirschman Ursula, 46n
Hobbes Thomas, 62
Hoorens Stijn, 102n
Humphries Jane, 10n
Imprenti Fiorella, 42n

Inglehart Ronald, 53n
Isaac Jeffrey C., 63n
Israels Perry E., 14n

Jackson Cecile, 26n
Jayawardena Kumari, 90n
Jefferson Thomas, 16 e n, 17
Jinarajadasa Dorothy, 85

Kahneman Daniel, 26
Kant Immanuel, 31 e n, 32
Kasturi Leela, 90n
Kennedy Robert, 24 e n
Kishwar Madhu, 91 e n
Kuliscioff Anna, 40 e n
Kumar Radha, 91n

Labriola Teresa, 43n
La Rosa Giorgio, 31n
Lawrence John W., 11n
Layard Richard, 8n
Leach Melissa, 93n
Leccardi Carmen, 50n, 54n
Leopardi Giacomo, 36
Lerouge Loïc, 110n
Leuzzi Maria Cristina, 36n
Lodigiani Rosangela, 57n
Loffredo Antonio, 111n
Lombroso Paola, 39, 40n
Lorde Audre, 20, 115 e n - 117 e n, 118, 119 e n, 120, 121 e n - 124 e n, 125, 126 e n - 129 e n, 130, 131, 132 e n
Lorde Byron, 115

Macelli Alessandro, 49n
Madrignani Carlo A., 38n
Magni Sergio F., 64n, 65 e n, 70n - 71n, 74n - 77n
Maharani Chimnabai di Baroda, 87
Mannheim Karl, 49n
Manyika James, 8n
Martini Manuela, 59n
Marx Karl, 18, 72 e n

Marx Ferree Myra, 26n
 Mascellani Teresa, 101 e n
 Mayo Katherine, 89

 Mazumdar Vina, 90n
 Mehta Hansa, 87
 Mehta Sarojini, 88
 Menon Visalakshi, 90n, 93n
 Menozzi Daniele, 35n
 Mercier Louis Sébastien, 17
 Meriggi Marco, 37 e n
 Miani Celine, 102n
 Mies Maria, 92n
 Mill John Stuart, 19, 21
 Mills Melinda, 102n
 Moebius Paul Julius, 40
 Moi Vanessa, 11
 Molinari Augusta, 43n
 Molyneux Maxine, 92n
 Montagu Edwin Samuel, 85
 Montesquieu Charles-Louis de
 Secondat, 48
 Mori Maria Teresa, 37n, 38 e n, 49n
 Morini Cristina, 27n
 Mosè, 18
 Mozzoni Anna Maria, 39, 41n
 Muraro Luisa, 62n
 Muratori Ludovico Antonio, 30n
 Murthy Laxmi, 94n

 Naidu Sarojini, 85, 86
 Nannicini Adriana, 27n
 Negri Guglielmo, 34n
 Nehru Jawaharlal, 83
 Nehru Motilal, 83
 Nehru Rameshwari, 83
 Neri Sernerri Simone, 55n
 Nijhawan Shobna, 84n, 86n
 Nunin Roberta, 11
 Nussbaum Martha C., 24, 26, 45n, 46,
 48, 49, 61, 64 e n, 67n, 68n, 70 e n - 77 e n

Obama Barack, 57
 Occhino Antonella, 100n
 O' Hanlon Rosalind., 81n
 Okin Susan Moller, 73n
 Ono Hiroshi, 9n
 Orlando Vittorio Emanuele, 41 e n
 Orsini Francesca, 83n

 Pagis Julie, 54 e n, 56 e n
 Pande Ishita, 89n
 Paolin Giovanna, 11
 Passerini Luisa, 50n, 53 e n, 55n
 Pateman Carole, 20n
 Peale Norman Vincent, 22
 Pearson Ruth, 26n
 Pécout Gilles, 35n
 Persiani Mattia, 98n
 Pesante Maria Luisa, 47 e n
 Pescarolo Alessandra, 19, 37n, 45, 49n,
 55n - 57n
 Petherick Anna, 9 e n
 Piccone Stella Simonetta, 54n
 Pieroni Bortolotti Franca, 43n
 Pietro Leopoldo d'Asburgo-Lorena, 31
 Pio IX papa, 34
 Pisa Beatrice, 39n
 Pizzolato Luigi F., 16n, 19n
 Porciani Ilaria, 33n
 Präg Patrick, 102n
 Prasad Archana, 93n
 Pulcini Elena, 62n

 Raggi Virginia, 56
 Rai Shirin M., 26n
 Ramabai Pandita, 82 e n
 Ramabai Ranade, 82
 Rangan Haripriya, 92n
 Rawls John, 62n, 64 e n, 65 e n, 69
 Reichlin Lucrezia, 51n
 Renzi Matteo, 56
 Ricard Matthieu, 22
 Ricciardi Maurizio, 16n
 Riefberg Vivian, 8n

Riva Franco, 19n
 Robespierre Maximilien de, 16
 Robeyns Ingrid, 10n
 Roces Mina, 86n
 Romito Patrizia, 11
 Rörig Karoline, 35n
 Rosina Alessandro, 57 e n
 Rossi-Doria Anna, 19 e n, 35 e n, 55 e n
 Rousseau Jean-Jacques, 17, 62
 Roy Jean, 62n
 Roy Srila, 80 e n
 Roy Tania, 93n
 Ruggeri Kai, 102n

 Sachs Jeffrey, 8n
 Saint-Just Louis Antoine de, 16
 Saitta Armando, 31n
 Salih Ruba, 65n
 Salmieri Luca, 58n
 Saraceno Chiara, 50
 Sarkar Tanika, 89n
 Sarkozy Nicolas, 25
 Sassen Saskia, 15n
 Scalfari Eugenio, 57
 Scattigno Anna, 7, 11, 16n, 37n, 38n, 49n, 55n
 Schafly Phyllis, 23
 Schiavon Emma, 41n, 43n
 Schiera Pierangelo, 66 e n, 67 e n
 Schulte Elizabeth, 23n
 Schultz Lee Kristen, 9n
 Schuster Alexander, 109n
 Scott Joan W., 79 e n
 Sen Amartya K., 25, 46 e n, 65 e n - 71 e n, 73, 74, 76
 Senik Claudia, 10 e n
 Shinde Tarabai, 80 - 82
 Shiva Vandana, 92 e n
 Simon Herbert A., 48n
 Sinha Mrinalini, 89n
 Smith Adam, 47 e n
 Socrate Francesca, 50n, 54 e n, 59n

 Soldani Simonetta, 18, 29, 33n, 37n, 43n, 49n
 Solera Mantegazza Laura, 35
 Soni Vivasvan, 16n, 17n
 Sorba Carlotta, 59n
 Sorbera Lucia, 11, 14n, 16n
 Spinelli Altiero, 46n
 Spini Debora, 24n
 Sreenivas Mytheli, 84n
 Steinberg Deborah Lynn, 92n
 Stevenson Betsey, 8 e n, 23 e n

 Tafani Daniela, 31n
 Tafuro Maria Azzurra, 35n
 Taricone Fiorenza, 43n
 Testa Martina, 27n
 Thane Pat, 40n
 Thapar Suruchi, 90n
 Thompson William, 11
 Tigani Sava Elisabetta, 11
 Tito Josip Broz, 51
 Tonchia Terese, 11
 Toniollo Maria Gigliola, 109n
 Trampus Antonio, 31n
 Trigilia Carlo, 47n-49n
 Tripp Aili Mari, 26n
 Tronu Paola, 49n
 Tsang Flavia, 102n
 Turati Filippo, 40

 Ungari Paolo, 38n

 van Driel Francien, 26n
 Veca Salvatore, 65n
 Verri Pietro, 32
 Vezzosi Elisabetta, 7, 11, 16n
 Vida Silvia, 77n
 Villani Maurizio, 62n
 Violante Luciano, 38n
 Virgilio, 30
 Voli Stefania, 11, 16n
 Vonnegut Kurt, 27 e n

Wald Lilian, 14

Watal Kailashrani, 86n

Waylen Georgina, 26n

Wells Thomas, 71n, 73n-74n, 76n-77n

Wolfers Justin, 8 e n, 23 e n

Wright Mills Charles, 63n

Zamagni Stefano, 30n

Zanetti Gianfrancesco, 68n

Finito di stampare nel mese di dicembre 2016
presso Geca Industrie Grafiche