

Input

5

a cura di
Anna Curcio

Introduzione ai femminismi

© 2019 DeriveApprodi
© Anna Curcio

DeriveApprodi
P.zza Regina Margherita 27
00198 Roma
tel. 06 85358977
info@deriveapprodi.org
www.deriveapprodi.org

Impaginazione: Plan.ed srl
www.plan-ed.it

ISBN 978-88-6548-286-5



Quello che avete tra le mani più che un libro è un vademecum. Un manualetto che propone un excursus sicuramente non esaustivo, ma non per questo meno opportuno, della critica femminista della cosiddetta seconda ondata. Anzi, attraversando le piazze e le assemblee di un nuovo movimento femminista queer in Italia ci siamo convinte della necessità di una tale operazione pedagogico-editoriale.

In quelle piazze e in quelle assemblee abbiamo registrato una larga domanda di conoscenza che, a buona ragione, riteniamo possa essere ricondotta a un doppio movimento. Da una parte la crisi evidente della produzione di sapere delle istituzioni accademiche, non solo del sapere critico da cui l'università si è congedata già da tempo ma anche del sapere *tout court*, ampiamente pillolizzato e banalizzato all'interno dei corsi universitari. Dall'altra, una rinnovata curiosità politica soggettiva, che forse non ha caratterizzato altre fasi di movimento, quando a prevalere erano altre sensazioni: l'inadeguatezza, che portava a scimmiettare il passato (è l'esperienza di chi come me è cresciuta politicamente tra gli Ottanta e i Novanta, con il fardello pesantissimo delle lotte degli anni Settanta) e l'onnipotenza presentista, di chi pensava che il confitto sociale fosse nato lì, in quel preciso momento, dal nulla (come abbiamo a tratti visto tra le generazioni militante più recenti che, nel liberarsi dagli anni Settanta, hanno cancellato interi percorsi soggettivi e di lotta). D'altro canto, quando la crisi morde, è crisi su tutti i fronti, movimenti compresi, e il bisogno di ricostruire la propria genealogia politica diventa esigenza di vita e rilancio in avanti. Così, quando abbiamo lanciato la proposta del corso da cui questo libro è tratto, non abbiamo solo raccolto l'adesione entusiasta delle studiose femministe e queer di cui trovate qui

raccolte le lezioni, siamo addirittura state costrette, ahinoi, a imporre un obbligato «numero chiuso» al corso – lo spazio militante in cui si è svolto, la Mediateca Gateway a Bologna (nei mesi di gennaio e febbraio 2019), non era infatti sufficiente a raccogliere quante e quanti volevano aderire all’iniziativa, e le lezioni sono state dense partecipate così come la discussione che le ha seguite.

Non sorprenderà allora che riteniamo collettiva l’autorialità di questo volume. Un autore collettivo che eccede le stesse autrici dei saggi, perché questi ultimi sono il frutto del confronto e dello scambio tra «docente» e «discente» in un percorso in cui la produzione di sapere è immediata condivisione, messa alla prova politica. In una parola: pratica sovversiva. Come abbiamo imparato

«la conoscenza è legata alla lotta», e le questioni che in forma diversa i saggi riprendono si interrogano tutte proprio a partire da una dimensione militante e di lotta. Perché le autrici, come chi ha partecipato al corso, sono a vario titolo parte del dibattito femminista in Italia.

Se l’autore è senz’altro collettivo, è invece soggettiva (di un soggetto però che è anch’esso collettivo e prova a praticare forme autonome di produzione di sapere) la responsabilità dell’articolazione del volume e del corso prima, ovvero la scelta di considerare alcune e non altre declinazioni dell’ampia e variegata critica femminista della seconda ondata. A questa scelta ha risposto senz’altro una necessità di sintesi, ma a muoverci è stato anche un orientamento politico, ovvero riprendere quelle esperienze politico-intellettuali che pur nella discontinuità ci è parso parlassero meglio di altre all’oggi. Sappiamo di aver colpevolmente trascurato alcuni aspetti, ma per partire spesso bisogna operare semplificazioni, snellire il corpaccone, schematizzare, soprattutto quando si ha a che fare con la produzione di sapere che è per sua natura aperta, in continua evoluzione e soprattutto definisce una scelta di campo. Abbiamo quindi deciso di considerare cinque tappe della critica femminista del secondo Novecento, non perché fossero più importanti delle altre, ma perché ci è parso fosse più utile riprenderle e discuterle.

Il volume si apre con quello che provo a definire come *femminismo marxista della rottura*, di cui affronto, soprattutto, i principali nodi teorici della critica a Marx. Il secondo capitolo considera il *femminismo Nero* nella presentazione di Marie Moïse, che ne discute le basi concettuali e le strategie di lotta, dentro la peculiare epistemologia definita dove razza, genere e classe si incontrano. La tappa successiva è dedicata al *pensiero della differenza sessuale* di cui Federica Giardini offre una lettura attenta ai punti di forza e alle entropie, discutendo il rapporto tra «vivere, agire e pensare» che ne definisce le pratiche. Segue l’esperienza del *femminismo materialista* in Francia: Sara Garbagnoli, nel volume, «sostituisce» la lezione tenuta da Valeria Ribeiro Corossacz durante il corso, ripercorrendo i nodi teorici principali e il dibattito che quell’esperienza apre e/o nel quale si inserisce. Del resto, Ribeiro e Garbagnoli hanno a lungo lavorato insieme sul tema e si deve proprio al loro impegno congiunto la diffusione in Italia di questo pensiero. Infine Federico Zappino discute il nesso tra femminismo e *queer* a partire da una critica radicale dell’eterosessualità. A chiudere il volume, un intervento di Lorenza Perini che inquadra il contesto politico-istituzionale e soggettivo in cui si innestano, tra gli anni Sessanta e gli Ottanta, le esperienze femministe che qui consideriamo.

Il volume, nell’insieme, offre un excursus della critica femminista lungo una direttrice storica che arriva fino all’oggi, senza limitarsi a una ricostruzione storiografica né filologica del discorso femminista. Propone invece una lettura delle diverse esperienze con uno sguardo attento al presente, portando in primo piano questioni a vario titolo rilevanti per orientarsi nel dibattito femminista.

Poiché ogni saggio è espressione dello specifico posizionamento politico e intellettuale dell’autrice, e non mancano posizioni articolate e finanche dissonanti, il volume offre punti di vista differenti, che senza schiacciare il discorso su una specifica esperienza, permettono di districarsi tra i temi caldi del dibattito femminista. Il nesso tra capitalismo e patriarcato, il nodo del potere e la sua relazione con l’autorità, l’attenzione costante al rapporto tra razza e genere e l’in-

tersezionalità letta nella materialità dei rapporti sociali di produzione, la sessualità tra identità e differenza, sono solo alcune delle tracce di riflessione che il volume propone.

Per i percorsi che riprende e le questioni che apre, questo volume è un'introduzione agile al pensiero femminista contemporaneo. Al contempo offre spunti e riferimenti importanti da riprendere e sviluppare, per questo si diceva che è un vademecum. Lo abbiamo pensato nella sua immediata applicabilità, come strumento per orientarsi tra le principali declinazioni del dibattito femminista e queer, per indagare strumenti, pratiche e parole d'ordine, per declinarne di nuove o reinterpretare le vecchie; per ripensare nel presente quei percorsi e quelle analisi, per valutare elementi di continuità e discontinuità, salti, pieghe, punti di blocco e rinnovate potenzialità.

Bologna, settembre 2019

CAPITOLO I

IL FEMMINISMO MARXISTA DELLA ROTTURA

ANNA CURCIO

MARX, IL FEMMINISMO, LA ROTTURA

Con l'espressione «femminismo marxista della *rottura*» mi riferisco all'incontro proficuo e critico tra marxismo e femminismo radicale per come si è declinato a partire dal dibattito aperto dalla pubblicazione di *Potere femminile e sovversione sociale* di Mariarosa Dalla Costa nel 1972. Un femminismo che le stesse protagoniste definiscono «militante», cioè mosso dall'urgenza di un'analisi teorica per l'intervento politico, che ha prodotto una *rottura* con i gruppi rivoluzionari, con la tradizione teorica marxista e soprattutto con i discorsi sull'emancipazionismo.

Potere femminile è una riflessione collettiva, sviluppata all'interno del collettivo Lotta femminista di Padova, preceduta dall'incontro politico e intellettuale tra Mariarosa Dalla Costa e Selma James: l'incontro tra il metodo operaista da cui proveniva Dalla Costa e la critica all'emancipazione femminile attraverso il salario sviluppata da James sin dagli anni Cinquanta (ripresa nel saggio *Il posto della donna* pubblicato in appendice al volume).

A partire da quel testo e attraverso una serie di incontri sul piano transnazionale, si definisce la campagna «Wage For Housework» (Salario al lavoro domestico) che nella prima metà dei Settanta coinvolgerà donne diverse per provenienza geografica e sociale, per esperienza e appartenenza politica. Sono anni di profonde trasformazioni e sul piano internazionale esplode il conflitto sociale: lotte operaie, di studenti, contro la guerra e per i diritti civili. La lotta delle donne, dentro e fuori la famiglia, produrrà un profondo cambiamento della mentalità, delle abitudini e dei costumi. Ed è in questo contesto che

va letta la nascita di ciò che qui chiamo femminismo marxista della rottura.

Con questa locuzione mi riferisco anche ai successivi sviluppi ancorché critici di quel dibattito, di cui si può trovare una traccia importante nel libro *Oltre il lavoro domestico* di Lucia Chisté, Alisa Del Re ed Edvige Forti, uscito nel 1979. Un volume che sin dal titolo segna una discontinuità con l'esperienza dei gruppi per il salario e raccoglie le riflessioni di esperienze femministe che progettavano forme «concrete» di liberazione dal lavoro domestico: traslando nella lotta femminista le lotte operaie, che – ricorda Alisa del Re in un'intervista del 2005 – «chiedevano “cinquemila lire subito” (...) per vivere meglio, anche se [si sapeva] non si trattasse di un atto immediatamente rivoluzionario». Con lo stesso orientamento individuavano il terreno del conflitto nella lotta per i servizi sociali. Il femminismo marxista della rottura, allora, non si esaurisce nell'esperienza dei gruppi per il salario ma si delinea come *metodo*, una prassi teorico-politica che vive l'urgenza militante di mettere a critica l'analisi marxiana del lavoro e della riproduzione della forza-lavoro.

Con la stessa urgenza, Leopoldina Fortunati in *L'arcano della riproduzione* pubblicato nel 1981 si è interrogata sulle ulteriori piste di rottura del femminismo di fronte «agli esiti della crisi capitalista sulla riproduzione», su come portare avanti la lotta una volta che il rifiuto del ruolo riproduttivo negli anni Sessanta e Settanta aveva messo in crisi il modello fordista di produzione senza tuttavia risolvere la questione dello sfruttamento e della subordinazione delle donne. Qualche anno dopo, la stessa Fortunati insieme a Silvia Federici rilegge Marx portando in primo piano le lacune del paradigma dell'accumulazione originaria. *Il grande Calibano*, pubblicato nel 1984, analizza il fenomeno storico della caccia alle streghe per ribadire la centralità politica della riproduzione. Negli anni successivi, mentre la lotta femminista cambiava connotazione, Antonella Picchio, seppur dentro un mutato orizzonte militante, avrebbe dedicato gran parte del suo impegno politico e intellettuale a valorizzare il discorso avviato dai gruppi per il salario sul valore produttivo della

riproduzione e, in collaborazione con Selma James, ha portato il tema all'ordine del giorno della Conferenza mondiale delle donne di Pechino nel 1995. Ma erano già altri anni e quell'esperienza era ormai caduta nell'oblio, incalzata dal ritorno al privato negli anni della controrivoluzione neoliberista, e dai richiami al simbolico del femminismo a venire.

Con femminismo marxista della rottura, dunque, si intende innanzitutto una prassi di intervento politico, una critica femminista dello sviluppo del capitale immediatamente calata nei rapporti sociali di produzione, che parte da Marx per andare oltre. Senza dubbio altre riflessioni femministe di stampo marxista hanno discusso la subordinazione delle donne. Si pensi agli scritti di Rosa Luxemburg sulla condizione femminile o alla proposta di riorganizzazione radicale dei rapporti sociali, fin dentro la sfera della sessualità e degli affetti, di Aleksandra Kollontaj. Si pensi anche all'approccio immediatamente materialista e critico rispetto al marxismo di autrici come Christine Delphy, che nel 1970 – con lo pseudonimo Christin Dupont – scriveva il testo fondativo del femminismo radicale francese *L'ennemi principal*. Tuttavia, nessuna di queste analisi ha pienamente rotto con la tradizione marxista, nel senso che il lavoro domestico e di riproduzione resta sempre sfera separata dalla produzione di valore, è cioè valore d'uso e mai valore di scambio. E anche quando nel 1940 la comunista Mary Inman, in rotta con il suo partito, scriveva *In Woman's Defense* insistendo sul valore produttivo della riproduzione, l'analisi era rimasta schiacciata sulla distinzione tra sfera produttiva maschile e sfera riproduttiva femminile, completamente in linea con il classico impianto marxista.

Per le femministe della rottura, invece, andare oltre Marx è il punto dirimente. Non un vezzo teorico ma una scelta politica per un femminismo all'altezza del sfide del tempo. In questo senso può essere intesa come la traduzione femminista del metodo operaista – sintetizzato dell'adagio trontiano «la conoscenza è legata alla lotta» – con cui a Padova si sono formate Dalla Costa e Del Re, a cui attinge Federici da New York nei contatti costanti con Padova e che informa, nel-

le differenze, l'esperienza dei gruppi per il salario. Un metodo che si contamina con altri percorsi intellettuali e militanti, a partire dal lavoro di Selma James tra Londra e gli Stati Uniti. E, come ricorda Dalla Costa, deve proprio a quel «mondo militante vivo» dal quale proviene parte del successo internazionale. Sarebbe tuttavia un errore ridurre quest'esperienza alla sua indubbia matrice operaista. Benché se ne possano rintracciare gli aspetti comuni e le stesse protagoniste ne richiamino la genealogia, pur con accenti critici, parlare di «femminismo operaista» non dà conto degli sviluppi complessivi dell'esperienza che indubbiamente eccedono l'operaismo, né delle difficoltà incontrate da queste posizioni all'interno del dibattito operaista del tempo. Non convince neppure la definizione di «femminismo autonomo» diffusa soprattutto nel mondo anglosassone. Le compagne di Lotta femminista avevano già rotto con Potere operaio quando, dopo il convegno di Rosolina nel 1973, nasceva l'Autonomia. Il femminismo marxista della rottura è, allora, uno stile della militanza che esprime l'urgenza politica e intellettuale di portare Marx oltre i vicoli ciechi del suo discorso.

GLI ESORDI: LA CAMPAGNA INTERNAZIONALE «WAGE FOR HOUSEWORK»

Il lavoro domestico, il suo valore produttivo e la sua retribuzione; la donna come soggetto di questo lavoro; la famiglia come luogo di produzione e riproduzione della forza-lavoro. Sono questi i temi che Dalla Costa propone per la discussione collettiva a Padova nel giugno del 1971 che prepara la pubblicazione di *Potere femminile*. L'anno successivo, sempre a Padova in giugno, Dalla Costa, James, Federici (da New York), Brigitte Galtier (da Parigi) e altre compagne di Lotta femminista si incontrano per fondare il Collettivo internazionale femminista (Cif), che tra il 1972 e il 1977 darà vita alla campagna internazionale «Wage For Housework». Ma sarà nel mese successivo che quella composizione soggettiva irromperà sulla scena politica italiana. È l'epilogo inevitabile dei «fatti di luglio», quando a Roma, alla facoltà di Magistero, «uomini genericamente autodefinitisi "compa-

gni", non tollerando che le donne pretendessero di definire autonomamente il proprio sfruttamento e le proprie forme di lotta», avevano impedito che si svolgesse un seminario sull'occupazione femminile organizzato dal Movimento Femminista (si veda la lettera del 7 luglio 1972 indirizzata alle redazioni di «Potere operaio», «Lotta continua» e «Manifesto» contenuta nel volume di Antonella Picchio e Giuliana Pincelli 2019, p. 90). Nei giorni successivi, Lotta femminista e il Cif scriveranno una lettera indirizzata alla redazione del «Manifesto» per rispondere a un'altra lettera di Po comparsa sulle pagine dello stesso quotidiano in merito a quei fatti. La lettera (anche questa rintracciabile nel volume di Picchio e Pincelli) ridiscute da una prospettiva femminista i concetti cari all'operaismo politico italiano, dal salario alla classe e alla sua composizione, segnando la rottura femminista all'interno di Po.

Ciononostante, la genealogia del femminismo marxista della rottura non è segnata solo da strappi e fratture. È anche l'incontro con le correnti eretiche del marxismo, in particolare la Johnson-Forest Tendency negli Stati Uniti e «Socialisme ou barbarie» in Francia, con la critica al marxismo mossa dal movimento nero anticoloniale e dal pensiero di Frantz Fanon, con cui la stessa James si era formata. Si definisce cioè all'interno di una rete intellettuale e militante che nel corso degli anni Sessanta aveva sviluppato un discorso alternativo e critico rispetto alla tradizione marxista, spaziando tra Padova, Milano, Torino, Londra e Detroit (dove è attiva la League of Revolutionary Black Workers). La nascita del Cif è dunque tutt'altro che casuale e la campagna «Wage For Housework» nasce come struttura organizzativa immediatamente transnazionale, alimentata da incontri e traduzioni collettive che coinvolgono donne con provenienze sociali e politiche diversificate. Ci sono donne bianche, nere, migranti, eterosessuali e lesbiche, lavoratrici e non lavoratrici. Nella specificità delle pratiche militanti, la campagna per il salario prende piede a Londra in Gran Bretagna (dietro la leadership di Selma James e Susie Fleming), in diverse città degli Stati Uniti, con epicentro a Brooklyn (dove ci sono Silvia Federici e Nicole Cox – per un lavoro di ricostruzione storiografica

e documentale si veda *Wage For Housework: The New York Committee 1972-1977: History, Theory, Documents* curato dalla stessa Federici e da Arlen Austin), in Germania (coinvolgendo Barbara Duden e Gisela Bock), in Svizzera (in particolare a Ginevra con Viviane Luisier, Alda De Giorgi e Suzanne Lerch), nel Canada anglofono (intorno alla figura di Judy Ramirez a Toronto) e naturalmente in Italia, dove raggiunge una vastissima diffusione territoriale. I gruppi sono particolarmente radicati in Veneto e in Emilia, sono meno forti a Roma e a Milano dove prevalgono i gruppi dell'autocoscienza, l'altra anima del femminismo italiano di quegli anni. Lo strumento dell'agitazione politica, nel tipico stile della militanza operaista, è la rivista bimestrale «Le operaie della casa», che insiste sulla centralità della lotta in ambito domestico, e una serie di pamphlet tematici pubblicati dall'editore Marsilio di Venezia.

Nella molteplicità delle pratiche, «salario al lavoro domestico» non è una semplice rivendicazione vertenziale. È un dispositivo organizzativo e un'indicazione di lotta che aspira a ricomporre le molte facce dell'opposizione allo sfruttamento e alla subordinazione delle donne. Sotto il grande ombrello della critica al lavoro domestico e alla sua gratuità trovano spazio la rivendicazione della riduzione della giornata lavorativa delle donne (si chiede salario come forma di autonomia economica, perché le donne non debbano avere un doppio lavoro), la rottura dello stereotipo del femminile subordinato, della norma eterosessuale e della donna macchina riproduttiva di forza-lavoro, si declina l'affermazione di bisogni riproduttivi – aborto, contraccezione, salute sessuale, qualità delle relazioni interpersonali. Si lotta ad esempio per la costruzione di consultori autogestiti e per reimpostare il rapporto donna-medicina.

All'interno della rete transnazionale, i gruppi per il salario incrociano e si contaminano con altre lotte sul terreno della riproduzione. In Gran Bretagna, incontrano la battaglia per gli assegni familiari delle *Unsupported Mothers*, negli Stati Uniti le lotte delle *Welfare Mothers*, che rivendicano un salario per il lavoro di riproduzione. Federici racconta dei sit-in sotto le carceri, insieme ad afroamericane e

latinos, negli anni della «tolleranza zero» di Rudolf Giuliani. A Brooklyn, nel 1976, Wilmett Brown del gruppo *Black Women for Wage for Housework* scrive *The Autonomy of the Lesbian Women*, uno dei testi che Barbara Smith individua come fondativi del *Black feminism criticism*. In alcuni casi, le parole d'ordine del salario si affiancano all'attenzione per i servizi come forma di salario indiretto. Quest'ultima declinazione appare un'opzione «più praticabile e non meno radicale» nel contesto del «modello emiliano» aperto alle istanze sociali del territorio (si veda le ricostruzioni di Picchio e Pincelli 2019), diverrà centrale sul finire del decennio a Padova, mentre si ridiscute la parola d'ordine del salario a partire dal lavoro teorico di Chisté, Del Re e Forti, e a Ginevra rappresenterà la naturale evoluzione del gruppo che aveva animato la campagna «*Salarie ou travaille ménager*» (si veda Toupin 2016).

La dimensione militante transnazionale definisce un intervento politico attento alla razza quanto al genere, che costituisce un altro elemento di rottura con il femminismo bianco di sinistra. Che «sesso, razza e classe (...) si siano dimostrati non separati e anzi inseparabili» era ferma convinzione di Selma James che, nel testo *Sesso, razza e classe*, ampiamente circolato all'interno del Cif, pone razza e genere come elementi strutturali del sistema di produzione capitalistico, interni alla definizione della classe e alla sua composizione. «Se sesso e razza vengono scissi dal concetto di classe – aggiunge lapidaria – ciò che resta è la politica mutilata, provinciale e settaria della sinistra bianca e maschile dei paesi metropolitani». Analogamente, *Il grande Calibano* di Fortunati e Federici svelerà, qualche anno dopo, il ruolo svolto dalla caccia alle streghe e dall'invenzione della stregoneria indigena nelle colonie nella fase dell'accumulazione originaria: segmentare la classe lungo linee di genere e razza.

Detto altrimenti, la critica femminista a Marx definisce un nuovo orizzonte di classe che mette al centro le donne e i neri razzializzati, rimasti fuori dalla classe perché estranei al rapporto salariale. È una critica profonda al marxismo e al femminismo socialista del tempo che vedeva nel lavoro salariato il viatico per l'emancipazio-

ne delle donne, mentre la riproduzione rimaneva un rapporto sociale precapitalistico. Al contrario, le femministe della rottura mettono in discussione la centralità politica del rapporto salariale per affermare la centralità della riproduzione: non più sfera separata e appendice improduttiva del rapporto di produzione ma ambito immediatamente produttivo di valore, storicamente modellato dal capitale per il capitale, in funzione della sua organizzazione; centro di produzione di valore autonomo, sulla determinazione del cui prezzo (il salario o la sua gratuità) il capitale stabilisce il plusvalore e le forme dello sfruttamento.

CORPO A CORPO CON MARX

Per leggere le forme dello sfruttamento e la subordinazione delle donne, Marx è al contempo irrinunciabile e insufficiente. È un vero e proprio corpo a corpo, che porta le femministe della rottura a spingere l'analisi *oltre* le strette griglie del marxismo, rendendo visibile tutta un'area di sfruttamento rimasta taciuta, ovvero le attività centrali per la produzione di quella merce speciale che è la forza-lavoro (l'unica merce che produce plusvalore): lavoro domestico, sessualità, procreazione. Marx aveva colto e denunciato l'oppressione della donna nella famiglia borghese e le brutali condizioni di sfruttamento di donne e bambini nella fabbriche della seconda metà del XIX secolo. Tuttavia, aveva ignorato la forma specifica di tale subordinazione e sfruttamento e, soprattutto, nel ricondurre esclusivamente al rapporto salariale formalizzato la produzione di valore, aveva perso di vista la produzione autonoma di valore della riproduzione. Da qui prende le mosse la critica femminista che ridiscuterà l'intero paradigma marxiano.

Nello schema di Marx, infatti, la riproduzione della forza-lavoro è parte del processo di produzione delle merci: il lavoratore guadagna un salario e con quel salario soddisfa le sue necessità riproduttive (cibo, vestiti, abitazione e poi affetti, relazioni). Ma il lavoro necessario per trasformare quelle merci nei *concreti elementi di sus-*

sistenza per l'operaio e il valore che quel lavoro produce – che è immediatamente valore di scambio e non mero valore d'uso – non sono considerati. Le donne, tuttavia, sanno per ragioni materiali e storiche che quel cibo va cucinato, quei vestiti cuciti, che le abitazioni vanno governate e l'economia domestica gestita; anche gli affetti e la cura non sono una vocazione naturale delle donne, ma stanno dentro precisi processi produttivi e rapporti sociali di dominio. Per Marx, invece, semplicemente non si tratta di lavoro. Eppure, notava Alisa Del Re nell'importate saggio del 1979, quel lavoro si dà tutto *dentro* il modo di produzione capitalistico, è comandato *direttamente* da un salario, contribuisce al processo di valorizzazione, permette l'estrazione di plusvalore dalla produzione di quella merce speciale che è la forza-lavoro.

Da questa prospettiva, la riproduzione è autonoma produzione di valore; non una sfera separata dalla produzione, ma il pilastro dello sviluppo capitalistico. Come in fabbrica si producono merci, così in casa si produce la merce forza-lavoro. La casalinga è a tutti gli effetti una proletaria. La casa è il luogo di estrazione del plusvalore e la famiglia nucleare – che si definisce nel passaggio alla grande industria e costituirà la spina dorsale del modello di produzione fordista – definisce il regime di produzione, ovvero la forma dell'organizzazione e del comando sul lavoro.

LAVORO DOMESTICO, SALARIO, RIFIUTO

Come si è visto, dalla prospettiva del femminismo marxista della rottura, il lavoro domestico è lavoro produttivo in senso marxiano, cioè lavoro che produce plusvalore e sfruttamento. «Lo chiamano amore, noi lo chiamiamo lavoro non pagato», scrive nel 1975 Federici in *esergo* a uno dei testi fondativi di quell'esperienza (*Salario contro il lavoro domestico*), per sottolineare il valore produttivo della riproduzione e denunciare l'amore romantico che occulta i rapporti capitalistici all'interno della famiglia. Per Federici e le altre, subordinazione e sfruttamento della donna non sono una condizione naturale ma

l'esito di un processo storicamente determinato, quello che a partire dalla seconda metà del XIX secolo, sotto la pressione dell'insorgenza della classe operaia e la necessità di una forza-lavoro più sana e produttiva, descrive la transizione dalla manifattura alla grande industria: è «la creazione della casalinga a tempo pieno» che riorganizza l'intera sfera della riproduzione.

I cambiamenti introdotti dalla giornata lavorativa più breve, dai limiti al lavoro minorile, dall'introduzione dell'obbligo scolastico e dalle leggi contro il degrado – seguite anche alla denuncia delle terribili condizioni di vita nei quartieri operai descritte da Marx nel *Capitale* – spingono le donne in casa ridefinendo la famiglia operaia. Cambiano le forme di vita, cambia la comunità e con la comparsa dei primi negozi cambia anche il quartiere. Ma a cambiare sono soprattutto i rapporti di potere e le gerarchie interne alla famiglia. Ora le donne sono dipendenti dal salario del marito e una nuova gerarchia tra i sessi si definisce all'interno della famiglia. Il nuovo regime produttivo investe sulla riproduzione della classe operaia per garantire un aumento della produttività; la casalinga è incaricata di garantire che il salario sia ben speso, che il lavoratore sia ben curato e che i bambini siano adeguatamente istruiti al loro destino di futuri lavoratori. Inoltre, per consentire l'accettazione del lavoro domestico non retribuito fu necessario «separare la donna "buona" da quella "cattiva", la moglie dalla "puttana"» (come scrive Federici in un saggio sulla nascita della casalinga, di prossima pubblicazione per Derive-Approdi), mentre la famiglia nucleare diventava il dispositivo giuridico-sociale regolato dal salario per gestire la ristrutturazione capitalistica. E quando fu introdotta la catena di montaggio la nuova funzione sociale della famiglia divenne anche quella del «momento compensativo di stress» (Del Re 1979, p. 20).

Negli anni Settanta questo modello entrerà in crisi. La ristrutturazione produttiva in atto, come risposta alle lotte operaie e proletarie, stava trasformando il salario, che a quel punto non controllava più l'intero ciclo del lavoro riproduttivo: «Il tempo di lavoro legato alla riproduzione comincia ad avere scadenze sociali esterne (...) la fami-

glia nucleare non resiste più: scoppia per il doppio lavoro, per il frazionamento della giornata riproduttiva» (ivi, p. 22). Schematicamente, le donne hanno acquistato autonomia all'interno della famiglia e hanno iniziato a rifiutare il ruolo storicamente loro attribuito, le lotte sul terreno della riproduzione si socializzano e si diffondono. Il capitale segue, modificando il lavoro legato alla produzione e quello legato alla riproduzione. Siamo di fronte alla cosiddetta ristrutturazione «postfordista». Diminuiscono le attività riproduttive connotate dalla fatica fisica (che, esternalizzate verso soggetti più ricattabili come i migranti, diventano salario) e si assiste all'inserimento coatto di mansioni dall'esterno che frazionano in mille rivoli il lavoro riproduttivo, definendo «un tempo di lavoro comandato infinito, con segmenti diversi che si saldano tra produzione e riproduzione» (ibidem). È cambiata la struttura formale della riproduzione ma resta il comando del salario, che adesso definisce una gerarchia differente: «una donna, un salario, due lavori» (Del Re 2013, p. 94), cioè la doppia giornata lavorativa. Spingendo l'analisi in avanti, Del Re ha evidenziato come la ristrutturazione del lavoro riproduttivo a livello globale abbia accresciuto la salarizzazione della riproduzione su base etnico-razziale, definendo un nuovo regime del salario in ambito riproduttivo: «due donne, due lavori, ma un solo salario da condividere» (ivi, p. 95), e una nuova gerarchia del lavoro spesso segnata dalla linea del colore.

È dunque sulla funzione sociale del salario all'interno della famiglia che si concentra innanzitutto l'analisi del femminismo marxista della rottura. Il salario è il vincolo di subordinazione che definisce la divisione sessuale e internazionale del lavoro e lega (in posizione subordinata e dipendente) il non salariato al salariato, chi detiene un salario più alto a chi ne percepisce uno più basso (come nel caso delle lavoratrici bianche rispetto alle migranti salariate nel lavoro di cura). Il salario inoltre, come forma di organizzazione dei rapporti sociali e produttivi, naturalizza ruoli e attività rendendo invisibili interi ambiti di sfruttamento. «Attraverso il salario – chiarisce *Potere femminile* – viene organizzato lo sfruttamento del lavoratore non salariato (...) mistificato dalla mancanza di un salario». In questo senso, il

salario comanda anche quelle prestazioni che appaiono *servizi personali al di fuori del capitale*: comanda affettività, sessualità e intimità. Ancora da *Potere femminile*: «L'uomo, come lavoratore salariato e capo famiglia è diventato così lo specifico strumento di quello specifico sfruttamento che è lo sfruttamento della donna». Analogamente, la donna bianca salariata diventerà la forma dello specifico sfruttamento della o del migrante che adesso svolge sotto salario almeno una parte del suo lavoro domestico. È dunque il salario ciò che impone la frattura tra l'uomo e la donna, tra i bianchi e i neri.

Sul piano della lotta, studiare la funzione sociale del salario aveva permesso alle femministe della rottura di definire una forma di conflitto specifica declinata come resistenza o rifiuto della valorizzazione capitalistica. La lotta per il salario al lavoro domestico è, almeno potenzialmente, sottrazione dal modello riproduttivo della famiglia nucleare posta a fondamento dell'organizzazione capitalistica del lavoro. In quella fase specifica la conquista del salario per il lavoro domestico si riteneva infatti significasse *rifiuto* della naturalizzazione del lavoro domestico, la cui gratuità è all'origine della produzione del plusvalore, *rifiuto* delle gerarchie interne alla famiglia determinate dal sistema salariale, *rifiuto* del mito della liberazione attraverso il lavoro salariato: «perché mai avrebbe dovuto costruire una meta ciò che gli uomini dicevano di voler rifiutare», asserisce la conica Dalla Costa riattraversando quell'esperienza nel 2005. Anche la lotta per l'accesso ai servizi sociali era interpretata come recupero di tempo per sé e riduzione del tempo di lavoro per la riproduzione.

L'ACCUMULAZIONE ORIGINARIA

L'analisi della funzione sociale del salario produce poi un'altra traccia importante della critica femminista a Marx. Alla ricerca delle origini materiali dello sfruttamento delle donne, come risposta alle tante critiche mosse da sinistra al discorso della dimensione produttiva della riproduzione, le femministe della rottura sono tornate alle origini del capitalismo. E hanno evidenziato come il processo di accumulazione

originaria non trovi fondamento soltanto nella separazione dei contadini dalla terra: un ruolo rilevante è svolto anche dalla separazione tra il processo di produzione di merci per il mercato e il processo di riproduzione della forza-lavoro. Due processi che, a differenza di quanto avviene nelle economie di sussistenza, sono adesso distinti e sviluppati da soggetti differenti: i maschi salariati nel primo, le femmine che svolgono lavoro gratuito nel secondo. Sarebbe dunque questo passaggio storico che avrebbe lasciato sotto traccia l'autonoma produzione di valore della riproduzione.

Come già anticipato, con *Il grande Calibano* Fortunati e Federici hanno guardato alla transizione capitalistica dal feudalesimo considerando il momento dell'accumulazione dal punto di vista della riproduzione e hanno fornito un'ampia documentazione storica del processo che definisce la costruzione sociale della riproduzione della forza-lavoro in funzione dello sviluppo del capitale. Al centro di questi processi hanno posto la caccia alle streghe, che emerge quale evento fondativo della moderna società capitalistica, all'origine della divisione sessuale del lavoro e della svalorizzazione del lavoro femminile e delle donne stesse. Federici (2015) ha anche evidenziato come l'invenzione della stregoneria tra il XVI e il XVII secolo abbia svolto quattro grandi funzioni: dividere la comunità per minare la resistenza contadina alla recinzione delle terre; definire la nuova divisione sessuale del lavoro in modo funzionale al nuovo regime di produzione attraverso l'espropriazione delle donne del controllo sul proprio corpo, sulla propria sessualità e capacità riproduttiva; smantellare il sapere medico delle donne, mentre nasce e si afferma la medicina come scienza; sostenere il colonialismo e il razzismo nelle Americhe attraverso la demonizzazione delle abitudini africane che sostenevano le rivolte degli schiavi.

Da questa prospettiva, la caccia alle streghe è un momento di riorganizzazione sociale che interessa tutte le attività connesse alla riproduzione (relazioni familiari, attività sessuali, funzione di procreazione). È un processo che conferisce un nuovo fondamento e nuove funzionalità ai sistemi di sfruttamento patriarcali che pur preesistono

al capitalismo. In questo senso, le femministe della rottura segnano una discontinuità anche con altre correnti del femminismo radicale che considerano capitalismo e patriarcato come sistemi di oppressione distinti, il primo operante nella sfera pubblica, il secondo in quella privata ovvero in famiglia (si veda ad esempio il già citato testo di Delphy). Qui, invece, l'idea è quella di un capitalismo che rideclina i rapporti patriarcali all'interno degli stessi rapporti di produzione capitalistica, ovvero traducendo in termini capitalistici la storica subordinazione delle donne. Ciò avviene esattamente nel momento in cui il capitale separa la produzione delle merci dalla riproduzione della forza-lavoro e stabilisce la gratuità del lavoro di riproduzione perché condizione naturale dell'essere donna. Così facendo, si definisce una vasta area di accumulazione che poggia sullo sfruttamento del lavoro gratuito di riproduzione.

Sulla scia di queste riflessioni e partendo dal nesso tra accumulazione e sfruttamento della natura che rimanda alla storia delle «recinzioni» alle origini del capitalismo, si è sviluppata, negli anni Novanta, una nuova declinazione del discorso femminista sull'accumulazione che ha preso una direzione in parte differente dall'iniziale tensione del femminismo marxista della rottura. In particolare, Dalla Costa e Federici, aprendo uno spazio di confronto con l'ecofemminismo di Vandana Shiva e Marie Mies, hanno discusso la rinnovata attualità dell'accumulazione nella transizione capitalistica, mettendo al centro il rapporto tra natura e riproduzione. La prima attraverso una critica serrata alla globalizzazione neoliberista (Chilesi - Dalla Costa 2005), l'altra riflettendo sulle «nuove recinzioni» in Africa, America Latina e più di recente anche in Europa, sulla costruzione di una economia del debito e per una «politica dei commons» (Federici 2018). D'altra parte, in quegli anni le ipotesi teoriche del femminismo marxista della rottura avevano già incontrato un imponente processo di rimozione, mentre importanti trasformazioni sociali e produttive descrivevano altri rapporti di produzione e riproduzione.

ALLA PROVA DEL PRESENTE

Cosa resta oggi, in un contesto sociale e produttivo sostanzialmente mutato, di quelle intuizioni e analisi? Quale lascito può essere messo produttivamente al lavoro mentre un movimento femminista che si è sviluppato sul piano transnazionale a partire dall'esperienza di Ni Una Menos in Argentina, ha ripreso a confrontarsi con la materialità dei processi produttivi e delle dinamiche sociali? Benché gli ultimi anni abbiano visto sul piano internazionale un ritorno di attenzione per quell'esperienza, come esito, almeno in Italia, di lavori storiografici e della diffusione di materiali a lungo inaccessibili (va in questa direzione la traduzione in italiano del lavoro di Federici di cui mi sono occupata), una risposta efficace a questi interrogativi non può che essere rintracciata in un'operazione di cesura. Attraverso uno sguardo che sia cioè capace di riattraversare il passato senza perdere di vista il presente.

Se senz'altro l'attenzione per il valore produttivo della riproduzione e la funzione sociale del salario sono lasciati ancora oggi utili a districare la matassa dei percorsi di lotta e resistenza sul piano sociale e non esclusivamente femminista, e soprattutto se è oggi possibile registrare un rinnovato interesse femminista per un'analisi che declina dentro i rapporti di produzione e riproduzione, potrebbe essere poco efficace, se non deleterio, riprendere linearmente quelle parole d'ordine nel mutato paradigma produttivo e riproduttivo. Né è possibile bypassare le impasse e i punti di blocco di quell'esperienza a partire dalla pratica effettiva di uno sciopero riproduttivo più facile a dirsi che a praticarsi nel momento in cui si fatica a individuare il nemico, ovvero i soggetti che incarnano l'accumulazione del profitto (a mia memoria l'unico esempio che al di là dai richiami immaginifici ha concretamente saputo incidere sui rapporti sociali di produzione, è lo sciopero dei latinos del 2006 negli Stati Uniti, contro la criminalizzazione dell'immigrazione irregolare: «un día sin inmigrante – no trabajo, no escuelas, no comprar», che ha letteralmente bloccato interi Stati, ricordandoci l'importante dal punto di vista della dimensione di massa delle lotte). Tantomeno è possibile passare sotto silenzio le difficoltà legate alla domanda di un salario sganciato dalla produttività capita-

lista, che è stata la battaglia, sempre inattesa, non solo dei gruppi per il salario ma anche di una più recente stagione di lotte sul lavoro come lotta alla precarietà.

Da questa angolazione, allora, è soprattutto un metodo, una pratica teorico-politica che quell'esperienza ci consegna. Un metodo da mettere al lavoro, nella discontinuità, come una bussola per orientarci nell'analisi della nuova funzione sociale svolta dalla riproduzione e dal salario. Dove la riproduzione ha, con tutta evidenza, traslato in tutto il contesto sociale le sue gerarchie interne e i rapporti di potere, che adesso però si declinano anche a prescindere dal genere. Nel senso che oggi la razionalità capitalistica, andando anche oltre l'idea di una «femminilizzazione del lavoro», ha fatto delle caratteristiche di relazionalità, cura, attenzione emotiva, storicamente attribuite alle donne – in un processo di “naturalizzazione” della riproduzione che le femministe della rottura hanno con forza rigettato – la forma specifica del comando sul lavoro vivo, produttivo o riproduttivo che sia; e che le aziende funzionino sempre più come una famiglia con tanto di incentivi affettivi e meccanismi di fidelizzazione, con ricatto connesso e pacchi dono a Natale, ne è solo la prova più grossolana. Il salario, dal canto suo, che ha solo in parte perso la sua funzione di controllo sul lavoro produttivo e riproduttivo, ha cambiato connotazione. Da una parte, sta ridisegnando all'interno di una famiglia sempre più *sui generis* (allargata, monogenitoriale, come convivenze anche temporanea e nella forma di altre forme di intimità) il ruolo del *breadwinner*, senza tuttavia sovvertire rapporti di potere storicamente consolidati e spesso con conseguenze devastanti come la frustrazione per la perdita di un ruolo sociale che è alla radice di molta della violenza domestica a cui quotidianamente assistiamo. Dall'altra, l'avanzare della precarietà e del lavoro gratuito, presupposto della nuova funzione sociale del salario, stanno producendo una trasformazione profonda (e al contempo inquietante, se si assume una prospettiva antagonista) delle soggettività e delle aspettative rispetto al lavoro. Oggi nelle cosiddette industrie cognitive spesso più che per un salario si lavora per ottenere visibilità e riconoscimento sociale, proprio come lo sta-

tus sociale di buona moglie e madre amorevole ha storicamente ripagato le donne per il lavoro di riproduzione gratuito (in questo senso almeno, ho provato a sviluppare le intuizioni del femminismo marxista della rottura in alcune *Note sulla gratuità del lavoro* nel 2017). Ciò a cui assistiamo è, anche in questo senso, l'estensione delle caratteristiche e prerogative della riproduzione all'intero sistema produttivo. Per questo allora l'intero impianto di analisi sulla riproduzione del femminismo e del femminismo marxista della rottura in particolare va oggi rivisto e aggiornato. Il rischio altrimenti è di lasciare in ombra, proprio come era accaduto al Marx che non aveva visto il valore produttivo della riproduzione, tutto un piano di estrazione di valore che richiama ma eccede l'ambito riproduttivo.

Così, l'attualità politica del femminismo marxista della rottura è possibile solo se con pazienza e attenzione critica si riflette sui i punti di blocco di quella analisi. Detto altrimenti, le intuizioni del femminismo marxista della rottura restano potenti strumenti di lotta solo a patto di saperle portare oltre se stesse, proprio come le compagne avevano a suo tempo fatto con Marx.

CAPITOLO II

IL FEMMINISMO NERO

MARIE MOÏSE

AVER SALVA LA VITA: IL PROGETTO FEMMINISTA NERO

Milla Granson nacque schiava in Virginia nel 1816. Nonostante le leggi lo proibissero, Granson imparò a leggere e scrivere dai figli del suo padrone e istituì una «scuola di mezzanotte» per schiavi e schiave, un corso notturno clandestino di alfabetizzazione. Nel corso degli anni Granson «diplomò» centinaia di studenti che con le competenze acquisite si diedero alla fuga, falsificando la firma del padrone sui documenti per l'espatrio in Canada.

Con questa storia viene introdotta una delle pietre miliari del Black feminism, *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, a cura di Gloria Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (1982). La storia di Milla Granson infatti funge da metafora del femminismo Nero¹, incarnando innanzitutto una capacità,

¹ In tutto il testo faccio uso della parola «Nero/a» con l'iniziale maiuscola. Si tratta di una scelta, elaborata dagli stessi soggetti razzializzati, che ha contraddistinto gran parte della letteratura critica sul razzismo. La politicità di questa opzione grafica risiede nell'evidenziare che l'aggettivo «Nero» non connota un dato di natura né di percezione oggettiva ma una costruzione sociale, quella della razza, e il rapporto di dominazione che questa mette in campo. In altre parole, la percezione della «nerezza», e la conseguente qualificazione di una persona su questa base, non è innata nell'occhio umano, ma è prodotta dal razzismo. In secondo luogo, l'iniziale maiuscola dell'aggettivo «Nero» consente di leggere il processo, linguistico e politico allo stesso tempo, che ha condotto alla *sostantivizzazione* di questo aggettivo. Le Nere e i Neri con l'iniziale maiuscola non sono allora soltanto i corpi oggettificati dal razzismo, ma il soggetto politico di una resistenza che si appropria del marchio della disumanizzazione vissuta e lo impiega come catalizzatore della lotta al razzismo.

quella di elaborazione teorica, storicamente negata agli schiavi, alle schiave e ai loro discendenti. Tale produzione teorica appare immediatamente radicata nella prassi e nello specifico nelle prospettive materiali di sopravvivenza. La lotta per aver salva la vita è la prima forma del progetto femminista Nero di trasformazione e giustizia sociale. Il gesto di Granson, in questo senso, si fa simbolo di una conoscenza che non è finalizzata all'accrescimento individuale ma che, al contrario, ha origine dalla necessità di essere trasmessa e condivisa, per una liberazione che può essere soltanto collettiva (p. XVIII-XIX).

Il femminismo Nero ha radici nella storia delle donne della diaspora africana. A milioni vennero ridotte in schiavitù dalle potenze coloniali occidentali e trapiantate nelle Americhe tra il XVI e il XIX secolo per l'instaurazione di regimi schiavisti nei territori invasi e assoggettati. Il caso degli Stati Uniti, contesto in cui il Black feminism ha preso corpo, si contraddistingue per un'economia di piantagione sviluppata attraverso la riproduzione in loco della forza lavoro schiavile, a differenza dei sistemi alimentati in permanenza dalla tratta transatlantica. Considerati alla stregua di «beni mobili», schiavi e schiave erano sottoposte al medesimo carico di lavoro forzato e punizioni corporali. Per queste ragioni Angela Davis (2018a) sostiene che il sistema schiavistico sia stato fondato sulla costruzione di soggetto senza genere, alla base di un'«uguaglianza negativa» tra schiavi e schiave. Come scrive Hortense Spillers (1987), infatti, il violento processo di deumanizzazione che ha permesso l'istituzione del sistema schiavista e razziale, implica un processo di privazione del genere ovvero della *conditio sine qua non* per essere compresi come uomini o donne (entro un predefinito codice binario) e quindi come esseri umani.

Oltre che nelle piantagioni, le schiave erano sfruttate come «veicoli per la riproduzione» biologica della forza lavoro (Davis 2018a, p. 33). Forzate senza sosta alla gestazione, le schiave erano sottoposte sistematicamente a stupri da parte dei loro padroni, che oltre a facilitare lo sfruttamento riproduttivo, operavano soprattutto come arma di repressione.

Tali condizioni di sfruttamento disumano hanno avuto impatto sulla strutturazione delle comunità di schiavi, caratterizzate da una suddivisione paritaria del lavoro domestico tra uomini e donne. Inoltre, poiché per legge la condizione di schiavitù si ereditava per via materna, i padri erano giuridicamente inesistenti. Oltre ad aver sollevato i padroni da ogni responsabilità genitoriale verso i figli degli stupri commessi, tale misura ha negato formalmente un ruolo paterno agli uomini schiavi. Sono queste le condizioni strutturali che hanno alimentato il cosiddetto «mito del patriarcato Nero», popolarizzato dallo studio di Daniel Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action* (1965). Secondo questa lettura, la figura del padre assente sarebbe connaturata alla famiglia Nera contemporanea e da ricondurre alla presunta struttura patriarcale delle famiglie di schiavi, che avrebbe storicamente castrato l'autorità maschile.

Nonostante la loro condizione sia stata a lungo trascurata, le schiave hanno sempre opposto resistenza diretta e indiretta ai trattamenti loro imposti, attraverso la trasmissione di saperi per la sopravvivenza, aborti, avvelenamenti, sabotaggi e fughe. Tra le più celebri, la storia di Harriet Jacobs, che si nascose per sette anni in una soffitta per poi fuggire su una barca; quella di Margaret Garner che, intercettata e catturata durante la fuga, uccise la figlia con le sue stesse mani per evitare che venisse ricondotta in schiavitù; e infine, la straordinaria impresa di Harriet Tubman che dopo essersi data alla fuga, riuscì a portare in salvo altre centinaia di schiavi attraverso la rete clandestina dell'*Underground railroad* e fu la prima donna a condurre delle truppe in battaglia².

² Sulla storia di Jacobs, si veda la sua autobiografia *Incidents in the Life of a Slave Girl* (1861); su quella di Garner, si veda il romanzo *Amatissima* di T. Morrison (1987), ispirato proprio alla sua storia; su Tubman si veda la biografia a cura di C. Clinton, *Harriet Tubman: The Road to Freedom* (2004).

LE PIONIERE

Con la fine della guerra civile e l'approvazione del XIII emendamento, nel 1865 la schiavitù fu definitivamente abolita negli Stati Uniti. La messa al bando di tale dispositivo, in concomitanza con l'affermarsi del sistema di produzione capitalistico, portò a una ristrutturazione profonda dell'economia di piantagione, a cui è intrecciata la formulazione del razzismo moderno. Il concetto moderno di razza si radica infatti nella necessità di conservare il rapporto di dominazione tra padroni e schiavi al di là dell'abolizione formale, giustificando come naturale e irreversibile tale rapporto (Bentouhami 2015, p. 77). La condizione delle donne Nere nell'epoca post-schiavista si mantenne così pressoché invariata. Queste rimasero relegate al lavoro agricolo e domestico, nelle mansioni più logoranti e meno pagate, perennemente esposte alla violenza sessuale da parte dei loro datori di lavoro. In questa cornice le donne Nere danno corpo e voce alle prime campagne politiche, a partire dalla lotta per il suffragio universale contro un sistema che accordava il diritto di voto ai soli uomini bianchi. Il discorso pronunciato nel 1851 dall'ex schiava Sojourner Truth è considerato uno dei testi pionieri del Black feminism perché è una delle prime teorizzazioni del rapporto di co-costruzione di genere e razza. Con il celebre interrogativo retorico «Ain't I a woman?» (Non sono forse una donna?), Truth fa emergere il meccanismo di esclusione sistematica prodotta dallo schiacciamento della categoria «donna» sulla condizione delle bianche. Dando prova della forza psico-fisica con cui aveva resistito alla schiavitù, Truth rivendica l'identità di donna, ma allo stesso tempo la dissocia dagli attributi di vulnerabilità e dipendenza, ovvero dall'immagine dominante della brava moglie e madre bianca di classe media (Davis 2018a, pp. 95-99).

Alla loro specifica condizione, le donne Nere rispondono con le proprie forme di auto-organizzazione sul piano sia politico che sociale. Nel 1896 nasce la National Association of Colored Women, con Mary Church Terrell come presidente. Proveniente dalla nascente

classe media afroamericana, la Nacp si batté per l'accesso delle donne Nere all'istruzione e ai servizi, e promosse l'apertura di asili e scuole per sostenere le madri Nere di classe lavoratrice nella cura dei figli (Terrell 1940).

Con il loro lavoro teorico e pratico le pioniere del Black feminism riarticolano tanto la categoria di donna quanto quella di uomo. Se durante la schiavitù, lo schiavo era considerato incapace di raggiungere la piena dignità di uomo e padre, in seguito all'abolizione, una nuova costruzione ideologica marchia il corpo dell'ex schiavo: il mito del Nero stupratore. La rappresentazione dominante del Nero viene a coincidere con una sessualità ipertrofica e bestiale, orientata in particolare allo stupro di donne bianche. È proprio questo mito ad aver legittimato più di diecimila linciaggi di uomini Neri nei trent'anni successivi all'abolizione della schiavitù. Nell'articolo *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases* (1982), l'attivista e giornalista Ida B. Wells analizza come la pratica del linciaggio abbia alimentato la costruzione vicendevole della maschilità nera ipervirile e della femminilità bianca fragile. Le due costruzioni emergono come forme speculari di legittimazione dell'ordine suprematista maschile bianco, quale sistema di difesa delle donne bianche dalla presunta minaccia della maschilità Nera. Attraverso la pratica del linciaggio, a cristallizzarsi è anche la gerarchia economica e razziale di epoca post-schiavista: la nascente economia capitalista industriale può così mettere le sue basi nell'ipersfruttamento della forza lavoro Nera, frenando la potenziale ascensione sociale degli ex schiavi e pacificando il rapporto tra lavoratori e padroni bianchi, in nome della solidarietà di razza (cfr. Davis 2018a, p. 241).

Con l'approvazione del XV emendamento nel 1870 il diritto di voto fu accordato agli uomini Neri e non alle donne. Il movimento per il suffragio femminile subì il contraccolpo di una reazione razzista: le donne bianche di classe media iniziarono a rivendicare il diritto di voto in nome della superiorità razziale e di fatto prestarono il fianco all'entrata in vigore delle leggi Jim Crow. Sancendo la segregazione razziale secondo il principio «separati ma uguali», tali leg-

gi vanificarono i diritti precedentemente acquisiti dai Neri. Allo stesso modo, l'approvazione del XIX emendamento nel 1920, ratificò sulla carta il suffragio femminile universale, ma *de facto* lo concesse alle sole bianche fino all'approvazione del Civil Rights Act del 1964.

LE RADICI MARXISTE DEL DISCORSO

Le prime analisi congiunte dell'oppressione di genere, razza e classe, sono state avanzate da attiviste Nere all'interno del dibattito di matrice marxista, a partire dagli anni Venti del Novecento. Nel 1949 Claudia Jones, militante del Communist Party, pubblica *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman!*. In questo articolo Jones propone una delle prime analisi socio-economiche della forza lavoro femminilizzata e razzializzata e la definisce come lo strato più oppresso dell'intera popolazione. Relegate allo sfruttamento domestico da parte di famiglie bianche, costrette a garantire sia il sostegno economico che la cura per la famiglia, le Nere, osserva severamente Jones, sono per di più ignorate nella loro condizione specifica dalle principali strutture politiche e sindacali (Guy-Sheftall 1995, pp. 108-123).

Escluse dal movimento femminista bianco e borghese, marginalizzate dal movimento operaio troppo spesso *sex-* e *race-blind*, le donne Nere si sono viste relegate a ruoli subalterni anche all'interno delle organizzazioni antirazziste che a partire dai primi del Novecento hanno messo le basi del movimento per i diritti civili. Dalla Naacp (National Association for the Advancement of Colored People) alla Sclc (Southern Christian Leadership Council) di Martin Luther King fino alla Nation of Islam di Malcolm X e al Black Panther Party for Self-Defence, le anime del movimento antirazzista statunitense hanno storicamente alimentato la retorica della donna-angelo del focolare e squalificato la «divisiva» questione del sessismo in nome della causa comune contro il suprematismo bianco.

La risposta politica a questo assetto di molteplice esclusione prende forma nei termini di Black feminism. Nel 1977, il Combahee River

Collective, fondato a Boston da un gruppo di femministe e lesbiche tra cui Barbara Smith e Gloria Hull, afferma nel proprio Statement la simultaneità delle oppressioni di razza, classe, genere e sessualità in quanto interconnesse e rivendica il Black feminism come lo strumento più coerente per la trasformazione delle condizioni di esistenza imposte a tutte le donne di colore³. In questi termini il Combahee argomenta la necessità di estendere l'analisi marxiana alla comprensione della specifica condizione delle donne Nere, rifiutando tanto i tentativi di naturalizzazione del genere e della razza, quanto le letture economiciste della nozione di classe da parte dell'ortodossia marxista. Su queste basi teoriche il Combahee interpreta le donne Nere come soggetto chiave per l'azione rivoluzionaria, orientata al sistema di oppressioni interconnesse nel suo complesso:

«Se le donne Nere fossero libere, significherebbe che chiunque altro lo dovrebbe essere, dal momento che la nostra libertà implicherebbe la distruzione di tutti i sistemi di oppressione» (Combahee River Collective 2017, p. 23, trad. mia).

Gli anni Ottanta del Novecento aprono il decennio dell'affermazione teorica del Black feminism. Una ricca stagione di pubblicazioni promuove un ampio dibattito e costruisce attorno al soggetto «Black women» uno specifico settore di ricerca universitaria, sistematizzando il Black feminism come corrente di pensiero politico, apparato epistemologico e metodologico. Nel 1981 vengono pubblicati i due classici *Women, Race and Class* di Angela Davis e *Ain't I a woman?* di bell hooks, nell'82 è la volta di *White Woman Listen!* di Hazel Carby, e del già citato *But Some of Us Are Brave*; nel 1983 Barbara Smi-

³ La locuzione «di colore» nell'ambito femminista afroamericano è connotata da un significato diverso da quello più diffuso nella lingua italiana. Se in Italia la qualifica «di colore» prende piede come forma «politicamente corretta» della qualifica di «nero/a», compresa come dispregiativa, in inglese la dicitura «colored»/«of color» fa esplicito riferimento al linguaggio giuridico che ha connotato la storia della segregazione razziale e che è stato ripreso dai movimenti antirazzisti come gesto di appropriazione e ridefinizione soggettiva di una forma di discorso discriminatorio.

th cura la pubblicazione di *Home Girls. A Black Feminist Antology*; nell'84 viene mandato in stampa *Sister Outsider* di Audre Lorde e *Feminist Theory: From Margin to Center* di bell hooks. Patricia Hill Collins pubblica il suo *Learning from the Outsider Within* nel 1986, mentre nel 1989 Kimberlé Crenshaw introduce nel dibattito il fortunato termine di «intersezionalità» nel suo celebre *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex*.

LE BASI CONCETTUALI

Il femminismo Nero fa emergere l'intrinseca bianchezza della categoria «donna», costruita per antitesi con la costruzione ideologica della «Nera». Le immagini denigranti delle donne Nere che si sono susseguite dalla schiavitù al tempo presente sono sistematicamente contrapposte all'ideale dominante di femminilità, la cui matrice corrisponde alla figura della moglie e madre, devota alla cura della propria famiglia, ovvero alla riproduzione della bianchezza, dei valori e delle strutture socio-economiche della classe dominante⁴. Dallo stereotipo della *mammy*, la fedele schiava domestica sovrappeso, a quello della *Jezebel* dall'insaziabile appetito sessuale, fino al più recente immaginario della *Sapphire*, la rabbiosa Nera aggressiva, le costruzioni simboliche della *womanhood* Nera hanno sistematicamente negato l'identificazione delle Nere nella categoria di donna (Smith 1979).

La contrapposizione tra «Nere» e «donne» è stata alimentata attraverso la costruzione stereotipica della Nera come incapace per natura di essere una «buona madre». Tale stereotipo è stato costruito attraverso una lettura ideologicamente distorta delle pratiche di resi-

stenza che le Nere hanno storicamente opposto alla loro condizione di oppressione. La pratica degli infanticidi e degli aborti clandestini, fino al lavoro salariato svolto fuori dalle proprie mura domestiche, sono stati svuotati del loro senso di resistenza e risignificati come esplicazioni autoevidenti di una maternità fallita. La separazione delle schiave dai loro figli, fino ai più recenti programmi di sterilizzazione forzata delle donne non bianche, hanno trovato giustificazione in questo stereotipo (Roberts 1997).

Per queste ragioni, la qualità del legame che struttura la famiglia Nera sin dai tempi della schiavitù, non è assimilabile a quello che sostanzia il concetto moderno di famiglia. La relazione di parentela, analizza Spillers, perde il suo significato nella misura in cui essa può essere invasa arbitrariamente in ogni momento dalle relazioni di proprietà e dunque determinata da queste (Spillers 1987, p. 73).

L'interpretazione della famiglia proposta dal femminismo Nero contrasta con quella di matrice femminista bianca che individua nella famiglia il cuore dell'oppressione patriarcale. La famiglia Nera assume invece nel suo complesso le caratteristiche di una comunità segregata, il cui sostentamento è assicurato dalle figure femminili e dalle loro relazioni di mutuo appoggio (Carby 1982, p. 230). In questi termini, se la famiglia patriarcale bianca funge da centro di riproduzione e mantenimento della supremazia di razza, la famiglia Nera è un luogo strategico di supporto reciproco e difesa dal razzismo strutturale (Spillers 1987, p. 75).

Sulla base di questi nodi teorici, il femminismo Nero mette in discussione il primato della dimensione sessuale nell'oppressione delle donne. L'esperienza del sessismo in questi termini è propria di una minoranza di donne – bianche e di classe superiore – che è stata universalizzata dal femminismo liberale, e che ha permesso di fatto a una ridotta parzialità di donne di «partire da sé» per parlare a nome di tutte. In questo modo, aggiunge bell hooks, i criteri di intelligibilità dell'esperienza Nera e la sua rilevanza nell'orientare i percorsi di lotta sono stati posti, spesso anche inconsciamente, come prerogativa del femminismo bianco (hooks 1981).

⁴ «Le bianche imparavano che in quanto madri avevano una speciale responsabilità nella lotta per la salvaguardia della supremazia dei bianchi. Dopotutto erano le «madri della razza»» (Davis 2018, p. 163). A proposito della relazione tra culto della maternità e genealogia della razza, si veda anche il lavoro della filosofa francese Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Genealogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris 2006.

La bianchezza, nell'analisi di Davis, determina delle forme di emancipazione elitaria dall'oppressione di genere. Le bianche infatti secondo l'autrice si trovano spesso a contrastare l'oppressione subita, rifiutando la femminilità loro imposta, in termini di vulnerabilità e sensibilità. Ciò avviene tuttavia dando dimostrazione «che le donne possono essere non-emotive, assertive e dominanti quanto gli uomini. Il modello dissimulato, tuttavia, è “maschile”» (Davis 2000, p. 166, trad. mia). Audre Lorde (2014) articola una delle più importanti riflessioni sulla necessità di coerenza tra mezzi e fini: *Gli strumenti del padrone non distruggeranno mai la casa del padrone*. Ciò significa che la riduzione ideologica delle donne alla loro emotività non si contrasta nell'appropriarsi delle modalità di dominazione maschile, ma negando la reificazione del maschile nei termini di insensibilità e dominazione. Inoltre, la prospettiva di liberazione di chi si è vista storicamente negata come donna perché Nera, non comporta un rifiuto della femminilità, bensì la sua affermazione, che viene già ridefinita ai tempi di Sojourner Truth, mentre si affermava.

Il «solipsismo bianco» del femminismo liberale, per usare la fortunata espressione di Adrienne Rich (1979), è all'origine di un'analogia problematica, quella tra «donne» e «Neri» intese come categorie speculari, mutualmente escludenti. In altre parole, l'analogia si basa sull'implicito assunto che tutte le donne siano bianche e tutti i Neri siano uomini. L'analogia provoca l'invisibilità del vissuto delle donne Nere che necessariamente si colloca nella convergenza paradossale delle due categorie parallele. Da una tale impalcatura teorica emerge non soltanto un'incapacità, ma un esplicito rifiuto di riconoscere la soggettività politica delle donne Nere (Crenshaw 2000, Carby 1982, hooks 1981).

PATRIARCATO NERO?

Nel prendere le distanze dal modello bianco universale di donna, il Black feminism si rapporta criticamente anche all'antirazzismo a egemonia maschile. Alle Nere è stato spesso imposto dai compagni

Neri di aderire al modello di femminilità bianca, affinché i Neri potessero sentirsi riconosciuti la virilità storicamente negata. Anche in questo caso, a legittimare la pretesa ha contribuito un ventaglio di credenze diffuse nelle comunità razzializzate, secondo cui il femminismo sarebbe un sinonimo di misandria o di lesbismo (inteso in senso dispregiativo come tradimento del presunto valore dell'eterosessualità) e il razzismo sarebbe la prima o unica forma di dominazione contro cui lottare. L'analisi dominante, come osserva Frances Beal, ancora una volta si rivela cieca alle condizioni specifiche delle Nere: riconosce la storia di castrazione simbolica e materiale dei Neri, ma la riconduce a una posizione privilegiata e complice delle Nere all'interno del regime di potere bianco, negando la storia dello sfruttamento sessuale e dello stupro sistematico subito dalle Nere (Beal 1970). Ciò che permette tale deformazione analitica è una contraddizione a monte, quella di una critica al determinismo biologico di razza sulla base di un'acritica naturalizzazione del genere (Smith 1983). In questo modo, commenta bell hooks, i Neri hanno permesso agli uomini bianchi di dettare le condizioni della liberazione dal razzismo, intesa così come emancipazione esclusivamente maschile, basata sullo sfruttamento e la dominazione delle donne Nere (hooks 1981, p. 276).

La lettura della maschilità Nera orienta la critica Black feminist alla nozione di patriarcato. Come analizza Carby, il potere patriarcale, inteso come potere di disporre e accedere a tutti i corpi «femminili», è una forma di dominazione specificamente bianca (1982, p. 217). Nel corso della storia razziale, la gerarchia patriarcale bianca ha colonizzato la comunità segregata Nera e permesso ai Neri di esercitare il dominio sessuale sulle Nere; allo stesso tempo però i Neri non hanno mai beneficiato della medesima posizione sociale dei bianchi, né di un rapporto paritario con questi. Anche il rapporto tra uomini Neri e donne bianche non è mai stato paritario: se ai tempi della schiavitù le donne bianche avevano il diritto di possedere degli schiavi, in seguito all'abolizione hanno mantenuto il potere di sancire il linciaggio di uomini Neri, avvalendosi del mito del Nero stu-

pratore. Benché non si possa negare che alcuni uomini Neri abbiano compiuto violenza nei confronti di donne bianche, il fenomeno non può essere compreso come strutturale, a differenza del linciaggio e del potere maschile bianco di esercitare violenza su tutte le donne. Il Black feminism denuncia inoltre il sessismo strutturale subito dalle donne Nere da parte degli uomini della comunità Nera, ma non riduce a tale rapporto la sua definizione di sessismo, che sulla base delle analisi sin qui sintetizzate estende anche alla dominazione strutturale tanto dei bianchi quanto delle bianche sulle donne Nere.

Il Black feminism interrompe l'equivalenza di matrice bianca tra lo statuto di donna e quello di vittima, facendo delle donne non più gli oggetti dell'oppressione, ma i soggetti della resistenza. Dall'esperienza storica delle Nere, infatti, deriva una concezione del femminismo che mette le sue radici nella capacità di difendere la propria esistenza contro un sistema in cui – nelle parole di Audre Lorde: «Non era previsto che noi sopravvivessimo» (2014, p. 277). Se dunque il femminismo bianco ha costruito il proprio soggetto politico universalizzando l'esperienza di vittima come condizione identitaria, nella prospettiva femminista Nera è la capacità delle donne di agire ovvero di resistere, che genera il soggetto della resistenza femminista stessa: «è sulla base di forze e di risorse comuni che esse si associano ad altre donne: questo è il tipo di legame che costituisce l'essenza della sorellanza» (Ivi, p. 45). Alla sorellanza universale il Black feminism contrappone un'idea di solidarietà politica tra condizioni specifiche. Tale solidarietà è intesa come forma di interruzione dei rapporti di dominazione che intercorrono tra i gruppi subalterni, in virtù di una relazione di alleanza. Nelle celebri parole di Angela Davis: «I muri ribaltati diventano ponti».

L'INTERSEZIONALITÀ

Con il termine «intersezionalità» si indica la lettura femminista Nera della dominazione strutturale. Coniato da Kimberle Crenshaw nel 1989, tale concetto attraversa sotto altre formulazioni tutta la lettera-

tura Black feminist. Il Comabahee River Collective, già nel 1977, teorizza la *molteplicità* e la *simultaneità* delle oppressioni in ragione dell'interconnessione fondativa di genere, sessualità, razza e classe. Tale modello interpretativo si contrappone tanto alle opzioni moniste (la lettura di un solo tipo fondamentale di rapporto di dominazione da cui derivano gli altri) quanto a quelle additive (l'identificazione dei soggetti oppressi sulla base della somma delle oppressioni che subiscono). Al contrario nella proposta del Comabahee l'azione intrecciata e reciproca delle oppressioni ne rende impossibile l'analisi disgiunta, tantomeno gerarchica.

Nel suo lavoro Crenshaw parte dall'analisi di alcuni procedimenti giuridici intentati da donne Nere ai propri datori di lavoro. Le sentenze portano sistematicamente a una lettura di razzismo e sessismo come categorie in contrapposizione tra loro. Nel caso *DeGraffenreid vs. General Motors* del 1976 viene contestato un licenziamento collettivo che sulla base del criterio di anzianità ha colpito solo donne Nere. Tutte le lavoratrici Nere dell'azienda infatti risultano essere le dipendenti con minori scatti di anzianità, poiché fino al 1964 (anno dell'approvazione del Civil Rights Act) l'azienda non aveva mai assunto donne Nere. Il giudice accoglie l'accusa di razzismo, ma respinge quella di sessismo in ragione delle assunzioni di personale femminile antecedenti il '64, ancorché di sole donne bianche.

La critica di Crenshaw fa emergere un'ulteriore necessità analitica, quella di leggere razza, genere e classe non soltanto come indicatori dell'oppressione subita, ma anche dell'oppressione agita, in una molteplicità di combinazioni di dominazione e subordinazione (Crenshaw 2000). Il paradigma intersezionale permette così di comprendere il sistema di oppressione non come entità astratta e disincarnata, bensì veicolata dalle relazioni oppressive tra oppressi. Definire e mettere in discussione tali relazioni non significa rafforzare le linee della frammentazione sociale, ma renderle visibili, insieme all'eterogeneità interconnessa degli orizzonti di liberazione.

L'intersezionalità ha conosciuto un ampio successo in ambito accademico a partire dagli anni 2000 e dall'accademia è tornata a un

ambito militante con la crescita dell'attuale nuova ondata femminista transnazionale. L'impiego accademico di tale strumento, tuttavia, ne ha sancito uno scollamento dall'originario uso politico, ovvero quello di una prassi critica orientata alla giustizia sociale. Sirma Bilge (2014) lo definisce «sbiancamento dell'intersezionalità», ovvero un processo di depoliticizzazione dello strumento, prevalentemente impiegato in un contesto strutturalmente bianco. In ambito accademico il paradigma intersezionale è inoltre spesso ridotto alla co-costruzione tra genere e razza, eliminando la problematizzazione della classe. Questo è possibile grazie a uno slittamento del significato di oppressione, da rapporto tra formazioni sociali in termini economico-politici a discriminazione di identità. In questo senso l'obiettivo della trasformazione sistemica cede il passo a un orizzonte di riconoscimento formale dei soggetti discriminati.

I problemi del paradigma intersezionale emersi nel corso del tempo sono probabilmente intrinseci a tale concetto. Nonostante il suo scopo originario fosse il superamento delle categorie mutualmente escludenti, l'intersezionalità mette le sue basi in una lettura congiunta delle stesse e nei loro problemi costitutivi, senza riuscire ad approdare a una nuova concettualità. In questi termini viene a mancare la comprensione del funzionamento strutturale del sistema di oppressione, ovvero della relazione tra i processi di accumulazione capitalistica, la divisione sessuale e razziale del lavoro, le loro trasformazioni sul piano storico e il rapporto dell'analisi con la prassi trasformativa del sistema stesso.

EPISTEMOLOGIA

Il punto di vista delle donne Nere è stato sistematicamente escluso dalla produzione di sapere. Il Black feminism si propone anche come epistemologia radicata nel concetto di punto di vista. La produzione di conoscenza secondo il femminismo Nero è intrinsecamente connessa al punto di vista situato all'intersezione di razza, genere e classe e alle specifiche esperienze che ogni posizionamento forni-

sce. Patricia Hill Collins (1986) definisce il soggetto epistemico delle lavoratrici razzializzate nei termini di *Outsider Within*, colei che è condannata a vivere al margine ma allo stesso tempo a farsi sfruttare dentro i nodi nevalgici del sistema di dominazione – le famiglie borghesi bianche – in una condizione di invisibilità. In virtù della sua posizione, l'«outsider within» è dotata di un vantaggio epistemico, ovvero di una conoscenza ravvicinata degli epicentri dell'oppressione e dei suoi meccanismi di funzionamento. Tale conoscenza è necessaria alla messa in campo delle sue strategie di difesa e sopravvivenza; allo stesso tempo la condizione di invisibilità determina un punto di vista che non è mai osservato e che può dunque compiere indisturbato le proprie osservazioni. La prospettiva situata è consapevolmente parziale, ma in quanto tale mette in discussione il modello universalista del punto di vista neutro, dietro al quale i soggetti dominanti mascherano di verità assoluta la propria visione del mondo. Sottrarre a questi la definizione dell'oppressione significa per i soggetti oppressi la possibilità di definire soggettivamente non tanto il rapporto di dominazione subito, quanto le proprie capacità di rovesciarlo (Lorde 2014, pp. 120-121).

LE STRATEGIE DI LOTTA

Gli strumenti teorici forgiati dal Black feminism orientano le sue pratiche e strategie di lotta. Innanzitutto, ciò che emerge è un rapporto tutt'altro che meccanico di causa-effetto tra presa di coscienza e passaggio all'azione. Ancor più della coscienza, a determinare infatti sono le condizioni materiali di esistenza e i rapporti di forza in gioco, ovvero le risorse materiali per poter entrare in conflitto aperto con il sistema di oppressione. Come scrive bell hooks (1981), già nel XIX secolo le donne Nere erano tra le più consapevoli della loro condizione di gruppo oppresso. Eppure, in quella condizione, la possibilità di opporre resistenza in forma collettiva era per loro pressoché nulla (p. 161). Per questo motivo le strategie di lotta del femminismo Nero hanno radici nelle pratiche di sopravvivenza. Il Black femini-

sm, in altre parole, interroga le forme di resistenza al di là di ciò che viene classicamente inteso come tale, e fa emergere le pratiche messe in campo dai soggetti senza potere né risorse per il conflitto diretto. Tale condizione, che contraddistingue le donne Nere, conduce a una centralità strategica delle coalizioni, ovvero delle relazioni di solidarietà politica tra soggetti subalterni sistemicamente contrapposti. L'intersezionalità orienta la costruzione di tale linee di convergenza, mettendo in discussione il modello della somma di lotte. «L'intersezionalità delle lotte» di cui parla oggi Angela Davis (2018b, p. 156) non si riduce infatti a una mera convergenza tra percorsi mutualmente escludenti (la lotta delle donne + la lotta dei Neri + la lotta dei lavoratori). Al contrario quella che si pone è una messa in relazione di una molteplicità e simultaneità di istanze di liberazione, spesso in contraddizione tra loro. L'intersezionalità delle lotte implica un'attenzione costante ai punti di tensione aperta, senza l'ansia di sanarli in nome dell'uniformazione del soggetto di conflitto. Il contrario di esclusione, in prospettiva femminista Nera, non corrisponde a inclusione ma ad alleanza. Come scrive Bernice Johnson Reagon, le coalizioni sono spazi in cui non ci si sente a casa:

«Non ti metti in coalizione semplicemente perché ti piace. L'unica ragione che potresti considerare nel cercare di metterti in squadra con qualcuno che potenzialmente potrebbe ucciderti, è che quello è l'unico modo in cui puoi immaginare di restare viva» (1983, pp. 343- 344, trad. mia).

La prospettiva delle coalizioni implica una comprensione di come le condizioni di subalternità siano messe in conflitto tra loro e dunque condizionate le une dalle altre. Le prospettive di liberazione individuale, o circoscritte a soggetti particolari, come dimostrano le battaglie del femminismo bianco del secolo scorso, poggiano implicitamente sul peggioramento delle condizioni di altri soggetti e si riducono dunque a emancipazioni riassorbibili nelle logiche della dominazione. O per dirla con Fanny Lou Harmer: «Nessuna persona sarà libera, fino a che non lo saranno tutte» (Brooks – Huck 2011, p. 136, trad. mia).

CAPITOLO III

IL PENSIERO DELLA DIFFERENZA SESSUALE

FEDERICA GIARDINI

POSIZIONAMENTO OVVERO PARTIRE DA SÉ

Nella rete capillare delle relazioni che hanno innervato il pensiero della differenza sessuale mi sono formata. Iniziato nella seconda metà degli anni Ottanta, in un periodo di sua forte crescita ed espansione, a trent'anni di distanza questo percorso di formazione può essere restituito come occasione per mettere a fuoco punti di forza, entropie, rielaborazioni per i tempi che corrono.

L'incontro, dunque. A pochi anni dall'uscita del primo volume-manifesto di Diotima (1987), i fuochi di irradiazione del taglio della differenza sessuale erano distribuiti tra la Francia e l'Italia. Transnazionale per vocazione e per retaggio dei movimenti femministi del decennio precedente, questo femminismo trova sponda negli Stati uniti, in particolare con Teresa de Lauretis (1990), e attraverso l'opera nomade di Rosi Braidotti (tra gli altri, 1994). In Francia, Luce Irigaray, fin dal 1974, aveva inaugurato l'elaborazione di nuovi quadri di riferimento epistemologici e pratici (tra gli altri, Irigaray 1975 e 1985), mantenendo una collaborazione politico-teorica costante con le femministe in Italia, in particolare con la comunità filosofica Diotima, e su alcune iniziative di rielaborazione radicale della politica istituzionale (vedi, ad esempio, Irigaray 1989). Più difficile, per l'Italia, procedere attraverso i nomi propri di singole autrici: se è pur vero che oggi Luisa Muraro (tra gli altri, 1991) viene riconosciuta come l'autrice di riferimento, il corpo del pensiero della differenza sessuale è costituito da relazioni e da istituzioni femministe. Già nel 1970, le intuizioni e prese di posizione del gruppo Rivolta Femminile, animato da Carla Lonzi, e ancora prima il manifesto del Gruppo Demau

(1966), mostravano la matrice relazionale, non individuale, di questo femminismo, una matrice che ricorre anche nei volumi di Diotima, nome comune delle singole autrici che ne fanno parte. Per altri versi, l'elaborazione pratica e politica della differenza sessuale avviene in luoghi fisici veri e propri, spazi intesi alla scoperta ed elaborazione autonoma della differenza così come accade nelle relazioni tra donne. Tra i luoghi principali vanno senz'altro ricordati la Libreria delle donne di Milano (vedi in particolare Martucci 2008) e la rivista «Via Dogana. Rivista di pratica politica», insieme al Centro Virginia Woolf di Roma, poi sviluppatosi nel Gruppo B del Centro, che tra il 1989 e il 1995 svolge un'attività intensa e decisiva per la diffusione del pensiero della differenza; ma la realtà di quegli anni è sostanziata da una miriade di biblioteche delle donne, centri di documentazione, gruppi presenti in tutta Italia, una rete cui contribuisce anche il quotidiano «il manifesto» che, tra gli anni Ottanta e Novanta, dedica regolarmente pagine a interventi di costruzione del corpus teorico-politico. Si tratta di istituzioni femministe, che vengono investite della funzione di delineare materialmente un'alternativa al regime patriarcale, di trovare le parole per dirla; istituzioni che entrano in conflitto con le istituzioni vigenti, come testimonia il dissidio che segna la nascita della comunità di Diotima: mentre una delle fondatrici, Adriana Cavarero, propende per la partecipazione alle regole dell'istituzione universitaria e sostiene l'elaborazione di una «teoria» (Cavarero 1987, pp. 43-80), la linea predominante sarà quella di aprire uno spazio autonomo rispetto alle misure dei saperi e delle norme accademiche in cui, tutte e ciascuna, «pensare».

Incontrare il pensiero della differenza sessuale è stato dunque tutt'altro che un'opzione concettuale, ha significato diventare parte di un *ethos* femminista, radicale nelle sue pretese e prospettive ed esigentissimo quanto al coinvolgimento in prima persona nella sperimentazione di comportamenti alternativi e nella produzione di un linguaggio che li esprimesse e li alimentasse. Il mio posizionamento di oggi continua a tenere insieme sperimentazione pratico-politica, implicazione personale e ricerca concettuale e linguistica, ma ha an-

che comportato una diagnosi critica, quando non un allontanamento, dagli esiti di quel pensiero. Più che una smentita, è per me la realizzazione della disposizione femminista che non feticizza la durata e la ripetizione del già pensato e conseguito – «consideriamo incompleta una storia che si è costituita sulle tracce non deperibili» (Rivolta femminile 1970, p. 9) – un pensiero vivo non può che deperire, rigenerarsi, trovare altre e nuove parole nelle contraddizioni e nei conflitti che incontra. Di questo renderò conto nel presentare i punti salienti dell'articolazione del pensiero della differenza sessuale.

L'INCLUSIONE, MISURA FUORVIANTE

Se oggi dovessi trovare le parole per dire in breve cosa ne è della differenza, pensata dal femminismo, direi che è una postura che rifiuta l'adeguamento, l'adattamento, la conformità alle norme vigenti come meta a cui tendere o rispetto a cui identificarsi; una disposizione non solo negativa, perché il campo aperto dalla messa a distanza dei criteri dominanti si apre per un'immaginazione produttiva. Questa formulazione ne registra l'efficacia perdurante e si smarca dalle polemiche più recenti per le quali, nella contrapposizione alle posizioni ed elaborazioni queer, il termine differenza si risolve in un intento identitario, quando non difensivo – tornerò su questo punto nell'ultimo paragrafo.

Le prime intuizioni riguardo a una vita regolata dal criterio di differenza si manifestano già a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta. Antoinette Fouque, che insieme a Monique Wittig e altre dà inizio al Mouvement de libération des femmes, registra l'insufficienza del criterio dell'uguaglianza giuridica ed economica, su cui invece si chiudeva il grande testo dei decenni precedenti, *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir: «l'indipendenza economica, l'uguaglianza professionale, la competenza intellettuale di una donna non comportavano una stima reale (...) A ogni istante scoprivo l'inganno dell'uguaglianza, della simmetria, della reciprocità, che gli studi universitari avevano mantenuto per lungo tempo» (Fouque 1999,

p. 29). Quel che viene respinto non è tanto la parità di diritti, di accesso alle professioni e di trattamento economico, bensì l'idea che l'orizzonte entro cui concepire la liberazione sia quello già costituito da e per i soggetti dominanti – a breve questo ordine verrà definito «patriarcato».

La differenza è dunque un taglio sistemico, implica la messa in questione dei criteri sociali, culturali, economici, giuridici, secondo cui una società si regola e si organizza. Ecco che si spiega il motivo del titolo del testo di Carla Lonzi-Rivolta femminile, *Sputiamo su Hegel* (1971). Hegel è il nome proprio di tutti quei sistemi, ordini sociali e culturali che hanno collocato i soggetti diversi dal soggetto dominante – la donna e chi con essa – in posizione subalterna, derivata, funzionale. La messa in questione aggredisce dunque proprio i criteri del sistema: «Ci piace, dopo millenni, inserirci a questo titolo in un mondo progettato da altri?» (Lonzi 1971, p. 14). Il titolo evoca quello dell'uguaglianza, offerta rivolta alle donne delle società tardocapitalistiche del nord del mondo, che appare come una dubbia concessione, il raddoppio della condizione di subalternità. La generazione degli anni Settanta scopre che il termine uguaglianza – concetto operativo nelle ideologie come anche nelle politiche di governo dei corpi e dei comportamenti – veicola un vero e proprio inganno. Essere ammesse al circolo degli uguali, mirare all'inclusione nel gioco senza metterne in questione le regole implica infatti diversi livelli di asservimento: assumere che un soggetto possa essere definito per difetto rispetto al soggetto dominante – le donne sono private di diritti, di economie, di indipendenza e dunque vanno tutelate, assistite ecc.; accettare tacitamente che il femminile come privazione rispetto allo status di soggetto pieno sia equiparabile alla differenza tra patologico e normale – essere una donna significa essere private di razionalità, di padronanza sul corpo e sulle emozioni, una condizione cui ovviare attraverso pedagogie civili e mediche; compendiare il fine del percorso di liberazione nel riconoscimento giuridico ed economico, assumendone e non contestandone i fondamenti – per una donna diventare un soggetto pieno significherà ad

esempio aderire a modelli individualisti e produttivisti predeterminati; rinunciare a un conflitto su grande scala, sui criteri che definiscono una civiltà, per considerare la cosiddetta «condizione femminile» come una questione ascrivibile a una minoranza svantaggiata, su cui intervenire attraverso misure ad hoc, senza che questo interpellì l'ordine costituito, ma che anzi ne confermi la vocazione progressista e inclusiva.

Al criterio di inclusione, la postura della differenza risponde: «Tutto il mondo dovrà cambiare perché io possa esservi inclusa» (Lipspector 1964, p. 5). Un rovesciamento operativo della prospettiva, dello sguardo, che si esprime con forza nel lavoro femminista sulla figura dell'isterica (vedi ad esempio Irigaray 1975; Muraro 1991 e 1993). Non malata da redimere verso la normalità, bensì corpo potentemente espressivo, che attraverso segni non ancora verbali mostra non una mancanza ma un di più di verità, quella che l'ordine costituito non può recepire pena la sua messa in questione radicale. La differenza è allora una postura relazionale, elaborata mai a livello solo interiore e individuale, che sovverte quel «simbolico» – quell'ordine del discorso che struttura, organizza la società e il senso e le rappresentazioni di cui si dota – che destina i soggetti, oggi direi subalterni, alla privazione, alla mancanza, all'impotenza, alla postulazione di riconoscimento rivolta al potere costituito, all'anormalità, alla colpa. Ma questa sovversione non è impresa solo negativa e critica, e a rigore non è solo materia di epistemologia, oggetto cioè di un mutamento cognitivo: caratteristica della «differenza italiana» (cfr. Negri 2005) femminista è la produzione sperimentale di un simbolico alternativo.

LE PRATICHE

Assumere l'invenzione di pratiche come caratteristica del pensiero della differenza sessuale è dell'ordine di una presa di posizione. Pur connotato da una capacità teoretica notevole, quel che per me ha reso questo femminismo una vera e propria passione è stato il nesso in-

timo tra vivere, agire e pensare, quella potenza del pensiero che può nascere se e solo se è alimentata e rigenerata da una sperimentazione viva. A oggi continuo a riconoscere – al di là delle affiliazioni – quella che avevo rinominato tra me e me come la disposizione a essere una «peste», incredula fin nell'intimo verso le misure costituite e vitale costruttrice di mondi imprevisti.

La generazione di un'alternativa all'ordine patriarcale è impresa sperimentale, relazionale, materiale e linguistica insieme. L'*ethos* femminista della differenza si sostanzia infatti in una serie di comportamenti condivisi che assumono anche la materialità spaziale dei luoghi in cui la sperimentazione avviene: dagli spazi sospesi, ricavati dall'atto di separarsi dalle funzioni e ruoli sociali attribuiti agli spazi quali i consultori e i centri di documentazione in cui vengono messi a punto saperi alternativi, fino a quello spazio discontinuo in cui si muovono una moltitudine di donne – avvocate, docenti, infermiere, amministrative – alle prese con un'opera di trasformazione capillare dei rispettivi contesti. La pratica istituisce una peculiare circolarità tra linguaggio e azione (Cigarini 1995; Martucci 2008). È nella relazione con un'altra, un altro soggetto implicato nel percorso di liberazione, che il disagio, al contempo personale e sociale, può trovare una nomina appropriata; trovare «le parole per dirlo» significa cercare nel linguaggio i termini che riaprono la possibilità di agire. Nozione nata dall'esigenza di «uscire dall'alternativa tra la pura parola e il fare» (Cigarini in Martucci 2008, p. 85), si tratta di un agire che si esplica nella capacità di comunicare blocchi e aperture insiti nel divenire dei comportamenti. Un'idea dunque circolare quanto al rapporto tra parola e azione: come non esiste una concezione tutta teorica da applicare poi alla realtà, così non esiste un dualismo tra ordine discorsivo e dimensione pratica, piuttosto tanto l'agire può essere fonte di scoperte impreviste, tanto il linguaggio può potenziare tali scoperte o individuare ulteriori possibilità.

Tra le pratiche che hanno avuto rilevanza nel pensiero della differenza sessuale, presento qui brevemente le principali, anche per saggiarne la tenuta, l'entropia e gli eventuali rilanci.

Separarsi. Assunto che l'umanità è differenziata, sessuata, ma senza che questo comporti due identità fissate nelle rispettive caratteristiche (cfr. Muraro 1995, p. 114), la materialità storica della posizione di una donna come soggetto parlante (Irigaray 1966) ha caratteristiche tali da porre problemi e opportunità specifiche: nelle pratiche di autocoscienza emerge come l'accesso al discorso si configuri come un andirivieni tra il non dicibile (Cigarini 1995a), la parola dell'altra e la presa di parola di ciascuna (Lonzi 1978; Cavarero 1997; Mercandino 2012). Rispondendo anticipatamente, e attraverso la sperimentazione, alla domanda posta da Spivak – se la subalterna possa parlare – la differenza italiana dà una risposta affermativa, a patto che ne vengano create le condizioni materiali: uno spazio separato in cui sospendere gli effetti delle significazioni sociali correnti ed egemoniche – l'uscita dunque da un isolamento in cui il sintomo e il disagio vengono imputati a una singola come mancanza o devianza – e in cui abbia luogo l'accoglienza di parole o silenzi che non manifestano un senso immediato, come anche la fiducia, radicata nell'assunzione condivisa di un desiderio di trasformazione quando non di conflitto, che «l'altra voglia che tu sia ciò che sei» (Lonzi 1990, p. 35). La contraddizione con cui fa i conti questa pratica è quella della subalternità, in particolare l'interiorizzazione delle misure patriarcali: è solo in uno spazio in cui è esclusa la vigenza dello sguardo padrone, quello deputato alla distribuzione del lecito e dell'illecito, del valore e disvalore, del normale e del patologico, che un percorso di liberazione e trasformazione di sé può avvenire. Questi spazi di sospensione delle significazioni dominanti si realizzano inizialmente nei gruppi di autocoscienza, pratica che appartiene ad esempio a Rivolta femminile, per svilupparsi nel decennio successivo sia come istituzioni femministe indipendenti – le Librerie delle donne, i centri di documentazione, i consultori – sia come processo di trasformazione capillare nei contesti pubblici in cui le singole sono implicate, dalla scuola alla sanità, all'amministrazione.

Partire da sé. Questa pratica interessa la postura della presa di parola femminista e nasce dalla consapevolezza critica del potere che

si esercita negli scambi discorsivi. La padronanza del discorso, che caratterizza il patriarcato, veicola la pretesa di produrre un'elaborazione sistematica e universale valida per tutti, rendendone invisibile o irrilevante l'interesse di parte; di converso, la pratica femminista rifiuta la parola che pretende di parlare per tutte, di fatto togliendo l'accesso altrui alla presa di parola o individuando le donne, le altre, come soggetto svantaggiato di cui occuparsi – «Più ti occupi della donna e più mi sei estranea. Sai cos'è esporsi in prima persona?» (Rivolta Femminile 1977, p. 8). La pratica del partire da sé ha dunque assonanze con altre pratiche, elaborate ad esempio negli Stati Uniti, quella del posizionamento (Harding 1993) o dei saperi situati (Haraway 1991), che tutte prevedono la messa in parola della parzialità, del proprio essere parte e delle relazioni che la costituiscono. C'è però un'ulteriore contraddizione con cui questa pratica fa i conti, la separazione, prevista dall'organizzazione patriarcale dei rapporti sociali, tra la sfera del privato, del personale, del soggettivo e la sfera pubblica, articolata in ruoli e funzioni e caratterizzata dall'oggettività delle norme condivise. In questa prospettiva, il partire da sé rimanda a un'altra formulazione, e pratica, femminista, «il personale è politico» (vedi Fraire 1978): nella sperimentazione di un simbolico alternativo vengono sovvertite le scale di rilevanza politica – la rivoluzione del proletariato sarebbe la priorità e la prospettiva rispetto a cui collocare, intendere ed eventualmente elaborare la dimensione affettiva, ad esempio, o la stessa «questione femminile». Tutt'altro, il vissuto diventa la sede delle contraddizioni, della violenza in corso, e la messa in parola delle tracce di queste violenze e contraddizioni diventa la risorsa per una trasformazione radicale dell'ordine dominante. Un esempio storico di questo procedimento si ritrova nella formulazione della «obiezione della donna muta» (Cigarini 1995a), che rende significativa quella parte «che non può e non vuole parlare e che per questo non accetta d'essere descritta, illustrata, difesa da nessuno» (Ivi, p. 59). È nel non affidarsi al regime universalistico del termine donna, cui associare l'attributo storicamente e socialmente contemplato di «oppressa», e nel registrare linguisticamente gesti e

associazioni compiuti dal corpo, che diventa possibile aprire a delle significazioni alternative. Così il mutismo, lungi dal rimanere uno stato psichico, per giunta individuato come carente, si svilupperà in una concezione alternativa della politica, come campo di soggettivazione singolare e relazionale, e aprirà a una divergenza produttiva rispetto sia alle politiche di tutela del genere femminile, sia all'ordine e ai rituali della democrazia rappresentativa. *Pratica della relazione e relazione di autorità.* Nell'autosservazione femminista si delineano modi peculiari di soggettivazione, dai quali emerge la pratica della relazione: la stessa possibilità di porsi come soggetto di enunciazione appare come un momento secondo alla presenza di un ascolto e di una restituzione comunicativa (Cavarero 1997, pp. 74-88). In effetti, quel che Cavarero formula all'interno di una filosofia della narrazione, appariva con evidenza nei gruppi di autocoscienza: la differenza tra parlare e prendere parola, la differenza cioè tra l'emissione di suoni e l'entrata in un circuito discorsivo, poneva come discrimine il riscontro che veniva dalle altre partecipanti. Come già tra Carla Lonzi e Sara (Lonzi 1978), la relazione tra Emilia e Amalia fa emergere il portato politico di quella «amicizia femminile» che dovrebbe essere un fatto tutto intimo e privato: Emilia esce dalle parole ripetitive che descrivono un quotidiano e un vissuto sottratti alla trasformazione, perché Amalia le restituisce quanto ha ascoltato (Libreria delle donne di Milano 1987, p. 123). Diventare soggetto – di sé, della propria vita, dei possibili sviluppi, insomma del desiderio – non è impresa individuale, tantomeno si fa nell'isolamento o in una privilegiata sfera interiore e mentale, come vuole il canone patriarcale. Liberarsi dalla subalternità a questo modello di soggettivazione, si fa nello spazio pratico in cui so di me per quel che un'altra mi restituisce; una pratica che è peraltro un ottimo rimedio alle fantasticherie o autoinganni in cui può incorrere l'autorappresentazione. La relazione viene dunque riformulata dal pensiero della differenza sessuale come la condizione del diventare soggetti, la relazione non interviene cioè tra soggetti già costituiti ma anzi determina la stessa possibilità di dire «io», di farsi soggetti del proprio desiderio. L'umano vive in virtù di

una dimensione relazionale inaugurale, che si sottrae al modello edipico della soggettivazione, quello per cui alla madre viene assegnata una capacità corporea e affettiva collocata nel privato e al padre la funzione civilizzatrice che separa il corpo del figlio dal desiderio per la madre per instradarlo nelle forme della Legge sociale. Il diventare soggetti per parte femminista mantiene e coltiva la relazione inaugurale, le sue caratteristiche affettive (Kristeva 1974), che permeano anche il livello simbolico, cioè discorsivo e sociale (Muraro 1991).

Nella peculiare circolarità tra linguaggio e azione, alla luce di questi sviluppi teorici, che risultano da furti perpetrati nei confronti della psicoanalisi, si delinea successivamente la pratica della relazione di autorità (Cigarini 1995, pp. 127-183; Diotima 1995; Muraro 2013). Riprendendo intenzionalmente un lemma che il canone del pensiero politico occidentale ha messo dalla parte del pensiero conservatore se non reazionario, il pensiero della differenza sessuale non nega la dimensione della verticalità all'interno delle relazioni stesse, ma la sottrae alla sistemazione prevista dal pensiero politico moderno. La contraddizione da aggredire è stavolta quella delle relazioni di potere che permangono anche nel femminismo; tra le pratiche elaborate dal pensiero della differenza sessuale, questa è stata senz'altro la più controversa, poiché è apparsa come la negazione di un'ispirazione ugualitaria irrinunciabile nelle relazioni tra donne. In effetti, attraverso l'autosservazione e l'elaborazione relazionale, da subito si manifesta quella dinamica per cui, pur nell'intento condiviso di considerarsi pari, una singola metteva a disposizione capacità specifiche, creando nelle altre aspettative, deleghe o blocchi e dando spesso adito a reazioni distruttive. Queste dinamiche vengono allora trattate alla stregua dei segnali isterici: le aporie relazionali diventano occasione per una pratica affermativa, che affronta il problema della disparità nelle relazioni ma, anziché tentare una sorta di ortopedia egalitaria, la assume come l'indicazione che ci sia qualcosa di altro, di ulteriore da indagare e da inventare. La strada intrapresa non è quella di una critica e decostruzione del concetto già formalizzato di «potere», così come può esercitarsi anche tra donne;

piuttosto la relazione di autorità, sulla scorta di una revisione radicale della relazione materna inaugurale, punta sulla possibilità di pensare che la disparità non sia esauribile in termini di un maggiore o minore potere, ma piuttosto che si presti e diventi occasione per diventare soggetti di desiderio – di fronte a ciò che nell'altra è ammi-revole, espressione di un di più, di uno squilibrio, non interviene la mimesi competitiva dell'«anche io come te» (Irigaray 1985) o l'«inferiorizzazione» (Accardi 1972; Lonzi 1978), bensì una relazione in cui tale disparità si configura come debito, sì, ma generativo e vitale nel procedere del proprio desiderio.

LA SESSUAZIONE

Un affondo particolare va portato sulla connotazione della differenza in quanto «sessuale», in particolare per via dei conflitti che, a diverse riprese, ha generato. Per restituire in sintesi il significato di sessuazione, è interessante ricavarlo a partire dal grande conflitto teorico-politico che, a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta, è andato sotto il titolo di «essenzialismo» – una discussione che origina negli Stati Uniti e trova la sua svolta decisiva nella coppia oppositiva *sex/gender* sancita da Judith Butler (1991) – e che ha messo in questione il riferimento al corpo biologico (dibattito compendiato da De Lauretis 1989). Va ricordato che l'obiettivo polemico di Butler è la categoria di genere così come utilizzata dalle storiche marxiste (una per tutte, Scott 1986), che portano a equivalenza i corpi di donne e di uomini e i relativi gruppi che in un dato periodo storico e sociale delineano i rapporti di genere; si tratta dunque di una critica che ha di mira i criteri di individuazione di un soggetto storico-sociale collettivo. Ora, non è questo il punto del pensiero della differenza sessuale, che ha per criterio prioritario la dimensione e l'accesso singolare al percorso di soggettivazione e di liberazione; ma la questione rimane interessante perché permette di considerare come la dimensione biologica della sessuazione venga elaborata nei diversi contesti (cfr. Braidotti 1991). Se negli Stati Uniti la questione principale è il deter-

minismo che istituisce un rapporto di causalità lineare tra apparato biologico e sua espressione culturale e sociale, approccio che equipara il sesso alla razza, nel pensiero della differenza sessuale il sesso in questione si costituisce, attraverso ulteriori furti alla psicoanalisi, come sessualità. La differenza elaborata per parte femminista è sessuata perché attinge alla sessualità che è la forza vitale, il desiderio – accolto, disciplinato, negato – di ciascuna. È dunque ascrivibile non a un corpo determinato da leggi fisico-chimiche, bensì a un corpo potente, espressivo, in cui la biologia svolge un ruolo non solo di impedimento e limitazione ma anche di risorsa significativa, come già il sintomo dell'isterica. Il corpo sessuato è dunque un concetto di soglia, che mette in tensione forza espressiva e forme sociali, richiamando a un continuo lavoro di verifica e invenzione, di trasformazione politica.

A CONTI FATTI

Fin qui ho inteso restituire la potenza di questa scoperte e invenzioni femministe; anche questa è una pratica, quel comportamento cioè che mira a dare valore, a mettere in parole la potenza di cui sono capaci altre, per l'occasione che è per se stesse – una pratica che aggredisce la contraddizione della subalterna, quando è animata dallo sguardo padrone e desidera essere l'eletta, foss'anche come parte conflittuale, rispetto a tutte le altre, delle quali dunque non sa che vedere, dire, sospettare insufficienze e debolezze. E tuttavia, come dicevo in apertura, ogni pensiero propriamente vivo deperisce con il divenire delle contraddizioni, delle configurazioni storiche e sociali; formulo, in questi termini più generali, il problema drammatico che in Italia ha interessato il rapporto tra le diverse generazioni femministe, un problema fatto di scomuniche, giudizi negativi sempre assolutamente preventivi, esonero dall'esposizione alle relazioni, aspettative di ripetizione e somiglianza, incapacità se non rifiuto di prestarsi, e dunque di trovare nuove e diverse posizioni, per il potenziamento delle lotte femministe emergenti. In quest'ultimo para-

grafo riassumo dunque brevemente il metabolismo di questo percorso – e per metabolismo intendo letteralmente le trasformazioni vive che la storia, i nuovi soggetti di desiderio e i conflitti in corso hanno inciso nel corpo teorico e pratico della differenza – e come lo ho messo in parola.

Per difendersi dal queer, la differenza sessuale ha finito per corrispondere all'assegnazione predeterminata di due identità, il maschile e il femminile, al cosiddetto «binarismo di genere». Ora, la sessuazione dell'umano è un campo di battaglia (cfr. Muraro 1995, p. 114), in cui si contende quanto al disciplinamento dei corpi, dei desideri, all'attribuzione di valore e all'assegnazione di compiti funzionali all'ordine vigente, un conflitto che è costitutivo dell'umano stesso e dunque si reitera nelle diverse configurazioni storico-sociali. Per altri versi, lo stesso conflitto sulla sessualità sviluppato negli anni Settanta aveva una prospettiva tutt'altro che identitaria, tanto che Rivolta femminile, nell'immaginare una civiltà in cui la sessualità subalterna della donna venga liberata, preconizza «una sessualità non specificatamente procreativa, ma polimorfa (...) l'incontro (...) tra due soggetti umani (...) con ogni prevedibile e imprevedibile fluttuazione nell'assetto eterosessuale dell'umanità» (Rivolta femminile 1971, p. 59).

Il portato politico radicale della differenza sessuale ha inteso mettere in questione i fondamenti delle civiltà dominanti, immaginare sperimentalmente alternative su grande scala. Negli ultimi decenni si è aperta una fase del conflitto in cui la sessuazione è stata configurata in nuovi ordini egemonici, dalla «proliferazione reificata» di una pluralità di differenze (Braidotti 2005, p. 26) alla sua domesticazione funzionale alle rinnovate leggi del Capitale (Fraser 2014). Il punto di entropia di questa vocazione radicale consiste nel cercare di perpetuare, e dunque solamente difendere, l'equivoco che la differenza sessuale è la differenza che le donne hanno elaborato e si sono attribuite negli anni Settanta. Piuttosto, è necessario rilanciare l'idea che la differenza – una differenza che articola desiderio, corpo, capacità di significazione, ordini discorsivi e organizzazione socia-

le – sia un operatore che agisce sempre e di nuovo per il disciplinamento o per il conflitto e la trasformazione.

La pratica della relazione continua a essere un'indicazione cogente per una presa di parola che non sia preda dell'autorappresentazione e della violenza alla presa di parola di altre. Tuttavia, e ne testimoniano le degenerazioni dei rapporti tra donne di diverse generazioni femministe, la relazione di autorità è collassata nella forma patriarcale di una richiesta di riconoscimento, di un'attribuzione indiscussa di potere. A distanza di anni quel che rimane valido ed efficace di questa pratica è l'esplicitazione del differenziale che corre tra soggetti e contesti che entrano in relazione. Ma, perché si possa parlare di relazioni non di potere ma proprie di un percorso di liberazione, va esercitato un discrimine quanto agli effetti e all'esito di questa pratica relazionale: il potenziamento che ne risulta non può riguardare la singola ma, per essere ascrivito all'ordine della trasformazione, deve interessare la realtà implicata dalla relazione stessa. Il processo trasformativo non mira infatti al riconoscimento, in una dialettica intersoggettiva tra dominante e dominata, ma si attesta piuttosto sulla produzione di alternative, per guadagnare nuove posizioni e nuove forme relazionali.

Un ulteriore punto di entropia si è dato nella pratica del partire da sé, quando ha perso la tensione istituita da «il personale è politico». Questo «personale» non può esaurirsi nel dare senso al proprio vissuto, piuttosto personale è il punto di innesto tra biografia e storia, la percezione viva della contraddizione e delle sue violenze. La messa a fuoco delle nuove contraddizioni è impresa relazionale e collettiva, le parole per dirle si danno nei conflitti, in nessun caso sono il risultato di un'ermeneutica, di un'arte dell'interpretazione dell'attualità da esercitare in separate stanze. Se uno dei nomi di queste contraddizioni ha di nuovo a che fare con la sessualità, è impossibile ignorare come le posizioni sessuate siano oggi reistituite nella vita materiale, tra produzione e riproduzione.

Questo contributo riprende in sintesi alcune tappe di un percorso che, tra critica e rilancio, ho anche messo per iscritto.

L'idea di una differenza sessuale costituita da posizioni mobili, esposte al divenire della storia, è articolata in *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Luca Sossella, Roma 2004; *Il divenire dei conflitti. Per una politica dei corpi sessuati*, in M. Forcina, «a cura di», *Nelle controtoriforme del potere: generazioni al lavoro*, Milella, Lecce 2010; *Politica dei corpi sessuati*, Libera Università Metropolitana, Roma 2010, https://www.academia.edu/1887584/Politica_dei_corpi_sessuati. Una lettura femminista non identitaria del *Manifesto di Rivolta femminile* è in *Conflitto e creazione. Su un altro piano*, in AA.VV., *Women out of Joint. Dopo Hegel, su cosa sputiamo?*, Iaph Italia, Roma 2018, <http://lagallerianazionale.com/site2018/wp-content/uploads/2018/10/Dopo-Hegel-WOOJ.pdf>. La differenza come operatore di civiltà che assegna posizioni tra ordine e conflitto è sviluppata in *Le parole del Contr'uno*, Nicole Loraux, in Sanò, «a cura di», *Il destino di Prometeo*, Il Poligrafo, Padova 2008, ripubblicato in <http://romatrepress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline/article/view/1433/1424>; *Differenza e conflitto. Un aggiornamento*, in Tarantino – Dini, a cura di, *Femminismo e neoliberalismo*, Natan, Benevento 2014.

La centralità delle pratiche della differenza italiana femminista è approfondita in *Psicoanalisi e politica tra Francia e Italia*, «Genesis», 10, 2012; *Psicoanalisi e politica. Un crinale*, in Vandoni – Redaelli – Pitasi, a cura di, *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Bruno Mondadori, Milano 2014; *Concepire la trasformazione*, «Politica & Società», n. 2, 2017; *La differenza sessuale come pensiero politico* in Lisciani – Struminiello, a cura di, *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2018.

Per una rielaborazione materialista della differenza femminista, e la relativa fine del dissidio che aveva opposto femminismo marxista e femminismo del simbolico, ho lavorato in *Ordres et désordres: symbolique, production, reproduction*, in Laval – Paltrinieri – Taylan, «a cura di», *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015; con Gea Piccardi, *Produzione e riproduzione. Genealogie e teorie*, Pigreco, Roma 2015; con Anna Simone, *Reproduction as Paradigm. Elements Toward a Feminist Political Economy*, in Hlavajova – Sheikh, «a cura di», *Former West. Art and the Contemporary after 1989*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass. 2017, versione italiana: https://www.globalproject.info/it/in_movimento/la-riproduzione-come-paradigma-elementi-per-una-economia-politica-femminista/18499.

La creazione di istituzioni per la produzione femminista di saperi si è realizzata, tra le altre iniziative, nel sito di ricerca IAPH Italia e nel Master in Studi e politiche di genere; una traccia scritta sulla sperimentazione di istituzioni indipendenti si trova in «Politics and Knowledge, and the University Reforms», in *GEXcel Work in Progress Report Volume XVIII*, GEXcel, Linköping University 2013.

CAPITOLO IV
IL FEMMINISMO MATERIALISTA
SARA GARBAGNOLI

LE GRIDA LE RISA I MOVIMENTI ESSE AFFERMANO TRIONFANTI CHE OGNI GESTO È ROVESCIMENTO

Dicono che hanno imparato a contare sulle loro sole forze. Dicono che sanno cosa insieme significano. Dicono che quelle che rivendicano un nuovo linguaggio imparano prima di tutto la violenza. Dicono che partono da zero. Dicono che è un mondo nuovo che comincia.

Monique Wittig, *Le guerrigliere* (pp.1 e 74)

IL FEMMINISMO COME RIVOLUZIONE DEI RAPPORTI SOCIALI E DELLA CONOSCENZA

Il femminismo materialista è una corrente di teoria femminista che si sviluppa in Francia a partire dai primi anni Settanta in concomitanza con la nascita del *Mouvement de libération des femmes* (MLF)¹. Le principali esponenti di questo paradigma intellettuale sono Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Monique Wittig, cui, per prossimità intellettuale e politica, va aggiunta l'italiana Paola Tabet². Si tratta di sociologhe, antropologhe, scrittrici, nate in

¹ Programmaticamente, il movimento femminista francese si costituisce declinando il sostantivo «donna» al plurale – Movimento di liberazione delle donne –, in esplicita opposizione alla credenza essenzialista e patriarcale nell'esistenza di una fantomatica “donna”.

² Per una presentazione più esaustiva del femminismo materialista, rimando a Juteau (1995), Leonard e Adkins (1996), Jackson (1996), Garbagnoli e Perilli (2013).

Francia tra la metà degli anni Trenta l'inizio degli anni Quaranta, che attraverso il loro *engagement*, inscindibilmente intellettuale e militante hanno prodotto un completo rovesciamento della comprensione dei rapporti tra uomini e donne, tra bianchi e non-bianchi³. Il femminismo è da queste teoriche concepito e praticato nella sua duplice dimensione di rivoluzione della conoscenza e di rivoluzione dei rapporti sociali. Come scrive Mathieu, per femminismo questa corrente femminista intende l'analisi del sistema di dominazione, di reificazione e di naturalizzazione subito dalle donne e delle modalità in cui esso si dispiega e si radica in ogni aspetto della vita sociale. Tale analisi è prodotta, per buona o meno buona pace degli uomini, dalle donne a partire dalla loro specifica esperienza di minorazione e della loro presa di coscienza minoritaria⁴. Il fine dell'analisi femminista è duplice: portare alla luce un sistema di oppressione che non si vedeva come tale in ragione della forza della sua naturalizzazione e nutrire la lotta collettiva per contrastare tale sistema fino a distruggerlo (Mathieu 1992 e Mathieu 2014).

Dal punto di vista epistemologico, non è, pertanto, possibile per queste teoriche utilizzare strumenti concettuali messi a punto da saperi o scienze che, ignorando o negando la dominazione e la naturalizzazione del gruppo delle donne, di fatto le presuppongono e le riconducono. La trasformazione dei rapporti sociali ed economici si accompagna, dunque, all'emergere di una «scienza dell'oppressione prodotta dai gruppi oppressi» (Wittig) che produce una «rivoluzione

epistemologica» (Delphy) ovvero una «totale rivalutazione concettuale del mondo a partire dal punto di vista dell'oppressione» (Guillaumin). Tale rivoluzione epistemologica permette di vedere che c'è dominazione e naturalizzazione dove il senso comune e la *doxa* dei saperi istituiti mettono l'idea di natura e l'idea di differenza. Questo effetto teorico – «vedere» è il senso primo della nozione di «teoria» – produce contestualmente un effetto politico. Differentemente da ciò che accade nelle scienze naturali dove, per esempio, la scoperta della legge di gravitazione non produce effetti sulla mela che continua a cadere allo stesso modo sulla testa di Newton, nelle scienze sociali, lo svelamento dell'esistenza di rapporti di dominazione prima invisibili produce effetti, in particolare sui soggetti che tali rapporti di dominazione subiscono. Detto altrimenti, l'effetto teorico è inseparabilmente politico.

Una tale consustanzialità tra dimensione teorica e dimensione politica si manifesta tanto nelle produzioni intellettuali che nella militanza. Wittig e Delphy partecipano ai moti di rivolta del Sessantotto parigino e l'esperienza della misoginia del «movimento» le politicizza in senso femminista: entrambe, pur se separatamente, pensano da allora alla necessità di dar vita ad un movimento di liberazione delle donne. Nel 1969, Wittig pubblica *Les guérillères*, epopea, utopia e manifesto femminista che, ancor prima che il movimento nasca, già immagina la vittoria trionfante di una rivoluzione condotta da *elles* (esse, le designate, le «differenti») contro *ils* (essi, gli universali, i referenti) e Guillaumin discute la sua tesi su l'ideologia razzista in cui, ridefinendo la nozione di ideologia e di razzismo, indaga i meccanismi di alterizzazione e di naturalizzazione dei gruppi oppressi (Guillaumin 1972)⁵. Nel 1970, sono pubblicati i primi articoli femministi che individuano i cardini di questo nuovo approccio teorico-politico: *Pour un mouvement de*

³ I termini «bianchi», «non bianchi», «razza», sono usati sociologicamente e si riferiscono al sistema di rapporti di potere asimmetrici che costituiscono e oppongono gruppi privilegiati e gruppi inferiorizzati secondo un asse di gerarchizzazione che costruisce il colore della pelle come fondamento naturale della distinzione.

⁴ Nella teoria femminista materialista i «gruppi minoritari» sono formati da coloro che, considerati sotto un dato angolo di categorizzazione (ad esempio, il sesso o la razza) hanno una «sproporzione di essere e potere» rispetto al «gruppo maggioritario», che è colui che ha il privilegio di essere il «referente del differente», di incarnare la norma, di essere pensato come universale, non specifico, non diverso da (Guillaumin 1972; Mathieu 1991; Delphy 2008).

⁵ «Più vasta dei sistemi espliciti di valori e della coscienza chiara a se stessa», la nozione di ideologia si riferisce nell'ambito del paradigma teorico femminista materialista al sistema percettivo naturalista, ad uno stato cristallizzato del senso comune che definisce ciò che è, ad un tempo, «naturale», «altro» e «differente».

libération des femmes» di Wittig, *L'ennemi principal* di Delphy, *Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe* di Mathieu. Il 1970 è anche il tempo dell'azione per le strade. In agosto, Delphy e Wittig preparano, insieme ad altre sette militanti, l'atto che segna mediaticamente la nascita del MLF nel campo politico francese: la deposizione di una corona di fiori alla «donna del milite ignoto» presso la tomba del suddetto milite che a Parigi si trova sotto l'Arco di Trionfo, uno dei monumenti storici più rappresentativi e, pertanto, intoccabili, dell'epopea viril-nazionalista francese. «Alla donna del milite ignoto ... ancora più ignota di lui» recita la scritta sulla fascia che avvolge i fiori. Seguono gli anni del fervore militante, delle riunioni – più di una al giorno, dei collettivi – dalle *Féministes révolutionnaires* (femministe rivoluzionarie) alle *Gouines rouges* (lesbiche rosse) –, dei *commandos* che interrompono trasmissioni patologizzanti l'omosessualità e conferenze antiabortiste –, delle riviste – *Le torchon brûle* (Le straccio brucia), delle canzoni – l'inno del MLF –, delle petizioni – il «manifesto delle 343» per il diritto all'aborto libero e gratuito –, delle oceaniche manifestazioni per il diritto all'interruzione volontaria di gravidanza o contro le violenze sessuali e sessiste fatte alle donne dagli uomini. Nel 1975, Delphy crea, di concerto con la sociologa inglese Diana Leonard, un gruppo di studio femminista franco-inglese. Vi partecipa, tra le altre, Nicole-Claude Mathieu. Due anni dopo, nel 1977, Delphy e Mathieu fondano, insieme ad altre teoriche e militanti, la rivista «Questions féministes». Diretta da Simone de Beauvoir che aderisce pienamente all'analisi antiessenzialista promossa dal collettivo di redazione, «Questions féministes» diviene il cantiere del femminismo materialista⁶. L'editoriale, scritto a più mani, indica l'approccio adottato – i sessi sono classi antagoniste create da un rapporto sociale da distruggere

–, manifesta la rottura con la dottrina marxista – il patriarcato è un modo di produzione economico e ideologico non sovrapponibile al capitalismo – ed esprime un'opposizione totale nei confronti di qualunque forma di naturalismo: *in primis*, quello veicolato dalla psicanalisi e dalla corrente animata dal gruppo «Psychoanalyse et Politique»⁷ o quello espresso da forme di pseudo-materialismo che, richiamandosi alla «materialità del corpo», continuano a pensare gli uomini e le donne come «gruppi naturali» (AA.VV. 2012; Delphy 1998). La rivoluzione epistemologica che queste femministe hanno promosso e che le femministe che si iscrivono nella corrente da loro fondata continuano a promuovere contesta radicalmente «il fatto che si possa pensare il mondo in termini di essenze». Da tale rivoluzione «nasce il sapere che nulla avviene che non sia storia» (Guillaumin 1992, p. 231).

LE DONNE NON SONO UN «GRUPPO NATURALE»

Scelto nel 1970 da Christine Delphy per definire la teoria femminista che sta elaborando, l'aggettivo «materialista» viene da lei attinto dal serbatoio concettuale marxiano e usato perché rinvia ad una teoria della storia dei modi di produzione secondo la quale i gruppi sociali che li caratterizzano sono *creati* dagli specifici rapporti sociali che definiscono tali modi di produzione. Applicare un tale approccio all'ordine sessuale pensato come specifico modo di produzione economico e ideologico non sovrapponibile al capitalismo produce una rottura epistemologica e politica vertiginosa: donne e uomini sono due classi antagoniste, marxianamente costituite dal rapporto sociale che le lega (Delphy 1998). Il patriarcato, definito da Delphy «nemico principale» del gruppo sociale delle donne, è un sistema che ha una

⁶ La pubblicazione cessa dopo la pubblicazione di otto numeri a seguito di forti contrasti politici che hanno lacerato la redazione sull'analisi dell'eterosessualità e sulle articolazioni tra lesbismo e movimento femminista. Restituendo l'interesse dei documenti dello scontro, un numero speciale di AHILA (Amazones d'Hier Lesbiennes d'Aujourd'hui) ricostruisce le diverse posizioni e fasi della rottura.

⁷ Negli Stati Uniti, l'invisibilizzazione del femminismo e del lesbismo materialista si è dispiegata attraverso lo stravolgimento della storia del femminismo francese e l'elezione del «pensiero differenzialista» di autrici quali Hélène Cixous, Luce Irigaray o Julia Kristeva a condensato di un fantasmatico «femminismo francese». Per la ricostruzione della sorprendente invenzione essenzialista e reazionaria del cosiddetto French Feminism si veda Delphy (2001).

precisa base materiale – lo sfruttamento e la reificazione delle donne – e ideologica – la celebrazione della loro presunta “differenza” – che ha per funzione di celare il fatto sociale della dominazione. Guillaumin sottolinea a più riprese come il sistema percettivo che fonda l’ordine patriarcale (lo stesso vale per l’ordine razziale) non si limita a disprezzare o ad aggredire: la sua caratteristica è quella di saper anche produrre specifiche forme di celebrazione, di messa in valore che altro non fanno che riprodurre i rapporti asimmetrici tra i sessi, i privilegi degli «Uni» e le privazioni delle «Altre».

Per le femministe materialiste affermare che i sessi sono classi, non implica pensare che ciascuna classe di sesso sia omogenea al suo interno. Nella loro teoria, le classi sono concepite come attraversate da altre gerarchizzazioni dello spazio sociale (la classe socio-economica, la razza, la sessualità, la nazionalità, la religione, l’età...)⁸. Appartenere ad una classe di sesso non produce, pertanto, identità di situazioni, di interessi, di modi di vita: significa far parte di un gruppo di sesso prodotto da uno specifico rapporto sociale che è quello di essere ad un tempo inferiorizzate, appropriate, reificate, naturalizzate ad uso e vantaggio della classe degli uomini. Per questa ragione, pur nelle differenti traiettorie, determinazioni e molteplici forme di discriminazioni subite, tutte le donne dovrebbero intraprendere una lotta di classe di sesso al fine di distruggere l’efficienza del sistema di classe e di classificazione sessuale.

«DUE FACCE DELLA STESSA MEDAGLIA»: L’APPROPRIAZIONE DELLE DONNE E L’IDEOLOGIA NATURALISTA

Nella teoria femminista materialista lo specifico sistema di oppressione subito dal gruppo sociale delle donne si dispiega attraverso l’inscindibile articolazione di un fatto materiale con un fatto sim-

bolico. Nel materialismo quale queste teoriche lo intendono, non c’è preminenza dell’economico sul simbolico, dello strutturale sul sovrastrutturale: le forme materiali di oppressione e le forme ideologiche sono «le due facce di una stessa medaglia» (Guillaumin), producono ciascuno dei veri e propri «effetti plastici» (Wittig) sui corpi e sulle menti dei gruppi minoritari. La connessione tra questi due fatti sociali produce i gruppi di sesso e la credenza credibile che essi siano «per natura» differenti e complementari. Il fatto materiale consiste nell’appropriazione, reificazione e uso delle donne da parte della classe degli uomini. A questo insieme di pratiche e processi, Guillaumin dà il nome di *sessaggio*, plasmandolo sul termine di «servaggio». Tra i «mezzi concreti dell’appropriazione» attraverso cui il sessaggio si dispiega, le femministe materialiste individuano e analizzano il funzionamento di diverse istituzioni e processi. Tra di essi: il lavoro domestico svolto gratuitamente dalle donne, il contratto di matrimonio, il mercato asimmetrico del lavoro e gli effetti della sua precarizzazione, i processi di socializzazione infantile che iscrivono la bicategorizzazione sessuale nei corpi, la rigida sessualizzazione dello spazio privato e pubblico, l’accudimento materiale ed emotivo degli individui più deboli in seno alla famiglia o alla società svolto in massima parte dalle donne, il loro «sotto-equipaggiamento tecnologico» (Tabet, 2014), il diritto e le norme giuridiche, vere e proprie fabbriche di frontiere simboliche che consacrano un dato stato dei rapporti sociali, l’uso della violenza psicologica o fisica da parte della classe degli uomini contro le donne per soggiogare o anche solo per intimidire e ridurre al silenzio ciascuna donna e esprimere i diritti di proprietà che ciascun uomo può vantare sulla classe delle donne.

L’oppressione materiale, la reificazione, la predazione della classe delle donne da parte della classe degli uomini sono sostenute e incoraggiate da un sistema percettivo e discorsivo naturalista che costruisce e naturalizza l’idea di «differenza sessuale» e la credenza nell’esistenza di una «natura» differente e complementare per gli uomini e per le donne. La nozione de «la-differenza» altro non è per

⁸ Sulla questione delle articolazioni tra le questioni dell’esistenza di una classe delle donne e della sua eterogeneità, si vedano Guillaumin (2017), Juteau (2010) e Marchetti, Mascot e Perilli (2012).

queste pensatrici che una costruzione funzionale al mantenimento delle classi di sesso e del rapporto asimmetrico che le crea. Perché, scrive Delphy, «una “vera” differenza è reciproca: un cavolo differisce da una carota come una carota differisce da un cavolo. Ma “la-differenza” invocata nel caso delle donne (e lo stesso vale nel caso delle persone omosessuali, dei musulmani, dei neri, è lungi dall’essere reciproca. Sono le donne, le persone musulmane, i neri ad essere differenti: gli uomini, le persone eterosessuali, le persone bianche non sono “differenti” da nessuno, anzi sono “come si deve essere”, “universali” (Delphy 2001, p.9, trad. mia). «La-differenza» è, pertanto, un eufemismo e uno stigma, nel senso goffmaniano del termine, il mero prodotto ideologico secretato dal sistema eterosessuale per legittimare l’oppressione delle donne e nascondere la sua origine sociale. Delphy utilizza sin dagli anni Ottanta il concetto di «genere», che riformula dandone una nuova definizione radicalmente antiessenzialista, in totale consonanza con le analisi sviluppate dalle altre teorie materialiste che prediligono, invece, l’uso della nozione di «rapporti sociali di sesso». In *Penser le genre: problèmes et résistances*, Delphy rovescia la prospettiva femminista dell’epoca che faceva del genere la categoria che dà conto degli aspetti «culturali» delle differenze percepite tra uomini e donne e del sesso il nucleo di natura all’origine dei gruppi di sesso. Nella teoria di Delphy, «il genere crea il sesso», il genere è il sistema di divisione gerarchica dell’umanità in due metà diseguali che crea due gruppi pensati come «naturali e complementari». Tale partizione gerarchica dell’umanità in due è l’espressione del sistema di oppressione che inferiorizza il gruppo delle donne e «trasforma in distinzione pertinente per la pratica sociale una differenza anatomica in sé sprovvista d’implicazioni sociali. La pratica sociale e lei sola trasforma in categoria di pensiero, in categoria istituzionale, un fatto fisico di per sé privo di senso sociale come qualunque fatto fisico» (Delphy 2001, p.212, trad. mia).

Dall’inizio degli anni Ottanta, Wittig rivendica l’assunzione di un «punto di vista lesbico» che rompe con l’eterosessualità, definita come regime politico, e le sue strutture economiche, sociali ed epi-

stemologiche. A proposito della pervasività dell’ideologia naturalista, Wittig conia la nozione di «pensiero *straight*» per riferirsi al sistema percettivo naturalista che fa dei sessi – ma anche dei gruppi cosiddetti di razza – dei «fatti di natura» e dell’eterosessualità il presupposto di qualunque forma di società, di linguaggio e di pensiero. Scrive Wittig: «I sessi (il genere), la differenza tra i sessi, l’uomo, la donna, la razza, il nero, il bianco, la natura, sono al cuore di questo insieme di parametri di ciò che ho chiamato, per esasperazione, ‘pensiero *straight*’. Essi hanno formato i nostri concetti, le nostre leggi, le nostre istituzioni, la nostra storia, le nostre culture» (Wittig 2019, p.46)⁹. Il pensiero *straight* opera attraverso la naturalizzazione, la destoricizzazione, l’universalizzazione delle bicategorizzazioni «uomo/donna», «bianco/nero».

La doppia forma di esistenza dell’oppressione delle donne, oggettivata e soggettivata – nelle cose, nelle teste, nei corpi – e la complicità sotterranea che lega l’una forma all’altra spiegano la forza delle resistenze politiche, intellettuali e affettive che solleva una teoria che pensa il sesso come una categoria politica totalitaria (Wittig). Per la liberazione delle donne e delle persone non-*straight* occorre, pertanto, pazientemente e ostinatamente, distruggere l’eterosessualità nella sua duplice dimensione materiale e ideologica di sistema «basato sull’oppressione delle donne da parte degli uomini che produce la dottrina della differenza tra i sessi per giustificare questa oppressione» (Wittig 2019, p. 27).

VERITÀ E MENZOGNA DELLA CATEGORIA DI RAZZA

Accanto allo studio del funzionamento dell’ordine sessuale e ad esso articolato, un secondo asse analitico caratterizza il femminismo materialista e riguarda la teoria e l’analisi dei meccanismi di razzizazio-

⁹ Nei suoi testi francesi, Wittig sceglie di non tradurre la parola «*straight*» per mantenere la polisemia dell’aggettivo inglese (dritto, retto, eterosessuale, normato).

ne e di costruzione dell'«Altro», del «Differente»¹⁰. Un tale cantiere di riflessione è, in special modo, frutto del contributo di Colette Guillaumin, che ha lavorato su queste questioni dall'inizio degli anni Sessanta pubblicando due volumi precursori, prodigiosi e ormai classici: *L'idéologie raciste* (1972) e la silloge di saggi *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature* (1992). Guillaumin ha progressivamente elaborato un paradigma interpretativo che fa del razzismo e del sessismo due sistemi di oppressione articolati e non sovrapponibili. Essi permeano l'intero mondo sociale e si dispiegano attraverso una duplice forma materiale e ideologica: una rete di rapporti sociali di appropriazione e di inferiorizzazione e un sistema percettivo basato sulla credenza nell'esistenza di una «natura insita» dei gruppi di sesso e razza. I comportamenti umani discenderebbero da «una differenza» che viene prima della storia, che precede le relazioni reali tra i gruppi di sesso e di razza. «Ebbene, curiosamente – scrive Guillaumin con l'ironia pungente che caratterizza i testi di tutte queste teoriche – questa credenza in un fondamento somatico dei comportamenti umani accompagna sempre e costituisce uno degli aspetti di una relazione inegualitaria di un certo tipo specifico: la relazione di appropriazione» (Guillaumin 1992, p.8). Attraverso una disamina storica della categoria di razza e della sua biologizzazione avvenuta nel corso del XIX secolo in concomitanza con lo sviluppo industriale del capitalismo, Guillaumin opera un totale rovesciamento di prospettiva: è il razzismo che crea la razza e non il contrario (lo stesso vale per sessismo e sesso). Non ci fossero oppressione, sfruttamento e appropriazione, «il marchio» che sembra essere la prova della naturalità dei gruppi di razza (e lo stesso vale per i gruppi di sesso) – il colore della pelle o il sesso anatomico – sarebbe socialmente del tutto

insignificante, come lo sono tutte le altre molteplici differenze che, su un *continuum*, differenziano un individuo dall'altro. Guillaumin mostra, inoltre, come il razzismo sia un sistema che muta nelle sue espressioni in relazione a diversi contesti storici, portando in particolare l'esempio del «razzismo culturalista» che, con l'etichetta di «cultura», stigmatizza e essenzializza interi gruppi sociali. Queste forme di culturalismo non sono altro per Guillaumin che un «buon vecchio neo-razzismo» caratterizzato dallo stesso essenzialismo e dallo stesso sincretismo percettivo del razzismo biologico (Guillaumin 1972, p.79).

Sulla scia della riflessione di Guillaumin, le femministe materialiste pensano sesso e razza come marchi-segni-stigmi che designano alcuni individui come «specifici e differenti» in relazione ad un gruppo di riferimento socialmente percepito come «universale» e «non-differente». Le categorie di sesso e di razza sono «formazioni immaginarie giuridicamente interinate e materialmente efficaci» (Guillaumin 1992, p.179). Occorre, pertanto, pensarne, ad uno stesso tempo, «la verità e la menzogna». Cito Guillaumin a proposito: «La razza non esiste. E tuttavia produce morti. Produce morti e continua ad assicurare l'armatura di sistemi di dominazione feroci. L'idea di razza è un macchinario che uccide. E la sua efficacia è dimostrata. È un mezzo per razionalizzare e organizzare la violenza mortifera e la dominazione di potenti gruppi sociali su altri gruppi sociali impotenti. A meno che non si arrivi a dire che, siccome la razza non esiste, nessuno ha potuto, né può essere imprigionato o ucciso a causa della sua razza. Ma nessuno può dirlo perché milioni di esseri umani sono morti a causa della razza, e altri milioni di esseri umani sono dominati, esclusi e imprigionati a causa della razza. No, la razza non esiste. Sì, la razza esiste. No, la razza non è quello che si dice che essa sia, ma, nonostante ciò, è la più tangibile, reale, brutale delle realtà» (Guillaumin 1992, p.211, trad. mia). E occorre affermare che la verità delle categorie di razza e di sesso (l'esistenza di un gruppo) ne alimenta la menzogna (il fatto che il gruppo sia naturale). In effetti, oggi, come all'epoca in cui Guillaumin ha scritto, il colore della pelle

¹⁰ Come d'uso diffuso nel campo dei saperi e delle lotte minoritarie, la nozione di *racialisation* (razzizzazione) rimanda ai processi che fanno apparire un dato gruppo sociale come «una razza» (senza riferimento alla posizione che tale gruppo ricopre nei rapporti sociali) e quella di *racisation* (razzizzazione) riguarda i gruppi che occupano la posizione inferiore nei rapporti di potere.

o la forma del sesso anatomico di una persona informano sociologicamente ancora bene sul posto che tale persona occupa nei rapporti di potere.

DI CHE COLORE SONO I BIANCHI?

Affermare che il razzismo – lo stesso vale per il sessismo, per l'eteronormatività – sia un *sistema* di dominazione di un gruppo privilegiato su un gruppo inferiorizzato implica che tale sistema sia l'esito di una storia secolare di dominazione e che innervi le istituzioni e le categorie in vigore in una data società. Detto altrimenti, razzismo e sessismo sono sistemi non rovesciabili. Una tale prospettiva ha una duplice conseguenza in termini analitici. Da un lato, mostra la non pertinenza di nozioni quali «razzismo anti-bianchi», «razzismo anti-uomini» o «eterofobia», usati da alcuni degli attori e dei gruppi che attaccano oggi i saperi e le lotte minoritarie. Dall'altro, permette di rendere visibile che i gruppi dominanti secondo le diverse assi di categorizzazione (razza, genere, sessualità), benché eterogenei al loro interno, godono di un sistema di privilegi che corrisponde al sistema di privazioni dei gruppi oppressi. Nella teoria femminista materialista, «i bianchi», «gli uomini», «gli eterosessuali» non sono certo «gruppi naturali», ma sono pensati come i gruppi che incarnano la norma (di razza, di sesso, di sessualità) e il sistema di privilegi materiali e simbolici ad essa associato. Pensare e nominare il gruppo dei dominanti (e i loro strutturali privilegi) è necessario per pensare e nominare l'origine dell'inferiorizzazione strutturale dei gruppi stigmatizzati. Nel saggio *Pratique du pouvoir et idée de nature* pubblicato nel 1978 su «Questions féministes», Guillaumin scrive: «si dice dei Neri che sono neri rispetto ai Bianchi, ma i Bianchi sono solo bianchi. Non è, tra l'altro, affatto certo che i Bianchi siano di un qualsivoglia colore». Guillaumin enuncia, così, il vantaggio strutturale dei dominanti: l'essere bianchi – lo stesso vale per l'essere uomini, l'essere eterosessuali – rimanda al sistema normativo in vigore ovvero ad un sistema di privilegi materiali e simbolici che non si pensa, né vede come tale,

ma si dà come «natura», come «universale» (Guillaumin 1992, p.62). I bianchi non fanno parte delle «persone di colore»: «il bianco», il referente, non ha colore. Analogamente, nella designazione dell'appartenenza di sesso, la categoria differenziale è quella di «donna». «L'uomo» («l'eterosessuale») è il non-detto, l'implicito delle categorie sessuali. Un approccio femminista materialista implica, pertanto, la necessità di pensare che i privilegi degli «Uni» sono il corrispettivo strutturale delle privazioni degli «Altri» (Delphy 2008)¹¹. Come scrive Paola Tabet, ai gruppi dominati nulla sarà mai regalato.

L'ANATOMIA È POLITICA

Indagando il nesso tra rapporti sociali e sistema percettivo naturalista, la teoria femminista materialista studia le modalità di iscrizione della dominazione nei corpi e negli automatismi di pensiero attraverso i sistemi di nomina e di categorizzazione. Guillaumin scrive che la designazione produce un effetto di assegnazione statutaria: i soggetti sociali hanno sociologicamente maggiore probabilità ad acquisire le capacità o le incapacità a priori attribuite al gruppo a cui sono stati assegnati (Guillaumin 1972). Capacità e incapacità *acquisite* e *incorporate* sono, poi, retrospettivamente socialmente spiegate come derivanti dalla «natura» del soggetto, in un processo di inversione di causa ed effetto. Rielaborando le analisi di altri pensatori dell'incorporazione del sociale, da Pascal a Baldwin, da Fanon a Goffman e a Barthes, le femministe materialiste formulano una teoria dei processi di soggettivazione in cui il corpo, la coscienza e il non-conscio (ovvero i riflessi e gli automatismi) non sono dati destoricizzati, in-

¹¹ In alcuni dei saggi riuniti in *Classer, dominer. Qui sont les «autres»? (Classificare, dominare. Chi sono gli «altri»?) e Un universalisme si particulier (Un universalismo tanto particolare)*, Delphy manifesta la sua opposizione all'adozione di una legge che vieta di portare il cosiddetto *foulard* musulmano nelle scuole pubbliche francesi (votata in Francia nel 2004), denuncia una strumentalizzazione e un tradimento del femminismo a fini razzisti.

dividualizzati, psicologizzati, ma sono serbatoi dove sono incisi, si conservano e si esprimono i rapporti di dominazione. In tal modo, attraverso le loro analisi tali teoriche portano alla luce i processi di costruzione eterosessualizzata e asimmetrica dei corpi e delle coscienze delle due classi di sesso: l'anatomia è politica (Mathieu). Per le donne, si tratta di un corpo costruito come prossimo, accessibile, accidentale, vulnerabile e violabile. A un tale corpo trafficato e mutilato nelle sue potenzialità (Wittig), corrisponde una coscienza trafficata e mutilata (Mathieu).

Tuttavia i processi di designazione, di incorporazione e di soggettivazione non funzionano solo come operatori di verdetto sessuali e razziali. Le categorie e il linguaggio sono anche un «luogo d'azione» che i gruppi minoritari possono investire per operare forme di risoggettivazione: tutta l'opera letteraria di Wittig lo prova. Si tratta di «universalizzare il punto di vista minoritario», di «cambiare di mano il potere di nomina», di «passare al vaglio ogni parola», di «scuotere le parole nel caleidoscopio del mondo per operare ogni tipo di rivoluzione nella coscienza, mentre le si scuote» (Wittig 2010). Come e più delle altre teoriche femministe materialiste, Wittig produce con il suo lavoro un perfetto intreccio di analisi e utopia per immaginare un mondo al di là delle categorie di sesso e di razza. Concludo su questa idea, con una citazione tratta da *Le guerrigliere* (Wittig 2019, p.78): «c'è stato un tempo in cui non sei stata schiava, ricordati. Te ne vai sola, piena di risa, ti bagni il ventre nudo. Dici di averne perso la memoria. Ricordati. Le rose selvagge fioriscono nei boschi. Dici che non ci sono parole per descrivere questo tempo, dici che non esiste. Ma ricordati. Fai uno sforzo per ricordarti. O, altrimenti, inventa».

per Suzette Robichon

CAPITOLO V

FEMMINISMO (E) QUEER. PER UNA CRITICA DELL'ETEROSESSUALITÀ

FEDERICO ZAPPINO

FEMMINISMO E QUEER

Mi piacerebbe, attraverso questo intervento, scansare i pericoli sottesi all'ennesimo racconto circa le origini, o le genealogie, di una teoria queer; di racconti di questo tipo, alcuni indubbiamente utili ai più diversi fini, ne è già pieno il mondo. Tuttavia, dal momento che il principio di utilità non esaurisce, fortunatamente, i processi della storia, della politica o dei moti del pensiero, può essere utile volgere uno sguardo di altro tipo a ciò che per un motivo o per l'altro ci ritroviamo a chiamare «queer», e al suo rapporto col femminismo – provando anche a render conto, magari, del modo in cui tenta di procedere oggi, nella sua elaborazione teorica e politica.

La mia convinzione è che l'operazione che andrò a svolgere possa detenere un valore specifico nell'ambito di un volume sul femminismo che include però la teoria queer al suo interno: nonostante sia risaputo, o dovrebbe esserlo, che la teoria queer si origina in seno al femminismo e che, dunque, non esiste discontinuità tra femminismo e queer, al contempo ritengo che la relazione tra il queer e il femminismo richieda tuttavia alcune precisazioni. Che il queer emerga in seno al femminismo non significa infatti che tutto il femminismo concordi con le teorizzazioni queer, né che ogni posizione che si definisce queer possa anche legittimamente definirsi femminista. Più spesso, al contrario, «queer» sembra l'etichetta per posizioni che nulla hanno a che vedere col femminismo (anche quando dichiarano invece un'appartenenza a esso), e alcune femministe ne prendono infatti le distanze, a volte anche a costo di sposare posizioni apertamente omotransfobiche o eterosessiste.

E qui, in fondo, a poche righe dall'inizio, nominiamo il cuore della questione: il queer emerge nel femminismo proprio al fine di «minare alla base la stabilizzazione binaria del sistema dell'eterosessualità» (Manieri – Fiorilli 2011, p. 109). Se coloro che in tutte le ricostruzioni genealogiche del queer siamo solite annoverare come sue capostipiti più o meno intenzionali – ossia Teresa de Lauretis, Judith Butler ed Eve Kosofsky Sedgwick – si definiscono «femministe», il loro interesse riguarda tuttavia (polemicamente) la produzione del discorso lesbico e gay fossilizzato sulla politica identitaria, e l'esortazione a considerare le sessualità gay e lesbiche in riferimento alle rispettive condizioni di esistenza storica, materiale e socio-simbolica in cui si strutturano (de Lauretis 1991), oppure la critica dei presupposti eterosessisti che strutturano la relazione tra sesso, genere e desiderio in larga parte della teoria femminista (Butler 2013), o infine la decostruzione delle dicotomie che strutturano l'ordine del discorso dominante eterosessuale, con le loro implicite attribuzioni di valore e disvalore, e l'invocazione di un modo di pensare non-dualistico, inteso come radicalmente opposto al dualismo maschio/femmina che struttura l'eterosessualità (Sedgwick 2011). Tutti questi propositi di indagine, che in questa sede posso solo limitarmi a elencare, emergono pertanto come interessi specifici del femminismo; e non tanto al fine di far apparire il femminismo più «inclusivo» nei riguardi delle minoranze lesbiche, gay, trans o intersex, *ma innanzitutto perché lo stesso patriarcato non si reggerebbe in piedi senza l'eterosessualità, e rinunciare a una analisi dell'eterosessualità significherebbe pertanto condannarsi a non comprendere come funziona il patriarcato.*

Vero anche, allo stesso modo, è che non tenere in debita considerazione il patriarcato significa condannarsi a non comprendere come funziona l'eterosessualità. Non credo affatto, in questo senso, che ogni critica dell'eterosessualità abbia costituito, o costituisca oggi, anche una critica del patriarcato – e, a dire il vero, non credo nemmeno che ogni posizione che oggi si definisce «queer» produca una critica, più o meno centrata, dell'eterosessualità. Occorre senza dubbio comprendere di cosa parliamo quando parliamo di «ete-

rosessualità», e quale relazione questa intrattenga col «patriarcato». Ma ancora prima di questo, mi preme specificare che benché il queer emerga come critica dell'eterosessualità, non significa nemmeno lontanamente che il femminismo debba attendere l'emersione del queer «nel 1990» (come recita ogni messa cantata in proposito) per produrre una critica dell'eterosessualità. Diciamo, piuttosto, che il queer emerge come critica femminista «accademica» dell'eterosessualità – dal momento che de Lauretis, Butler e Sedgwick sono accademiche che guardano al poststrutturalismo, al decostruzionismo e alla psicoanalisi – e soprattutto come una critica che, in linea con lo *Zeitgeist* di un mondo dopo la caduta del muro di Berlino, si pone come «post-ideologica» – dal momento che nelle teorizzazioni di de Lauretis, Butler e Sedgwick il rigore concettuale sembra effettivamente predominare su un altrettanto rigoroso proposito politico, e dunque ideologico, di sovversione del patriarcato e dell'eterosessualità.

Tuttavia, è doveroso ricordare che una critica radicale dell'eterosessualità fosse già presente in alcune precedenti, germinali, riflessioni femministe: Ti-Grace Atkinson, ad esempio, vi dedica un testo nel 1968, *The Institution of Sexual Intercourse*; nel 1970, nel documento *The Dangers of the Pro-Woman Line*, l'attivista delle Redstockings Pam Kearon (con lo pseudonimo Jeanne Arrow) definisce l'eterosessualità un «robusto inibitore del potenziale rivoluzionario delle donne», in quanto «espediente, generato e propagato dagli uomini, per tenere le donne legate a loro»; sempre nel 1970, le Radicalesbians imbastiscono una prima critica sistematica del dominio istituzionale e ideologico dell'eterosessualità e nel loro manifesto *Woman Identified Woman* la collegano saldamente al patriarcato, osservando ad esempio che «la nausea avvertita dalla società nei confronti del ragazzo effeminato indica... il disprezzo per le donne, o per coloro che performano un ruolo femminile», e che «in una società in cui gli uomini non opprimessero le donne... le categorie di omosessualità ed eterosessualità sparirebbero»; l'anno dopo, in *Sessualità femminile e aborto*, Rivolta Femminile profetizza che la sovversione operata dal femminismo nei riguardi del «soggetto egemone e del suo

strumento» produrrà «ogni prevedibile e imprevedibile fluttuazione nell'ordine eterosessuale dell'umanità»; nel 1980, Adrienne Rich consegna al femminismo un classico, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in cui definisce l'istituzionalizzazione dell'eterosessualità «la testa di ponte della supremazia maschile»; e tra il 1976 e il 1990, infine, una delle fondatrici del movimento francese di liberazione delle donne, Monique Wittig, dedica l'intera sua riflessione proprio a ciò che definisce *straight mind*, ossia al pensiero – o alla razionalità – eterosessuale, e al suo sistema sociale.

UNA CRITICA LESBO-MATERIALISTA DELL'ETEROSESSUALITÀ. MONIQUE WITTIG

Chiaramente, nel periodo compreso tra gli anni Settanta e i primi anni Novanta del secolo scorso l'attenzione critica nei riguardi dell'eterosessualità non era affatto circoscritta ad alcune frange minoritarie del femminismo, innanzitutto lesbico: una critica di questo tipo riguardava anche il movimento omosessuale e occupava una posizione di rilievo nelle opere di esponenti di primo piano come Guy Hocquenghem (1972) e Mario Mieli (1977). In questo contributo, tuttavia, vorrei privilegiare l'apporto del «lesbismo materialista» – come lei stessa lo definisce – proprio di Monique Wittig, in quanto maggiormente in grado di illustrare la relazione tra il patriarcato e l'eterosessualità, e di indicare dunque perché una lotta contro il dominio maschile non può prescindere da una lotta contro l'eterosessualità, e chiaramente viceversa.

Come profetizzava Simonetta Spinelli (2003), d'altronde, «quando non si sa più a che santa votarsi, perché il panorama delle sante è inflazionato, ci si ricollega a Wittig»; e tuttavia, anche al di là del voto a (Santa) Wittig, ciò su cui vorrei invece più seriamente insistere è che a differenza delle riflessioni sull'eterosessualità desumibili dai documenti politici del movimento omosessuale o dalle opere dei suoi più influenti esponenti, i quali sembrano trattarla primariamente nei termini di «orientamento sessuale» – *primariamente* e non *esclusivamente*, sia chiaro, dal momento che in Mieli, ad esempio, è chiara la

relazione tra l'«educastrazione» (ossia, sostanzialmente, l'educazione all'eterosessualità) e «il potere maschile fondato sulla polarità dei sessi» (Mieli 1977) –, la teorizzazione di Wittig appare più ampiamente fruibile, in quanto maggiormente in grado di scansare i pericoli sottesi all'eguale ripartizione, tra uomini e donne eterosessuali, dello stesso potere, e dunque della stessa responsabilità, nella riproduzione del dominio eterosessuale. La riflessione di Wittig, in altre parole, ci consente di condurre una critica dell'eterosessualità scansando tuttavia i rischi sottesi alla messa tra parentesi dei rapporti di forza patriarcali.

Un rischio di questo tipo sembra d'altronde far da sfondo a larga parte dell'elaborazione politica dei movimenti omosessuali. Un emblematico volantino del FUORI! (Fronte unitario omosessuale rivoluzionario italiano, di cui Mieli fece parte fino al 1974) risalente ai primi anni Settanta, parla ad esempio dell'eterosessualità in questi termini: «L'eterosessualità è malata, infelice, accidentata: è mutilata dal genitocentrismo, sfruttata dalla pubblicità e dall'ideologia dominante, reificata dalla sua subordinazione alla riproduzione, orientata verso la famiglia, la proprietà, lo Stato». In buona sostanza, sono perfettamente chiari al movimento omosessuale e anticapitalista del FUORI! i nessi tra l'eterosessualità e l'ideologia dominante, la famiglia, il capitale e lo Stato; meno chiaro, o se lo è non viene tuttavia esplicitato, è che il mantenimento dell'eterosessualità – e dunque anche del trattamento peggiore di chi a essa si sottrae – serve innanzitutto alla perpetuazione del dominio maschile sulle donne. Similmente, lo stesso rischio lo ritroviamo vent'anni dopo, nel documento anonimo *Queers Read This*, pubblicato autonomamente da «alcuni queers» e distribuito al Pride di New York del 1990, il cui motto è «I hate straights», ossia «odio le persone eterosessuali»¹: «straight peo-

¹ Si tratta in ogni caso di un documento molto rappresentativo, nel quale, tra le altre cose, si specifica che «queer» non significa «diritto alla privacy», bensì «libertà pubblica di essere chi si è», ma soprattutto che non è sinonimo di «gay»: «Gay è favoloso, senza dubbio. Ci sta. Ma quando molte lelle e molte frocie si svegliano al mattino si sentono incazzate e disgustate, non

ple are your enemy», «le persone eterosessuali sono i tuoi nemici». «Nelle dinamiche di potere c'è una costante», si legge in questo documento: «chi non ha potere reclama l'inclusione, mentre chi ce l'ha proprio non riesce a comprendere in cosa consista l'esclusione di chi si agita tanto: gli uomini lo fanno con le donne, i bianchi lo fanno con i neri, e tutti lo fanno con le persone queer». In altre parole, il riconoscimento del dominio patriarcale (e bianco), che pure si evince, cede il passo al disconoscimento nel momento in cui si dichiara che «tutti», uomini e donne, riproducono le medesime logiche di diniego e di esclusione nei riguardi di chi disattende, in un modo o nell'altro, l'imperativo eterosessuale. Che l'attiva partecipazione delle donne alla riproduzione del dominio eterosessuale avvenga come «socie di minoranza», e vantaggi primariamente il dominio degli uomini sulle donne stesse, pertanto, esce pericolosamente di scena.

In una riedizione del 1999 del suo *Gender Trouble*, già Judith Butler aveva avvertito esplicitamente i movimenti «contro l'omofobia» (e dunque, innanzitutto, i movimenti omosessuali) del fatto che il rifiuto di ogni legame «causale», o «strutturale», tra il genere e la sessualità ha senso solo se con tale distinzione si intende che la normatività eterosessuale *non dovrebbe* dare un ordine al genere; se però si intende che, allo stato attuale dei rapporti di forza, non esiste una regolamentazione eterosessuale del genere, allora i movimenti omosessuali mancano di cogliere una dimensione importante del modo in cui funziona l'omofobia, nella sua relazione con il patriar-

gaie. Ecco perché abbiamo scelto di chiamarci *queer*. *Queer* è un modo di ricordarci come veniamo percepite dal resto del mondo. È un modo di dire a noi stesse che non dobbiamo necessariamente passare per persone spiritose e affascinanti, dato che viviamo relegate ai margini del mondo eterosessuale. Usiamo *queer* per definire gay che amano lesbiche e lesbiche che amano essere *queer*. A differenza di GAY, *queer* non significa, sostanzialmente, MASHIO. E quando lo usiamo per rivolgerci ad altri gay e ad altre lesbiche è un modo per ricordare che eccediamo gli schemi, è un modo per dimenticarci (almeno temporaneamente) delle nostre differenze individuali, per focalizzare tutta la nostra attenzione su un nemico comune e insidioso» (trad. mia).

cato e con l'eterosessualità. E in effetti, per quanto animata dall'urgente e meritoria volontà di denaturalizzare l'orientamento sessuale dominante, nonché di storicizzare i processi per mezzo dei quali il suo dominio è pervenuto a compimento in tutti gli ambiti della vita pubblica e privata, la critica dell'eterosessualità dei movimenti omosessuali (mi si perdoni la genericità di questa espressione) non mette tuttavia sufficientemente in discussione il presupposto per cui l'eterosessualità non sarebbe nient'altro che un orientamento sessuale. E indirettamente, anziché lavorare ai fini di una maggiore relazione tra gli assi di oppressione del genere e della sessualità, e dunque ai fini di una più salda lotta comune tra omosessuali e femministe – e, oggi aggiungiamo, tra tutte le minoranze di genere e sessuali –, alimenta la loro scissione. Se la riduciamo a mero orientamento sessuale, d'altronde, l'eterosessualità attiene all'asse della sola sessualità e non, innanzitutto, a quello del rapporto sociale tra i generi, né, ancora prima, a ciò che in *Comunismo queer* definisco «modo di produzione del genere». E il primo effetto controproducente di questa scissione consiste proprio nell'occultamento delle asimmetrie di genere che strutturano l'eterosessualità anche nei casi in cui ci limitiamo a intenderla come mero orientamento sessuale: quando si parla genericamente di «privilegio eterosessuale», ad esempio, bisogna forse fare più attenzione a non collocare sullo stesso piano il privilegio dell'uomo eterosessuale e quello della donna eterosessuale, perché la donna eterosessuale, specialmente se bianca e ricca, godrà probabilmente di maggiori privilegi rispetto alla lesbica, alla persona trans, intersex, o al gay, ma resta in ogni caso assoggettata all'uomo eterosessuale, nella stragrande maggioranza dei casi, a tutti i livelli: psichico, sessuale, culturale, politico-ideologico, economico². Si tratta di quell'assoggettamento che traluce ad esempio dalle parole attraverso cui Simone de Beauvoir, in un'intervista del 1974, manifestava la propria sfiducia per una «lotta comune» tra femministe e omoses-

² Elemento, questo, che mi sembra talvolta assente dalle critiche (femministe) al «femminismo neoliberista», ad esempio.

suali, dal momento che secondo lei «l'omosessuale maschio in genere odia le donne, le emargina assai più coerentemente dell'uomo eterosessuale, rifiutandole anche a letto» (*sic!*).

Dalla mia prospettiva, l'opera di Wittig può essere letta proprio come una *deviazione* decisa e sistematica dai presupposti eterosessuali che giocoforza strutturano anche il femminismo (anche nei tanti casi in cui offra gli strumenti più utili alla critica dell'eterosessualità), ma che tuttavia non cede mai di un millimetro sull'urgenza di sovversione del patriarcato. «I discorsi che ci opprimono in quanto lesbiche, donne e omosessuali», scrive d'altronde laconicamente Wittig in *The Straight Mind* (1978) «sono quelli che assumono che il fondamento della società, di ogni società, sia l'eterosessualità». E questo, scrive invece in *One is not born woman* (1981), nonostante sia diffusa tra femministe e lesbiche femministe la convinzione che la base dell'oppressione delle donne non sia solo di natura storica, ma, in fondo, anche di natura biologica: in questo modo, secondo Wittig, attraverso l'ammissione dell'esistenza di una naturale divisione tra uomini e donne si naturalizza la storia e si dà per scontato che gli uomini e le donne, nonché il «rapporto sociale obbligatorio» tra loro (l'eterosessualità), precedano «ogni pensiero e ogni società». Questa interpretazione del dominio maschile – nell'analisi di Wittig – non mette radicalmente in discussione la politicità delle categorie «uomo» e «donna», ne preserva l'apparente naturalità (e naturalizza dunque anche il fenomeno sociale che esprime l'oppressione, rendendo impossibile ogni forma di cambiamento), costringendo le donne a lottare non come farebbe una qualunque altra classe, cioè al fine della sua abolizione, ma per «la difesa della donna», per il rafforzamento del «mito».

Il rifiuto senza sconti del differenzialismo – né come origine dell'oppressione, né come valorizzazione di una specificità femminile –, la convinzione circa la natura politica delle «classi di sesso» «uomo» e «donna», che per Wittig dovrebbero essere abolite (mediante una «lotta di classe»), nonché l'esortazione a una lotta comune – «lesbiche, donne e omosessuali» – contro il «sistema sociale eterosessuale», sono tutti elementi della riflessione della scrittrice

francese che possono ben costituire la fucina di una teoria queer. E tuttavia, le cose non sono così semplici: sono consapevole di quanto una lettura *ex parte queer* di Wittig possa apparire poco condivisibile, o suscettibile di contestazione. A differenza di Mieli e Hocquenghem che oggi, da più parti, vengono spontaneamente letti come «proto-queer», «l'assunzione di Monique Wittig... nella genealogia del queer è stata spesso accolta con scarso entusiasmo, se non con un certo fastidio» (Manieri – Fiorilli 2011, p. 121; Frabetti 2008). E le ragioni, come le riassume Spinelli (2003), attengono al fatto che Wittig viene accusata dal pensiero queer di interpretare l'eterosessualità come un blocco rigido e imm modificabile: alla generazione queer, cresciuta nella subcultura lesbica e omosessuale, Wittig sembra incapace di rovesciare a proprio favore i meccanismi di rappresentazione controllati dal sistema eterosessuale e per questo rimane legata a una ipervalutazione dell'eterosessualità, tratteggiando strategie politiche (come «la distruzione dell'eterosessualità») ritenute a dir poco utopiche, o nel peggiore dei casi ingenuie.

La posizione di Butler su Wittig in *Gender Trouble* sembra in effetti motivare le argomentazioni di Spinelli. Pur facendo salve – o meglio, esaltando – le intuizioni sovversive delle opere letterarie di Wittig (su tutte, *Les Guérillères*), Butler squalifica invece i suoi scritti politici come improntati a un «problematico umanismo», sotteso ai quali serpeggierebbe un «prescrittismo separatista lesbico» che, nella sua analisi impietosa dell'eterosessualità, alimenterebbe la scissione innanzitutto con le donne eterosessuali. Importante, in effetti, è ricordare che Wittig rigetta innanzitutto la categoria «donna», e dunque l'idea che le lesbiche siano «donne che amano altre donne»: proprio come il concetto di «schiavo» non avrebbe senso se non vi fosse innanzitutto un «padrone», così per Wittig il concetto di «donna» acquisisce significato e valore solo ed esclusivamente nell'ambito della relazione con l'«uomo», all'interno del sistema di pensiero ed economico eterosessuale. E la lesbica, pur subendo la stessa oppressione della donna eterosessuale, dal punto di vista pubblico, si sottrae tuttavia dall'ingiunzione a relazionarsi obbligatoriamente con

un uomo, nello spazio domestico: ecco perché, per Wittig, «le lesbiche non sono donne». Non lo sono perché, proprio come gli schiavi, le «donne» sono un gruppo sociale oppresso in relazione a uno oppressore – e larga parte di tale oppressione si consuma precisamente nello spazio domestico –, non un gruppo naturale. Ed è proprio nei riguardi della conclusione a cui perviene Wittig che Butler esprime tuttavia delle perplessità. Perplessità che riguardano ad esempio la constatazione dell'esistenza di forme di identificazione lesbica che non rigettano la femminilità (come nei casi delle lesbiche *femmes*, o *lipstick*) e che aprono, dunque, alla possibilità di una vita della «femminilità» non interamente determinata, o circoscritta, dall'eterosessualità; oppure, la dislocazione parodica della «femminilità» operata da alcune forme di identificazione gay; o ancora della «mascolinità» che anima il desiderio *butch*. In altre parole, mentre Wittig sembra assumere la «lesbica» come esempio della possibilità di un totale trascendimento dall'eterosessualità, Butler ribatte che l'eterosessualità è «una commedia inevitabile» che non può essere né interamente trascinata né interamente respinta, ma solo dislocata e rimessa in campo, parodicamente: è proprio questo a consentire di scansare i pericoli sottesi all'idea – che, per Butler, è intrinsecamente eterosessuale – per cui la femminilità e la mascolinità siano prerogativa, o proprietà, delle donne e degli uomini.

La mia posizione, che intendo come queer, pur facendo salve le perplessità di Butler (e rifiutando, come lei, ogni idea essenzialistica di una femminilità e mascolinità intese come proprietà), ne prende tuttavia le distanze. Per come le intendo, e per come soprattutto le esperisco, la citazione, la risignificazione e la dislocazione parodica della mascolinità e della femminilità, su cui Butler (e il queer) insiste, costituiscono strategie di resistenza, e spesso di sopravvivenza, la cui *legittimità* e *necessità*, tuttavia, non solo non dovrebbe essere mai confusa con una *scelta*, ma non dovrebbe soprattutto distogliere dal fatto che in assenza di una «sovversione dell'eterosessualità» le donne, i gay, le lesbiche, le persone trans e tutte le altre minoranze di genere e sessuali continuano a dipendere dal caso o dalla fortuna

della propria individuale scaltrezza di ingegnarsi in citazioni, risignificazioni e dislocazioni, e che se pure, ogni tanto, questi casi individuali hanno successo, non dovrebbero in ogni caso mai distoglierci (ammesso che ce ne importi qualcosa) dal fatto che i casi meno fortunati sono assai più numerosi, e che il loro numero può diminuire solo se eliminiamo i presupposti eterosessuali che inducono *noi*, regolarmente, a comprendere come negoziare con la loro ingombrante presenza. La mia idea è che il fuori dell'eterosessualità indicato da Wittig può essere costruito solo se non ci precludiamo la possibilità di pensare la sovversione materiale del modo di produzione eterosessuale del genere, e non solo la dislocazione o risignificazione parodica di generi già «eterosessualmente» prodotti. Come ho suggerito in *Comunismo queer*, inoltre, la forma privilegiata attraverso cui questo pensiero potrebbe svilupparsi dovrebbe essere un «separatismo queer» – una forma di separatismo, cioè, che al principio essenzialista su cui si è basato storicamente, ossia la separazione delle donne dagli uomini, sostituisca l'obiettivo e la lotta comune di sovversione dell'eterosessualità. Il punto, semmai, è comprendere perché ciò dovrebbe essere fatto, chi dovrebbe farlo, e quali forze sono necessarie a questo obiettivo – il quale, tuttavia, dovrebbe innanzitutto essere riconosciuto come tale.

UN'OPPRESSIONE «POLITICAMENTE INCLUSIVA»

La mia convinzione è che ripartire dalla definizione di Wittig dell'eterosessualità come «sistema sociale che si fonda sull'oppressione delle donne da parte degli uomini, e che produce la dottrina della differenza tra i sessi per giustificare questa oppressione» (Wittig 2019, p. 41) potrebbe aiutarci a condurre una lotta sistematica contro l'eterosessualità, tale da superare i limiti delle situazioni individuali. Questa definizione dell'eterosessualità, infatti, non è solo teoricamente perfetta; è anche politicamente inclusiva. Non lascia fuori *nessuna*. In questo senso, è una definizione all'altezza dell'oppressione che intende descrivere: l'eterosessualità è un'oppressione politicamente in-

clusiva, dal momento che pur in forme diverse ci riguarda in tante. E in tante, in effetti, sentiamo il bisogno di una definizione politicamente inclusiva dell'eterosessualità come matrice dell'oppressione di genere e sessuale specialmente nel momento in cui, da una parte, alcune femministe e alcune lesbiche si appropriano dell'aggettivo «radicale» per farsi in realtà fautrici di un femminismo

«essenzialista», e dall'altra, in cui sembra che a godere di nuova centralità sia la smania intersezionale di stabilire alleanze politiche con chiunque, in vista di non si sa quale scopo, pur di non ridiscutere i presupposti attorno ai quali dovrebbe saldarsi la solidarietà, e l'alleanza, tra coloro che sono soggette alla stessa matrice di oppressione: le donne e le altre minoranze di genere e sessuali.

Wittig, in questo senso, pone in primo piano la modalità originaria attraverso cui si è manifestato, e su cui dunque si fonda tuttora, il sistema sociale eterosessuale: ossia, l'oppressione delle donne da parte degli uomini, che pone come «destino delle donne» quello di svolgere il lavoro riproduttivo nonché quello di essere uccise, mutilate, torturate, abusate dal punto di vista fisico e mentale, stuprate, maltrattate, indotte al matrimonio. E se è «destino», allora non si può cambiare.

Al contempo, Wittig sa perfettamente che, per poter sussistere e operare, tale dominio maschile necessita di una cornice epistemica – o meglio, di un'*ideologia*, di una *razionalità* – che gli consenta di giustificarsi: ossia, «la dottrina della differenza tra i sessi». E questa dottrina – che a seconda dei casi Wittig definisce anche «ideologia della differenza sessuale», «Pensiero della Differenza» o, appunto, «*straight mind*» – non si limita a giustificare l'oppressione degli uomini sulle donne: da essa dipende anche l'oppressione che esperiamo «in quanto lesbiche [...] e omosessuali» (ivi, p. 45) – e oggi, aggiungiamo, anche in quanto persone trans* e intersex, in quanto asessuali o bisessuali, in quanto ogni altra posizione di genere che eccede il paradigma eterosessuale di cui, per ragioni di sensibilità storica, Wittig non avrebbe potuto riferire, ma che pure traluce dalle sue parole. Da quella «dottrina», infatti, performativamente dipende il giusto modo di soggettivarsi e di relazionarsi: va da sé che chiunque lo disatten-

da è esposto – differenzialmente, ma regolarmente – ai rischi che tale difformità comporta. Anche perché, come ha ben osservato il Laboratorio Smaschieramenti (2016), non si tratta tanto di aggiungere soggettività alla lista delle vittime, quanto piuttosto di «affermare che la violenza di genere è prodotta dalla violenza DEL genere, cioè dall'imposizione di due sessi-generi normativi a sostegno dell'eterosessualità obbligatoria, all'interno di una cornice familista e riproduttiva».

Qui risiede la straordinaria lucidità e lungimiranza del pensiero di Wittig: nell'aver colto *ante litteram* la performatività dell'oppressione eterosessuale. Il dominio maschile sulle donne, infatti, non è solo deplorabile di per sé: esso è anche il luogo di una reificazione. Nel ri-produrre l'«eterosessualizzazione» dei sessi, il dominio maschile lo fa in modalità che occultano il rapporto di forza, e dunque la matrice sociale, di quella stessa riproduzione. «Ma il punto», scrive Wittig palesando il radicale antiessenzialismo su cui riposa il suo materialismo, «è che non esiste alcun sesso. Esistono solo un sesso oppresso e un sesso oppressore. Ed è l'oppressione a creare il sesso; non il contrario» (Wittig 2019, p. 22). La categoria politica di «sesso», secondo Wittig, «è la categoria che fonda la società in quanto eterosessuale». In quanto tale, non concerne l'*esistenza individuale*, bensì la *relazione sociale*.

«Donna» e «uomo», infatti, non sono *differenti* tra loro: «donna» e «uomo», piuttosto, sono categorie sociali *in relazione* tra loro che una lotta di classe deve tuttavia mettere *in opposizione* tra loro, ai fini della loro distruzione. Esattamente come la differenza razziale, anche la differenza sessuale, per Wittig, perviene infatti a intelligibilità solo mediante la disuguaglianza politica. Richiamandosi al lavoro di Colette Guillaumin, la quale ha mostrato come prima della realtà sociale ed economica della schiavitù dei neri, il concetto di «razza» non esisteva, o non almeno nel suo significato moderno, per Wittig la razza e il sesso esistono come «formazioni immaginarie» che reinterpretano determinate caratteristiche fisiche attraverso la rete di relazioni in cui quelle caratteristiche acquisiscono significato politico e sociale. «Determinare persone sono percepite come *nere*, quindi *sono nere*; altre sono percepite come *donne*, quindi *sono donne*». Il punto, tuttavia, è

che per poter essere *percepite* unanimemente in quel modo, devono prima essere state *prodotte* in quel modo» (*ivi*, p. 31).

Non c'è alcuna differenza da tutelare né da valorizzare, pertanto, non c'è alcun illogico principio dell'«eguaglianza nella differenza» (*ibidem*) per cui parteggiare, nell'analisi di Wittig: ci sono solo disuguaglianze e oppressioni da sovvertire. Ed è attraverso la distruzione dell'uomo e della donna che, per Wittig, può conseguirsi la distruzione del sistema sociale eterosessuale.

RIFIUTARE L'ETEROSESSUALITÀ

Sarà evidente che il modo in cui opera la categoria di sesso, nelle riflessioni di Wittig, è performativo: la categoria di sesso, infatti, «fonda la società in quanto eterosessuale», ma al contempo è essa stessa «il prodotto» dell'eterosessualità. La categoria di sesso diviene intelligibile mediante il *marchio* che impone sulle donne, rendendo i loro corpi e le loro menti oggetto di appropriazione. Ma anche sugli uomini, viene logicamente da supporre, proiettando su di loro l'ingiunzione a dominare e ad appropriarsi dei corpi e delle menti delle donne. La differenza, semmai, è che nonostante gli uomini siano «anch'essi alienati» (dal momento che per Wittig, come per Marx, tutti i soggetti sono «fuori da sé», da sempre costituiti nelle relazioni sociali), possono «tuttavia trarre evidenti vantaggi dalla loro propria alienazione, [riuscendo] a sopportarla senza troppi patimenti» (*ivi*, p. 37).

In ogni caso, è la stessa performatività della categoria di sesso che fa dire a Wittig, con certezza, che «il rifiuto di diventare (o di rimanere) eterosessuali significa sempre rifiutare di diventare, o di rimanere, un uomo o una donna, che ciò avvenga in modo cosciente o meno» (*ivi*, p. 33). Se «le lesbiche non sono donne», per Wittig, è perché a rendere tale una donna è «un rapporto sociale obbligatorio» che definisce, a seconda dei casi, «schiavitù»³, o «contratto ete-

rosessuale». Fuggendo dal contratto eterosessuale una ad una, come fecero gli schiavi d'America dalle piantagioni, le lesbiche rendono visibile il carattere impositivo dell'eterosessualità e, nello stesso tempo, indicano un'altrove, un'altrove possibile al di fuori dell'eterosessualità. Rifiutandosi di occupare il posto dell'alterità dominata, che il sistema sociale eterosessuale produce innanzitutto come «la donna», e poi come ogni ulteriore «diverso/altro»⁴ (*ivi*, p. 49), le lesbiche, per Wittig, rendono pensabile il suo stesso superamento, attraverso una lotta di classe che disveli, dietro alla mera «differenza», o alla mera «alterità», la materialità del dominio e della disuguaglianza.

Ecco perché, al netto di ogni semplificazione sloganistica, le lesbiche – per Wittig, sia chiaro – non sono donne. Non perché genericamente «scelgono» di rifuggire ogni categorizzazione. Le lesbiche non sono donne perché specificamente fuggono dalla classe sociale dell'Alterità, della Diversità, della Differenza che tutt'oggi costituisce il bacino di appropriazione e di sfruttamento da parte degli uomini. È di questa appropriazione, d'altronde, che continuano a parlarci invariabilmente gli stupri, o le morti violente nell'ambito di relazioni eterosessuali. Ed è di questo sfruttamento, al netto delle più rosee convinzioni, che continuano a parlarci invece una serie di argomenti che ci riguardano più da vicino – come la gestazione per altri, o il *sex work* – e molti, molti, altri che, purtroppo, non sortiscono lo stesso fascino negli accesi e divisivi dibattiti che regolarmente minano alla base ogni possibilità di lotta comune tra donne, lesbiche, gay, persone trans e tutte le altre minoranze di genere e sessuali. Dibattiti nell'ambito dei quali, per parte nostra, potremmo forse iniziare a chiederci se i gay non continuino a essere ancora *un po' troppo uomini* – a chiederci se davvero, come negli auspici di Wittig, «il rifiuto di diventare o di rimanere eterosessuali» (*ivi*, p. 33) coincida per noi con il rifiuto di occupare la posizione sociale dell'uomo. A chie-

³ Come fece insieme a Marcia Rothenburg, Margaret Stephenson e Gille Wittig (1970).

⁴ «La società eterosessuale si fonda sulla necessità del diverso/altro, a tutti i livelli. In assenza del diverso/altro non potrebbe infatti funzionare né economicamente, né simbolicamente, né linguisticamente, né politicamente», *ibidem*.

derci, in altre parole, se il desiderio di abolire la classe degli uomini – e, in questo senso, di contribuire alla sovversione dell’eterosessualità come matrice della nostra oppressione – sia più forte del vantaggio che, al netto di tutto, ci può assicurare.

CAPITOLO VI

APPUNTI PER UNA CRONOLOGIA DEI DIRITTI

LORENZA PERINI

E chi ti dice che le nostre madri hanno avuto una vita tranquilla? La mia no di sicuro, altrimenti non sarebbe così imbronciata. È solo che non li sanno dire i loro tormenti. Hai ragione. Mia madre ha avuto quattro figli e una decina di aborti. Ma cosa dici? Sì, era mio padre che voleva così. La metteva incinta e poi la faceva abortire. È anche per questo che lo odio forse. Perché le donne devono sopportare tutto questo? Non lo so, forse non è ancora arrivato il momento della nostra liberazione.

(Maria Beatrice Masella 2006)

Il filo del tempo: il senso di una «cronologia degli inizi»

Continua a essere rilevante a mio parere oggi ripercorrere alcune tappe di quella parte della storia italiana che va dalla fine del fascismo al nascere e fiorire dei movimenti femministi, tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Ottanta. Non si tratta di una cronologia completa, si vuole solo rilevare un momento saliente, quello che personalmente considero un tempo fondamentale, che costruisce la base della realtà quotidiana delle cittadine che siamo oggi e delle battaglie successive e che ancora ci vedono protagoniste, perché gli attacchi all’autodeterminazione del corpo, al diritto ad agire liberamente nello spazio pubblico, a sceglierci l’identità e la famiglia che vogliamo ci chiedono ogni giorno di essere all’erta, pronte alla difesa. Un tempo, quello «intorno» agli anni Settanta che vede confron-

tarsi e saldarsi da un lato le lotte e le conquiste delle *madri*, durante e dopo la guerra, per i diritti politici in una prospettiva di uguaglianza, dall'altro le lotte e le conquiste delle *figlie*, il cui campo di battaglia è il corpo, il loro corpo differente da far riconoscere al mondo.

Da parte di chi – come me – appartiene ad una generazione ancora successiva, quella che nel Sessantotto non era ancora nata, ricostruire questo tipo di cronologie vuol dire cercare un filo che leghi insieme diversi linguaggi, diversi sguardi e visioni del mondo che per lungo tempo si sono taciute l'una all'altra, attraverso una cesura generazionale che a molte è parsa insanabile. Non si tratta di revisionismi o di necessità di recupero di figure di riferimento lontane in tempi di crisi, nemmeno vi è la necessità di sottolineare come ci sia stato effettivamente un gap di comunicazione tra la generazione che aveva liberato l'Italia dal fascismo e portato in dote alle figlie l'ottenimento di tanti diritti politici e quella delle figlie, che ha portato a compimento le battaglie per i diritti civili e sociali nel corso dei decenni successivi. Si tratta di ritessere fili che accomunino passioni e sentimenti più che cercare paralleli che mettano in comunicazione i fatti in sé, riscoprire legami che diano valore al concreto agire delle donne che allora combatterono per la libertà e le avvicininò alle giovani donne di oggi, impegnate in nuove resistenze, impegnate in un difficile percorso di costruzione di una loro (nostra) identità, alla ricerca non di una contrapposizione di ideali (quel concetto di «identità contro» che fu invece un riferimento importante, per certi versi essenziale, per i gruppi femministi), ma di un «riconoscersi» che non rimuove le cesure ma preferisce la ricerca di continuità, esige la possibilità di (ri)guardarsi indietro e trovare qualcosa che serva per il futuro. Questo è il senso oggi di una cronologia di conquista dei diritti delle donne che non sia mero elenco di date su un calendario. Non è di questo che abbiamo bisogno ora, in questo momento storico del Paese.

Ciò di cui abbiamo bisogno, pur in contesti certamente molto diversi rispetto a settant'anni fa, e diversi anche rispetto ai femminismi degli anni Settanta, è riconoscere che quelle generazioni ci han-

no consegnato un'eredità ricchissima, che ha cambiato radicalmente il paradigma relazionale tra i sessi, attraverso una legge sul divorzio che ha ridato dignità non solo alle donne, ma anche all'istituzione matrimoniale riconsegnandola alla scelta e ai sentimenti; attraverso un nuovo diritto di famiglia che rappresenta una svolta in senso paritario tra i coniugi ed equiparando i figli legittimi a quelli nati al di fuori del matrimonio apre la strada al riconoscimento delle pluralità delle forme familiari; attraverso una moderna legge sull'interruzione volontaria di gravidanza, che ha liberato le donne dal rischio di morte per aborto; attraverso l'abolizione quel residuo barbarico presente nel Codice penale che era il delitto d'onore, senza dimenticare la lunga battaglia per una legge sulla violenza sessuale che in parte è giunta a compimento solo in tempi recentissimi. A questo patrimonio si aggiunge una serie di altri importanti passi verso l'eguaglianza dei diritti nel mondo del lavoro, iniziati alla fine degli anni Settanta e ancora in parte non compiuti.

Tra *noi* e *loro* c'è tutto questo quindi, in una pluralità di situazioni, tra cambiamenti, evoluzioni, cesure. Ciò che resta immutato e che rappresenta veramente il passaggio di testimone tra le generazioni è la forza «sentimentale» degli ideali che hanno portato le donne dell'antifascismo e della Resistenza ad avere voce allora e che porta le donne di oggi, per nuove necessità e per altre strade, a percorrere ancora quello stesso cammino di ricerca di un'identità politica possibile, dai tratti riconoscibili – cammino che non si chiama più di emancipazione, parola che suona lontana e ottocentesca («oggi si nasce emancipate»), né di liberazione, ma si chiama invece, con una frase un po' più lunga, di parità dei diritti nella differenza dei corpi.

Non è facile visualizzare concettualmente una parità differente né è facile capire cosa realmente fare, quali battaglie sono quelle giuste per raggiungerla. Non c'è nessuno da imitare, lo scenario è nuovo perché enorme – globale, si dice oggi – e se si considera territorio d'azione il mondo, le donne sono tante, hanno bisogni diversi e a velocità diverse procedono le loro vite. Per non smarrirsi, un filo che leghi al passato, al proprio passato, è allora necessario. Quel-

la passione che, uscita dalla guerra si mostrava alle giovani donne di allora – per quanto possibile – intatta e ricca di possibilità di «fare» in senso attivo e positivo, quel senso di possibilità di «costruire» che portava con sé la fine di un conflitto atroce combattuto su tutti i fronti: questo il filo che le giovani donne di oggi stanno cercando, come necessità e richiesta di trovare radici più profonde, direi quasi le viscere dell'esserci nello spazio pubblico della politica per le donne e capire non tanto *cosa* dicono le madri ma *come* lo dicono. È un passaggio che anche le femministe hanno fatto negli anni caldi delle battaglie per i diritti: rifiutavano le parole in sé di quella stagione di liberazione – emancipazione e uguaglianza non sembravano più già allora centrare i veri obbiettivi della nuova generazione – ma ascoltavano la lezione della passione politica delle partigiane: «noi che pensavamo nel sessantotto di aver compiuto un gesto nuovo e di rottura» scrive Paola di Cori (2012) rievocando l'apparizione di un libro nel 1976 che riportava le vicende delle partigiane piemontesi,

«ci trovavamo in realtà di fronte a donne le cui aspirazioni, mutati i contesti, non erano tanto diverse dalle nostre. Capimmo che loro avevano in realtà anticipato e reso possibili le nostre lotte di liberazione».

E oggi accade ancora: chi è nato dopo il Sessantotto si rende conto che il nodo della trasmissione di un'eredità da una generazione a un'altra è tra i più difficili da sciogliere, e così prova a fare un passo più indietro, ritornando a interrogare loro, le donne che lottarono prima che per la libertà, per la liberazione, in cerca di un modo per dire una nuova stagione di lotte per diritti che non sono mai conquistati per sempre e che hanno continuamente bisogno di donne appassionate per essere tenuti in vita.

Riscoprire le radici di passione – radici che si saldano con la nascita della democrazia – è il senso quindi del ricostruire una «cronologia degli inizi» oggi. Il nesso problematico tra donne e democrazia che si articola nei primi trent'anni della Repubblica può dunque essere ancora una traccia consistente da seguire, che permette di affrontare dicotomie apparentemente inconciliabili (a partire da oikos/

polis, per finire con (corpo) privato/(corpo) pubblico, passando per vita quotidiana/vita politica) che sono ancora del tutto nostre, che sono nel nostro quotidiano presente e per nulla esaurite. Nel binomio donne-democrazia e nel concetto di cittadinanza che sottende si ritrovano elementi problematici che continuano a essere vivi e attuali, e non c'è la sensazione di parlare di una conquista del passato remoto, di un qualcosa di storicamente dato (Forcina 2003), ma di qualcosa che continua a suscitare ragionamenti, a produrre pensieri. Nell'affrontare temi come le lotte per la parità di salario, per l'accesso alla magistratura, per il diritto di voto, per la «dissolubilità» del matrimonio, per l'abolizione della patria potestà, per l'eliminazione del delitto d'onore e soprattutto per non morire di aborto, ci si trova in realtà a parlare dell'oggi, di un quotidiano qui e ora che possiamo toccare e vedere nelle nostre grandi o piccole città, nelle nostre vite ordinarie (Ballestra 2006), in un territorio che non ha più i confini degli stati, delle lingue e dei colori della pelle, ma che segue altre logiche e chiede nuovi parametri per definire quel gruzzolo di diritti e di doveri che formano la sostanza della di cittadinanza.

COSA MANCA NEL QUADRO

Da sempre territorio maschile, il concetto di cittadinanza nasce poggiando le sue basi su un cittadino maschile-neutro, nato dalla Rivoluzione francese e modellato successivamente sul concetto di uguaglianza improntata all'omologazione e incentrata sul principio astratto di «universalismo dei diritti». Fu T. H. Marshall negli anni quaranta del Novecento a conferire all'insieme dei diritti civili, politici e sociali la struttura della cittadinanza moderna che oggi ci riguarda, comprendendo, per la prima volta, tra i beneficiari di tali diritti, anche chi non lavorava e non produceva reddito – in contrasto con il concetto di cittadinanza fordista basata esclusivamente sul salario che fino a quel momento aveva regolato i rapporti sociali e modellato di conseguenza la politica. Marshall vedeva in questa necessaria successione un processo progressivo, non più di tanto frutto di

lotte e conquiste, quanto piuttosto frutto di una procedere lineare, che prima o poi, nel corso della vita avrebbe riguardato tutti.

Nella formulazione di Marshall, pur avanzata, qualcosa tuttavia ancora sembra mancare e questo «qualcosa», evidentemente è la consapevolezza che, se questo processo lineare può valere forse per gli uomini, esso non riguarda le donne (Del Re 2007). Mai considerate come individui, nel corso della storia esse vengono, di fatto, assimilate alla

«linearità» che riguarda gli uomini, comunque lasciate a margine nei diversi percorsi e modelli di acquisizione anche dei più elementari diritti civili (si pensi al diritto di possedere, comperare, vendere ed ereditare ad esempio, di cui le donne italiane sono private per legge fino al 1919 almeno) così come dei diritti «di libertà» – che comprendono il diritto al rispetto della vita privata e della vita familiare, al rispetto del domicilio e al rispetto della corrispondenza, il diritto all'immagine, il diritto alla libertà e alla sicurezza, il diritto di andare e di venire, il diritto alla libertà di espressione, alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, diritto alla libertà di riunione e alla libertà d'associazione, il diritto al matrimonio e a fondare una famiglia – diritti di cui le donne sono state lungamente private per costume sociale, per il solo fatto di non essere uomini.

Alla prova della storia possiamo dunque vedere chiaramente come il concetto di cittadinanza non si sia mai configurato come un «pacchetto» di diritti uguali per tutti e acquisiti per sempre, quanto piuttosto un processo aperto, in evoluzione non lineare, un'interazione dinamica che si è mossa fino ad ora sempre per salti e marce indietro e che diverge non soltanto da paese a paese, ma soprattutto diverge tra i sessi. La divergenza si materializza se ripercorriamo le tappe della conquista dei diritti e osserviamo che gli uomini ottengono i diritti civili con la Rivoluzione francese mentre per le donne è in gran parte una conquista del Novecento, ancora non pienamente conseguita (si pensi ad esempio alla legge sulla violenza sessuale che in Italia risale al 1996 come esito di un lungo e complicato iter parlamentare di cui si dirà più avanti, avviato nel 1979 e portato a

compimento senza che la legge stessa fosse pienamente adeguata a normare la materia). Stessa sorte per i dritti civili che vedono la loro estensione agli uomini nel corso del XIX secolo e alle donne solo nel secolo successivo, in Italia il diritto di voto sarà esteso alle donne solo nel 1945. E infine i diritti sociali che sono per tutti una conquista del XX secolo ma che per le donne hanno spesso assunto una declinazione particolare come ad esempio le forme di tutela della maternità avviate dal fascismo e mai abbandonate.

Nel particolare caso italiano la storia del rapporto tra donne e acquisizione di una piena cittadinanza dei diritti risulta particolarmente articolato e ambivalente a causa delle disomogeneità culturali e territoriali del Paese e soprattutto a causa della forte e pervasiva influenza della cultura cattolica. Rispetto ad altri paesi, tra XIX e XX secolo, le donne italiane appaiono da un lato rigidamente segregate nella sfera privata e dall'altro – poiché lo Stato liberale consente loro l'inserimento in taluni impieghi e l'accesso in tal modo a una parte della sfera pubblica – risultano in realtà molto più politicizzate di altre (Rossi-Doria 1996). Un'ambivalenza che perdura nel corso di tutto il Novecento, transitando attraverso il fascismo, il secondo dopoguerra e arrivando fino ai nostri giorni e che però, per usare le parole di Rossana Rossanda (2011), traccia per le donne un cammino verso la *polis* costellato di rapidi investimenti e altrettanto rapide disillusioni. Impossibile modulare/modellare la politica ampliandola al riconoscimento dell'altro, aprendone cioè lo sguardo miope a scenari non previsti, ai luoghi della vita quotidiana, dove vive un mondo che nelle istituzioni entra solo di striscio, che è di uomini e di donne, dove esiste ancora – nonostante le leggi – l'aborto clandestino, la violenza immotivata e tanti altri soprusi e discriminazioni che si perpetrano senza altra ragione che il sesso, sul corpo delle donne. Questo per sottolineare come, nel corso del XX, se è vero che le norme hanno certamente ridotto lo spazio di disegualianza tra i sessi, tuttavia la pratica sociale non si è evoluta di pari passo. Il diritto, ad esempio, al controllo del corpo e dell'integrità fisica sono riconoscimenti che sono costati e costano una fatica indicibile ancora oggi,

una continua lotta per la difesa dei confini. Dei confini di un corpo diverso. Si pensi alle norme che a lungo hanno vietato la contraccezione, o al ricorrente dibattito sull'aborto e sull'obbligo per la donna di portare a termine una gravidanza non voluta. Per non parlare della violenza, che costituisce la principale causa di morte delle donne non solo in Italia, ma nel mondo.

Il corpo della donna, sessuato e riproduttivo, si configura come una risorsa insieme privata (degli uomini loro familiari) e pubblica (della società e dello Stato che tramite loro si riproduce) ed è per questo che sembra inaccettabile ancora oggi alla società maschile lasciarlo totalmente a disposizione delle donne soltanto, non averne il controllo in qualche modo. Sulle questioni del corpo, del materno e della sessualità – a partire dagli anni Settanta – se da un lato si afferma che «i saperi del corpo sono saperi di donne» e gli uomini di ciò non hanno cultura, che loro alle parole corpo riproduttivo non sanno dare che pochi ed incerti significati, dall'altro, sono e restano gli uomini – e quasi solo loro – gli unici politicamente autorizzati a parlare, a tradurre in atti concreti (leggi, norme, politiche) i loro pensieri. La differenza di sesso, quella che passa attraverso il corpo, si è trasformata nel corso della storia in disuguaglianza sociale a sfavore delle donne, per cui a ogni ridefinizione dei rapporti di potere tra gli uomini ha sempre corrisposto un restringimento dei diritti per le donne e una cristallizzazione del loro essere differenti in senso negativo, differente come qualcosa di meno rispetto alla norma maschile.

RICOSTRUIRE L'ASSENZA

Ripercorriamo quindi brevemente le tappe fondamentali che hanno portato alla definizione di alcuni punti nodali del rapporto tra i sessi nel nostro Paese.

La legislazione fascista era costruita sulla disuguaglianza e sulla piena subordinazione della donna all'uomo. Essa inaugura una visione politica precisa sul tema dei diritti delle donne, che venivano spinte, per quanto possibile, sempre più all'interno delle mura dome-

stiche. L'educazione demografica e il controllo delle nascite erano formalmente vietati dal Codice Penale, che li considerava un attentato all'integrità della stirpe. L'indipendenza femminile, e la libertà sessuale in particolare, apparivano socialmente rischiose e il matrimonio diveniva l'unica, logica e inevitabile conclusione. Soltanto durante la Seconda guerra mondiale la presenza delle donne nello spazio pubblico trova una sua compiuta realizzazione: non ci sarebbe stata la Resistenza né l'organizzazione clandestina senza le staffette, senza l'organizzazione dei gruppi patriottici e la loro attiva partecipazione (Sarogni 1995). La lotta di liberazione costituisce quindi per entrambi i sessi l'occasione per saggiare rapporti nuovi basati sulla collaborazione e sulla solidarietà e non a caso il primo ministro donna comparve in una piccola repubblica partigiana.

In generale l'esperienza della guerra costituisce per alcune donne l'occasione per la formazione di una nuova coscienza di sé. Esse acquisiranno il diritto di voto nel 1945 e la Costituzione riconoscerà la presenza femminile: le donne sono cittadine e le Costituenti si impegneranno a garantire per loro uguaglianza di diritti (articoli 2, 3, 30, 31, 37), anche se il testo costituzionale non può che cedere a un immaginario per cui tutto ciò può certamente avvenire, ma a patto sia sempre e comunque garantito l'adempimento per le donne di un'«essenziale funzione familiare» (art. 37). Una limitazione grave, di cui le donne italiane patiranno a lungo le conseguenze, non solo tra le mura domestiche ma nello spazio pubblico, nell'accesso alla politica e al mondo del lavoro (Galoppini 1980). D'altronde, nel secondo dopoguerra ritroviamo del tutto conservata la legislazione penale e familiare dell'era fascista, e conservati sono anche i costumi sociali, i comportamenti culturali tradizionali. Non è estraneo a questa «resistenza» il percorso dei partiti, impegnati nella guerra fredda e nella difficile opera della ricostruzione. Ecco che quindi si ripropone e si impone, soprattutto a destra e al centro, un'ideologia tradizionale della famiglia: un esempio che chiarisce la lentezza con cui il quadro dei rapporti sociali tra i sessi si evolve nel Paese è il vistoso ritorno al culto mariano alla fine degli anni Quaranta, che la sinistra

non sa adeguatamente contrastare e che impone alle donne un ritorno ai loro doveri di madri e di spose.

Fino agli anni Sessanta vi sarà quindi una sorta di «stasi» rispetto al ruolo familiare delle donne: il riflusso e la crisi economica seguita alla guerra consegneranno alla storia un modello di donna non dissimile da quello del ventennio. E se in ambito domestico il lavoro delle donne è meno pesante grazie all'introduzione di tanti elettrodomestici, l'aumento dei salari maschili riporta le donne in casa, coronando il sogno che era irrealizzabile fino a pochi anni prima: la dedizione esclusiva al focolare. E non è un caso che la Chiesa proponga il modello agiografico di Maria Goretti, canonizzata nel 1950 da Pio X: essa è la rappresentazione dell'estremo sacrificio di sé e incarna per la Chiesa un utile baluardo contro la paura dei nuovi comportamenti sessuali. Viene riproposto un modello di madre onnipotente e responsabile che, in modo escludente rispetto ai padri, determina l'educazione dei figli. I padri sono ombre nella vita familiare, il loro unico compito procacciare il reddito (Bravo et al. 2001).

Il momento come si comprende è complesso: contemporaneamente all'esaltazione del ruolo di madre, nel dopoguerra si moltiplicano invece per le donne le occasioni di lavoro fuori casa, aumentano i numeri delle studentesse nelle scuole superiori e nelle università e sarà questa un'occasione formidabile per uscire dalle mura domestiche, confrontarsi con i giovani coetanei senza un forte controllo familiare; una maggiore libertà di scelta nel lavoro e nella vita civile e politica porta a nuovi desideri e nuove professioni che danno comunque nuova visibilità ai corpi femminili. Ciononostante, a non crescere di pari passo è la condizione di cittadine, di portatrici di tutti i diritti di cui diceva Marshall: di fatto fino alla metà degli anni Settanta, dentro il matrimonio continueranno a perpetuarsi forti disuguaglianze, per cui anche se è scomparsa dai codici l'autorizzazione maritale che dal 1868 al 1919 aveva reso per legge le donne schiave dei mariti e delle loro famiglie, resta la patria potestà, resta la pesante scure della tradizione patriarcale a fare da discriminare. L'entusiasmo per i rapidi cambiamenti politici non rimuove dunque alla radice le

cause profonde della discriminazione, l'organizzazione familiare si mostra ancora rigidamente divisa tra i sessi, molte donne si muovono con disagio e senso di colpa nel doppio ruolo, quello domestico e quello di lavoratrice salariata.

Solo verso la fine del decennio dei Settanta si vedranno segnali più evidenti di cambiamento: crolla il tasso di natalità, la partecipazione femminile al lavoro aumenta improvvisamente in maniera massiccia per tutte le classi di età e le donne superano gli uomini nell'accesso all'istruzione secondaria e all'università. Tramonta anche nel linguaggio corrente la figura femminile tradizionale della «casalinga». Dalla contestazione studentesca usciranno le voci di molte donne e il tentativo che fanno è quello di pensarsi oltre e fuori dall'immaginario maschile che le condiziona. Le donne parlano di se stesse: nascono collettivi, gruppi di autocoscienza e self-help che costruiscono diversi femminismi (Bimbi 1992). La parola chiave è «liberazione», non più «emancipazione». Non vogliono l'omologazione al modello maschile, ma la costruzione della propria soggettività, a partire dai desideri e dai bisogni. Si concepisce finalmente, grazie a loro, in modo nuovo il «privato» e il «politico»: la politica deve portare alla rivoluzione dei comportamenti e in questo il corpo – quel corpo differente che nessuno vuole riconoscere come dirimente – assume una nuova centralità. Si inizia a parlare di sessualità femminile, di autodeterminazione del corpo e di maternità come libera scelta. Si lotta per nuovi diritti civili. Nel decennio dei Settanta, mentre nel Paese è il tempo della contrapposizione violenta tra Stato e organizzazioni anti-Stato, in quella stessa Italia è anche il tempo dei diritti delle donne. L'introduzione della legislazione sul divorzio è del 1970, la modifica del diritto di famiglia del 1975, così come del 1975 è l'istituzione dei consultori familiari, la liberalizzazione dei contraccettivi; l'approvazione della legge che regola l'aborto arriva nel 1978, seguita dall'abrogazione delle conseguenze penali del delitto d'onore (1981) e dall'inizio del lungo dibattito sulla violenza sessuale, che porta negli anni Novanta alla costituzione dei centri antiviolenza e delle case delle donne.

Rispetto al mondo del lavoro, se la legge 300/1970, conosciuta come Statuto dei lavoratori, non fa esplicito riferimento alle donne lavoratrici, è vero però che agli articoli 15 e 16 si fa divieto di discriminazione, sia esso individuale o collettivo. Nel 1975 una direttiva della Cee introduce il concetto di uguale retribuzione per lavori di uguale valore e viene così superato il riferimento allo «stesso lavoro». Vengono definiti criteri comuni nei sistemi di classificazione tra lavoratori e lavoratrici, e una direttiva successiva (del 1976) punta invece il dito sull'attuazione del principio di parità di trattamento tra uomini e donne per quanto concerne l'accesso al lavoro, la formazione, la promozione professionale e le condizioni di lavoro.

È un punto di svolta per le donne in Italia: nel 1977 la legge n. 903 presentata da Tina Anselmi, ministra pro-tempora al lavoro, dà seguito alle direttive e regola la parità di trattamento, sancendo il divieto di discriminazione nell'accesso al lavoro, nella formazione professionale, nelle retribuzioni, nell'attribuzione delle qualifiche e delle carriere professionali e – passo fondamentale – la discriminazione basata sullo stato matrimoniale, di famiglia, di gravidanza o attuato mediante meccanismi di preselezione. Promuove inoltre la parità tra uomo e donna attraverso una diversa ripartizione delle responsabilità familiari tra i generi. Viene sancito il divieto di lavoro notturno per le donne solo in determinati settori e durante la gravidanza.

A destare attenzione in questo panorama è anche un'altra «questione del corpo», rimasta aperta fin dalla conclusione dell'iter legislativo sull'aborto: la questione della violenza sessuale. Solo nel 1996 la legge n. 66 classificherà come reato contro la persona il reato di violenza sessuale (che include sia la violenza carnale vera e propria che gli atti di libidine violenti, di solito perpetrati nei confronti dei minori) così mutando la qualificazione della normativa precedente che lo definiva incredibilmente tra i reati contro la morale. Il dibattito in questo caso era iniziato in Parlamento nel 1979, con Nilde Iotti presidente della Camera, e si era protratto per quasi vent'anni prima di approdare a una legge. Si trattava di metter nuovamente mano a questioni delicate – del corpo, del potere sui corpi che molti uo-

mini dentro e fuori casa pensano di poter esercitare. Scontri, incomprensioni e ritardi caratterizzeranno l'iter di quel dibattito a riprova della difficoltà di nominare le cose con il loro nome: si tratta di fare spazio a un discorso che vinca le resistenze di una cultura maschilista, improntata al dominio che tiene le donne sottomesse e prigioniere ancora e soprattutto all'interno della famiglia. Si tratta di cancellare articoli vecchi di un codice fascista obsoleto, si tratta di legiferare ancora una volta sul corpo delle donne il cui avversario è rappresentato – ancora una volta – dagli uomini, che non riescono a scrollarsi di dosso una mentalità retrograda che considera le donne inferiori, indegne, non persone, oggetti. Sembra una battaglia già combattuta: lo scenario si presenta identico a quello per l'aborto, rigidi schieramenti ideologici e di principio si fronteggiano. Non si schiodano.

Quello sulla violenza fu indubbiamente un dibattito aspro, duro e lacerante, specialmente quello tra le donne, sulla formulazione della legge. Aspro ma fecondo, l'unico capace di incidere su mentalità, culture e atteggiamenti processuali del tutto pre-moderni, che non mostravano né rispetto né fiducia nelle donne come persone, quasi non fossero considerate capaci di intendere e di volere. Il corpo resta il limite dialettico, il confine del potere tra i sessi, ma diventa anche il filo a partire dal quale si può tessere un nuovo patto democratico. L'iter della legge sull'aborto conclusosi dopo quasi dieci anni di dibattito nel 1978, così come il cammino durato 18 anni della legge sulla violenza mostrano in questo senso una trama molto chiara: nel decennio Settanta, negli anni in cui era massima la carica violenta contro lo Stato, le donne hanno lavorato molto in senso creativo e costruttivo, sviluppando codici particolari, frasari pregni si significati che hanno reso più solidi i legami tra donne, tra i movimenti, marcando in questo senso una distanza forte dagli uomini, in nome di un soggetto donna politicamente e socialmente esistente e specifico ora finalmente in grado (anche) di trovare le parole per *dire le cose*. In questo campo, gli uomini, l'immaginario maschile, non si è invece evoluto di pari passo, con la stessa intensità, esso è rimasto legato allo stereotipo, all'immagine temporalmente fissa della donna-madre.

A far fare il salto di qualità alle parole delle donne è stato quel soggetto corpo non solo *di cui* parlare ma *attraverso cui* parlare. Corpo di cui gli uomini non avevano invece coscienza né vocabolario. Linguaggio/corpo/rappresentazione del mondo: questo è il passaggio. E quando il corpo è quello delle donne (e se si parla di corpo normale vediamo come sia sempre *corpo di donne*, non esiste nella legislazione del nostro Paese un *corpo maschile*) allora tutto si carica di sottintesi e valori sociali, di storia. Corpo per forza sessuato è quello che riproduce, non può essere confuso nel neutro del «cittadino». Quello che capita nel corpo e al corpo delle donne quando si decide – anche in maniera paritaria, coinvolgendo il «padre» – se abortire o meno, se affrontare una fecondazione assistita o meno, lo fanno e lo possono provare solo le donne. Nulla capita nel corpo dell'uomo. Nella sua testa forse, ma non nel suo corpo.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. *Questions féministes* (1977-1980), Syllepse, Paris 2012.
- C. Accardi, *Superiore e inferiore. Conversazioni fra le ragazzine delle Scuole Medie Milano*, Scritti di Rivolta Femminile, Roma 1972.
- Anonimo, *Queers Read This*, 1991, <http://www.qrd.org/qrd/misc/text/queers.read.this>.
- D. Ardilli, *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1966-1977)*, VandA-Morellini, Milano 2018.
- F. Beal, *Double Jeopardy: To Be Black and Female*, in R. Morgan «a cura di», *Sisterhood is powerful: an anthology of writings from the women's liberation movement*, Random House, New York 1970.
- H. Bentouhami, *Race, cultures, identités: une approche féministe et postcoloniale*, Presses universitaires de France, Paris 2015.
- S. Bilge, *Whitening Intersectionality: Evanescence of Race in Intersectionality Scholarship*, in W.D. Hunf e A. Lentin «a cura di», *Racism and Sociology*, Lit Verlag/Routledge, Berlin 2014.
- F. Bimbi, *La cittadinanza delle donne*, «Inchiesta», luglio-dicembre 1992.
- R. Braidotti, *Il paradosso del soggetto «femminile e femminista». Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in Il filo di Arianna «a cura di», *La differenza non sia un fiore di serra*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Id., *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994.
- Id., *Madri mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma 2005.
- A. Bravo - M. Pelaja - A. Pescarolo, *Storia sociale delle donne nell'Italia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- M. P. Brooks - D. W. Houck «a cura di», *The Speeches of Fannie Lou Hamer: To Tell It Like It Is*, University Press of Mississippi, 2011.
- J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- H.V. Carby, *White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*, in Centre for Contemporary Cultural Studies «a cura di», *Empire Strikes Back: Race and Racism In 70's Britain*, Routledge, London 1982.

- A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.
- Id., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.
- L. Chieste - A. Del Re - E. Forte, *Oltre il lavoro domestico*, Marsilio, Venezia 1979.
- M. Chilesi - M. Dalla Costa, *Nostra madre Oceano*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche editrice, Parma 1995.
- Id., *L'obiezione della donna muta*, in Ead. *La politica del desiderio*, Pratiche editrice, Parma 1995a.
- C. Clinton, *Harriet Tubman: The Road to Freedom*, Little, Brown and Company, New York 2004.
- Combahee River Collective, *Combahee River Collective Statement*, in Taylor «a cura di», *How we get free*, Haymarket Books, Chicago 2017.
- P.H. Collins, *Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought*, «Social problems», n.33 (6) 1986.
- K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in J. James - T.D. Sharpley-Whittings, *The Black Feminist Reader*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts 2000.
- A. Curcio, «Lo chiamano amore». *Note sulla gratuità del lavoro* in F. Coin «a cura di», *Salari rubati*, Ombre corte, Verona 2017.
- M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia 1972.
- Id., *La porta dell'orto e del giardino*, in G. Borio - F. Pozzi - G. Roggero, *Gli operaisti*, Derive Approdi, Roma 2005.
- A.Y. Davis, *Women & Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation*, in J. James - T.D. Sharpley-Whittings, *The Black Feminist Reader*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts 2000.
- Id., *Donne, razza e classe*, Edizioni Alegre, Roma 2018a.
- Id., *La libertà è una lotta costante. Ferguson, la Palestina e le basi per un movimento*, Ponte alle grazie, Milano 2018b.
- C. Delphy, *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française*, Syllepse, Paris 2010.
- C. Delphy, *Classer, dominer: qui sont les autres*, La Fabrique, Paris 2008.
- C. Delphy, *L'ennemi principal (Tome 2): penser le genre*, Syllepse, Paris 2001.
- C. Delphy, *L'ennemi principal (Tome 1): économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 1998.
- Damau (1966), *Manifesto del gruppo DEMAU*, «Sottosopra», Milano 1974.
- S. de Beauvoir, *Non basta il socialismo*, in «Effe», 10, 1974.
- T. De Lauretis, *The essence of the triangle, or: taking the risk of essentialism seriously*, «Differences», n. 2, 1989.
- Id., *The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy*, in The Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual difference*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1990 (introduzione all'edizione statunitense di Libreria delle donne di Milano 1987).
- Id., *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities*, in «differences. A Journal of Feminist Cultural Studies», 3, 2, 1991.
- A. Del Re, *Struttura capitalista del lavoro legato alla riproduzione*, in L. Chieste - A. Del Re - E. Forte, *Oltre il lavoro domestico*, Marsilio Venezia 1979.
- Id., «Intervista», in G. Borio - F. Pozzi - G. Roggero, *Gli operaisti*, Derive Approdi, Roma 2005.
- Id., *Cittadinanza*, in A. Ribero «a cura di», *Glossario della differenza*, Commissione regionale per la realizzazione delle pari opportunità fra uomo e donna, Torino 2007.
- Id., *Produzione- riproduzione e critica femminista* in G. Roggero - A. Zanini, *Genealogie del futuro*, ombre corte, Verona 2013.
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.
- Id., *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.
- P. Di Cori, *Asincronie del femminismo. Scritti e interventi 1986-2011*, ETS, Pisa 2012.
- S. Federici, *Salario contro il lavoro domestico* in *Il punto zero della rivoluzione*, ombre corte, Verona 2014.
- Id., *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2015.
- Id., *Reincarnare il mondo*, ombre corte, Verona 2018.
- S. Federici - L. Fortunati, *Il grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitalismo*, Franco Angeli, Milano 1984.
- M. Forcina, *Una cittadinanza d'altro genere*, Franco Angeli, Milano 2003.
- L. Fortunati, *L'arcano della Riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981.
- A. Fouque, *I sessi sono due*, Pratiche Editrice, Parma 1999.
- F. Frabetti, *Wittig immaginaria*, in «Lista Lesbica», 2008.
- M. Fraire, «a cura di» (1978) *Lessico politico delle donne*, nuova ed. Fondazione Badaracco, Milano 2002.
- N. Fraser, *Fortune del femminismo*, Ombre corte, Verona 2014.
- A. Galoppini, *Il lungo viaggio verso la parità*, Zanichelli, Bologna 1980.
- S. Garbagnoli - V. Perilli, a cura di, *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma 2013.
- E. Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, Archetipo libri, Bologna 2008.
- C. Guillaumin, *La confrontation des féministes en particulier au racisme en général. Remarques sur les relations du féminisme à ses sociétés*, «Sociologie et sociétés», vol.49/ n.1, Printemps, 2017.
- Id. Sexe, *Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Côté-femmes, Paris 1992.

- Id., *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris/La Haye 1972.
- D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1991.
- S. Harding, *Rethinking Standpoint Epistemology: «What is Strong Objectivity?»*, in Alcoff – Potter «a cura di», *Feminist Epistemologies*, Routledge, New York-London 1993.
- G. Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, Éditions universitaires, Paris 1972.
- G. Hull - P. Bell Scott - B. Smith «a cura di», *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist Press, New York 1982.
- L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Id., *Speculum. Dell'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Id., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Id., *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- S. Jackson, *Christine Delphy*, SAGE Publications, London 1996.
- H.A. Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl, Written by Herself*, 1861. Edited by Jean Fagan Yellin «a cura di» Harvard University Press, Cambridge 1987.
- B. Johnson Reagon, *Coalition Politics*, in B. Smith «a cura di», *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York 1983.
- C. Jones, *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman!*, «Political Affairs», 28, n.6, June 1949, ristampato in B. Guy-Sheftall «a cura di», *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, The New Press, New York 1995.
- D. Juteau, «*Nous*» les femmes: sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie, «L'Homme & la Société», vol.176-177, n.2, 2010.
- D. Juteau, (Re)constructing the categories of «race» and «sex»: the work of a precursor, in C. Guillaumin *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Routledge, London/New York 1995.
- E. Kosofsky Sedgwick, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Roma 2011.
- J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979.
- Laboratorio Smaschieramenti, 26N: *Per uno spezzone transfemminista queer al corteo nazionale contro la violenza maschile sulle donne*, 2016, <https://smaschieramenti.noblogs.org/post/2016/11/10/26n-per-uno-spezzone-transfemminista-queer-al-corteo-nazionale-contro-la-violenza-maschile-sulle-donne/>.
- D. Leonard - L. Adkins «a cura di» *Sex in Question: French Materialist Feminism*, Taylor & Francis, London 1996.
- Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
- Id., *È accaduto non per caso*, «Sottosopra», Milano 1996.
- C. Lispector, (1964) *La passione secondo G.H.*, La Rosa, Torino 1982.
- C. Lonzi, (1971) *Sputiamo su Hegel*, et. al., Milano 2010.
- Id., *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1978.
- M. Lonzi – A. Jaquinta, *Vita di Carla Lonzi*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1990.
- A. Lorde *Sorella Outsider*, Il dito e la luna, Milano 2014.
- F. Manieri – O. Fiorilli, *Queer: uno sguardo attraverso*, in L. Borghi – F. Manieri – A. Pirri, *Le cinque giornate lesbiche in teoria*, Ediesse, Roma 2011.
- S. Marchetti - J. M. H. Masciat - V. Perilli, a cura di, *Femministe a parole: grovigli da districare*, Ediesse, Roma 2012.
- C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano. Un laboratorio di pratica politica*, Fondazione Badaracco-Franco Angeli, Milano 2008.
- M. B. Masella, *Compagni di futuro*, Giraldo Editore, Bologna 2006.
- N.-C. Mathieu, *L'Anatomie politique 2. Usage, déréliction et résilience des femmes*, La Dispute, Paris 2014.
- N.-C. Mathieu, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris 1991.
- M. Mercandino, (2012) *Per un pensiero della trasformazione. Uno studio filosofico-politico sulle pratiche di autocoscienza (Italia 1970-1974)*, tesi magistrale in corso di stampa presso IAPH Italia.
- M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Einaudi, Torino 1977.
- T. Morrison, *Amatissima*, Frassinelli, Milano 2003.
- D.P. Moynihan, *The Negro Family. The Case for National Action*, U.S Department of Labor, Washington D.C., 1965. Ristampato in L. Rainwater - W. L. Yancey, *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, MIT Press, Cambridge 1967.
- L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Id., *La posizione dell'isterica e la necessità della mediazione*, UDI, Palermo 1993.
- Id., *Oltre l'uguaglianza. Identità umana e differenza sessuale*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.
- Id., *Autorità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013.
- A. Negri, *La differenza italiana*, Nottetempo, Milano 2005.
- A. Picchio - G. Pincelli, *Una lotta femminista globale. L'esperienza dei gruppi per il Salario al Lavoro Domestico di Ferrara e Modena*, Franco Angeli, Milano 2019.
- Adrienne Rich, *Segreti, silenzi, bugie*, La Tartaruga, Milano 1991.
- Rivolta femminile (1970), *Manifesto di Rivolta femminile*, in Lonzi, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e vaginale e altri scritti* (1974), ristampa in Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, et. al., Milano 2010.

- Id. (1971), *Sessualità femminile e aborto*, in Lonzi, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e vaginale e altri scritti* (1974), ristampa in Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, et, al., Milano 2010.
- Id. (1977), *Secondo Manifesto di Rivolta femminile: «io dico io»*, in M. Lonzi – A. Jaquinta – C. Lonzi, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.
- D. Roberts, *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, Vintage Books, New York 1997.
- R. Rossanda, *Dibattito*, in A. Del Re «a cura di», *Donne Politica Utopia*, il Poligrafo, Padova 2011.
- A. Rossi Doria, *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Giunti, Firenze 1996.
- M. Rothenburg – M. Stephenson – G. Wittig – M. Wittig, *Pour un mouvement de libération des femmes*, in «L'Idiot International», maggio 1970.
- E. Sarogni, *La donna italiana. Il lungo cammino verso i diritti*, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1995.
- J. W. Scott (1986), *Il «genere»: un'utile categoria di analisi storica*, in Id., *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013.
- B. Smith, *Toward a black feminist criticism*, «Women's Studies International Quarterly», vol.2(2), 1979.
- Id., «a cura di», *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York 1983.
- H.J. Spillers, *Mama's Baby, Papa's Maybe*, «Diacritics», n.17(2), Summer 1987.
- S. Spinelli, *Monique Wittig: queer or not queer?*, in «Towanda!», 9, 2003.
- M.C. Terrell, *A Colored Woman In A White World*, Humanity Books, Washington D.C. 2005 (1° ed. Ransdell, Inc. Publishers. 1940).
- P. Tabet, *Le dita tagliate*, Ediesse, Roma 2014.
- L. Toupin, *Salarie ou travail ménager*, les éditions du remue-ménage, Montréal 2016.
- I. B. Wells-Barnett, *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases*, New York Age Print, New York 1982, ristampato in I. B. Wells-Barnett «a cura di P. H. Collins», *On Lynching*, Humanity Books, Amherst, New York 2002.
- M. Wittig, *Les Guérillères*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, traduzione A. Cuenca, *Le guerrigliere*, La Porta Terra di donne, Bologna 2019.
- M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, ombre corte, Verona 2019.
- M. Wittig, *Il pensiero straight e altri saggi*, <https://pensierostraight.home.blog> 2019.
- M. Wittig, *Le Chantier littéraire*, Presses Universitaires de Lyon/Éditions iXe, Lyon/Donnemarie-Dontilly 2010.
- F. Zappino, *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi, Milano 2019.

ANNA CURCIO, ricercatrice militante, studia le trasformazioni produttive e del lavoro con attenzione alla razza e al genere. Si occupa in particolare di lavoro, riproduzione e riproduzione sociale. Ha tradotto dall'inglese libri di Silvia Federici e Nancy Fraser. Fa parte del progetto *commonware.org*

MARIE MOÏSE, dottoranda in Filosofia politica all'Università di Padova e all'Université Toulouse II, è redattrice di «Jacobin Italia» e militante di Non Una Di Meno e dell'associazione FuoriMercato – Autogestione in movimento. Nata in Italia da famiglia italo-haitiana, fa ricerca sul pensiero di Frantz Fanon attraverso le lenti del femminismo afro-decoloniale. Ha co-tradotto con Alberto Prunetti *Donne, razza e classe* di Angela Davis (Alegre 2017).

FEDERICA GIARDINI, insegna Filosofia politica all'Università di Roma Tre. Coordina il Master «Studi e politiche di genere» e il portale di ricerca «IAPH». Formata nel pensiero della differenza, a oggi ne accetta solo il portato più radicale e creativo.

SARA GARBAGNOLI è femminista e sociologa. I suoi interessi di ricerca si situano all'intersezione tra teoria femminista, analisi del discorso e sociologia dei movimenti sociali. Con Massimo Prearo è l'autrice di *La croisade «anti-gender»* (Textuel 2017), tradotto in italiano da Kaplan nel 2018. Insieme a Vincenza Perilli ha curato *Non si nasce donna: percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia* (Alegre 2013). Ha pubblicato su diverse riviste tra cui i «Cahiers du Genre», «Religion & Gender», «AG About Gender». Di recente ha contribuito ai volumi *Anti-gender Campaigns in Europe* (Rowman & Littlefield 2017) e *Antiféminismes et masculinismes d'hier et d'aujourd'hui* (Presses Universitaires de France 2019).

FEDERICO ZAPPINO, filosofo, traduttore e attivista, svolge attività di ricerca presso l'Università di Firenze. Tra i suoi lavori più recenti *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità* (Meltemi 2019). Ha tradotto in italiano Eve Kosofsky Sedgwick (Carocci 2011) e Judith Butler (Mimesis 2013 e 2014, Nottetempo 2017) e Monique Wittig (ombre corte 2019).

LORENZA PERINI, ricercatrice presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali (SPGI) dell'Università di Padova, insegna Politiche

di Genere e Gender Politics and Welfare State in EU. Studia la cittadinanza politica, civile e sociale delle donne e l'effettività delle politiche pubbliche da un punto di vista di genere nello spazio della città, in una prospettiva storica e attraverso l'analisi del presente.

INDICE

Prefazione	5
Capitolo I	
IL FEMMINISMO MARXISTA DELLA ROTTURA	9
<i>ANNA CURCIO</i>	
Capitolo II	
IL FEMMINISMO NERO	27
<i>MARIE MOÏSE</i>	
Capitolo III	
IL PENSIERO DELLA DIFFERENZA SESSUALE	43
<i>FEDERICA GIARDINI</i>	
Capitolo IV	
IL FEMMINISMO MATERIALISTA	59
<i>SARA GARBAGNOLI</i>	
Capitolo V	
FEMMINISMO (E) QUEER. PER UNA CRITICA DELL'ETEROSESSUALITÀ	73
<i>FEDERICO ZAPPINO</i>	
Capitolo VI	
APPUNTI PER UNA CRONOLOGIA DEI DIRITTI	89
<i>LORENZA PERINI</i>	
Bibliografia	103
Le autrici	109

COPIA STAMPA RISERVATA

Finito di stampare nel mese di ottobre 2019
presso la tipografia di O.Gra.Ro. (Roma)
per conto di DeriveApprodi