



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Il femminismo francese radicale e la sua critica al naturalismo.

Relatore:

Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureanda:

Francesca Rossetti

Matricola n. 2063906

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
DONNA NON SI NASCE: LA NUOVA PROSPETTIVA DI SIMONE DE BEAUVOIR.....	9
1. <i>Il secondo sesso</i> : che cos'è la donna?	9
2. <i>Momone</i> e le <i>Bonnes Femmes</i> : un rapporto complicato	24
3. Contro la differenza: <i>Psych et Po</i> e <i>l'écriture féminine</i>	29
CHRISTINE DELPHY: EREDE ERETICA DEL MATERIALISMO STORICO	36
1. Un movimento radicale	36
2. Femminismo e materialismo	44
3. Il nemico principale	49
4. Ripensare il concetto del genere	61
VERITÀ E MENZOGNA DELLE CLASSI DI SESSO E RAZZA: COLETTE GUILLAUMIN E I MARCHI NATURALI	83
1. L'analogia sesso/razza	83
2. Sessaggio: forme di appropriazione del corpo	86
3. Il sistema dei marchi: la costruzione del corpo	89
4. Il discorso della Natura	100
5. Una coscienza intersezionale di classe	108
LE ROSE SELVAGGE DI MONIQUE WITTIG	112
1. Un soggetto imprevisto	112
2. Il pensiero <i>straight</i> : fuggire dalla propria classe	116
3. Il confronto con il linguaggio	122
4. Agli avamposti dell'umano	128
5. La forza rivoluzionaria dell'utopia: <i>Les Guérillères</i>	134
CONCLUSIONI	138
BIBLIOGRAFIA	144

INTRODUZIONE

È narrazione comune nella storia del femminismo riportare come scarto tra la prima e seconda ondata del movimento il passaggio dalla richiesta dell'uguaglianza alla rivendicazione della differenza.

Infatti, il movimento delle donne riprende la sua forza in un momento in cui nel mondo Occidentale il diritto di voto è stato esteso anche al “secondo sesso”, ampliando formalmente le opportunità scolastiche e lavorative per tutti i cittadini, maschi e femmine. Sono tanti, però, i problemi lasciati in eredità dalle suffragette, tra cui: il pesante lavoro domestico, l'assenza di fatto di pari opportunità nel mondo del lavoro, il controllo della sessualità e un generale concetto di inferiorità della donna. La riflessione del femminismo della seconda ondata partirebbe proprio da queste problematiche, cercando una risoluzione non più fondata sull'accesso ai privilegi maschili (come richiesto dalle suffragette liberali inglesi della prima ondata), ma sulla *valorizzazione della differenza*. Le prime pensatrici a cui viene attribuita un'analisi su questa tematica — venendo così considerate le madri del pensiero della differenza sessuale — sono Virginia Woolf e Simone De Beauvoir; le due avrebbero, infatti, teorizzato la necessità di far emergere l'alterità paritetica della donna nei confronti dell'uomo, così da permettere una distinzione dei ruoli, così da fondare la società su una differenza armonica tra donne e uomini. Queste teorie sarebbero state riprese e radicalizzate dalle pensatrici successive, attive tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo nell'area occidentale del mondo.

Si legge in *Filosofie femministe* — il manuale di riferimento in Italia sulla storia della teoria femminista a firma di Adriana Cavarero e Franco Restaino — che nel 1970 si forma il gruppo femminista più radicale e rivoluzionario nel panorama francese: *Psychanalyse et Politique*, guidato dalla leader Antoinette Fouque. Più avanti, nel manuale, si legge che i principali riferimenti teorici di questo gruppo sono Irigaray, Kristeva e Cixous¹; nomi conosciuti nelle accademie internazionali proprio per essere le femministe che connotano il *French Feminism* negli Studi di Genere.

Ma le cose non stanno esattamente così, sono un po' più complesse.

È certamente vero che il femminismo radicale degli anni '70 non basa più le sue pretese su un allargamento della cittadinanza democratica, ma sulla consapevolezza che all'interno di un ordine patriarcale, quindi gerarchico per costituzione, l'uguaglianza sociale non è possibile. I diversi gruppi che si formano a partire dal '68 prendono le

¹ A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Mondadori (2002), p. 48-49.

proprie mosse da questa prospettiva e lo fanno in modo diversificato, con analisi in contraddizione e opposizione tra loro. Se tutti i gruppi femministi di quel periodo riconoscono il patriarcato come un sistema contro cui combattere, poiché non può esistere una vera libertà nelle sue strutture, non tutti sono concordi sulle analisi e i metodi da compiere. Sarebbe una banale semplificazione livellare tutte le complesse analisi compiute in quel periodo alla rivendicazione della differenza sessuale e linguistica, soprattutto se consideriamo che molte teoriche radicali rifiutano la concezione di una differenza femminile essenziale, originaria. È il caso di Simone de Beauvoir stessa, considerata a errore una delle madri di questa tendenza teorica; la filosofa in più interventi chiarisce di essere contraria a ogni concezione che essenzializza la donna come un essere altro rispetto all'uomo. La differenza che riscontra nelle donne non è di natura sostanziale, la stessa "donna" non è un'idea immobile e fissa, si tratta al contrario di un essere in divenire: la differenza con cui si trova a fare i conti non trae origine dalla sua biologia o dalla psicologia, ma dalla situazione esistenziale a cui è stata costretta. Nella storia le donne sono sempre state l'Altro, oggetti e non soggetti dell'esistenza, dipendenti dagli uomini, ma questo non è un fatto a-storico e inevitabile; proprio per questo De Beauvoir sollecita le donne a prendere in mano la propria esistenza, a farsi soggetto nella storia e diventare indipendenti. La sua intenzione non è rendere le donne uomini, ovvero traslare le donne nel campo del potere maschile lasciando le strutture sociali e gerarchiche intatte. Infatti, De Beauvoir è convinta che una trasformazione delle donne compirebbe anche una rivoluzione nella società: davanti alla "donna nuova" e alla trasformazione della famiglia anche gli uomini dovranno mettersi in discussione e ripensarsi in un nuovo rapporto composto da due soggetti paritari.

A radicalizzare le sue idee, quindi, non sono le femministe francesi che vengono annoverate nel pensiero della differenza sessuale — o del *French Feminism* di stampo americano. A prendere l'eredità di Simone De Beauvoir sono le femministe che nel 1970, con la formazione del movimento femminista francese, si allineano nell'ala radicale e rivoluzionaria del movimento. Su di loro, nel manuale di Cavarero e Restaino, si legge poco o nulla: si nomina la loro rivista *Questions Féministes* e il loro essere di ispirazione marxista. Una semplificazione che non tiene conto dell'efficace analisi di critica sociale che, dal punto di vista della loro condizione di donne, compiono nei riguardi del pensiero filosofico occidentale. La rivista viene co-fondata da Simone De Beauvoir e Christine Delphy, quest'ultima è anche la teorica che definisce il loro metodo di analisi come materialista. Infatti, queste femministe utilizzano gli strumenti marxisti dell'opposizione dialettica e della lotta di classe, ma lo fanno in un modo che le distanzia da altre femministe di stampo marxista. Se quest'ultime vedono nel capitalismo la causa della loro oppressione, Delphy individua,

invece, un'altra forma socioeconomica che genera un altro sistema di disuguaglianza: il lavoro domestico, la cui gratuità non implica l'assenza di attività economica, ma l'esistenza di un'economia basata sull'appropriazione diretta del lavoro delle donne da parte degli uomini. Rompendo con il marxismo ortodosso, Delphy indica il sistema patriarcale come luogo dell'oppressione comune, specifica e principale che condiziona la vita delle donne. Donne e uomini, in sostanza, sono classi sociali come lo sono i proletari e i borghesi, ciò permette a Delphy di evitare il rischio di una concezione naturalistica del sesso: individuando le donne come classe sociale nega la possibilità che i sessi siano entità naturali e che la loro relazione gerarchica sia una conseguenza della loro biologia. Lo scontro con il naturalismo è un aspetto essenziale della posizione teorica di queste femministe, in particolare Colette Guillaumin è colei che tenta di portare alla luce e viscerare l'operazione di naturalizzazione che il sistema patriarcale applica a giustificazione della propria esistenza. Ciò che fa è invertire la prospettiva: le donne non sono oppresse perché differenti per natura, ma le donne vengono indicate come differenti per natura perché sono oppresse. Si tratta di mistificare il fatto materiale — l'appropriazione diretta delle donne — attraverso un sistema percettivo e discorsivo basato sull'idea di natura, che sancisce la differenza sessuale come biologica. È questa connessione tra l'appropriazione materiale e i discorsi ideologici a produrre la classe di sesso. Questa produzione "immaginaria" e reale allo stesso tempo non avviene solo con le donne e gli uomini, Guillaumin espone come anche la razza sia stata naturalizzata nel corso del XIX secolo per giustificare l'oppressione delle persone non occidentali.

Un aspetto specifico, però, della naturalizzazione tra donne e uomini è non solo il sancire la loro differenza, ma anche la loro complementarità: uomini e donne sono biologicamente impostati per completarsi mentalmente quanto fisicamente; in questo modo l'eterosessualità diventa la sessualità naturale e, di conseguenza, l'unica possibile. A criticare questo aspetto è principalmente Monique Wittig, la cui analisi si concentra proprio nello svelare l'eterosessualità come un regime politico su cui si basa la società. Le categorie di "donna" e "uomo" hanno senso quindi in una società eterosessuale — retta dal contratto *straight* — poiché esse si formano nella relazione che intrattengono; di conseguenza le lesbiche si presentano come "falla" in questo sistema concettuale, poiché esse esistono solo in relazione alle donne e attraverso le donne. In breve: le lesbiche non sono donne, ma una categoria umana attraverso cui Wittig prende le mosse per invocare un soggetto libero dalle classi di sesso. Come vedremo, ciò avviene soprattutto attraverso le sue opere letterarie dove tenta di universalizzare il punto di vista lesbico, mettendo in discussione la naturalità dell'essere donna.

Quello portato avanti da queste teoriche è un progetto rivoluzionario, poiché ha come obiettivo la distruzione delle classi di sesso. Solo distruggendo questa divisione categoriale fondata su basi gerarchiche e oppressive può avvenire una vera liberazione. Tutto ciò porta all'esplorazione di questioni fondamentali: attraverso l'analisi dei rapporti di potere tra donne e uomini si svela un'ampia teoria sulla giustizia sociale e l'uguaglianza. Queste teoriche, attraverso la lente del femminismo, esplorano criticamente concetti come la libertà, i rapporti di potere, l'identità e la natura umana stimolando nuove riflessioni di critica sociale, concentrandosi soprattutto sulla costruzione della soggettività e su nuove possibilità dell'esistenza umana.

L'obiettivo di questa tesi è restituire questa prospettiva radicale e rivoluzionaria, indicando le posizioni e le contraddizioni interne alla storia del femminismo francese della seconda ondata, e individuando come si tratti di una teoria filosofica di grande rilievo anche nella nostra contemporaneità.

I

DONNA NON SI NASCE: LA NUOVA PROSPETTIVA DI SIMONE DE BEAUVOIR

1. *Il Secondo Sesso: che cos'è la donna?*

Nell'ottobre 1946 Simone De Beauvoir inizia a scrivere l'opera con cui tutta la teoria femminista successiva avrebbe dovuto fare i conti: *Il Secondo Sesso*.

Nel secondo dopoguerra De Beauvoir è già un'intellettuale affermata, con un buon numero di pubblicazioni alle spalle. In quel momento desidera scrivere di sé stessa, tentando un "saggio-martirio" dove potersi spiegare. Nel pensarci, iniziando a prendere appunti e a discutere con Sartre, realizza di non aver mai prestato la dovuta attenzione a una domanda fondamentale: che significato ha avuto per lei essere una donna?²

In un primo momento pensa di potersene sbarazzare facilmente, poiché non ha mai percepito la sua femminilità come uno svantaggio, è Sartre a sollecitarla a pensarci più a fondo, facendole notare che "eppure non siete stata educata allo stesso modo di un ragazzo"³.

Da quella conversazione ha una rivelazione, il fatto che: "Il mondo in cui vivevo era un mondo maschile"⁴, che la porta ad abbandonare il progetto iniziale di una confessione individuale per occuparsi dell'essere donna in generale.

Con questo lavoro vuole cercare una risposta alle domande "Che cos'è la donna?", "Qual è la situazione attuale delle donne nella società?" e "Che cosa rende la donna l'assoluto Altro?"

Nel rispondere a queste domande, divide *Il Secondo Sesso* in due volumi. Nel primo volume, nominato "Destino", esamina i miti sulla femminilità, ovvero ciò che la biologia, la psicologia, il materialismo storico, la cultura, la storia e la cultura hanno detto sulla donna. Dopodiché, nel secondo volume nominato "esperienza vissuta", esamina sistematicamente la situazione delle donne, dall'infanzia alla vecchiaia, considerando la loro sessualità, le possibilità offerte dalla società, i loro limiti, vantaggi, evasioni e reazioni. Da questa disamina nasce la celebre tesi "Donna non si nasce, lo si diventa"⁵ e la consapevolezza della necessità di un'azione collettiva da parte delle donne di prendere in mano il proprio destino per superare le contingenze che le relegano a una vita inautentica, all'essere l'eterno Altro.

² U. Tidd, *Simone de Beauvoir*, Reaktions Books, London 2009.

³ S. De Beauvoir, *La forza delle cose*, trad. di B. Garufi, Einaudi, Torino 1997, p. 96.

⁴ Ibidem.

⁵ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 272.

1.1 Il destino della donna.

La questione dell'Alterità è fondamentale per tutto il procedere del testo e si basa proprio sulla domanda fondante dell'opera: che cos'è una donna? Una domanda singolare, secondo De Beauvoir, poiché un uomo, al contrario, non sentirebbe mai la necessità di porsi, o meglio: non sentirebbe la necessità di scrivere un saggio che tratti del ruolo maschile nell'umanità. Questo perché l'uomo è l'umanità, ciò è visibile in modo fin troppo esplicito quando nominiamo "gli uomini" per indicare gli esseri umani. L'uomo è l'umanità e in confronto a ciò la donna appare come l'eccezione, "un torto" dice De Beauvoir. Un torto che si manifesta soprattutto attraverso la corporeità: se l'uomo può dimenticare di avere un'anatomia lo stesso non accade per la donna che al contrario viene ricondotta specificamente alle sue ovaie, al suo utero, a un corpo che fin dall'antichità viene considerato una prigione e un difetto. L'uomo nel suo essere assoluto, l'umanità intera, decreta che cos'è la donna e lo fa in relazione a se stesso: la donna diventa così l'Altro.

Di base non sembrerebbe esserci nulla di male, l'alterità è una categoria fondamentale per ogni gruppo umano, dal momento che si presenta il bisogno di contrapporsi a un altro gruppo per poter fondare la propria identità. A riprova di ciò De Beauvoir porta le ricerche antropologiche sulle società primitive di Lévi-Strauss e la dialettica hegeliana, nella quale si svela anche l'inevitabile reciprocità nel rapporto di opposizione, che toglie così all'Altro un senso assoluto.

Ma questa reciprocità nel caso della donna non esiste, uno dei due sessi — gli uomini — si è dichiarato essenziale, relegando l'altro — le donne — all'inessenziale e questa sovranità maschile non è mai stata contestata, nemmeno dalla recente azione simbolica delle donne, che "non hanno strappato niente, hanno ricevuto"^{6 7}.

Inoltre la subordinazione delle donne si rivela essere specifica e difficilmente paragonabile rispetto ad altre oppressioni storiche, dove ci sono stati determinati casi in alcune società in cui alcuni gruppi numericamente minoritari sono stati dominati da un gruppo maggioritario, mentre la situazione delle donne è difficile da paragonare poiché non si trovano a essere in inferiorità numerica rispetto agli uomini. Per questo la subordinazione della donna viene paragonata a quella del proletariato, ma anche qui c'è una grossa differenza: il proletariato è un avvenimento storico, mentre le donne sono sempre esistite; la loro subordinazione non sembra esistere a causa di uno sviluppo storico, è solo avvenuta, e proprio per questa assenza di passato al contrario dei proletari — o di altri gruppi oppressi — non riescono a riconoscersi come un *noi* che deve lavorare in solidarietà per un progetto collettivo.

⁶ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 23.

⁷ Qui Simone De Beauvoir sta specificamente facendo riferimento alla storia del femminismo in Francia.

Il motivo per cui le stesse donne accettano questa passività sta nell'eludere il fatto storico, considerandolo invece un dato biologico che in quanto tale è immutabile. E "quando un individuo o un gruppo di individui è tenuto in condizione di inferiorità, esso è di fatto inferiore"⁸. Anche se astrattamente le donne hanno ricevuto alcuni diritti, concretamente si trovano a essere ancora suddite dell'uomo. Situazioni materiali, economiche, mantengono uomini e donne in due "caste" distinte e anche nel momento in cui la donna cerca di prendere posto tra i fatti umani si ritrova "davanti a un mondo che appartiene ancora agli uomini"⁹.

Per secoli gli uomini hanno fatto ricorso alla filosofia, alla religione, alla scienza per dimostrare una volta per tutte che la donna è inferiore e perciò deve essere subordinata al volere dell'uomo, facendosi così sia giudici sia causa della loro condizione. Per questo la donna è di fatto inferiore, ma quell'essere non ha un valore sostanziale, De Beauvoir gli attribuisce invece il senso dinamico hegeliano dell'essere divenuto, ovvero un essere nel modo in cui si manifesta. Ciò significa che se le donne sono inferiori è perché vivono in una situazione che le rende inferiori: il punto sta nel cambiare questa situazione.

Questo cambiamento non può avvenire per iniziativa degli uomini, che ricevono vantaggi tanto economici quanto psicologici dalla situazione di subordinazione della donna. Non si parla solo di uomini reazionari, ma anche di uomini progressisti che, davanti alla contraddizione di una società gerarchica che guarda a ideali egualitari e libertari, porteranno l'attenzione a una differenza in seno alla natura.

"Il fatto è che all'uomo riesce difficile misurare l'estrema importanza di certe discriminazioni sociali, che paiono esternamente insignificanti ma le cui ripercussioni morali e intellettuali sono tante profonde nella donna da far credere che traggano origine dalla natura stessa"¹⁰.

Da qui De Beauvoir considera come nel suo oggi ci siano alcune donne che hanno avuto il privilegio di essere riconosciute come essere umano senza percepire la femminilità come un ostacolo. Questo riconoscimento porta però a guardare lucidamente alla situazione delle donna, a doversi misurare con la domanda: in quale senso il fatto di essere donne ha determinato la nostra vita? Simone De Beauvoir si considera una di queste privilegiate e per questo tenta l'impresa che si concretizzerà poi con la pubblicazione de *Il Secondo Sesso*.

Fin da subito ci tiene a chiarire quale sarà il punto di vista con cui porrà le domande ed esaminerà i problemi: la morale esistenzialista. Ovvero considera il soggetto nel suo desiderio di trascendersi mediante varie finalità, in grado di trovare la propria

⁸ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p.27.

⁹ Ivi, p. 25.

¹⁰ Ivi, p. 29.

giustificazione verso un avvenire aperto, attuando così la propria libertà. Il dramma della donna sta nel cercare di attuarsi come soggetto nella trascendenza, trovandosi però precipitata in una condizione di immanenza che la rende oggetto e inessenziale. A partire da questa situazione bisogna porsi non il problema in termini di felicità, ma di libertà, quindi capire quali possibilità le sono aperte, quali le circostanze che la limitano, come superarle per realizzarsi come essere umano.¹¹

De Beauvoir ammette che se pone queste domande è perché fin da subito non crede esista una destino fisiologico e psicologico a pesare sulle donne. Nonostante ciò, proprio perché il senso comune ha ancorato così duramente la donna alla natura, inizia la sua disamina proprio dai dati offerti dalla biologia, lungo la linea della domanda: che cosa rappresenta la femmina nel mondo animale?

Da qui inizia un'analisi sulla presunta divisione sessuale *necessaria* in natura per la riproduzione della specie, che sfata considerando una serie di esseri viventi unicellulari dove questa differenziazione non si presenta, o altri esseri in grado di perpetuarsi asessualmente — per esempio la partenogenesi¹² nei bacilli — e che ogni tentativo da parte degli scienziati di ricondurli a un maschile e a un femminile non è altro che il riflesso di miti sociali. Pertanto arriva alla conclusione che “la separazione degli individui in maschi e femmine si presenta dunque come un fatto irriducibile e contingente”¹³.

Nonostante non sia un fatto necessario, nella maggioranza delle specie esiste comunque una collaborazione tra organismi maschili e femminili, definiti principalmente dai loro gameti. Sfata subito il pregiudizio aristotelico sulla passività femminile: nel perpetuarsi della specie non esiste una supremazia di un gamete sull'altro, l'ovulo, tanto quanto lo spermatozoo, è attivo nel procedimento¹⁴. Perciò nell'ovulo non si può trovare quel principio femminile passivo che determina la subordinazione della donna. De Beauvoir cerca quindi di afferrare la questione studiando l'organismo femminile nella sua totalità. Dagli organismi più semplici, dagli insetti ai mammiferi più individualizzati, considerando anche quelle specie animali in cui maschio e femmina non sono nettamente distinti, fino ad arrivare alla specificità della specie umana, raccoglie una serie di dati biologici che considera di estrema importanza.

Al contrario di certe accuse che le vennero rivolte da femministe successive, il corpo ha una forte centralità nell'opera di De Beauvoir poiché esso è il nostro primo contatto

¹¹ Ciò è quanto prevede il punto di vista della morale esistenzialista.

¹² Si tratta di un modo riproduttivo dove non è necessario che la cellula-uovo venga fecondata per svilupparsi.

¹³ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 37.

¹⁴ Un recente studio scientifico pubblicato su *Proceedings of the Royal Society B* ha inoltre dimostrato che nel momento della fecondazione esiste un vero e proprio momento attivo da parte dell'ovulo in cui sceglie da quale spermatozoo lasciarsi penetrare (<https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2020.0805>).

con il mondo, il quale assume un aspetto diverso secondo questo primo modo di coglierlo. Detto ciò, per quanto importanti, i dati raccolti non sono sufficienti a rendere conto della subordinazione della donna *in quanto donna*, non spiegano la gerarchia dei sessi e perché essa sia stata resa l'Altro. Anzi, chi pretende di farlo attraverso dati fisiologici si ritrova ingarbugliato in ragionamenti oziosi e fallaci — come il dibattito sul peso del cervello femminile — che non tengono conto di fare solo una descrizione statica della situazione, quando al contrario l'umano è un divenire. Dobbiamo considerare i dati ricavati dal punto di vista umano.

Richiamandosi a Merleau-Ponty, definisce l'essere umano non come un dato, ma come un "essere che si fa", un'idea storica. Allo stesso modo "La donna non è una realtà fissa, ma un divenire"¹⁵. Il corpo non è una cosa, ma una *situazione*, e i dati biologici "non portano in sé il loro significato"¹⁶. Il valore di un corpo, il suo significato, non è determinato oggettivamente astraendosi dalla contingenza, al contrario dipende dal contesto; i dati fisiologici strutturano il possibile del contesto e nell'essere umano la possibilità di azione individuale dipende soprattutto dal contesto economico e sociale — materiale. È perciò la società a stabilire la verità dei dati naturali.

Ma "una società non è una specie"¹⁷. I dati fisiologici — De Beauvoir prende in esempio la forza muscolare — variano di significato nei diversi contesti della storia umana, condizionando il rapporto tra uomo e donna. Per analizzarli nel loro effettivo significato si esce così dalla biologia. In una società "il soggetto non prende coscienza di se stesso e non si realizza in quanto corpo, ma in quanto corpo sottoposto a leggi e tabù"¹⁸.

Quindi i dati della biologia non sono sufficienti e vanno chiariti attraverso altri punti di vista.

Il primo tra essi è quello psicoanalitico, il cui progresso ha portato appunto alla consapevolezza che ciò che esiste nel concreto è solo il corpo sperimentato dal soggetto. Perciò si presenta un'inversione del paradigma: "non è la natura che definisce la donna: è lei che si definisce rielaborando in sé la natura, secondo i propri moti affettivi"¹⁹. Nonostante questo importante contributo secondo De Beauvoir non è facile discutere di psicoanalisi, sia perché su uno sfondo di concetti immobili si agisce con imbarazzante elasticità ("Se prendete la dottrina alla lettera, lo psicoanalista vi accusa di tradirne lo spirito; se ne approvate lo spirito, vorrà subito intrappolarvi nel senso letterale"²⁰), sia perché "Freud non si è molto preoccupato del destino della donna",

¹⁵ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 58.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 60.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 61.

²⁰ *Ivi*, p. 61.

ricalcandola piuttosto sul destino maschile²¹. Secondo De Beauvoir, Freud si rifiuta di considerare la libido femminile nella sua originarietà e perciò il complesso di Elettra appare molto vago nella sua descrizione. In esso la bambina dovrebbe inizialmente avere una fissazione materna — strascico della fase orale — in cui si identifica con il padre; ma nel momento in cui scopre la differenza anatomica subirebbe un complesso di castrazione che la porterebbe con sofferenza a identificarsi con la madre, con la quale entra in un rapporto di ostilità; al contrario per il padre prova un sentimento di amore e grazie alla tenerezza che in lui suscita può superare il sentimento d'inferiorità. Nel caso invece la bambina reagisca al complesso di castrazione negando la propria femminilità, ostinandosi nell'identificarsi con il padre, non compirebbe del tutto la sua evoluzione genitale (restando allo stadio clitorideo) diventando o frigida od omosessuale. Insomma, Freud “immagina che la donna si senta un uomo mutilato”²², ma De Beauvoir contesta ciò, facendo notare che molte bambine scoprono tardivamente la differenza anatomica tra maschi e femmine e — a differenza del bambino — si approcciano al pene solo nella sua esterioresità. Freud dà per concesso senza dimostrare come il desiderio della bambina risulti da un valore dato precedentemente alla virilità.

“In ogni modo non è la libido femminile che divinizza il padre, come la madre non è divinizzata dal desiderio che ispira al figlio; il fatto che il desiderio femminile prenda a oggetto un essere sovrano, conferisce al desiderio stesso un carattere originale; ma non è la donna a costituire il suo oggetto, anzi lo subisce. La sovranità del padre è un fatto di ordine sociale: e Freud fallisce nel renderne conto”²³.

Allo stesso modo Adler, per quanto si sia separato da Freud sul fondare l'intero svolgimento della vita umana sulla sessualità, conserva l'idea di una causalità psichica, attribuendo alla donna lo stesso destino. Cosa che in realtà fanno tutti gli psicoanalisti richiudendosi nello stesso determinismo, nel ridurre il dramma della donna a un conflitto tra tendenze “viriloidi”, realizzate nel sistema clitorideo, e “femminili”, realizzate nell'erotismo vaginale.

De Beauvoir rivendica una vita psichica intera in ciascuno dei suoi movimenti.

“Il Super Io interiorizza ordini e divieti che provengono da una tirannia arbitraria; le tendenze istintive ci sono, ma non si sa il perché; queste due realtà sono eterogenee perché la morale è stata messa al di fuori della sessualità; l'unità umana è infranta, non c'è mediazione tra l'individuo e la società”²⁴.

²¹S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 62.

²² Ivi, p. 63.

²³ Ivi, p. 64.

²⁴ Ivi, p. 66.

La sessualità compenetra tutta la vita umana, “l’esistente è un corpo sessuato”²⁵, ma proprio per esserne un’espressione concreta solo l’esistenza può rivelare i suoi significati. La sessualità non va presa come un dato irriducibile, poiché è solo uno degli aspetti dell’essere.

Appellandosi a un inconscio collettivo che fornirebbe all’uomo un simbolismo universale, gli psicoanalitici non riconoscono che

“il simbolismo non è caduto dal cielo, né è scaturito da profondità sotterranee: è stato elaborato, proprio come il linguaggio, dalla realtà umana che è nello stesso tempo *mitsein* e scissione”²⁶.

Attraverso questo e il concetto di alienazione — l’angoscia della libertà del soggetto che lo porta a cercarsi nelle cose — può essere spiegato per esempio il valore che viene accordato al pene, che viene posto come un alter ego attraverso cui una bambina è indotta a porsi come Altro, senza che sia importante il paragone con i maschi. Ma questo non determina un destino, perché il pene è un simbolo che si realizza in un certo contesto e a cui la donna, affermandosi come soggetto, potrebbe opporre un equivalente da lei inventato. Il privilegio anatomico viene dato dal contesto storico in cui si attua.

“Come non è sufficiente dire che la donna è femmina, così non si può definirla secondo la coscienza ch’ella prende della propria femminilità: ne prende coscienza in seno alla società di cui fa parte”²⁷.

De Beauvoir è lontanissima dal voler rigettare le conquiste della psicoanalisi — che al contrario considera molto utile —, ma constata la sua insufficienza nello spiegare perché la donna è l’Altro. È quindi necessario discutere il problema del destino femminile tenendo conto dei dati biologici, della sua sessualità situando ciò in un mondo di valori tenendo conto nel suo comportamento in una dimensione di libertà. Mentre la psicoanalisi considera la donna come in conflitto tra forze viriloidi e femminili, per De Beauvoir “la donna è un essere umano che cerca i suoi valori in un mondo di valori, di cui è indispensabile conoscere la struttura economica e sociale”²⁸. La donna cerca di scegliere tra l’alienazione e l’affermazione come trascendenza all’interno e attraverso le soluzioni di una gerarchia etica. Facendo riferimento al solo passato, senza considerare l’uomo nel suo essere in divenire, la psicoanalisi ha mostrato

²⁵ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 67.

²⁶ Ivi, p. 68.

²⁷ Ivi, p. 69.

²⁸ Ivi, p. 71.

per la donna solo due soluzioni altrettanto insoddisfacenti. Pertanto è necessario cercare altre possibilità.

Queste possibilità sembrano venire dalla dottrina del materialismo storico, a cui va il merito di aver riconosciuto l'umanità non come una specie animale ma come una realtà storica.

Prende a esame le *Origini della famiglia* di Engels, dove indica la nascita dell'oppressione della famiglia nel momento dell'invenzione dell'agricoltura, quindi la proprietà privata, che legittima la subordinazione di uomini sotto altri uomini. La donna può liberarsi dal suo destino solo a condizione che rientri nell'industria pubblica. In questo modo, Engels lega la liberazione della donna al socialismo, assimilazione fatta anche da Babel. "E quando la società socialista sarà realizzata nel mondo intero non vi saranno più uomini e donne, ma lavoratori uguali fra loro"²⁹.

De Beauvoir apprezza quanto detto da Engels, considerandolo un progresso rispetto alle precedenti argomentazioni, ma solleva comunque delle critiche. Il problema principale sta nel non chiarire come la proprietà privata abbia "fatalmente" causato la subordinazione della donna, poiché il materialismo dà per dati alcuni fatti che andrebbero spiegati, ma per spiegarli occorrerebbe andare oltre il materialismo stesso, poiché sono problemi che riguardano l'uomo nel suo essere intero e non solo come *homo oeconomicus*. La questione di fondo è che il materialismo storico, tanto quanto la biologia e la psicoanalisi, considera solo una parte dell'esistenza senza rendere conto della totalità.

"È impossibile racchiudere una donna concreta nelle categorie "clitoridea" o "vaginale" o nelle categorie "borghese" o "proletaria". C'è al di sotto dei drammi individuali e della storia economica dell'umanità un'infrastruttura esistenziale che sola permette di comprendere nella sua unità questa forma singola, irripetibile che è una vita".³⁰

Tutto ciò che è stato detto finora, sul corpo, la sessualità e la tecnica, va compreso nella totalità della realtà umana, nella prospettiva globale della sua esistenza. Un'esistenza che si manifesta attraverso il processo storico. Per questo, dopo aver analizzato ciò che le varie scienze hanno detto sulla donna, De Beauvoir si rivolge alla storia.

²⁹ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 74.

³⁰ Ivi, p. 77

1.2 Una storia mistificata.

“Questo è un mondo che è sempre appartenuto al maschio (...) Solo riprendendo i dati della preistoria e dell’etnografia alla luce della filosofia esistenziale potremo capire in che modo si è stabilita la gerarchia dei sessi”³¹.

De Beauvoir inizia quindi la sua trattazione dalla preistoria, nonostante riconosca la scarsa presenza di fonti che spesso si rivelano contraddittorie. Nonostante questa consapevolezza cade nella trappola delle descrizioni immaginarie descritte dalla prima archeologia, che aveva modellato un archetipo della donna preistorica non tanto sulla base delle fonti archeologiche, ma dai preconcetti tipici dell’epoca vittoriana. Infatti rievoca l’orda primitiva teorizzata primariamente da Darwin e aliena le donne preistoriche alla loro funzione riproduttiva, invischiandosi nonostante tutto in un determinismo biologico. L’Archeologia di genere sviluppatasi dagli anni Duemila ha ormai mostrato, nonostante le ancora forti resistenti, quanto questa visione non sia capace di restituire la reale condizione della donna preistorica. Le fonti archeologiche sono troppo poche, ma le poche ritrovate possono mostrare come nel corso del tempo, attraverso culture differenti, le donne abbiano partecipato attivamente all’evoluzione dell’umanità³².

Nonostante ciò, De Beauvoir assume in questa iniziale passività relegata al compito riproduttivo il momento in cui è iniziata la subordinazione della donna. Solo con la comparsa dell’agricoltura, con il passaggio dalle comunità nomadi a quelle stanziali, la donna ha potuto vedere un miglioramento della sua condizione — contrariamente da quanto teorizzato da Engels.

De Beauvoir considera una mistificazione qualsiasi tentativo di parlare di qualsiasi “età dell’oro” per la donna, qualsiasi possibile matriarcato o *Regno delle donne* nei tempi primitivi. È irremovibile nel ribadire che la società è sempre appartenuta agli uomini e tutti i riferimenti sull’adorazione della Dea Madre, la Grande Madre, la Terra sono solo la prova dell’aver reso la donna l’Altro rispetto all’uomo. Si affermava con essi il mito di un potere femminile che era altro rispetto all’uomo e proprio per questo la donna era esclusa dal regno umano, è così che la politica è sempre potuta appartenere agli uomini.

“Quanto più la donna è considerata l’Alterità assoluta, cioè — per quanto grande sia la sua magia — l’inessenziale, tanto più è impossibile considerarla come un altro soggetto” (SS 90).

³¹ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 82.

³² Un’ottima trattazione su queste ipotesi portate avanti dalla nuova archeologia si può trovare nel libro *La preistoria è donna. Una storia dell’invisibilità delle donne* di Marylène Patou-Mathis (Giunti editore, Firenze 2020).

La donna venne assimilata alla Natura, alla Dea, ma per quanto poteva apparire potente in queste descrizioni, esse si determinava attraverso le nozioni date dagli uomini e, come ogni idolo inventato dall'uomo si trovava a essere subordinata alle descrizioni degli uomini, con la possibilità di vedere il proprio potere distrutto. Sta in questo la vittoria del patriarcato, nell'essere riuscito ad alienare la donna nella Natura, rendendola l'Altro, appropriandosi di essa, proprio come attraverso la tecnica aveva domato la Natura.

“Idolo o schiava, non è stata mai lei a scegliere il proprio destino (...) il luogo della donna nella società è sempre quello che gli uomini le assegnano”³³.

Diventando una possessione, il destino della donna si legò a quello della proprietà privata, in quanto *oikos*, famiglia. Da questo momento, De Beauvoir analizza le varie società patriarcali che si sono succedute nel tempo e nello spazio, con un'attenzione privilegiata al continente europeo. Consapevole che “L'evoluzione della condizione femminile non ha avuto uno sviluppo continuo”³⁴, ripercorre la storia dell'umanità osservando le strategie economiche e ideologiche che di volta in volta hanno costretto la donna nel suo ruolo di Altro, racchiudendola nella sfera del privato. La visione d'insieme che ne viene fuori conferma come la storia delle donne sia stata fatta dagli uomini, dal momento che sono sempre stati loro a tenerne in mano il destino. Le donne sono state messe al margine della storia. Sono le grandi e privilegiate donne dell'epoca contemporanea a dimostrare che l'insignificanza storica delle donne non è causata dall'inferiorità, ma che è l'inferiorità a essere la conseguenza di questa insignificanza storica a cui gli uomini con le loro leggi le hanno condannate.

Secondo De Beauvoir, nell'epoca contemporanea si sono poste le condizioni per le donne di entrare nella storia, nella società e nello spazio politico-economico, ma si tratta di una situazione ancora piena di difficoltà, poiché “questo mondo che è sempre appartenuto agli uomini, è ancora nelle loro mani”³⁵. Per questo considera tale epoca come un momento di transizione, in cui i diritti astratti che sono stati accordati alle donne non garantiscono ancora una concreta uguaglianza, soprattutto perché continuano a sopravvivere gli antichi miti sulla femminilità, in particolare “il mito di Cenerentola” e della maternità³⁶, che spinge la donna a consumare tutti i suoi sforzi per piacere agli uomini, condannandola ancora a uno stato di dipendenza.

“Ne consegue che la donna si conosce e si sceglie non in quanto esiste di per sé ma in quanto è definita dall'uomo”³⁷.

³³ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 94.

³⁴ Ivi, p. 112.

³⁵ Ivi, p. 155.

³⁶ Ivi, p. 157.

³⁷ Ivi, p. 158.

Per questo, dopo averne analizzato la storia, De Beauvoir passa in rassegna tutti “i miti” che gli uomini hanno prodotto sulle donne. Si è già visto con l’analisi delle donne preistoriche che l’uomo incarnò nella donna la Natura, ciò che era straniero all’uomo e che andava dominato, condannandola così al ruolo di Altro. Si creò in quel momento il “mito della donna”, che cambiò di importanza e forma nei vari momenti storici. De Beauvoir analizza queste narrazioni, considera le religioni pagane e monoteiste, le opere, le ballate, le fiabe che descrivono la femminilità. Ogni mito cerca di riassumere al proprio interno ogni modo che ha la donna di manifestarsi nella realtà, finendo per creare una moltitudine di archetipi contraddittori tra loro: per ogni donna angelo esiste la donna perversa, per ogni santa madre la matrigna crudele, la sacra vergine e la puttana, la donna è la vita e la donna è la morte... e così via. Questa contraddittorietà non fa che avvalorare il “mistero” della donna, ovvero la rende ancora più estranea agli uomini, ancora più Altro.

Ne nasce un mito collettivo che rende la donna qualcosa di statico, proiettato nel cielo platonico, un’idea trascendente — l’Eterno Femminino— che si sostituisce all’esistenza concreta, contingente, dispersa *delle* donne. Questo mito ha così presa nella società da arrivare alla situazione paradossale di considerare le donne nel torto se non rispettano la loro presunta femminilità, non a mettere in dubbio il mito stesso.

È da questa lunga analisi che De Beauvoir arriva a decretare che “Donna non si nasce, lo si diventa”³⁸. Ovvero non esiste nessun destino premeditato che definisce la donna in quanto tale, ma “è l’insieme della storia e della civiltà”³⁹ a elaborarla. Ma resta la domanda: che cos’è la donna? L’analisi non ha dato una risposta, che risulta essere più complicata di quanto poteva sembrare, poiché

“La verità è che la donna sarebbe assai imbarazzata se dovesse decidere *chi ella è*; la domanda non comporta una risposta; non perché la verità nascosta sia troppo fluida per lasciarsi afferrare: perché in questo campo non c’è verità. Un esistente è esclusivamente quello che fa; il possibile non va oltre il reale, l’essenza non precede l’esistenza: nella sua pura soggettività l’essere umano *non è niente*. Lo misuriamo dalle sue azioni”⁴⁰.

Per questo motivo De Beauvoir trova proficuo iniziare a esaminare la vita delle donne in carne e ossa, o meglio: le possibilità esistenziali che sono offerte alle donne e come esse le perseguono.

³⁸ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 272.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ivi, p. 257.

1.3 *La vita vissuta delle donne.*

Inizia perciò l'analisi sulla situazione della donna, la sua esperienza vissuta, percorrendo i modi più comuni in cui sperimenta la sua condizione nelle tappe della sua vita, dall'infanzia fino alla vecchiaia. Parte appunto dalla bambina, considerando come l'educazione determini un destino molto diverso da quello del bambino.

“La passività che caratterizza essenzialmente la donna “femminile” è un tratto che cresce in lei fin dai primissimi anni. Ma è falso pretendere che vi sia un destino biologico; in realtà, è un destino che le impongono gli educatori e la società”⁴¹.

Infatti fin dalla primissima età la bambina viene “addestrata” a essere l'altro, a piacere, a farsi oggetto, creando così un circolo vizioso: più l'educazione le vieterà di cogliere la sua libertà sempre meno la bambina riuscirà ad affermarsi come soggetto. “Donna prima del tempo, conosce troppo presto i limiti che questa condizione assegna alla creatura umana”⁴².

Così è la realtà in cui viene educata ad affermare agli occhi della bambina la gerarchia, che essa interiorizza e mette in pratica nel comportamento; impara che per essere felice deve essere amata da un uomo, che questo è il destino a cui deve votarsi. Anche nelle situazioni in cui cercherà di contrastare la situazione che la obbliga a essere oggetto, quando tenterà di raggiungere quel “cielo” permesso solo agli uomini, “ci sarà sempre un soffitto a impedirle di salire, dei muri per vietarle il cammino”⁴³.

L'inizio della pubertà sembra confermare all'adolescente la sua situazione, infatti essa viene vissuta in modo radicalmente diversa dai due sessi proprio per via dell'avvenire che prospetta. Su questo De Beauvoir espone i diversi modi che hanno le adolescenti di affrontarla, concentrandosi in particolare sulla percezione delle mestruazioni, evento che spesso non conoscono per mancanza di educazione al riguardo e vivono come un'umiliazione, un handicap. Questo si deve alla prospettiva in cui il corpo biologico della donna è colto, all'essenza della sua educazione e ai costumi che la sottopongono a un controllo e a obblighi che distruggono la sua spontaneità, le inculcano il pudore e la portano a vivere in modo diverso la propria sessualità. Ciò che le prospettano come migliore riuscita nella vita è il matrimonio, unico modo di essere parte integrante della collettività, a cui deve il servizio della maternità. Quest'ultima è un nodo centrale dell'argomentazione, poiché la società gliela indica come la sua vocazione naturale, ma “sotto questo pseudo-naturalismo si nasconde una morale sociale e artificiale”. De Beauvoir espone i diversi modi in cui la donna può vivere la gravidanza e la maternità,

⁴¹ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 280.

⁴² Ivi, p. 285.

⁴³ Ivi, p. 295.

come quest'ultima viene esperita all'interno di una società che la vede come fine ultimo della donna. Lontano dall'essere una naturale vocazione, si rivela essere piuttosto un obbligo mistificato dalle istituzioni, in particolare dal matrimonio. De Beauvoir non nega la possibile esistenza di uno spontaneo desiderio della maternità, ma riconosce che le donne la vivono in un modo inautentico, imposto, come unico vero destino che spesso le impedisce la ricerca di un'indipendenza; è l'unica possibilità che hanno, senza poter scegliere il momento in cui poterla vivere. Essa è mitizzata, esaltata come il più grande traguardo per la femminilità; allo stesso tempo si rivela un peso per la donna che lavora. Senza aiuti da parte della società, la donna viene abbandonata al suo dovere di essere madre. De Beauvoir ritiene che in una società giusta, grazie al *birth control* e all'aborto libero, la donna potrebbe vivere più liberamente la maternità.

Esponendo poi la vita in società, la vecchiaia, il lesbismo, la prostituzione, l'autrice considera chiaro una volta di più che il carattere emotivo, civettuolo, frivolo, acido, meschino o mansueto, dolce e amorevole che viene indicato come tipico delle donne non è dato da una predisposizione naturale, dai loro ormoni, ma dalla situazione che le limita. Esse reagiscono in base al contesto in cui si trovano. Ci sono stati modi in cui le donne hanno cercato di sottrarsi o combattere queste limitazioni, cadendo nel narcisismo, nel misticismo o dedicandosi unicamente all'amore.

Per De Beauvoir è attraverso il lavoro che la donna può intraprendere la sua liberazione, è l'indipendenza economica che può permetterle di raggiungere la trascendenza.

“Dal momento in cui cessa di essere una parassita, il sistema fondato sulla sua dipendenza crolla; tra lei e l'universo non c'è più bisogno di un uomo mediatore”⁴⁴.

Ma perché questo sia effettivo, bisogna trasformare radicalmente anche la società e il lavoro, infatti nelle conclusioni dell'opera De Beauvoir lega il destino femminile all'avvento del socialismo: solo in un mondo socialista il lavoro potrà liberare la donna. Per ora la tradizione di sottomissione che lega le donne alla famiglia racchiude in essa anche le donne che lavorano, le quali si trovano così caricate di un doppio peso: il lavoro produttivo e il lavoro domestico. Inoltre l'idea della femminilità continua a imporsi su ogni donna, la sua educazione diversa la porta in una situazione psicologica diversa da quella dell'uomo. La donna finisce per essere divisa tra la sua vocazione professionale e la vocazione sessuale/domestica, appesantita da una società che la ostacola e una storia che le viene imposta. Per questo molte donne continuano a “scegliere” il destino imposto dalla società, poiché davanti a tutte le difficoltà che si ritrovano ad affrontare trovano conforto nel rassegnarsi a seguire la via più facile, già indicata per loro. In questa situazione essere moglie viene vista come una prospettiva

⁴⁴ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano (2016), p. 657.

di carriera migliore di altre. Questo deve essere cambiato, bisogna aprire alle donne il loro avvenire e rigettare qualsiasi misterioso “istinto femminile”, bisogna riconoscere che il fatto storico non è un dato eterno.

“Quel che è certo è che finora le capacità della donna sono state soffocate e disperse per l’umanità e che è veramente tempo, nel suo interesse e in quello di tutti, che le sia concesso finalmente di sfruttare tutte le sue possibilità”⁴⁵.

1.4 *Quando tutte le donne del mondo...*

“Ogni oppressione crea uno stato di guerra”⁴⁶ scrive De Beauvoir alla conclusione dell’opera. La società — composta da uomini — ha decretato la donna inferiore condannandola alla subordinazione e per questo le donne hanno reagito tentando di demolire la superiorità dell’uomo con i mezzi a loro concessi. “Si affanna a mutilare, a dominare l’uomo, lo contraddice, nega la sua verità e i suoi valori”⁴⁷. Questa lotta tra i sessi non è intrinseca alla loro natura anatomica, non fa riferimento a nessuna essenza in un cielo atemporale, ma è la conseguenza di uno stato di oppressione che la società umana ha continuamente perpetuato. Bisogna cancellare queste essenze, smettere di conservare le idee di Eterno femminile ed Eterno maschile; solo riconoscendo uomini e donne come simili lo stato di guerra può essere superato. Con occhio lucido, De Beauvoir riconosce le continue resistenze tanto da parte degli uomini — che non vogliono perdere i loro privilegi — quanto da parte delle donne, che se da una parte si ritrovano paralizzate dalla loro educazione che impedisce una reale ribellione, d’altra parte accettano la loro sottomissione per una più facile “felicità” anziché rischiare per la libertà. De Beauvoir invita uomini e donne ad accettare il cambiamento, poiché una vera uguaglianza porterebbe a un rapporto più autentico tra i sessi, a una vera fratellanza e una vera reciprocità che renderà entrambi soggetti e oggetti.

Perché ciò accada bisogna modificare la condizione economica della donna, permetterle di trovare la propria indipendenza senza rinchiuderla nella maternità, nella famiglia. Anche se questa modifica non porterà immediatamente a una totale trasformazione, poiché il passato della donna si trascinerà nel tempo, resta il fattore principale in grado di portare conseguenze morali, sociali, culturali che permetteranno finalmente alla donna nuova di apparire.

Ma la donna libera “non può arrivare a questo che grazie a un’evoluzione collettiva”⁴⁸. La liberazione non può avvenire attraverso il privilegio delle singole, che hanno potuto

⁴⁵ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 685.

⁴⁶ *Ivi*, p. 688.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 694.

avere un'educazione uguale agli uomini, che hanno saputo e potuto scegliere la libertà. Solo quando tutte le donne del mondo avranno rifiutato i limiti della loro situazione, si saranno aperte le strade dell'avvenire e avranno collaborato insieme contro la loro oppressione si potrà finalmente raggiungere una concreta e autentica uguaglianza.

1.5 Ricezione dell'opera.

De Beauvoir impiega solo due anni a comporre il *Secondo Sesso*. Gallimard pubblica il primo volume nel giugno del 1949, il secondo in novembre. La reazione della critica è immediata, soprattutto all'uscita del secondo volume, che scandalizza per via dell'attenta analisi della sessualità femminile. Dallo scrittore cattolico Francois Mauriac viene guidata una campagna contro *Il Secondo Sesso* con la condanna di pornografia e adescamento. L'accusa di oscenità è così violenta da indirizzarsi sulla persona stessa di Simone De Beauvoir, in quanto donna. Nei mesi successivi alla pubblicazione riceve continue lettere da parte di uomini che si offrono di curare di volta in volta o la sua frigidità o la sua ninfomania.⁴⁹

Il libro riceve critiche sia dalla destra conservatrice — l'opera viene immediatamente messa all'indice dalla Chiesa Cattolica — che dalla sinistra marxista, la quale liquida il problema della donna come non urgente e una preoccupazione borghese.

Oltre che per la presunta oscenità, De Beauvoir riceve i più violenti attacchi per il capitolo sulla maternità. È criticata per essersi espressa sull'argomento nonostante non sia mai stata madre, per aver privato la maternità di ogni sentimento e amore spontaneo; un'accusa infondata, poiché la richiesta di fondo dell'opera è proprio far in modo che la donna possa vivere nella verità, nel consenso e nella libertà quei sentimenti che, invece, nell'epoca moderna sono diventati un alibi di alienazione per la donna.

“Se le ragioni non sono dello stesso ordine dell'atto da esse motivato, si giunge alla menzogna, alla distorsione, alla mutilazione”⁵⁰.

Questa vivace controversia sulla sessualità femminile finisce per oscurare il pensiero politico dell'opera, che passa quasi in secondo piano. Come hanno notato Watkins, Ruedan e Rodriguez nel loro testo introduttivo al femminismo *Feminism for Begginers*, il libro rimane a ticchettare come una bomba a tempo in attesa di una nuova generazione di donne ribelli in grado di coglierne l'eredità.⁵¹

Pur non avendo un immediato impatto politico, l'opera riesce almeno in parte nel far prendere consapevolezza alle donne della loro situazione. Nella sua autobiografia, De

⁴⁹ S. De Beauvoir, *La forza delle cose*, trad. di B. Garufi, Einaudi, Torino 1997.

⁵⁰ Ivi, p. 188.

⁵¹ S. A. Watkins, M. Ruedan, M. Rodriguez, *Feminism for Begginers*, Icon Books, London 1992.

Beauvoir riporta come negli anni successivi le vengano inviate lettere da parte di alcune lettrici folgorate dal *Secondo Sesso*: esse si sono riconosciute nel testo, che ha permesso loro di prendere coscienza che la loro infelicità non è individuale, limitata al loro personale vissuto, ma sintomatica di una subordinazione generale; che *non sono sole*.

“Divise, straziate, tutt’altro che avvantaggiate, esistono per loro, più che per gli uomini, scommesse, vittorie, sconfitte. E mi interessano profondamente: preferisco, tramite loro, avere sul mondo una presa limitata ma solida, invece di vagare nell’universale”⁵².

2. Momone e le *Bonnes Femmes*: un rapporto complicato.

Nonostante questa pubblicazione, De Beauvoir non si considera femminista fino al 1965, quando lo dichiara durante un’intervista con Francis Jeanson⁵³. Come spiega nella terza parte della sua autobiografia, la motivazione per cui inizialmente non vuole chiudersi “nel cosiddetto femminismo” è l’aver legato la condizione della donna all’avvento di una società socialista. Numerosi viaggi tra gli anni ‘50 e ‘60 nei paesi comunisti la disilludono: non basta una trasformazione nella produzione a portare la parità tra uomo e donna, bisogna distinguere la lotta contro il capitalismo dalla lotta contro la famiglia patriarcale e le donne devono prendere in mano la situazione su questa specifica battaglia⁵⁴. Nel ‘65 mantiene ancora stretto il legame tra lotta di classe e lotta femminista, infatti si definisce radicale nel senso di una posizione teorica che assume la differenza sessuale come una completa costruzione sociale; questa analisi si deve accompagnare alla rivoluzione socialista, perciò il suo incoraggiamento alle donne ad unirsi agli uomini nella lotta di classe.

Una forte e presente adesione al femminismo inizia solo dopo gli eventi del Maggio ‘68 che portano alla creazione del *Mouvement de Libération des Femmes* (MLF), soprattutto quando nel 1971 scrive il “Manifesto delle 343”, ovvero una dichiarazione pubblica contro la criminalizzazione dell’aborto, dove 343 donne — tra cui anche altre importanti figure pubbliche alla stregua di De Beauvoir — dichiarano di aver abortito. Subito dopo forma insieme a Gisèle Halimi l’organizzazione “Choisir” adibita alla protezione delle donne che hanno firmato il Manifesto. Negli anni successivi considera quell’adesione il suo primo vero passo verso il femminismo radicale.

Nel 1972 in un’intervista ad Alice Schwartz per “Le Nouvel Observateur” spiega cosa intende da quel momento per femminismo:

⁵² S. De Beauvoir, *La forza delle cose*, trad. di B. Garufi, Einaudi, Torino 1997, p.190.

⁵³ S. Chaperon, *Les années Beauvoir 1945-1970*, Fayard, Parigi 2000.

⁵⁴ S. De Beauvoir, *A conti fatti*, trad. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1978.

“Chiamo femministe le donne — o anche gli uomini — che si battono per cambiare la condizione della donna, ovviamente in collegamento con la lotta di classe, tuttavia al di fuori di questa, senza subordinare interamente questo cambiamento a quello della società. E direi che oggi sono femminista in quel modo. Perché mi sono resa conto che bisogna pure, prima che giunga il socialismo da noi sognato, battersi per la condizione concreta della donna. E d’altra parte, mi sono resa conto che, anche nei paesi socialisti, quell’uguaglianza non è stata conseguita. Bisogna perciò che le donne prendano in mano il proprio destino”.⁵⁵

In realtà il rapporto tra De Beauvoir e il MLF è più complicato di quel che può sembrare, pur essendo ormai un’associazione a prima vista ovvia. La differenza generazionale e l’aura di autorità di De Beauvoir sono i principali motivi per cui la filosofa non si trova coinvolta fino in fondo al movimento.

All’interno del MLF partecipa principalmente la generazione delle baby boomers, anche se al suo interno le fondatrici e leader sono trentenni. De Beauvoir ha sessantadue anni ed è il membro più anziano. Molte femministe all’interno del movimento considerano l’analisi fatta nel *Secondo Sesso* vecchia, superata, se non addirittura misogina, rivolta a mascolinizzare le donne. In molti saggi teorici degli anni ’70 non viene citata, non si mostra nessun riconoscimento per il suo lavoro; i pochi rimandi si ritrovano a essere negativi, come la dichiarazione fatta da Suzanne Lilar, la quale sostiene che sia arrivato il tempo di perdere ogni rispetto per Simone De Beauvoir e profanarne l’opera⁵⁶. Anche all’estero, principalmente in America, c’è un rigetto verso la sua opera. Principalmente a causa di una cattiva traduzione⁵⁷, viene accusata di essenzialismo, di venerare la mascolinità e di odiare il corpo femminile. Oltre a questo, l’immensa fama che ha guadagnato in quegli anni paralizza i rapporti.

Eppure questa descrizione non esaurisce il rapporto più complesso che esiste tra De Beauvoir e il MLF, come ricordano Sylve Chaperon⁵⁸ e Susan J. Brison⁵⁹.

Principalmente supporta il movimento da una certa distanza, prestando sia aiuti materiali — finanziamenti, spazi — che la propria fama per dare risonanza alle sue azioni. Non partecipa ai tanti e caotici incontri di discussione del movimento, poiché non dispone di molto tempo libero preferisce presenziare a riunioni più piccole e con un argomento specifico. Questo atteggiamento distante non piace a molte femministe,

⁵⁵ S. De Beauvoir, *Quando tutte le donne del mondo*, a cura di C. Francis e F. Gontier, trad. di B. Garufi, V. Dridso, V. Nencini Baranelli, Einaudi, Torino 2015, p. 96.

⁵⁶ C. Rodgers, “Contemporary French Feminism and Le Deuxième Sexe”, in *Simone De Beauvoir Studies*, vol. 13 *Simone De Beauvoir: ten years later* (1996), p. 78-88.

⁵⁷ Il problema della traduzione americana è ben esposto nei seguenti articoli: M. Simons, “The silencing of Simone de Beauvoir: Guess What’s Missing from The Second Sex” in *Women’s Studies International Forum*, 6/5 (1983), 559-64; T. Moi “While we Wait: Notes on the English Translation of the Second Sex” in *The Legacy of Simone de Beauvoir*, curato da Emily R. Grosholz, Clarendon Press Oxford (2004), 37-68.

⁵⁸ S. Chaperon, “Momone and the Bonnes Femmes; or de Beauvoir and the MLF” in *The Women’s Liberation Movement. Impacts and outcomes*, curato da Kristina Schulz, Berghahn Book, New York 2017, p. 73-90.

⁵⁹ S. J. Brison, “Beauvoir and Feminism: interview and reflections”, in *Simone De Beauvoir*, curato da Claudia Card, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 189-207.

che all'interno del gruppo le si oppongono, ma De Beauvoir è sempre disposta ad aiutare e partecipare, a sostenere le manifestazioni e a pubblicare i contributi delle militanti.⁶⁰ Quando nel 1975 il giornale *L'Arc* decide di impiegare uno dei suoi numeri sugli intellettuali contemporanei per De Beauvoir, ella insiste perché il titolo sia “Simone de Beauvoir et la lutte des femmes” e che nelle copertina appaiano altre donne del MLF insieme a lei. Come materiale per il numero non offre proprie riflessioni, ma articoli teorici scritti dalle sue compagne sulla causa femminile.⁶¹

Insieme ad alcune militanti, principalmente Cathy Bernheim e Liliane Kandel, inizia per *Temps Modernes* la rubrica di “Sessismo ordinario”, con l'esatto scopo di svelare e denunciare in modo satirico il sessismo nei media e nell'ordinaria quotidianità, un compito che impegna e diverte molto De Beauvoir. Nonostante la differenza generazionale, si trova in sintonia con l'insolenza delle giovani ragazze e il loro senso dell'umorismo, e anche quando talvolta pensa che negli attacchi o nelle accuse esagerino, poi concorda che “bisogna esagerare”. Ciò che più apprezza del gruppo è proprio lo spirito ribelle, deciso a cambiare la situazione qui e ora. La prefazione che scrive per una delle prime raccolte di saggi femministi, *Les Femmes s'entêtent* (1975), inizia con un'esortazione radicale: “Disturba, sorella mia!”

Con il tempo De Beauvoir riesce a creare forti legami con alcune ragazze del MLF, tra cui Anne Zelensky, Christine Delphy e Cathy Bernheim. Esse la considerano una sorella maggiore, una madre spirituale e per questo le femministe del movimento le danno il soprannome di “Momone”, una crasi tra il suo nome, Simone, e il termine “mommy”, che è sia affettuoso che irriverente, come antidoto per mitigare il timore che la sua aura di rispetto incute. Da parte sua, De Beauvoir usa l'espressione “bonnes femmes” per indicare le sue amiche militanti con lo stesso scopo un po' affettuoso.⁶²

De Beauvoir è per alcune ragazze un idolo, un'icona, ma nonostante ciò non impone mai una sua propria autorità sulle altre più giovani, non si pone come leader del movimento o come voce principale di riferimento. Al contrario, impara molto da loro e da questo nuovo rapporto può trovare nuovi spunti per portare avanti un'ulteriore considerazione sulla donna.

Già dagli anni '60 comincia a riconsiderare lo scontro tra il Sé e l'Altro non su una base idealistica di coscienza, ma su basi materiali, economiche. Nel 1977 ad Anna Maria Verna⁶³ precisa questo suo cambio, richiamandosi alla condizione hobbesiana dell'*homo homini lupus*, per cui la condizione che porta alla creazione di un Altro che ha implicita l'idea di inimicizia è la categoria di *rareté*. È la penuria di risorse e di cibo,

⁶⁰ F. Picq, “Simone de Beauvoir et le féminisme”, in *Cahiers Sens public*, vol. 27, no. 1, 2020, p. 119-143.

⁶¹ S. J. Brison, “Beauvoir and Feminism: interview and reflections”, in *Simone De Beauvoir*, curato da Claudia Card, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 189-207.

⁶² S. Chaperon, “Momone and the Bonnes Femmes; or de Beauvoir and the MLF” in *The Women's Liberation Movement. Impacts and outcomes*, curato da Kristina Schulz, Berghahn Book, New York 2017, p. 73-90.

⁶³ S. De Beauvoir, *Sulla liberazione della donna*, a cura di A. M. Verna, E/O edizioni, Roma 2019.

soprattutto alle origini, che ha portato gli uomini a creare ideologie di inclusione ed esclusione. Poiché le donne non potevano essere semplicemente uccise, per impedire loro di raggiungere una posizione nella società che permettesse di reclamare la loro equa parte di cibo, venne costruita una mitologia che le essenzializzò come inferiori.

“La penuria era tale da imporre che certi individui dovessero essere considerati “Altri” per poterli disprezzare, schiacciare, eliminare, allontanare dalla distribuzione economica e nello stesso tempo, naturalmente, dalla politica”⁶⁴.

Da questo deriva quindi la costruzione sociale della femminilità, poi naturalizzata per legittimare lo stato di oppressione. Lo stesso vale per la virilità, infatti la tesi “non si nasce donna” viene completata da “non si nasce uomo, lo si diventa”, cosa di cui trova conferma nelle ricerche a lei contemporanee⁶⁵.

Nella quarta parte della sua autobiografia riporta gli studi di Bruno Bettelheim, che ne *La fortezza vuota*⁶⁶ sottolinea, e dimostra, l'importanza che i primi mesi di vita determinano nell'esistenza degli individui, tesi confermata da esperimenti condotti dall'università ebraica di Gerusalemme, che si occupa di studiare un gruppo di bambini di tre anni di diversa estrazione sociale. I bambini di famiglie più ricche si mostrano molto autoconsapevoli, vivaci, ricettivi e con un forte senso della proprietà; il contrario accade con i bambini di estrazione più povera. Il gruppo misto viene sottoposto a un'intensa educazione paritaria, ma, nonostante ciò, sono solo i primi a raccoglierne un vero vantaggio e, alla fine dell'esperimento, tra i due gruppi la disparità è aumentata. L'esperimento di integrazione è fallito, ma viene considerato una conferma degli studi del neurologo americano Benjamin Bloom, secondo cui il 50% dello sviluppo di un soggetto avviene entro i quattro anni, gli stimoli ricevuti in quel periodo di tempo determineranno il suo comportamento e la sua capacità di apprendimento.

“Basta quindi che i genitori non stimolino allo stesso modo i maschi e le femmine perché si constatino importanti differenze tra i bambini e le bambine dall'età di tre o quattro anni”⁶⁷.
(CF 435).

Altre ricerche condotte da Rosenthal per l'università di Harvard sui *bias* cognitivi mostrano come l'atteggiamento iniziale di un ricercatore sia fondamentale, al punto che i risultati dipendono da ciò che si aspetta di trovare⁶⁸. Per dimostrarlo, usa un

⁶⁴ S. De Beauvoir, *Sulla liberazione della donna*, a cura di A. M. Verna, E/O edizioni, Roma 2019, p. 67.

⁶⁵ S. De Beauvoir, *A conti fatti*, trad. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1978.

⁶⁶ B. Bettelheim, *La fortezza vuota. L'autista infantile e la nascita del sé*, trad. di A. M. Pandolfi, Garzanti, Milano 1999.

⁶⁷ Ivi, p. 435.

⁶⁸ Rosenthal, L. Jacobson, *Experimental Effects on Behavior Research* di Rosenthal, New York (1996); *Pygmalion in the Class Room*, New York (1968).

gruppo di topi da laboratorio allenati a percorrere dei labirinti, lo divide in due gruppi (A e B) e riferisce agli sperimentatori che il gruppo A è composto da topi capaci di percorrere con successo i labirinti, al contrario il gruppo B da topi incapaci. Nonostante il fatto che tutti i topi appartengano in realtà allo stesso gruppo allenato, gli esperimenti confermano quanto detto sul gruppo A e sul gruppo B: l'atteggiamento dei ricercatori ha influenzato i risultati.⁶⁹

Rosenthal sottopone a un esercizio simile anche alcuni professori universitari, a cui dà il compito di esaminare alcuni studenti con lo stesso quoziente intellettivo, presentati però in due liste separate, annunciando ai docenti che nella prima lista sono presenti i migliori studenti, mentre nella seconda i mediocri. I professori eseguono dei test, tenendo a mente le due liste separate, e la prima lista di studenti ottiene risultati brillanti, mentre la seconda risulta più debole. Altri esperimenti analoghi dimostrano l'importanza dell'atteggiamento dei professori per la riuscita di un corso di apprendimento: si ottiene ciò che si spera di ottenere.

Ciò accade anche con gli atteggiamenti che si hanno verso i neonati, che sono molto diversi a seconda che siano maschio o femmina. Lo psicoanalista americano Robert J. Staller, scartando la possibilità che la femminilità o la mascolinità siano prodotti biologici, sostiene nelle sue ricerche che sono i genitori a insegnare al bambino se sarà maschio o femmina, attraverso ogni piccolo gesto: la scelta del nome, dei vestiti, il modo di tenere il bambino e di farlo giocare, la vicinanza e la distanza... sono tutte interazioni che iniziano fin dalla nascita e che insegnano al bambino a quale sesso appartiene.

Da qui De Beauvoir riprende la sua critica a Freud e alla psicoanalisi. Richiamandosi all'opera *Politica del sesso* della femminista Americana Kate Millett⁷⁰, contesta l'idea psicoanalitica dell'invidia del pene da parte della bambina, una contestazione già fatta nel *Secondo Sesso*. Dal suo punto di vista sarebbe proficuo ripensare alla psicoanalisi riguardo alle donne sotto nuovi aspetti, che rifiutino "l'invidia del pene" e tutta la struttura del legame "edipico" o "pre-edipico", influenzata dalle strutture sociali che rendono le donne le principali educatrici dei bambini dalla prima infanzia, una circostanza che si può cambiare.

De Beauvoir è certa che un cambio nella condizione della donna, che implica anche un cambio nella concezione di famiglia e delle sue strutture, porterebbe a una "rivoluzione" nella società. L'obiettivo dell'emancipazione femminile non è rendere le donne uguali agli uomini, nemmeno permettere alle donne di prenderne il posto e il potere, al contrario il loro compito è, attraverso l'emancipazione, cambiare il mondo.

⁶⁹ Rosenthal e K.L. Fole, *The Effect of Experimental Bias on the Performance of the albinos Rat* (1967); Rosenthal e R. Lawson, *A Longitudinal Study of Experimental Bias on the Operant Learning of Laboratory Rats* (1964).

⁷⁰ K. Millett, *La politica del sesso*, trad. di B. Oddera, Rizzoli, Milano 1971.

Su questo si scontra con il femminismo liberale americano. Per quanto consideri importante lottare per permettere alle donne di ottenere buone posizioni sul posto di lavoro, il femminismo non deve esaurirsi in questo: non si tratta di permettere ad alcune privilegiate di ottenere lo stesso potere degli uomini, questo non cambierebbe la società, ma di distruggere quel potere che genera gruppi di oppressi.

Dagli anni '70 De Beauvoir si preoccupa principalmente dell'azione politica delle donne. Nell'ultimo periodo della sua vita si occupa poco di scrittura e teoria, partecipando alle dimostrazioni, agli incontri del MLF e cercando un modo di rendere la pratica femminista accessibile anche alle donne meno abbienti, si occupa di film — partecipa alla produzione di un documentario sul *Secondo Sesso* — e televisione, così da poter raggiungere un pubblico più ampio; si impegna in una prassi filosofica che possa risolvere i problemi più immediati e materiali — come le violenze sessuali, l'autonomia fisica e lo sfruttamento domestico⁷¹.

L'azione politica è ciò che impegnerà Simone De Beauvoir negli ultimi decenni della sua vita.

3. Contro la differenza: *Psych et Po* e *l'écriture féminine*.

Queste posizioni teoriche e pratiche di De Beauvoir sulla costruzione sociale della differenza sessuale e sulla partecipazione alla vita sociale vengono particolarmente criticate da un'ala del MLF, rappresentata dal gruppo di *Psychanalyse et Politique* (*Psych et Po*) comparso nel 1974, che nella sua analisi teorica viene poi denominato Femminismo della Differenza⁷². Questo gruppo considera fondamentale l'uso della psicoanalisi per permettere alle donne di accedere al proprio inconscio per ritrovare la propria specificità femminile, che nella società fallocentrica sarebbe stata soppressa. Il gruppo rifiuta tutti i valori della cultura occidentale poiché pregna di linguaggio fallocratico e di pratiche sessiste, contro cui va fondata una nuova cultura femminile. Per questo rifiutano il “femminismo”, considerandolo una nuova strategia del potere patriarcale per assimilare le donne alla cultura fallocentrica, preferendo considerarsi un movimento della “neo-femminilità”. Esse pongono il potenziale emancipatorio della donna fuori dalla società, in un luogo esterno al potere e alla legge. Esso si trova nell'inconscio di ogni donna, perciò la loro pratica più comune è ritrovarsi in gruppi di autocoscienza in grado di eliminare il Fallo dal proprio pensiero.⁷³

⁷¹ S. J. Brison, “Beauvoir and Feminism: interview and reflections”, in *Simone De Beauvoir*, curato da Claudia Card, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 189-207.

⁷² A. Cavarero, F. Restaino, *Filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

⁷³ A. Pantano, *Contaminazioni. Il pensiero della differenza in Francia*, Il Polografo, Padova 2008.

Nelle posizioni di *Psych et Po* c'è una chiara ispirazione all'opera di Irigaray, che in *Speculum. L'altra donna* (1974) denuncia la cultura, la filosofia occidentale da Platone fino ad Hegel e la psicoanalisi di aver delineato un mondo dove l'unico soggetto universale e possibile è quello maschile, mentre la donna si caratterizza come mancanza, assenza. Al contrario di quanto sostenuto da Simone De Beauvoir, in questa visione alle donne non viene concesso nemmeno di essere l'Altro rispetto all'uomo: la loro esistenza è annullata dalla presenza maschile. Di ispirazione lacaniana, Irigaray introduce la metafora dello specchio concavo — lo *speculum* — in grado di dare alla donna un'immagine propria e differente, che non sia riflesso dell'Uno maschile. Da qui invita alla ricerca di nuovi valori che nascano dall'esperienza propria della donna e del suo corpo, in grado di portare alla luce *l'altra donna*, quella soppressa dall'universalismo maschile, la quale potrà portare una cultura fondata sulla valorizzazione della differenza.

Antoniette Fouque è la guida di *Psych et Po* e non prova nessuna simpatia per Simone De Beauvoir, al punto che alla sua morte nel 1986, quando tutti i giornali si prodigano per ricordarla come la madre del femminismo, Fouque scrive per il giornale *Libération* un articolo intitolato “Moi et Elle”⁷⁴ dove considera la morte della filosofa esistenzialista come una liberazione per le donne, che possono finalmente entrare nel XXI secolo.⁷⁵ Fin dalla sua prima lettura del *Secondo Sesso*, Fouque si sente alienata dalla prospettiva di De Beauvoir. Considera il suo egualitarismo un tentativo di assimilare le donne agli uomini, cancellando ancor di più la specificità femminile. Contro la sua asserzione cardine “Donna non si nasce: lo si diventa”, Fouque oppone “Si nasce maschio o femmina”⁷⁶ e “Per l'uomo, come per la donna, la fisiologia è destino”⁷⁷. Fin dalla nascita il corpo marca l'essere umano e questo determina non solo il suo stare al mondo, ma anche la sua capacità espressiva. La scrittura, come esito di un essere sessuato, non può essere neutra. La differenza sessuale è co-esistiva con il linguaggio, con l'essere parlante dell'uomo, perciò il linguaggio è costitutivo dell'identità maschile e femminile. Quindi in questa prospettiva il simbolico precede la relazione sociale, il linguaggio sessuato crea le relazioni sociali. Per questo secondo Fouque la “donna” in realtà non esiste ancora, ciò che esiste è solo un fantasma, un riflesso del pensiero fallico, va quindi trovata e valorizzata. Invoca una *femminologia* (o *gineconomia*) che parta proprio dall'esperienza del corpo materno, in quanto esso “è il primo mondo che accoglie (o rifiuta), in cui si forma, si crea, cresce l'essere umano. È la prima terra, la prima casa che abita”⁷⁸. La gestazione e la creazione artistica

⁷⁴ A. Fouque, “Antoinette Fouque: Moi et elle”, in *Liberation*, 5 (1986).

⁷⁵ C. Rodgers, “Contemporary French Feminism and Le Deuxième Sexe”, in *Simone De Beauvoir Studies*, vol. 13 *Simone De Beauvoir: ten years later* (1996), p. 78-88.

⁷⁶ A. Fouque, *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, trad. di N. Setti, Pratiche, Milano 1992, p. 45.

⁷⁷ Ivi, p. 30.

⁷⁸ Ivi, p. 67.

nella donna sono intimamente connesse, Fouque accusa il femminismo di voler dissociare questa unione e accusa De Beauvoir di essere una matricida, di aver considerato la maternità un handicap di cui liberarsi. Per Fouque è necessario che un pensiero sul femminile valorizzi la gestazione, che dal corpo femminile, nella sua sessualità e capacità produttrice di essere madre, venga trovato un nuovo linguaggio che non sia soppresso dal simbolico fallocentrico.

Perciò a questo pensiero essenzialista, che lega la donna tanto al suo destino corporeo quanto alla ricerca di una femminilità originaria, data dalla sua capacità materna, si accompagna il concetto di *écriture féminine*.

Un'altra rappresentante di questo pensiero è Hélène Cixous, che propone esempi di scrittura femminile nei suoi saggi *Riso della medusa* (1975), in grado di mostrare la differenza linguistica che affianca a quella sessuale. Esiste qualcosa di specifico nella corporeità e sessualità femminile che non può essere assimilato al linguaggio binario e logico creato dagli uomini. Perché ciò sia portato alla luce, la donna deve scrivere con il proprio corpo, rifiutando la logica maschile fallocentrica che divide la realtà in coppie di opposti dove la donna è sempre il negativo, l'inferiore; perciò la scrittura femminile non può essere frutto di un'analisi logica, di una teorizzazione. Per farlo è necessario rivolgersi all'inconscio femminile, all'immaginario pre-simbolico, al piacere corporeo. La scrittura femminile è musicale, ritmica, fatta di risate, capace di distruggere le strutture sintattiche del sistema binario per ricreare nuove possibilità linguistiche che non possono essere assimilate dalle strutture maschili; è fatta dalle donne per le altre donne, in grado di esaltare ciò che il maschile ha disprezzato e mutilato. La donna deve scrivere con il corpo, con l'inchiostro bianco — metafora del latte materno.

Per questa idea di scrittura femminile in grado di celebrare la sua sessualità, Cixous non prova grande interesse per De Beauvoir e il *Secondo Sesso*. Letto durante l'adolescenza, lo considera un saggio valevole solo perché scritto da una donna, ma incapace di rappresentare la scrittura femminile che invoca e i cui contenuti sono elementari. De Beauvoir non ha realizzato nulla di nuovo, a suo avviso, ciò che si è limitata a fare è stato copiare la teoria di Sartre.⁷⁹ Un giudizio molto frettoloso e che non dà vera giustizia al lavoro critico di De Beauvoir; studi recenti — portati avanti dopo la pubblicazione delle lettere private e dei diari — hanno mostrato come le influenze dei due filosofi siano state non solo reciproche, ma come le considerazioni di De Beauvoir siano state fondamentali per fondare la filosofia di Sartre. Oltre a ciò, un'analisi del genere manca di riconoscere come le principali ispirazioni teoriche durante la scrittura del *Secondo Sesso* siano state la filosofia heideggeriana, hegeliana,

⁷⁹ C. Rodgers, "Contemporary French Feminism and Le Deuxième Sexe", in *Simone De Beauvoir Studies*, vol. 13 *Simone De Beauvoir: ten years later* (1996), p. 78-88.

dell'amico Merleau-Ponty e l'analisi sul razzismo americano di Richard Wright⁸⁰. Oltre a ciò, Cixous biasima De Beauvoir per il rigetto della psicoanalisi.

Critiche simili vengono rivolte a De Beauvoir anche da Julia Kristeva, un'importante rappresentante di queste posizioni femministe sulla differenza, la quale non ha però un diretto contatto con il MLF. Studiosa di linguistica e psicoanalisi, di ispirazione lacaniana, si distanzia da De Beauvoir fin dal suo saggio *Il tempo delle donne* (1979) dove divide il movimento femminista in tre generazioni. Nel descrivere la prima generazione non dà un nome, ma rimanda alla fase delle suffragette e delle esistenzialiste, avendo chiaramente in mente De Beauvoir. Pur considerando quella fase un momento storicamente strategico, che ha permesso conquiste importanti, si tratta di un momento che deve essere superato, poiché ha tentato di assimilare i valori maschili. In quell'importante saggio teorizza due diverse temporalità che si accompagnano alla differenza sessuale. Esiste un tempo degli uomini, che è lineare, progettuale, con una finalità fatta di morte, ed esiste un tempo femminile che è ciclico, naturale, monumentale e che nega la morte; la prima generazione di femministe si è rivolta al tempo lineare maschile, assumendone i valori. Kristeva esplicita la superiorità del tempo femminile, portatore di vita, in contrasto con quello maschile portatore di morte; il primo fa riferimento all'ordine semiotico della Madre, il secondo alla Legge del Padre. Per questo è necessario che le donne si rivolgano alla loro propria temporalità, privilegiando l'ordine semiotico che si manifesta nel rapporto tra madre-figlia, in grado di rimanere anche dopo la fase edipica. Non a caso, una delle critiche più feroci che rivolge a De Beauvoir è proprio sulla questione della maternità, accusandola di averla presentata nei termini di un'umiliazione, di un masochismo, di un momento dannoso per le donne.

Ma forse l'opposizione più evidente di questa corrente che valorizza la differenza femminile si trova nell'opera *Parola di Donna* (1974) di Annie Leclerc, che la scrittrice stessa considera un "Anti-Secondo Sesso". Il libro si presenta proprio come una presa di parola dell'autrice contro il silenzio a cui gli uomini hanno costretto le donne dai tempi remoti. Considera evidente la superiorità del corpo femminile, che si manifesta nelle mestruazioni, la gestazione, l'allattamento, e a partire da questo riscrive il mito sull'origine dell'oppressione della donna: gli uomini, gelosi del potere vitale dato dall'utero, si appropriano del potere politico, sociale ed economico per mutilare la capacità creativa della donna, imponendo la loro visione del mondo e cancellando le specificità femminili, silenziando la loro voce. Leclerc invita le donne a ritrovare la felicità, la gioia nella propria specifica differenza, a riappropriarsi con orgoglio dei

⁸⁰ S. Kruks, "Beauvoir's Time/Our Time: The Renaissance in Simone de Beauvoir Studies" di in *Feminist Studies* 31, no. 2 (2005), 286-309; E. Stavro, *Emancipatory Thinking. Simone De Beauvoir and Contemporary Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2018.

valori femminili che la società patriarcale, attraverso il femminismo, cercava di cancellare. È facile immaginare perché quando viene pubblicato questo libro ottiene recensioni positive soprattutto da uomini conservatori.

Da parte sua, De Beauvoir si contrappone a questo movimento della neo-femminilità, che considera solo una riformulazione e ripresa dei miti patriarcali. Non pensa che la liberazione della donna possa portare una nuova cultura specificamente femminile e per questo considera insensato spazzare via tutta la conoscenza in quanto maschile, soprattutto il linguaggio. È inevitabile che la cultura e la civiltà siano state prodotte in gran parte dagli uomini, poiché sono da sempre loro ad averne il monopolio. Auspica invece che le donne si appropriino degli strumenti conoscitivi e culturali creati dagli uomini poiché utili, anche se invita a mantenere una costante vigilanza e diffidenza.⁸¹

Infatti fin dalla scrittura del *Secondo Sesso*, grazie alla sua analisi su come le scienze abbiano un ruolo fondante nel rendere la donna l'Altro, De Beauvoir è consapevole che la conoscenza scientifica e filosofica è influenzata dallo sguardo maschile. Questo non la porta a rifiutare quelle scienze o a pretendere uno sguardo “*gender blind*” in grado di permettere un universalismo astratto, ma a invitare le donne a usarle per portare anche il proprio sguardo in modo da dare una visione più completa della condizione umana, come fatto da lei usando le categorie della fenomenologia in un ambito per cui non sono state pensate: per portare alla luce l'oppressione delle donne.

La scienza, la conoscenza inizia sempre da una condizione situata, che implica sempre la prospettiva di chi ricerca; la conoscenza non può mai essere considerata a-storicamente. Quello che opera nel *Secondo Sesso* è proprio sfidare la presunta universalità di quelle scienze: decostruendo le teorie che nei vari campi definiscono la donna, esso mostra la loro incapacità a considerarsi storicamente situate, frutto di un punto di vista che ha alle spalle un retaggio sociale e culturale. Tale punto di vista serve a giustificare lo status quo di asservimento delle donne di cui gli uomini approfittano per mantenere il loro privilegio politico, economico e sociale.

De Beauvoir non rinuncia quindi agli strumenti della “civiltà maschile”, ma considera compito delle donne portare il proprio punto di vista, la propria situazione per sfidare questa universalità; attraverso il loro uso tali strumenti si possono infatti trasformare. Come nelle scienze biologiche, così nelle scienze storiche e sociali, soprattutto nella psicoanalisi le donne devono trovare il proprio spazio.⁸²

Parlare al contrario di una cultura specificatamente femminile, di un linguaggio marcato dal corpo sessuato, significa credere che esista una natura femminile, un'essenza che non deve essere necessariamente biologica, ma che faccia riferimento

⁸¹ S. De Beauvoir, *Sulla liberazione della donna*, a cura di A. M. Verna, E/O edizioni, Roma 2019.

⁸² E. Stavro, *Emancipatory thinking. Simone De Beauvoir and Contemporary Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2018.

a un idealismo platonico. Come abbiamo già visto, le differenze tra uomo e donna sono di origine culturale e storica: non è il linguaggio simbolico a dettare le pratiche sociali, ma sono le pratiche sociali a dettare il linguaggio simbolico. La forte divisione sessuale a cui i neonati sono sottoposti fin dalla prima infanzia può essere cambiata, cambiando così anche il simbolico e adattando a ciò il linguaggio, ma per De Beauvoir questo non significa annullare l'esistenza dell'uomo e della donna a favore di un unico sesso universale, ma al contrario permettere a entrambi di ricercare una vita più autentica e libera, lontana dalle categorie di "femminilità" e "mascolinità" che in realtà non fanno altro che rinchiuderli dentro una società gerarchizzata.

Per questi motivi De Beauvoir si dissocia dall'*écriture féminine*, arrivando a considerarla un non-senso incomprensibile. Per lei la scrittrice ha il proprio punto di vista di donna in quanto donna in una determinata cultura e società che influenza il suo modo di approcciarsi al mondo, ma questo non necessita quella ricerca pre-simbolica, quella poetica che gioca con le parole, rompe con la sintassi e si rende — volutamente — incomprensibile e inaccessibile.⁸³

Si mostra critica contro tutti i tentativi di chiudere la donna nel suo corpo, criticando proprio l'opera di Annie Leclerc, della quale considera l'elogio degli aspetti del corpo femminile, come le mestruazioni, uno sfociare nel vitalismo, in una mitificazione che è la stessa di quella patriarcale. Esaltare il corpo materno, indicarlo come ciò che può condurre la donna alla sua esperienza femminile originaria, valorizzarlo in termini vitali contro quelli distruttivi dell'uomo, opporre la Madre al Padre, è lo stesso schema patriarcale, la sua altra faccia⁸⁴. Del resto, potremmo chiederci: che cosa c'è di rivoluzionario nell'essere madri dopo che per più di duemila anni il patriarcato lo ha indicato come dovere principale delle donne?

Per De Beauvoir, la presa di posizione di *Psych et Po* è reazionaria e pericolosa per il movimento, accusa che lancia quando scrive un capitolo sul movimento femminista in Francia per l'antologia *Sisterhood is Global. The International Women's Movement Anthology* (1984). L'allarme non è infondato, poiché proprio in quegli anni Antoinette Fouque registra come marchio privato il nome di MLF e il suo simbolo — il pugno alzato all'interno del simbolo femminile — rendendo di fatto il movimento una sua proprietà intellettuale.

Nel testo, De Beauvoir racconta la fondazione del MLF, i suoi obiettivi, il modo in cui le donne hanno deciso di organizzarsi senza una gerarchia ed espone le tre diverse tendenze maggioritarie all'interno del movimento: le socialiste ancora legate ai partiti di sinistra, le femministe radicali e rivoluzionarie, infine *Psych et Po*. Di quest'ultimo

⁸³ H. V. Wenzel, "Interview with Simone De Beauvoir", in *Yale French Studies*, no. 72 *Simone de Beauvoir: Witness to a Century* (1986), p. 5-32.

⁸⁴ S. De Beauvoir, *Sulla liberazione della donna*, a cura di A. M. Verna, E/O edizioni, Roma 2019.

descrive l'atteggiamento reazionario di critica al femminismo, l'ambiguità delle posizioni e le grandi possibilità finanziarie che permettono non solo la formazione di una casa editrice — *Des Femmes* — ma anche, come detto, di appropriarsi dei diritti intellettuali del MLF.⁸⁵

Attraverso questa mossa e le traduzioni dei propri scritti in altre lingue, *Psych et Po* può farsi riconoscere a livello internazionale come il Femminismo Francese, nonostante il paradosso del considerarsi anti-femministe delle sue teoriche. Negli ultimi anni alcune pubblicazioni⁸⁶ hanno tentato di denunciare questa mossa artificiosa di appiattare la complessità del MLF al Femminismo della Differenza, arrivando quasi a cancellare — o rendere una nota a margine — la presenza delle femministe rivoluzionarie e radicali.

De Beauvoir si trova teoricamente vicina proprio a quest'ultima corrente, che nel 1977 fonda la rivista teorica radicale *Questions féministes* di cui è redattrice, mentre Christine Delphy, Colette Guillaumin, Monique Wittig, Nicole-Claude Mathieu, Monique Plaza, Emmanuèle De Lesseps e l'italiana Paola Tabet ne sono le principali voci teoriche.

Esse prendono le mosse dall'anti-essenzialismo di De Beauvoir, radicalizzandolo contro ogni naturalismo. Attraverso una rielaborazione del metodo materialista analizzano lo sfruttamento domestico, criticano la famiglia, denunciano l'appropriazione delle donne e si scontrano con l'ideologia della differenza⁸⁷.

Sebbene i riferimenti a De Beauvoir nei loro articoli siano rari e per lo più assenti — eccezione fatta per uno dei più importanti di Wittig, "Non si nasce donna" — nel 2008 Christine Delphy pubblica un intervento in ricordo di De Beauvoir e sulla sua eredità, dove riconosce l'importanza fondamentale che aveva avuto nella loro formazione teorica, al punto che nel rileggere il *Secondo Sesso* realizza che alcune formulazioni che credeva proprie, originali, invece traevano la loro origine da quel testo.

“Poiché questo tipo di plagio involontario è inconsapevole, si può dire che sia l'omaggio più bello che si possa renderle. Ma ancora più bello (e, soprattutto, più onesto) è rileggerla e riconoscere quanto le siamo debitrice, anche se “debitrici” non è proprio la parola giusta quando si tratta di riconoscere quanto i suoi pensieri ci hanno dato, in un modo così facilmente fruibile che li abbiamo resi parte di noi stesse”⁸⁸.

⁸⁵ S. De Beauvoir, “France: feminism — Alive, Well and in Costant Danger”, in *Sisterhood is Global: the international Women's Movement Anthology*, a cura di R. Morgan, Anchor Books, New York 1984, p. 229-235.

⁸⁶ C. Delphy, “The Invention of French Feminism: An Essential Move”, in *Yale French Studies*, No. 87, *Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism* (1995), pp. 190-221; C. G. Moses, “Made in America: French Feminism in Academia”, *Feminist Studies*, Summer, 1998, Vol. 24, No. 2, *Disciplining Feminism? The Future of Women's Studies* (Summer, 1998), pp. 241-274

⁸⁷ F. Picq, “Simone de Beauvoir et le féminisme”, in *Cahiers Sens public*, vol. 27, no. 1, 2020, p. 119-143.

⁸⁸ C. Delphy, “Beauvoir, l'héritage oublié”, in *Travail, genre et sociétés*, vol. 20, no. 2 (2008), p. 173-180.

II

CHRISTINE DELPHY: EREDE ERETICA DEL MATERIALISMO STORICO

1. Un movimento radicale.

Le teorie essenzialiste di *Psych et Po* non sono criticate solo da De Beauvoir, all'interno del MLF sono molte le teoriche che si oppongono al gruppo; soprattutto dopo l'acquisizione del nome e del marchio, buona parte del femminismo francese si unisce contro quest'appropriazione. Fin dalle prime riunioni, però, ci sono alcuni scontri tra le varie componenti che lo animano.

Il MLF nasce dal confluire di piccoli gruppi presenti nel panorama francese formati qualche anno prima, come quello chiamato *Féminin Masculin Avenir* fondato nel 1967 da Feldman-Hogasen, a cui si unisce Anne Zelensky rinominandolo *Féminisme Marxisme Action*, il quale viene considerato l'embrione del movimento femminista francese. A questo, si aggiunge il gruppo delle *Oreilles Vertes*, uno dei primi creati, composto da donne borghesi e accademiche sposate, e un circolo di scrittrici, noto come le *Petites Marguerites*, raccolto attorno a Christiane Rochefort. Dal settembre del 1968 diviene attivo anche un gruppo di otto donne raccolto attorno alle figure di Monique Wittig e Antoinette Fouque.⁸⁹

Un primo passo fondamentale per l'incontro di questi gruppi è la pubblicazione nel maggio del 1970 dell'articolo "Combat pour la liberation de la femme" nella testata giornalistica *L'idiot international*, a firma di Gille e Monique Wittig, Marcia Rothenburg e Margaret Stephenson.

Con la pubblicazione dell'articolo il FMA, in quel momento guidato dalle posizioni di Christine Delphy, cerca di entrare in contratto con le sue firmatarie. Le due fazioni riescono a incontrarsi e a loro si aggiungono anche le *Oreilles Vertes*: da quel momento decidono di confluire in un unico gruppo separatista rispetto alle altre associazioni dell'estrema sinistra, impegnato unicamente nella causa delle donne⁹⁰.

Da questo primo incontro si presenta però fin da subito una controversia riguardo al termine "femminista", cioè se definire il gruppo come tale o meno. Le partecipanti si sentono le eredi spirituali del primo movimento delle suffragette, ma non tutte

⁸⁹ D. Ardilli, *Manifesti Femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, Vanda edizioni, Milano 2018.

⁹⁰ L. Greenwald, *The Women's Liberation Movement in France and the Origins of Contemporary French feminism, 1944-1981*, ProQuest Dissertations and Theses, Ann Arbor 1996.

condividono la stessa sensazione: Fouque condanna il termine e considera le suffragette passate solo delle donne borghesi interessate a ottenere privilegi di classe, senza solidarietà per le donne proletarie. Proprio per questo si oppone anche a uno dei punti fondamentali sostenuti da Delphy: che la liberazione delle donne non debba essere subordinata alla lotta di classe e che, anzi, le donne stesse formino una classe omogenea definita dal sistema patriarcale.

Christine Delphy è una sociologa laureata alla Sorbona e viene da alcuni anni di attivismo civile negli Stati Uniti. Proprio da quell'esperienza realizza come nella maggior parte dei gruppi di sinistra non esista un programma per la liberazione delle donne, iniziando a considerare la necessità che esse inizino a organizzarsi per proprio conto, come i neri e i proletari. Durante quegli anni incontra Emmanuèle De Lesseps che condivide la sua stessa sensibilità sull'oppressione delle donne; le due stringono un legame di amicizia che si declina anche come una proficua alleanza politica che durerà per i decenni a venire⁹¹.

Dopo aver subito molestie da alcuni suoi superiori⁹², Delphy decide di abbandonare l'attivismo in America e insieme a De Lesseps torna in Francia, dove le due entrano in contatto con il FMA, diventando membri chiave del gruppo. Con il suo contributo teorico, Delphy riesce a orientare l'analisi politica verso l'indipendenza della liberazione delle donne dalla lotta contro il capitalismo, indicando come nemico comune di tutte le donne il patriarcato; una tesi impopolare all'epoca, poiché molte femministe sostenevano la lotta di classe proletaria come mezzo per la propria emancipazione.

La discussione, infatti, si polarizza su queste due posizioni portate avanti da un lato da Delphy e dall'altro da Fouque. È quest'ultima a raccogliere più consensi, ma una delle compagne di Fouque, Wittig, si ritrova d'accordo con Delphy e difende la sua tesi all'interno del proprio gruppo. Quel momento segna l'inizio di un'alleanza decisiva tra le due donne che durerà per tutto il decennio.

Un'altra controversia tra la fazione di Delphy e quella di Fouque riguarda la gestione del gruppo: l'obiettivo di Delphy e delle sue compagne è di contattare più donne possibile, in modo da dare al movimento una forza globale; per Fouque, invece, il gruppo deve restare chiuso fino allo sviluppo di una coesa analisi teorica, rimandando a quel momento le manifestazioni pubbliche.

Determinate a dare uno slancio politico al nascente movimento, Delphy, Wittig e poche altre, nel venire a conoscenza delle proteste e degli scioperi femministi in America, decidono di compiere un'azione di solidarietà verso le compagne oltreoceano. Così, il

⁹¹ S. Jackson, *Christine Delphy*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, London 1996.

⁹² V. Giraud, I. Jami, Y. Sintomer, "Fonder en théorie qu'il n'y a pas de hiérarchie des dominations et des luttes: Entretien avec Christine Delphy". *Mouvements*, n. 35, issue 5 (2004), p. 119-131.

pomeriggio del 26 Agosto 1970, un piccolo drappello composto da Christine Delphy, Monique Wittig, Emmanuèle de Lesseps, Cathy Bernheim, Monique Bourroux, Frédérique Daber, Christiane Rochefort, Janine Sert e Anne Zelensky si incontra in un caffè vicino all'Arco di Trionfo. Delphy e Wittig hanno con sé una corona di fiori e due striscioni che intendono posare sulla tomba del Milite Ignoto; su di essi c'è scritto: "C'è qualcuno più ignoto del milite: la moglie" e "Un uomo su due è una donna". Dei giornalisti sono stati invitati a documentare l'evento.

Le due donne, però, non riescono a raggiungere la tomba, vengono fermate dalla polizia e sette di loro vengono arrestate, per essere rilasciate due ore dopo. Nonostante ciò, riescono a ottenere il loro obiettivo: i giornali esagerano lo svolgersi della protesta, sostenendo la presenza di un centinaio di donne. Il giorno dopo le testate *Le Figaro* e *L'Aurore* annunciano la nascita del "*Mouvement de Libération de la femme française*", il MLF.⁹³

Alla prima assemblea generale tenuta a settembre si presenta un centinaio di donne. L'incontro viene descritto come caotico, dal momento che esse rifiutano ogni tentativo di un'organizzazione gerarchica. Nel Novembre 1970, per il numero speciale di *Partisan, Libération des femmes. Année zéro*, viene pubblicato un articolo scritto da Christine Delphy — sotto lo pseudonimo di Christine Dupont — che diventa il manifesto del MLF, nonostante le continue opposizioni di Fouque e di altre donne che le si associano. Nell'articolo "Il nemico principale" viene dichiarata l'oppressione comune delle donne a vantaggio degli uomini, i quali si appropriano del loro lavoro domestico, costituendosi come classe.

Per tutto il primo anno, il movimento si impegna in dimostrazioni per pubblicizzare la propria esistenza e coinvolgere più donne possibili⁹⁴, fino a quando la frangia più radicale non inizia a desiderare un'azione extra-parlamentare che possa avere un immediato beneficio per le donne: i loro sforzi iniziano a concentrarsi sulla campagna per la liberalizzazione dell'aborto. Ma quando Delphy e Zelensky annunciano il nuovo progetto, non tutte le partecipanti lo accolgono con favore; soprattutto quando si decide di agire redigendo un manifesto firmato da nomi celebri nell'ambiente francese da far pubblicare alla testata giornalistica *Le Nouvel Observateur*: il manifesto delle 343. Nonostante i disaccordi, concentrati soprattutto sul coinvolgere celebrità e la stampa borghese, Zelensky contatta Simone de Beauvoir come nome "di spicco" del progetto, la quale accetta con entusiasmo di partecipare all'iniziativa. Oltre a scrivere il testo del manifesto, aiuta Rochefort e Delphy a raccogliere le firme. È importante sottolineare che ciò che stanno chiedendo alle altre donne, anche esterne al movimento, non è un

⁹³ S. Jackson, *Christine Delphy*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, London 1996.

⁹⁴ L. Greenwald, *The Women's Liberation Movement in France and the Origins of Contemporary French feminism, 1944-1981*, ProQuest Dissertations and Theses, Ann Arbor 1996.

semplice supporto alla libertà di aborto, ma la firma a un documento dove dichiarano di aver abortito almeno una volta nella loro vita, quindi di aver infranto la legge francese.

Il manifesto viene pubblicato il 5 Aprile 1971 sia su *Le Nouvel Observateur* che su *Le Monde*, in entrambi senza censure; il primo offre anche un'intera pagina all'opinione di varie donne sull'aborto. Nonostante l'iniziale disaccordo, tutto il MLF supporta con entusiasmo l'iniziativa e festeggia la sua riuscita. L'aborto diventa oggetto di discussione pubblica e nel 1975 il movimento riesce a ottenere una parziale vittoria attraverso una legge che permette il libero aborto entro la prima settimana di gravidanza.

La manifestazione ha due risultati: da un lato si crea un'estesa solidarietà tra tutte le donne, le quali sostenendosi a vicenda portano sul campo politico non solo il tema dell'aborto, ma anche della violenza sessuale, della sessualità e maternità libera; da un altro lato relativo alle vicende personali delle attiviste, è il momento che permette a Christine Delphy e Simone De Beauvoir di incontrarsi. Delphy ricorda quell'evento come "altamente improbabile", nonostante oggi venga considerato come un momento ovvio, inevitabile, poiché coinvolge una donna molto famosa e una trentenne sconosciuta, membro di un movimento nascente. "Eppure l'improbabile successe"⁹⁵.

Delphy rimane affascinata da De Beauvoir e inizia ad apprezzarla soprattutto per il suo atteggiamento di ascolto, per il suo non voler essere lì come guida del gruppo, ma come membro che ha qualcosa da imparare e può aiutare. L'amicizia con De Beauvoir si rivela teoricamente proficua e di grande supporto per Delphy. Grazie alla filosofa esistenzialista Delphy può pubblicare un articolo di importanza cruciale — "Protofemminismo e anti-femminismo" — sulla rivista *Les Temps Modernes*. Successivamente, nel 1977, De Beauvoir sostiene Delphy nel suo più importante progetto politico: la fondazione della rivista *Questions Féministes*.

1.1 *Una rivista radicale.*

Come già detto, le posizioni politiche quanto teoriche all'interno del MLF si mostrano fin da subito frammentate e in contrasto tra loro. Questo fatto causa l'inevitabile formazione di piccoli sottogruppi. Si è già parlato di *Psych et Po* guidato da Fouque, di stampo psicoanalitico e concentrato sulla valorizzazione della differenza sessuale.

⁹⁵ C. Delphy, "Simone de Beauvoir: A Forgotten Legacy", *Travail, genre et sociétés*, N. 20 (2008/2), p. 173-180.

Un altro gruppo si crea in rottura con queste posizioni fin dall'Ottobre del 1970: le *Féministes Révolutionnaires*, in cui partecipano sia Delphy che Wittig.

Sono alcune femministe di questo gruppo in particolare a creare la rivista *Questions Féministes* come tentativo di resistere a questa frammentazione del MLF: essa deve servire da punto di vista teorico per tutte quelle femministe all'interno del MLF che si oppongono a una visione naturalista ed essenzialista delle donne.

Fin dal primo numero, infatti, le fondatrici si dichiarano radicali secondo la definizione che aveva dato De Beauvoir nel '65: rifiutano qualsiasi definizione e determinazione naturalistica, biologica, dell'essere uomini e donne. Non a caso, appoggiando pienamente l'analisi anti-essenzialista, la filosofa agisce nelle vesti di direttrice della rivista.

A fondare la rivista sono Christine Delphy, Nicole Claude-Mathieu, Paola Tabet, Emmanuèle De Lesseps e Monique Plaza, a cui successivamente si aggiungono Collete Guillaumin e Monique Wittig. All'interno del MLF sono loro, le femministe radicali e rivoluzionarie, a cogliere l'eredità dell'analisi del *Secondo Sesso*.

Scritto a più mani, l'editoriale "*Variations sur des thèmes communs*"⁹⁶ definisce fin da subito il progetto politico e teorico della rivista. Le scrittrici constatano infatti la necessità in Francia di una rivista teorica che sia di appoggio all'attività del movimento femminista, laddove per teorico si intende ogni discorso che voglia spiegare *le cause e il funzionamento* di un'oppressione, con l'obiettivo di proporre strategie politiche. Da qui la proposta di una scienza femminista che possa studiare l'oppressione reale delle donne e criticare i discorsi "scientifici" e ideologici che la giustificano. Questo discorso è radicale nel senso che rifiuta ogni pretesa di costruire o proiettare "La Donna" al di fuori della società. Si contrappone all'ideologia naturalistica, asserendo che:

"L'esistenza sociale degli uomini e delle donne non dipende in alcun modo dalla loro natura di maschio o femmina, dalla forma del loro sesso anatomico"⁹⁷.

Per questo l'obiettivo è distruggere la differenza tra i sessi, dietro cui si nasconde la gerarchia, rifiutando "il diritto alla differenza" portato avanti dalla frangia di *Psych et Po*, il quale viene considerato come un diritto all'oppressione. L'obiettivo delle femministe radicali è invece il *diritto all'autonomia* e a una singolarità che non faccia riferimento all'identità sessuale. Contrariamente all'accusa che viene rivolta loro dalle esponenti della neo-femminilità, ciò non significa trasformare le donne in uomini. Infatti, con la distruzione della differenza sessuale verrebbe meno tanto l'idea di Donna

⁹⁶ *Questions féministes*, n. 1, Novembre 1977, Paris, Editions Tierce, pp. 3-19. Dal 2021 esiste una traduzione italiana del testo a opera di L. De Flaviis e A. Friso nella rivista online *Balthazar. Per un'etica dell'inclusione*, N. 2 feminism, <https://riviste.unimi.it/index.php/balthazar/article/view/15296>.

⁹⁷ Ivi, p. 5

quanto l'idea di Uomo — distanziandosi così dalla proposta di De Beauvoir, la quale sosteneva che anche con la cancellazione della differenza donne e uomini sarebbero ancora esistiti, ma come categorie rinnovate.

Rompendo con la dottrina marxista e la “tendenza lotta di classe”, la quale voleva coniugare la liberazione della donna con la lotta contro il capitalismo, viene riconosciuto come “il nemico principale” un tipo gerarchico di rapporti sociali specifico tra uomini e donne: il patriarcato. Si tratta di un sistema specifico rispetto al capitalismo, che esiste indipendentemente da esso, che sfrutta le donne sia attraverso istituzioni e leggi sessiste, sia attraverso strutture socioeconomiche e mentali. A queste strutture però la posizione radicale non collega la fallocria intensa dal gruppo di *Psych et Po*, al contrario essa segue ancora la stessa linea di analisi portata avanti da De Beauvoir: riconoscendo che certi discorsi sono falsati in quanto fondati su rapporti di potere, ma non sono falsi in sé stessi in quanto elaborati da uomini.

“È fare il gioco dell'oppressore negarsi un sapere e degli strumenti concettuali con il pretesto che quello non è chiaro l'ha usato contro di noi”⁹⁸.

Il collettivo non riconosce una “frattura del linguaggio”, qualificato come maschile, e non rivendica la necessità di una parola “altra” fondata sul Corpo della Donna. Per quanto sia necessario denunciare le mutilazioni e le riduzioni a funzione del corpo femminile, il gruppo ritiene pericoloso focalizzarsi sul corpo per la ricerca dell'identità femminile. È proprio sulla differenza tra i corpi, in quanto immediatamente visibile, che è stata fondata la differenza sessuale come giustificazione della presa del potere da parte degli uomini. Il gruppo al potere ha determinato il significato dei corpi, differenziandoli in modo da giustificare il dominio. Le differenze sono storicamente determinate, quindi frutto di un continuo processo sempre capace di evolversi, in grado di portare delle rivoluzioni rispetto al significato dato agli elementi fisiologici dal precedente sistema epistemologico. Per impedire tale possibilità e le sue conseguenze sovversive, l'ideologia maschile concettualizza allora le differenze come naturali, biologiche, quindi invariabili, storiche e necessarie. In questo modo il tema della differenza diviene lo strumento dell'oppressione, indipendentemente dal suo contenuto, anche quando sembra essere positivo.

“Ogni attributo cosiddetto naturale attribuito al gruppo oppresso serve a rinchiuderlo in una Natura che, dato il suo statuto di oppresso, si confonde ideologicamente con una natura di oppresso”⁹⁹ (QF1).

⁹⁸ “Variations sur des thèmes communs”, in *Questions féministes*, n. 1, Novembre 1977, Paris, Editions Tierce, p.11.

⁹⁹ Ivi, p. 9.

Per questo le femministe radicali prendono le distanze da quelle donne all'interno del MLF che propongono il ritorno a un Corpo originario: questa non sarebbe una predicazione sovversiva poiché ripete la stessa ideologia patriarcale. Le femministe rivoluzionarie riassumono l'approccio proprio del femminismo della differenza come un'opposizione tra la Donna-Strega e l'Uomo-Cartesiano, dove si ricorre al paragone della strega in un'immagine positiva, di opposizione con la Chiesa che rappresenta il potere maschile. La Strega viene indicata come un modello culturale specificatamente femminile, in contatto diretto con la Natura e il corpo, avvolto nel misticismo, in contrasto con l'uomo che invece rappresenta la Ragione, la Scienza e la Cultura. Ma la Strega, per via della sua sovversiva alleanza con il demonio, resta all'interno dell'ideologia della Chiesa, riconfermando il paradigma binario Dio-Diavolo. L'immagine della Strega che balla nella brughiera, rappresentata come regina dei boschi, non è diversa dall'immagine della donna rinchiusa nella casa come regina del focolare. Entrambe vengono escluse dalla società, dalla presa sul mondo: si tratta sempre di alienazione, su cui si basa da sempre l'oppressione delle donne. Riaffermando la differenza si riafferma soltanto l'ideologia binaria del patriarcato:

“Donna-Natura: consacrazione dell'Uomo-Cultura.

Donna-Demone: consacrazione dell'Uomo-Dio.

Donna-Mistero: voragine da riempire con l'ideologia regnante.

Donna-Matrice: coacervo di luoghi comuni”¹⁰⁰. (QF1)

A queste si aggiunge l'immagine della Donna-Sfinge, il sorriso dell'incapacità di dire, la presunta intuizione femminile che si trova al di fuori del ragionamento scientifico; e l'immagine della Donna-Godimento, incentrata sul suo corpo, sulla sua sessualità, che a seconda del secolo è interpretata come “purezza” e frigidità, o come “totale” e lussuriosa.

Le femministe radicali oppongono a ciò un'altra metafora: quella *dei tre “momenti” della battaglia, o della cittadella assediata*¹⁰¹, dove la condizione oppressiva viene immaginata come un ghetto, una cittadella appunto, entro cui le donne sono confinate. Nella lotta per la liberazione di questa cittadella, vengono elencati tre momenti:

1. *Primo Momento: femminilità. O “Tutto va per il meglio nello stato d'assedio”.* La cittadella delle donne è assediata dagli uomini, ma non si tratta di una guerra, anzi viene considerato un assedio tranquillo. I campi esterni sono appropriati dall'oppressore, tutte le uscite sono bloccate eccetto per l'ingresso principale, ovvero il ponte levatoio, il quale è addobbato in modo grazioso (soprattutto durante la Festa della Mamma, dicono sarcasticamente). Le donne sono affamate

¹⁰⁰ “Variations sur des thèmes communs”, in *Questions féministes*, n. 1, Novembre 1977, Paris, Editions Tierce, p. 11.

¹⁰¹ Ivi, p. 14.

e dipendono dagli uomini che portano loro cibo dai campi appropriati (aspetto materiale della femminilità), la loro continua fame viene spiegata dal loro aggressore come conseguenza della loro costituzione di donne (aspetto ideologico della femminilità) che le rende sempre affamate. Indebolite dalla fame, le donne devono quindi essere grate agli uomini che portano loro le briciole e accettano lo stato di cose. Altre però lo rifiutano individualmente, diventando così pazze o venendo uccise.

2. *Secondo Momento: femmitudine. O movimento di ri-conoscimento delle donne.* È il momento in cui le donne riconoscono l'assedio come tale, realizzano che ad affamarle sono gli uomini che tolgono loro ogni rilevanza. Inizia una presa di coscienza che vuole dare loro un valore rispetto allo stato di cose. Sono affamate, ma così sono leggere, con un corpo che non ha peso ed è più bello. Rivendicano la loro differenza in meglio, in un femminismo culturale, che permette di avere più fiducia in sé stesse, ma che continua a non poterle nutrire. Si nutrono dell'illusione di poter chiudere il ponte levatoio e vivere per sé stesse. Restano chiuse nella cittadella, senza realizzare che i campi con cui nutrire la loro fame sono al di fuori di essa, ancora appropriati dagli uomini, e che la cittadella stessa è stata costruita dagli uomini per controllarle. Si tratta comunque di un momento importante, perché da questa rivendicazione del proprio valore si può conquistare il coraggio per dire prima "io", poi "noi" e forzare così l'assedio.
3. *Terzo momento: femminismo. O movimento di liberazione delle donne. O: attaccare le radici sociali della differenza.* Il momento in cui si combatte per uscire dalla cittadella e riprendersi i propri campi, cercando in prima persona il nutrimento. Bisogna attraversare il ponte levatoio e per farlo è necessario che tutte le donne riuniscano le loro forze. "Nessuna di noi potrà essere sé stessa se non quando tutte noi ci saremo riappropriate del mondo reale"¹⁰².

È a ciò che si collega il punto più originale — e controverso secondo alcune — dell'analisi di questo collettivo: le donne devono riconoscersi come *classe*¹⁰³. L'utilizzo di questo termine nasce dall'esigenza di collocare esplicitamente il dominio sociale al centro dell'analisi, senza rischiare ricadute in spiegazioni naturalistiche. Come il capitalismo, anche il patriarcato produce due classi sociali antagoniste e interdipendenti — gli uomini e le donne — e il suo strumento si fonda su una particolare struttura economica che non viene pienamente riconosciuta dalle analisi classiche della sociologia: il lavoro domestico. O meglio: lo sfruttamento domestico. Se la subordinazione delle donne viene spiegata in un secondo momento dalle ideologie

¹⁰² "Variations sur des thèmes communs", in *Questions féministes*, n. 1, Novembre 1977, Paris, Editions Tierce, p. 15.

¹⁰³ Ivi, p. 16.

naturalistiche, è attraverso la materialità del lavoro domestico svolto gratuitamente che si formano queste classi di sesso. L'approccio teorico su cui si basa questa analisi è il materialismo storico del marxismo, ereticamente deviato¹⁰⁴ da Christine Delphy.

2. Femminismo e materialismo.

Il materialismo è il metodo scelto da queste femministe proprio per rinviare alla specifica costruzione sociale di gruppi che si definiscono in base al rapporto di produzione. Esso è indicato come sfondo teorico da Christine Delphy che lo usa per la prima volta nel 1970 quando nel numero speciale di Novembre di *Partisans, Libérations des femmes: année zéro* compare "Il nemico principale", l'articolo che si fa manifesto del MLF.

Nell'articolo, la sociologa denuncia una contraddizione che rischia di crearsi all'interno del Movimento: l'unica analisi dell'oppressione presente al momento della nascita del movimento delle donne in grado di considerare una prospettiva di rivoluzione globale, ovvero il marxismo, non soddisfa l'esigenza di comprendere l'oppressione specifica delle donne e, di conseguenza, la possibilità per le donne di costituirsi come forza autonoma. In questo manifesto si può vedere come il marxismo abbia avuto un ruolo contraddittorio, di ostacolo all'interno del femminismo radicale: da un lato, con un'analisi ortodossa esso esclude alle donne la possibilità di poter lottare contro la propria oppressione, accusandole di essere divisive nella lotta di classe, e le integra solo in quanto lavoratrici, attribuendo alle problematiche extra-lavorative cause ideologiche o psicologiche che cadrebbero con l'avvento della società socialista; da un altro lato, i marxisti riconoscono un'oppressione delle donne all'interno della famiglia, attraverso il lavoro domestico, il quale viene considerato comunque funzionale al capitalismo — quindi anche in questo caso risolvibile con la rivoluzione proletaria. Nel trattare la specificità delle donne, il materialismo storico — che fonda l'analisi dell'antagonismo tra classi definite dalla posizione che occupano nei processi produttivi — nega le sue premesse indicando nel solo piano dell'ideologia l'oppressione delle donne. Si tratta di un materialismo incompiuto¹⁰⁵, come sostiene Christine Delphy, perché si rivela incapace di pensare a uno sfruttamento esterno al capitalismo, a un'appropriazione del lavoro che sia altra rispetto a quella della produzione del plusvalore. Questo è causato da un atteggiamento religioso che a suo dire avrebbero acquisito alcuni marxisti — per esempio Michèle Barret e Mary

¹⁰⁴ Questa espressione si richiama alla postfazione all'edizione italiana di *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, a cura di D. Ardilli, "L'eresia materialista di Christine Delphy".

¹⁰⁵ C. Delphy, D. Leonard, "A Materialist Feminism Is Possible." *Feminist Review*, n. 4 (1980), p. 79–105..

McIntosh con i quali entra in polemica — nei confronti di Marx e i suoi scritti, al punto di aver invertito gli ordini di priorità: non adattano la teoria marxista alla realtà multiforme dello sfruttamento concreto, bensì si rifiutano di considerare sfruttamento tutto ciò che non è strettamente considerato tale nella teoria di Marx. Essi arrivano a giudicare un'oppressione reale non considerando la sua esistenza, ma in base alla sua corrispondenza o meno al “Marxismo”. Delphy denuncia come il marxismo sia diventato una verità teoretica a cui la validità politica deve subordinarsi, ponendosi una verità assoluta simile a quella pretesa dalle scienze borghesi che il materialismo aveva come compito di criticare; ciò ha prodotto una rottura tra teoria e attivismo. Una rottura che non solo nuoce ai movimenti di emancipazione, ma svela una pretesa di astrazione dalla propria situazione sociale/politica, come se la teoria dovesse essere indipendente dal sociale per avere validità. Torna l'idea di una scienza universale e assoluta, in quanto tale neutrale, “ma l'idea di una scienza neutrale non è un'idea neutrale in sé stessa”¹⁰⁶. Delphy considera inconcepibile pretendere un'astrazione dalla situazione socio-politica: la conoscenza non può formarsi dall'assenza di una posizione politica e sociale e, al contrario, crederlo possibile mostra una precisa posizione politica: quella del dominante.

A questo si aggiunge la colpa di aver confuso il metodo marxista di analisi — il materialismo — con una delle sue possibili applicazioni — l'analisi del capitalismo. Facendo crollare in un'unica cosa i due concetti, risulta abbastanza chiaro che il marxismo — inteso come analisi del capitalismo — non possa riguardare lo sfruttamento delle donne, allo stesso modo di come non può occuparsi dello sfruttamento degli schiavi, dei prigionieri nei campi da lavoro, eccetera, poiché si usa come metro di misura il salario e il plusvalore. Risulterebbe abbastanza sconcertante considerare come sfruttamento solo quelle situazioni in cui il lavoro non ottiene un salario sufficiente, ignorando quelle forme che si appropriano gratuitamente del lavoro di una persona.

L'operazione di Delphy è prendere il metodo d'analisi critica marxiano, liberando il materialismo storico dal particolarismo in cui la sinistra marxista lo aveva rinchiuso per coniugarlo con il femminismo.

Poiché “il femminismo è anzitutto un movimento sociale” in cui “la situazione delle donne è oggetto di rivolta” e dal momento che “non ci si rivolta contro ciò che è naturale, dunque inevitabile”¹⁰⁷, a suo avviso il materialismo storico è lo strumento d'analisi migliore per una teoria femminista, proprio perché è l'unica teoria della storia che fa dell'oppressione il suo punto di partenza, che guarda ai processi storici in termini

¹⁰⁶ C. Delphy, *L'ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 49.

¹⁰⁷ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 302.

di dominazione di un gruppo su un altro. Anche negli anni successivi, Delphy continua a riferire il proprio metodo come materialista nel senso di un approccio basato sulle relazioni sociali, distanziandosi da quelle femministe come Françoise Héritier che dicono di essere materialiste perché partono dalla realtà (biologica) del corpo, riportando il termine a un significato pre-marxiano¹⁰⁸, quindi non storico-dialettico. Proprio per questo fondarsi sulle relazioni sociali, secondo Delphy il materialismo è il metodo che meglio si presta a un'analisi femminista che sia radicale, in quanto presentandosi come anti-idealista si oppone allo psicologismo e al naturalismo. Come non sono delle idee a causare forme di divisione sociale, così l'oppressione non è causata dalla coscienza individuale o da qualsiasi spiegazione che affonda su una natura biologica. Nell'analisi materialista dell'oppressione la priorità è data al sociale. Le idee hanno certamente un ruolo importante, perché esistono come giustificazione dell'oppressione e della struttura sociale, ma è la situazione materiale a formare l'ideologia, che non può essere isolata dalle pratiche sociali. Nel caso specifico dell'oppressione delle donne, la disuguaglianza di genere non nasce da ideologie che determinano la donna come inferiore, ma è la situazione materiale in cui vivono le donne che crea l'idea della donna come inferiore. Lo stesso vale per la differenza psicologica: essa non esiste prima della situazione materiale, ma la disuguaglianza di fatto in cui vivono uomini e donne ha conseguenze psicologiche. Con questo Delphy non vuole sottovalutare l'importanza della soggettività, piuttosto indica come essa sia collegata all'ideologia: se l'ideologia funziona è perché la interiorizziamo nella nostra coscienza, influenza il nostro sentire e pensare. Ed è sempre l'ideologia a dare una spiegazione naturalistica alla gerarchia di genere, al maschile e al femminile, come se fossero un prodotto dei testicoli e delle ovaie. Sollevato il velo dell'ideologia, gli uomini e le donne appaiono ciò che sono solo a causa delle relazioni sociali, perciò è a queste che l'analisi femminista deve guardare.

Un esempio può essere quello della donna casalinga¹⁰⁹. Nella vasta maggior parte delle coppie eterosessuali sono esclusivamente le donne a occuparsi del pesante lavoro domestico: nella casa, la donna lavora anche per l'uomo il quale ottiene vantaggio da ciò. Considerare la casa come il luogo della donna, credere che il lavoro domestico sia un'azione di amore e *cura* (come viene considerato attualmente) è parte dell'ideologia che giustifica questa iniqua "divisione" del lavoro nell'ambiente domestico, così da nascondere i vantaggi che ne ricavano gli uomini e poterla perpetuare. La moglie si preoccupa e provvede per il marito perché le caratteristiche della cura e dell'amore sono considerate parte della femminilità; così il marito si aspetta di essere servito e può

¹⁰⁸ V. Giraud, I. Jami, Y. Sintomer, "Fonder en théorie qu'il n'y a pas de hiérarchie des dominations et des luttes: Entretien avec Christine Delphy". *Mouvements*, n. 35, issue 5 (2004), p. 119-131.

¹⁰⁹ S. Jackson, *Christine Delphy*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, London 1996.

diventare aggressivo se le sue aspettative non vengono soddisfatte, cosa socialmente accettata in quanto l'aggressività farebbe parte del maschile. Né la moglie né il marito nascono con queste caratteristiche femminili o maschili, ma esse sono state acquisite attraverso il loro vissuto nel mondo sociale. Le donne però non restano all'interno di questa relazione di sfruttamento solo perché credono sia dettata dalla loro natura, essa si può perpetuare soprattutto perché fattori materiali, come la dipendenza economica, le legano al rapporto. Dipendenza economica che deriva anche dal diseguale trattamento che uomini e donne hanno nel mercato del lavoro, sia per il *gap* salariale che per i ruoli che possono raggiungere nella gerarchia (una situazione che deriva a doppio filo dall'idea che le donne non abbiano bisogno di ruoli lavorativi più remunerativi perché la famiglia resta "il loro primo lavoro").

L'analisi materialista si concentra soprattutto sul guardare alle strutture sociali che preesistono rispetto agli individui. Nascere in uno specifico contesto sociale, storico e culturale determina il nostro vivere, senza però essere irretiti in maniera assoluta in ruoli predefiniti: è possibile resistere a queste sovrastrutture, analizzarle con occhio critico così da modificarle. Non si parla solo di strutture economiche, nonostante sia a ciò che Delphy guarda principalmente, ma si considera l'esistenza di strutture e pratiche sociali in generale; le femministe materialiste sono caute nel reificare l'economia, piuttosto di vederla come "una cosa" che sussiste in sé cercano di integrarla in un contesto più vasto di attività sociali.

"Una scienza femminista — o proletaria — si propone di spiegare l'oppressione; per farlo deve partire dall'oppressione"¹¹⁰.

Nello spiegare l'oppressione bisogna guardare alla relazione tra uomini e donne, bisogna allargare la prospettiva materialista e modificarla per il caso delle donne, piuttosto che tentare di inserire le donne all'interno della già pre-impostata teoria marxista. È qui che Delphy prende criticamente le distanze da Marx, nel rifiutare il dogma che assolutizza il modo di produzione capitalista a unico modello di sfruttamento attuale e il presentare l'esistenza di un altro modello produttivo estraneo e parallelo al capitalismo. Per questo motivo accanto a "femminismo" viene usato il termine "materialista" e non "marxista", a segnalare l'accettazione del principio generale e il rifiuto alla sua sola applicazione particolare. Nell'analisi femminista, Delphy non procede cercando ciò che è specifico dell'oppressione delle donne per darne successivamente una spiegazione generale, ma parte da un approccio generale per poi focalizzarsi sul particolare. Bisogna guardare prima al funzionamento di un

¹¹⁰ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 305.

fenomeno più vasto, quello dell'oppressione di un gruppo da parte di un altro, per poi calarsi nella specificità dell'oppressione. Questo procedimento consentirebbe, secondo Delphy, di evitare una qualsiasi spiegazione che ricadrebbe in un essenzialismo; per esempio, partendo dalla specifica situazione della responsabilità della cura dei figli delle donne c'è il rischio che si considerino le donne oppresse perché hanno figli, invece al contrario se si considera prima l'oppressione, la cura dei figli diventa una conseguenza invece della causa.

Soprattutto, il guardare prima alla specificità verrebbe seguito dal tentativo di dare una spiegazione sull'origine storica della subordinazione, identificata come unica causa dell'oppressione. Ridurre la situazione attuale a un momento storico accidentale e lontano nel tempo impedisce di cogliere la struttura che produce l'attuale subordinazione. "L'oppressione delle donne è un sistema. Ma quale sistema? La questione è tutta qui"¹¹¹. Secondo Delphy, uno dei contributi epistemologici del materialismo sta proprio nella critica all'astoricismo. Com'è lei stessa attenta a sottolineare, per quanto il termine patriarcato sia generalmente utilizzato come sinonimo di "subordinazione delle donne", Delphy si preoccupa aggiungere una sfumatura fondamentale: il patriarcato è la subordinazione delle donne *qui e ora*¹¹². Per lei è necessario spiegare l'esistenza (e la persistenza) di una certa struttura sociale indagandola nel suo contesto presente e si mostra scettica verso i tentativi di rintracciare la spiegazione nel passato, nella nascita, con la convinzione di poter spiegare lo stato attuale; secondo lei in questo modo si fallisce tanto nel dare conto del presente quanto del passato.

"Un'istituzione attuale non può essere spiegata dal mero fatto di essere esistita nel passato, anche se si tratta di un passato recente"¹¹³.

Lo studio della storia è importante e prezioso, ma quando si occupa di ricercare una preistoria mitica delle origini rischia di fondarsi su premesse naturalistiche, negando ciò che è specifico di ogni periodo storico: perciò Delphy nei suoi saggi denuncia questi tentativi, soprattutto quando cercano di fare riferimento a un matriarcato originario. Il patriarcato non è un'entità monolitica, non può essere considerato come un unico sistema fisso e immutabile. L'attuale sfruttamento del lavoro domestico, su cui si concentrano le ricerche di Delphy, è solo uno dei sistemi in cui si articola il patriarcato. Altre femministe del collettivo cercheranno, come vedremo, di indicare anche altre articolazioni.

¹¹¹ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 40.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

3. Il nemico principale.

Delphy è soprattutto conosciuta nel campo della sociologia per i suoi studi sulla famiglia, che inizia alla fine degli anni '60 al *Centre Nationale de Reserche Scientifique*, dopo il periodo di attivismo negli Stati Uniti, che l'ha vista coinvolta nei movimenti per i diritti civili. Come si è detto, è durante quel periodo che inizia a meditare la necessità che le donne si uniscano in un gruppo autonomo per le proprie rivendicazioni. Tornata in Francia, in parallelo al suo attivismo nel FMA, e successivamente nel MLF, tenta una ricerca teorica che abbia come tema le strutture dell'oppressione delle donne. Il rifiuto del suo direttore di studi dell'epoca — Pierre Bourdieu — la fa deviare verso lo studio della trasmissione del patrimonio¹¹⁴, dove Delphy riesce a rinvenire in maniera indiretta il suo interesse iniziale, trovando terreno per le prime fondamenta della sua teoria. Infatti, è da questo studio che comincia a vedere la famiglia come un sistema economico a sé stante, e non come un'aggregazione privata di individui legati da vincoli affettivi di parentela. Studiare la trasmissione del patrimonio si rivela importante perché, soprattutto fra gli agricoltori da lei studiati, essa si presenta come il veicolo principale della trasmissione di *status* nella società. Attraverso l'eredità un individuo trasmette il proprio status all'interno di una comunità a un altro individuo e questo passaggio avviene solo tra individui legati da una parentela di discendenza. In questo passaggio di beni materiali da una generazione all'altra si perpetua la società, intesa come struttura dove la posizione degli individui al suo interno precede gli individui stessi; gli elementi reali di questa struttura sono i gruppi più piccoli che si compongono per intermediare i rapporti specifici delle posizioni. In questo senso, quindi, la trasmissione ereditaria è *uno dei mezzi* con cui rispondere alla necessità del "reclutamento generazionale" o "designazione dei nuovi membri"¹¹⁵. Studiare la trasmissione ereditaria da questo punto di vista implicherebbe studiarla come fatto sociale, ma Delphy considera, citando Engels, che ciò non viene propriamente fatto poiché nella coscienza collettiva la trasmissione del patrimonio viene considerata come una legge di Natura che poi la società si limita a ratificare. Delphy nota che con la trasmissione ereditaria si può osservare chi fa parte di questo reclutamento generazionale, ma soprattutto chi *non* ne fa parte; infatti, la trasmissione risulta essere gerarchica tra successori dello status sociale ereditario e non-successori. È in quest'ultima categoria che vengono "reclutate" le mogli, la cui posizione sociale è sempre determinata da quella detenuta dal marito; in quanto tali si presentano come non-detentrici di status.

¹¹⁴ V. Giraud, I. Jami, Y. Sintomer, "Fonder en théorie qu'il n'y a pas de hiérarchie des dominations et des luttes: Entretien avec Christine Delphy". *Mouvements*, n. 35, issue 5 (2004), p. 119-131.

¹¹⁵ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 128.

Accompagnando questa analisi allo studio sulla stratificazione sociale, Delphy nota la presenza di un'incoerenza per quanto riguarda l'assegnazione delle donne a una classe sociale. Se da un lato l'indice universale nel decretare la classe di un individuo è la sua professione, nel caso delle donne essa viene sostituita dal criterio dell'alleanza. Infatti:

“La loro posizione specifica — cioè il fatto di esercitare un mestiere, quello anziché un altro, o il fatto di non esercitarne nessuno — non viene presa in considerazione nella determinazione della loro appartenenza di classe”¹¹⁶.

Delphy prende in esame il modo in cui alcuni studi sulla stratificazione¹¹⁷ sono stati condotti nell'analisi delle donne, rilevando una sorta di paradosso: quando le donne hanno un impiego, la classe sociale viene considerata in base alla posizione specifica, mentre quando sono disoccupate vengono fatte ricadere nella stessa classe del padre, del fratello o del marito. Nel farlo però si rischia di occultare una variabile importante: il fatto che la donna abbia o meno un'indipendenza economica. È qui che si crea il paradosso: le donne lavoratrici sposate hanno generalmente un impiego inferiore a quello del marito, appartengono quindi a una classe meno elevata in confronto al marito; mentre le donne che non lavorano — quindi in dipendenza economica dal marito — si trovano ad avere la stessa classe del marito, che può essere un borghese. Generalmente una donna con un lavoro si ritrova in una classe inferiore rispetto a una donna disoccupata, quindi in uno stato di dipendenza economica. Allo stesso modo, una donna che si trova ad essere simile al proprio marito sul piano dell'indipendenza economica si ritrova comunque subalterna al marito, mentre una donna che ne dipende viene considerata della stessa classe sociale.

Oltre a questo, Delphy denuncia l'assenza di senso nel non trattare la situazione di una donna disoccupata come una posizione specifica, ovvero in una certa situazione economica; invece, andando contro le logiche della stratificazione, ciò viene considerato un buon motivo per assegnarle la classe di qualcun altro.

Questo accade quando viene considerata la posizione professionale delle donne, poiché Delphy non manca di notare che nella maggioranza degli studi anche le donne con una professione vengono comunque fatte rientrare nella classe del marito.

“La posizione specifica delle donne all'interno della sociologia consiste nell'occupare una posizione all'interno del sistema di stratificazione mediata e condizionata da un'associazione personale”¹¹⁸.

¹¹⁶ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 183.

¹¹⁷ In particolare, cita gli studi di Alain Girard (1961, 1964).

¹¹⁸ Ivi, p. 192.

Le donne rappresentano quindi, in base a questi studi, una classe sociologica, dove Delphy sottolinea che “sociologica” è intesa come costruita mediante i concetti e gli studi prodotti dai sociologi, in opposizione a “sociale”. Tuttavia, sebbene le donne disoccupate si trovino sicuramente in un rapporto di classe mediato poiché non si trovano all’interno del mondo economico determinato dal mercato del lavoro, che determina la stratificazione sociale attraverso il sistema salariale-industriale, esse sono comunque all’interno di un rapporto di produzione: esse donerebbero la propria forza-lavoro in cambio del mantenimento. Questo rapporto di produzione si presenta irriducibile alle analisi dell’economia classica, perciò non è preso in considerazione negli studi sulla stratificazione, e si presenta caratterizzato dalla dipendenza. È questa dipendenza che assegna le donne, anche quelle donne che hanno un impiego remunerato che rientra nell’economia classica, alla classe del marito. Questa operazione di assimilazione minimizza la relazione gerarchica di dipendenza all’interno di una coppia, mettendo piuttosto in primo piano quell’identità di status che può esistere solo grazie alla dipendenza della moglie. Questa analisi secondo Delphy permette di rivelare la situazione delle donne, nonostante la sociologia cerchi di occultarla inserendo le donne, attraverso i mariti, nel sistema classico di stratificazione, con l’effetto di mascherare il loro essere inserite in un altro modo di produzione: quello domestico.

3.1 *Un altro sistema di sfruttamento.*

Sono queste le considerazioni che la portano, quindi, a scrivere quel pamphlet dove accusa la sinistra marxista di non vedere che le donne appartengono a una classe sfruttata attraverso un modo di produzione altro dal capitalismo.

“Tutte le società attuali, comprese le società “socialiste”, si basano, per l’allevamento dei figli e dei servizi domestici, sul lavoro gratuito delle donne”¹¹⁹.

Il lavoro domestico è un nodo centrale all’interno dell’analisi politica di molte femministe degli anni ’70. Poiché la maggioranza delle donne si trova per buona parte della sua vita adulta a doversi occupare del lavoro “di cura” — della casa, del marito, dei figli — che è generalmente pesante, sottostimato e denigrato, le femministe di più nazioni cercano di spiegare l’oppressione delle donne a partire da questa situazione. Fin da subito si crea un dibattito sul lavoro domestico che mette in discussione l’ortodossia marxista secondo cui esso è un fatto marginale del capitalismo. Su questa critica si allinea soprattutto un movimento di portata internazionale portato avanti da

¹¹⁹ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022 p. 59.

femministe marxiste — tra cui Silvia Federici¹²⁰, Mariarosa Dalla Costa e Selma James¹²¹ — che consiste nello slogan *Salario contro lavoro domestico*¹²². La richiesta di una retribuzione al lavoro domestico non è nuova nella storia del femminismo, ma è diversa la base teorica in cui avviene. Se le sostenitrici del salario durante la prima ondata tendevano a riconoscere una sfera naturale di occupazione femminile — che meritava di essere valorizzata attraverso la retribuzione — negli anni '70 cadono le pretese naturalistiche della divisione del lavoro e l'ottenimento del salario viene visto come un momento rivoluzionario per tutta la società. Il lavoro domestico viene infatti considerato come una forma specifica di lavoro riproduttivo che non può essere separato dal modo di produzione capitalistico. Le famiglie nucleari sono una creazione della società capitalistica, che ha isolato le donne all'interno della famiglia nel ruolo di casalinghe. Questo ruolo viene considerato come un naturale compito di cura, di amore, una vocazione del sentire femminile di cui beneficia soprattutto il sistema capitalistico, in quanto fonte originaria dell'accumulazione capitalistica. Infatti, la famiglia è in realtà il luogo nascosto dove vengono forniti i servizi essenziali per la sopravvivenza del capitalismo; non solo, è anche attraverso il lavoro domestico che si crea la divisione sessuale, ovvero esso produce degli effetti sul soggetto che lo compie: avviene una reificazione che forgia il femminile. È attraverso il lavoro gratuito, addomesticato, al servizio del maschile, che *si diventa* donne. Da questa analisi nasce una teoria che Deborah Ardilli, in una terminologia anacronistica per quel periodo, chiama “una teoria materialistica della performatività di genere”¹²³. Al centro della loro analisi non c'è solo il lavoro domestico determinato da ciò che è — una erogazione gratuita di servizi fisici ed emotivi a sostegno del capitalismo in quanto garantisce la riproduzione della forza-lavoro — ma anche da ciò che *fa*: il lavoro domestico produce degli effetti sul soggetto che lo svolge, crea la donna in quanto tale. Per questo la rivendicazione di un salario domestico è una richiesta rivoluzionaria, in quanto significa rifiutare il lavoro domestico come espressione della natura femminile. Per quanto rivoluzionario, al punto che queste posizioni vengono chiamate “femminismo marxista della rottura”, viene ancora indicato un unico modo di produzione, il capitalismo, che fa da “metro di misura” di ogni sfruttamento, collegando così necessariamente la lotta per la liberazione delle donne alla lotta operaia. Delphy si inserisce in questo dibattito in modo originale, guardando la questione del lavoro domestico da un altro punto di vista, poiché esso non viene più considerato in funzione all'economia capitalista.

¹²⁰ S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione, lotta femminista*, a cura di A. Curcio, Ombrecorte, Verona 2014.

¹²¹ M. Dalla Costa, S. James, *Donne e sovversione sociale. Un metodo per il futuro*, a cura di A. Curcio, Ombrecorte, Verona 2021.

¹²² Per un approfondimento L. Toupin, *Il salario al lavoro domestico. Cronaca di una lotta femminista internazionale (1972-1977)*, trad. di A. Curcio, Ombrecorte, Verona 2023.

¹²³ D. Ardilli, *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, VandA edizioni, Milano 2018.

Secondo il marxismo, il lavoro domestico è funzionale al capitalismo, ma non può essere considerato produttivo, poiché produce solo “valori d’uso” e non “valori di scambio” per cui ricevere un salario, non produce plusvalore. Questo per la natura stessa dei servizi domestici, ma secondo Delphy “sono le donne a essere escluse dal mercato (dello scambio) in quanto agenti economici, e non la loro produzione”¹²⁴. Il lavoro domestico è gratuito in quanto è escluso dal mercato, perché avviene in una relazione esterna al mercato. La relazione sociale è quella del modo domestico di produzione in cui chi si appropria e beneficia del lavoro delle donne non è il capitalismo, ma gli uomini.

Delphy, per dimostrarlo, indica una situazione in cui ciò è particolarmente evidente: nella fattoria. Nelle aziende agricole i compiti della donna, della moglie, sono vari e spesso i più subalterni, faticosi e non automatizzati, spesso sono anche l’unica fonte di denaro liquido. Il lavoro gratuito della moglie (così come di familiari cadetti e dei figli) è scontato quanto necessario al funzionamento di una fattoria, tanto che Delphy non manca di far notare che “la crisi delle campagne è in gran parte dovuta al fatto che le ragazze non vogliono più sposare gli agricoltori”¹²⁵. La maggior parte dei beni prodotti viene consumata all’interno della famiglia, ma si tratta di una produzione che può anche essere commercializzata — cosa che avviene nei mercati di paese. Si nota subito come la distinzione tra valore d’uso e valore di scambio non può sussistere, in quanto gli stessi prodotti vengono sia consumati nell’unità familiare, sia scambiati sul mercato; del resto, se il bene di consumo non fosse stato prodotto all’interno della famiglia, lo si sarebbe acquistato nel mercato. Secondo Delphy, questo svela l’esistenza di un *continuum* fra produzione e consumo. Portando l’esempio del processo di produzione del grano — dalla semina al momento in cui è ingeribile — mostra come ogni momento — semina, macina, cottura in farina, pane — è legato all’altro per ottenere lo scopo finale, il consumo. Eppure, in questo processo unitario viene introdotta una frattura che determina il momento in cui una parte della produzione è contabilizzabile (nell’esempio del grano, fino alla produzione di farina), ma non viene considerata l’altra fase del processo (la cottura del pane). In generale, uomini e donne nella fattoria creano insieme valori d’uso che possono essere anche dei valori di scambio (la mungitura del latte, la raccolta delle uova, del grano, ecc.) e non esiste una vera differenza tra valori d’uso “produttivi” e valori d’uso “non produttivi”, facendo parte dello stesso processo di lavoro puramente familiare; questi valori d’uso vengono contabilizzati dallo stato e gli stessi contadini lo considerano come un reddito:

¹²⁴ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA, Milano 2022, p. 59.

¹²⁵ Ivi, p. 60.

“L’esempio dell’autoconsumo contadino illustra bene che non esiste alcuna differenza di natura fra le attività dette “produttive” (come l’ingrasso del maiale) e le attività familiari dette “non produttive” (come la cottura del suddetto maiale)”¹²⁶.

Il lavoro che le donne compiono all’interno delle famiglie non viene pagato, soprattutto alle donne non viene permesso di scambiare la produzione domestica sul mercato; chi decide se scambiare o meno la produzione della moglie sul mercato — poiché ne dispone, dal momento che si appropria della sua forza-lavoro — è il marito.

La famiglia contadina si presta come esempio più evidente, ma queste analisi possono essere applicate anche a una famiglia cittadina, tanto più che, con l’industrializzazione della produzione di materie prime, ciò che un tempo veniva svolto dalle donne di casa è stato portato sul mercato, rendendolo un lavoro contabilizzato; gli individui che prendono parte a questo lavoro vengono remunerati, in quanto considerati produttori. Ormai sul mercato esistono tutti i servizi domestici: è possibile frequentare ristoranti dove il cibo viene servito, esistono gli asili nido per la cura dei bambini, le rosticcerie per il cibo già pronto, le imprese di pulizia, aziende per la manutenzione della casa e così via. Per mostrare questo doppio standard, Delphy aggiunge la considerazione che, nonostante tutti questi beni siano acquistabili, quando si tratta di prodotti alimentari le famiglie preferiscono acquistarli in forma grezza sul mercato per poi lavorarli all’interno della famiglia attraverso il lavoro gratuito delle donne; ma questo lavoro di produzione di cibo commestibile non differisce dal lavoro di chi lo serve in un ristorante o lo vende in una rosticceria; l’unica differenza sta nella gratuità del servizio. La principale conseguenza dell’industrializzazione è l’aver reso la produzione nella famiglia dedicata esclusivamente all’autoconsumo, così che il lavoro delle donne non viene più incorporato a quello dello scambio, sostituito dall’industria di beni di consumo. Secondo il marxismo classico, questo significa che la famiglia moderna non può più essere considerata un’unità economica e la sociologia la riconosce universalmente avere l’unica funzione di consumo. Un’enfasi che Delphy non manca di considerare come la prova, secondo la sociologia classica, che la famiglia ha perso ogni ruolo produttivo. Resta, tuttavia, il lavoro familiare, che viene comunque definito negli studi sociologici come il lavoro gratuito svolto dalla donna all’interno della casa. Ma come è stato detto, molti di quei lavori detti familiari sono reperibili sul mercato, al punto che quando non c’è una moglie, il servizio a cui questa dovrebbe provvedere viene cercato sul mercato, lo si acquista. Perciò la gratuità del lavoro compiuto dalle donne non può essere spiegata considerandolo in generale un lavoro non produttivo, ma il lavoro è gratuito poiché è il risultato di una specifica relazione sociale di appropriazione e sfruttamento tra uomini e donne all’interno della famiglia.

¹²⁶ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 65.

A questo proposito, Delphy specifica che non tutto il lavoro compiuto nella casa (e i cui servizi si possono trovare sul mercato) è sempre lavoro non-pagato, ciò avviene solo quando si compie il servizio per altri che se ne appropriano; ma quando il servizio è fatto per sé stessi e viene consumato da chi lo ha compiuto non si tratta più di lavoro appropriato. Proprio per questo Delphy teorizza una distinzione tripartita del lavoro domestico:

1. Esiste il *lavoro di casa*, che non è necessariamente lavoro non-pagato poiché può essere compiuto da una persona single per sé stessa o richiesto nel mercato pagando qualcuno perché lo faccia al proprio posto;
2. Esiste il *lavoro domestico*, che invece riguarda tutto quel lavoro svolto all'interno del nucleo familiare, che può essere sia il lavoro di casa che la gestione di un'impresa familiare;
3. Infine, esiste il *lavoro familiare* che “è qualsiasi lavoro effettuato per altri nel quadro della casa o della famiglia e non pagato”¹²⁷.

Delphy tiene conto delle differenti circostanze in cui il lavoro familiare può avvenire, spesso dipende dall'occupazione del marito. Molte donne lavorano direttamente nell'azienda privata del marito, senza ovviamente ricevere una remunerazione, oppure si occupano di servizi di back-up — come occuparsi di chiamate, messaggi. Le donne borghesi possono avere, grazie al tenore di vita agiata del marito, il lavoro casalingo fornito da altri, ma si devono occupare delle prestazioni di rappresentanza sociale. Per questo motivo il matrimonio, sulla scia di come lo definiva De Beauvoir, viene considerato un'occasione di carriera: il proprio tenore di vita non dipende dal lavoro compiuto, ma dall'agiatazza del marito, perciò la ricerca di un uomo benestante.

“Ma se il matrimonio con un uomo della classe presidente può elevare il livello di vita di una donna, non la fa rientrare all'interno di quella classe. Lei non è proprietaria dei mezzi di produzione. Il suo livello di vita non dipende, pertanto, dai rapporti di produzione di classe rispetto ai proletari, ma dai rapporti di produzione di servaggio che la legano al marito”¹²⁸.

Delphy considera non estranee a questa forma di sfruttamento nemmeno le donne che possono trovare un lavoro salariale all'interno del mercato: esse sono comunque tenute a rispettare e compiere la loro responsabilità domestica all'interno della famiglia¹²⁹. Il movimento femminista non ha mancato di denunciare fin da subito questo fatto,

¹²⁷ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 97.

¹²⁸ Ivi, p. 74.

¹²⁹ Nella costituzione italiana tutt'oggi l'articolo 37 prevede sì parità di diritti, condizioni e retribuzioni tra lavoratori e lavoratrici, ma chiarisce anche “le condizioni di lavoro devono consentire [alla donna] l'adempimento della sua essenziale funzione familiare”.

introducendo l'espressione "doppia giornata di lavoro": le donne lavorano sia sul mercato sia a casa, facendo di fatto in media ottantatré ore di lavoro a settimana¹³⁰.

Come evitare questa ingiustizia? Ovvero, come fare perché gli uomini all'interno delle famiglie prendano a carico la propria parte di lavoro domestico, realizzando così l'uguaglianza su questo piano? Si tratta di una domanda che solleva problemi politici e teorici, poiché secondo Delphy per capire come risolvere la situazione è prima necessario capire come essa persista.

L'analisi del femminismo marxista difende il punto di vista del capitalismo-beneficiario: la persistenza del lavoro domestico è permessa dallo Stato, che grazie al lavoro delle donne può risparmiare in servizi sociali, ed è incoraggiata dal padronato poiché permette di pagare meno i suoi salariati.

"Se la responsabilità di questo lavoro non cadesse unicamente sulle donne — dicono — bisognerebbe prevedere una massiccia diminuzione del tempo di lavoro per l'insieme della popolazione — perdita di guadagno per il capitalismo — e uno sviluppo significativo dei servizi sociali — spesa per lo Stato e il padrone"¹³¹.

Secondo Delphy, però, questo ragionamento funziona solo quando si presuppone che tutti i lavoratori abbiano una moglie, quindi vengono considerati solo gli uomini come lavoratori, più specificatamente gli uomini sposati. Un'associazione ingiustificata, poiché non tutti i lavoratori hanno una moglie: anzi, almeno la metà della forza-lavoro, le lavoratrici, non ha una moglie. Secondo questa logica, questi lavoratori e lavoratrici dovrebbero essere pagati di più dal proprio padrone, poiché non avendo moglie devono ricercare il servizio domestico sul mercato — inutile precisare che ciò non accade. Inoltre, la giustificazione secondo cui gli uomini non compiono la propria parte di lavoro domestico per assenza di tempo viene sfatata proprio dalla presenza delle lavoratrici "senza-moglie": come detto più sopra, le donne sposate che lavorano fuori compiono anche il lavoro domestico all'interno della famiglia, anche quando le ore di lavoro salariale corrispondono a quelle del marito. Riescono quindi a trovare un tempo che, secondo questa teoria, non dovrebbero avere. Lo stesso vale per i lavoratori celibi e le lavoratrici nubili. Da questi dati Delphy ricava due fonti di variazione:

1. Il sesso, poiché secondo le statistiche da lei raccolte le donne nubili compiono comunque più lavoro familiare degli uomini celibi;
2. La sua combinazione con lo status matrimoniale.

¹³⁰ C. Delphy, *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, trad. di D. Ardilli, Ombrecorte, Verona 2020.

¹³¹ Ivi, p. 24.

“A partire dal momento in cui due persone di sesso diverso si mettono in coppia, la quantità di lavoro familiare effettuata dall’uomo diminuisce, mentre la quantità di lavoro effettuata dalla donna aumenta (...) La donna perde quasi esattamente ciò che l’uomo guadagna”¹³².

Queste analisi rendono insufficiente la tesi della “mancanza di tempo”, poiché essa si manifesta solo nel momento in cui gli uomini si legano a una donna su cui sgravare anche la propria responsabilità domestica.

Ancora una volta, secondo Delphy questo conduce alla teoria del “profitto per la classe degli uomini”, in cui il lavoro familiare è un modo di produzione patriarcale, consistente nell’estorsione da parte del capofamiglia del lavoro gratuito dei membri della sua famiglia.

Non solo, il fatto che le donne ottengano un salario su cui fondare una propria indipendenza economica, ma siano comunque tenute a occuparsi delle loro mansioni da moglie, rivela anche la debolezza della posizione che considera il lavoro domestico retribuito attraverso il “mantenimento”. Da alcuni il mantenimento viene considerato come il “salario” della moglie: ella si occupa delle faccende domestiche e in cambio il marito la prende a proprio carico. Ma a differenza del lavoro salariale, dove si fissa una certa quantità di lavoro con una remunerazione fissa, i servizi domestici di cui la moglie deve occuparsi non sono mai fissati una volta per tutte, essi sono determinati dai bisogni e dai desideri del marito; e il “guadagno” che ne riceve non dipende dalla quantità e qualità dei servizi che la donna offre, ma dallo stato di benessere e “dalla buona volontà” del marito. Così due donne che compiono lo stesso carico di lavoro possono trovarsi a sostenere due stili di vita completamente differenti. Senza contare, appunto, che il lavoro domestico può riguardare una vasta gamma di compiti, esso dipende dalla relazione strettamente individuale, e non è circoscritto a un orario lavorativo, le loro prestazioni sono richieste in ogni possibile momento.

Tutto questo svela una struttura gerarchica, che Delphy avverte non essere un problema del sessismo del singolo uomo, ma essere causata dalla costituzione stessa del sistema familiare: il patriarcato.

È il patriarcato il “nemico principale”, l’oppressione *comune* di tutte le donne — in quanto tocca tutte le donne sposate (o in una relazione di convivenza) — *specifica* delle donne — poiché è un tipo di sfruttamento che grava soltanto sulle donne — e *principale* delle donne — perché anche quando le donne si ritrovano a partecipare alla produzione capitalistica esse sono condizionate dallo sfruttamento che ricevono in quanto donne nella famiglia.

È a partire da questa analisi sui due modi di produzione — capitalistico e patriarcale — che è possibile delineare le donne e gli uomini come *classi* contrapposte.

¹³² C. Delphy, *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, trad. di D. Ardilli, Ombrecorte, Verona 2020, p. 26.

3.2 *Le donne in quanto classe.*

Delphy è stata criticata da sociologi, marxisti e anche da femministe per l'utilizzo del termine "classe" nel descrivere il gruppo delle donne. Ovviamente, la prima critica deriva dal voler unicamente circoscrivere il termine "classe" allo sfruttamento all'interno dell'economia capitalistica. Essendo percepito come un elemento esterno alla sfera domestica, anche le femministe si presentano scettiche sul suo utilizzo, poiché tendono a considerare le problematiche di genere diverse dalle problematiche di classe.

Come abbiamo visto, Delphy rifiuta la particolarizzazione del termine "classe" alla sola relazione capitalistica, favorendo un significato più ampio che indica "la relazione di subordinazione di un gruppo all'altro", situazione in cui le donne rientrano. Dal momento che riconosce esistere due modi di produzione nella società moderna, ne consegue che esistono anche due sistemi di classe: nel patriarcato, gli uomini sono la classe dominante e le donne la classe espropriata.

Il vantaggio del termine "classe" è il fatto che permette di considerare uomini e donne come categorie sociali che si definiscono nella relazione tra loro; Delphy lo preferisce a "gruppo" poiché vede in questo termine il rischio di dare per implicito la pre-esistenza di questi gruppi dal sociale, come se la loro divisione fosse naturale. Infatti, il suo uso del termine si distacca anche dalle analisi di altre femministe radicali che utilizzano l'espressione "classe di sesso", come Shulamith Firestone¹³³, per indicare il controllo degli uomini sulla sessualità e capacità riproduttiva delle donne. Come abbiamo visto, Delphy si appoggia al materialismo anche per sfatare ogni teoria che indica l'oppressione della donna implicata nella sua biologia, nella capacità di avere figli; perciò, non può accettare questa posizione che ha le sue radici nascoste nel naturalismo. La situazione di classe nel patriarcato si presenta diversa dalla situazione di classe nel capitalismo: nel capitalismo il proletariato è sfruttato perché il padrone possiede i mezzi di produzione, nel patriarcato la moglie è sfruttata poiché il marito possiede il suo lavoro. Questo fonda l'oppressione comune che garantisce la comunanza di classe delle donne, poiché indipendentemente dal trattarsi della moglie di un operaio o della moglie di un dirigente, le cui condizioni di vita possono variare, esse condividono la stessa posizione nella relazione sociale della produzione domestica.

Il sistema di classe di sesso si può intersecare con il sistema di classe del capitalismo: una donna che "lavora fuori" può essere anche soggetta all'espropriazione come proletaria. Lo stesso vale per gli uomini: nel mondo del mercato possono essere sfruttati come proletari, ma diventano gli sfruttatori nella relazione patriarcale.

¹³³ S. Firestone, *The dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, William and Morrow and Co, New York 1970.

L'intersecazione di classe per le donne non è però sempre considerata in maniera corretta: come riporta dai suoi studi sulla stratificazione sociale, le donne vengono inserite nella stessa classe dei mariti, così molto spesso una donna della classe operaia non è tale in quanto operaia, ma perché il marito lo è. Similmente, Delphy fa notare che poche donne sono membri della classe borghese in quanto tali, al contrario quando ci si riferisce a una "donna borghese" si intende una donna moglie, o figlia, di un uomo borghese. Questo errore è causato proprio dalla presunzione da parte dei sociologi e dei marxisti che esista un solo sistema di classe, attraverso il quale la donna viene vista solo come un'appendice del capofamiglia. Perciò le critiche che vogliono negare la comunanza di classe delle donne in base alle grandi differenze economiche che determinerebbero diversi stili di vita mancano il punto: lo stile di vita non ha effetto sulla posizione di classe in quanto donna, la moglie di un borghese resta all'interno della relazione patriarcale. Il livello di benessere non è del resto un criterio marxista per determinare la classe, così come il contenuto empirico del lavoro; è la relazione in cui avviene quel lavoro a determinare la classe.

Delphy non nega le differenze che esistono tra le donne ed è cosciente che tra una donna bianca e una donna nera — per esempio — possono esserci delle importanti differenze materiali; dire che tutte le donne compongono una classe non implica negare l'esistenza di privilegi che si fondano su altri sistemi iniqui, come il razzismo¹³⁴. Al contrario è sempre stata critica verso tutti quei tentativi che facevano dell'oppressione comune delle donne un mezzo per negare le altre oppressioni, Delphy è consapevole dell'importanza di un'analisi che tenga conto della complessa intersezione di tutti quei fattori che formano la vita di una donna. Il suo obiettivo polemico è infatti quell'atteggiamento che vuole vedere nel sistema di classe capitalistico la primaria forma di oppressione, superiore a tutte le altre. La conseguenza di questa tesi è sia che l'oppressione delle donne viene vista solo per il significato che può avere per lo sfruttamento degli uomini proletari, sia il fatto che si rischia di creare una falsa coscienza nelle donne borghesi e di classe media che non si sentono "abbastanza oppresse".

"Mi si concederà che il primo impedimento a lottare contro la propria oppressione è dato dal fatto di non sentirsi oppressa"¹³⁵.

Non a caso "la minaccia borghese" è un pericolo che gli uomini rivoluzionari hanno sempre presentato al movimento femminista, come dimostrazione della loro buona fede e alleanza, ma secondo Delphy questo atteggiamento rivela la loro misoginia. Nel

¹³⁴ S. Jackson, *Christine Delphy*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, London 1996.

¹³⁵ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 211.

dimostrarlo porta il caso di Claude Alzon,¹³⁶ un sociologo a lei contemporaneo che si dichiara alleato della causa femminista ma allo stesso tempo feroce critico delle donne borghesi, che dipinge come parassiti che sfruttano il marito. Questi uomini di sinistra che si scagliano con maggior risentimento contro le mogli dei borghesi, che contro il padrone stesso, lo fanno per due possibili motivi: Delphy suggerisce come prima opzione che, vista la situazione subordinata, non potendo attaccare direttamente il padronato, lo attaccano allora nelle sue proprietà, tra cui le “sue donne”; come seconda opzione, le donne borghesi sono viste da questi uomini avere privilegi illegittimi, un’ autorità sugli uomini proletari che in quanto donne non dovrebbero avere.

Questo per Delphy dimostra come l’ appartenenza di sesso prevale sull’ appartenenza di classe: il fastidio ostentato verso le donne borghesi dimostra la loro “sensazione che queste donne non stiano al loro posto, che siano delle usurpatrici”¹³⁷ (NP 227). Gli attacchi portati avanti in nome di una coscienza di classe che accusa le donne borghesi di essere artefici dell’ oppressione, invece che oppresse, svelano la convinzione che le donne stiano usurpando una posizione che permette di sfuggire al loro trattamento “normale”; esse non sono percepite appartenere alla classe borghese come soggetti, ma come *oggetti*, per questo si rivela il loro essere prima delle donne e poi delle borghesi, dimostrando che la percezione di sesso prevale sulla classe anche per chi vorrebbe negarlo.

La vera problematica di questo atteggiamento per il movimento femminista è, secondo Delphy, che il termine “donna borghese” viene usato non per indicare donne davvero borghesi, capitaliste, che possiedono i mezzi di produzione, ma per indicare le mogli di borghesi e donne della classe media. La conseguenza è che queste donne soffrono, come detto, di una falsa coscienza che le convince di possedere gli stessi privilegi del marito, al punto da non considerare la propria oppressione allo stesso livello di quella di classe o razziale. A ciò si aggiunge una cattiva coscienza (soprattutto per quanto riguarda le mogli di borghesi), originata dalla sensazione che stiano usurpando dei privilegi che non meritano.

Secondo Delphy questo sentimento di indegnità nel considerarsi sfruttate è una fotografia della nostra società: che le donne non riescano a farsi soggetto del proprio sfruttamento, a meno che non faccia riferimento a un’ altra oppressione più significativa, riflette il loro non essere soggetti nella propria vita. Questo è un problema che il femminismo deve accogliere: liberare le donne dalla falsa coscienza per permettere loro di riconoscere l’ appartenenza di classe, così da poter partecipare alla distruzione del patriarcato.

¹³⁶ C. Delphy, “I nostri amici e noi. Fondamenti nascosti di alcuni discorsi pseudo-femministi”, *Questions féministes*, n. 1, (1977), p. 20-49.

¹³⁷ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 227.

L'utilità del termine classe sta anche in questo, nel permettere alle donne di riconoscersi nella propria comunanza, quando qualsiasi altro termine — anche il solo “donne” — potrebbe portare a malintesi naturalistici, in cui le donne possono unirsi in quanto tali in virtù della loro fisiologia, biologia. Non bisogna dimenticare che il concetto di classe usato da Delphy per le donne prende le sue posizioni dall'idea che siano costruzioni sociali e che “uomini” e “donne” non esistono come gruppi predefiniti prima della relazione sociale. Ciò che permette il concetto di classe è proprio il concepirli e studiarli nel loro rapporto, che è ciò che crea la divisione sessuale. È con questa prospettiva che Delphy si inserisce nel dibattito sul rapporto tra sesso/genere.

4. Ripensare il concetto di genere.

Delphy è l'unica teorica del collettivo di *Questions Féministes* a usare il termine “genere”, le altre femministe materialiste continuano a parlare di “categoria di sesso” o “uomini/donne sociali”. Di importazione anglofona, Delphy lo considera un ottimo termine per enfatizzare la formazione sociale del sesso, in grado di sfidare l'idea di una natura maschile e femminile, e lo utilizza fin dal 1976.

L'obiettivo di Delphy è fin dalle prime pubblicazioni quello di fondare l'oppressione di una categoria di persone verso un'altra categoria di persone su meccanismi sociali, o meglio: dimostrare che sono proprio quei meccanismi sociali a produrre l'oppressione. L'abbandono definitivo del sesso naturale avviene durante una conversazione con l'amica Emmanuèle De Lesseps sul legame tra la capacità procreativa delle donne e la loro oppressione¹³⁸, prospettiva che viene poi espressa nell'articolo “Patriarcato, Femminismo e i suoi intellettuali”.

Solo nel 1991, con la pubblicazione dell'articolo “Penser le genre: quels problèmes?”, il quale viene tradotto nel 1993 da Diana Leonard per *Women's Studie International Forum* con il titolo “Rethinking sex and gender”, offre un'analisi specifica sul termine “genere” considerando come nella maggioranza dei lavori sull'argomento esista “un presupposto non esaminato: quello di un'antecedenza del sesso sul genere”¹³⁹; presupposto che nasce dalla difficoltà ad abbandonare una categorizzazione che sembra fondamentale. Per questo l'obiettivo di Delphy in quell'articolo è uno sprone ad abbandonare le proprie certezze, poiché solo affrontando un'angoscia temporanea si può procedere nell'analisi del presente:

¹³⁸ C. Delphy, “Preface. Critique de la raisin naturelle”, in *L'ennemi principal: penser le genre*, éditions Syllepse, Parigi 2013, p. 6-21

¹³⁹ C. Delphy, *L'ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 89.

“La capacità di immaginare un mondo altro è un elemento essenziale al procedimento scientifico” (NP2 89).

Nel fare ciò, Delphy inizia la sua disamina sulla nozione di genere dal lavoro pionieristico di Margaret Mead (1935) sui ruoli sessuali: attraverso ricerche antropologiche, Mead mostra come la divisione delle caratteristiche maschili e femminili vari da una società all'altra e come questa divisione possa creare sia degli inconvenienti, disadattamenti — come l'omosessualità — sia dei vantaggi per la società. Nel suo lavoro Mead non critica la divisione sessuale del lavoro, che considera naturale, né la gerarchia in questa divisione; il suo obiettivo è circoscritto alla questione del “carattere”, termine con cui intende la libera espressione della propria individualità, affettività e capacità. È proprio per questa difesa dei diritti della persona a esprimere la propria individualità che critica la possibilità che il “maschile” e il “femminile” esauriscano l'insieme del carattere umano. In questo caso i “ruoli sessuali” indicano appunto un “carattere” psicologico, un “temperamento” maschile e femminile.

Dagli anni '50 l'approccio di Mead viene completato dai lavori dei sociologi M. Komarovsky (1950), L. Klein e A. Myrdal (1956) e A. Michel (1959-1960), nei quali viene considerato lo status — ovvero il rango di prestigio che deriva dal ruolo esercitato — di un individuo nella società non come dipendente da aspetti naturali, ma dall'organizzazione sociale. In questo modo confermano, attraverso l'imperativo epistemologico secondo cui tutti possiedono un ruolo nella società, l'arbitrarietà della divisione delle qualità femminili e maschili; inoltre, il ruolo sessuale non ha più a che fare unicamente con delle caratteristiche psicologiche, diventa soprattutto la posizione nella divisione del lavoro.

Delphy considera quest'analisi un importante passo avanti, sia perché permette di ricondurre alla cultura ciò che in Mead era ancora definito come naturale, sia perché:

“Questo sviluppo del concetto di “ruoli sessuali” ha luogo nel quadro di una critica femminista sulla posizione delle donne, anche quando questo termine non viene rivendicato: questa posizione è cattiva e, poiché è socialmente determinata, è modificabile”¹⁴⁰.

Delphy considera che il genere sia l'erede diretto dei termini “ruoli sessuali” analizzati in quegli anni, nel dimostrarlo cita Ann Oakley e la sua opera *Sex, Gender and Society* pubblicata nel 1972, la prima opera femminista dove il termine “genere” — che si riferisce a una classificazione sociale e culturale — viene utilizzato differenziandolo da sesso, il quale costituisce le differenze biologiche. Oakley espone che se da un lato la divisione del lavoro tra i sessi sembra essere universale in tutte le società, il

¹⁴⁰ C. Delphy, *L'ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 89.

contenuto del lavoro attribuito al maschile o al femminile varia considerevolmente in ogni società. Così le differenze psicologiche non appartengono a un determinismo biologico, ma sono dovute al condizionamento sociale. Delphy considera ineccepibile questa analisi, soprattutto perché sotto il termine “genere” vengono raggruppate tutte le differenze tra uomini e donne, che siano di carattere individuale, di ruolo sociale o rappresentazione sociale, e tiene conto di tutto ciò che è variabile e socialmente determinato. Manca solo un elemento: la *gerarchia* tra i due gruppi.

Dopo l’opera di Oakley, con la pubblicazione di Gayle Rubin, nel 1975, *The traffic in women: Notes on the “Political Economy” of Sex* il rapporto genere-cultura e sessobiologia viene definitivamente confermato all’interno della critica femminista e viene utilizzato da tutte quelle teoriche che cercano di dimostrare la costruzione culturale dell’essere donna. Dal 1980 il sesso viene indicato come una divisione naturale su cui la società interviene successivamente con il genere — posizione che Delphy ammette di aver condiviso, che considera il suo punto di partenza¹⁴¹.

Delphy considera normale che nel dibattito “la linea di demarcazione di ciò che appartiene all’ordine sociale e culturale e ciò che appartiene all’ordine della natura non è tracciata da tutti nello stesso punto”¹⁴², ma si mostra critica alla tendenza di continuare a determinare il genere in termini di sesso, il culturale in termini naturali. Infatti, il genere viene trattato come un contenuto, e in quanto tale può/deve variare, mentre il sesso sarebbe il contenitore invariabile proprio perché qualcosa di naturale, che in quanto tale ha la vocazione a ricevere un contenuto sociale. Nonostante i tentativi di rendere indipendente il genere rispetto al sesso, quest’ultimo viene considerato venire sempre prima, cronologicamente e logicamente, senza che venga posto il perché: perché il sesso dovrebbe dare luogo a questa classificazione?

Questa tendenza a continuare a rendere il sesso causa e spiegazione del genere, secondo Delphy può poggiarsi su due ragionamenti:

1. Il primo si fonda su premesse naturalistiche, in quanto il sesso biologico — quindi il dimorfismo sessuale — genererebbe necessariamente una divisione del lavoro. Questa spiegazione si mostra però insoddisfacente, perché anche dandola per corretta non spiega il motivo per cui la divisione si estenda a tutti i tipi di attività umana, non limitandosi alla sola attività di procreazione;
2. Il secondo considera il sesso biologico come il tratto fisico più idoneo a essere ricettacolo di classificazioni pre-sociali, senza però spiegare perché questo tratto fisico venga preferito ad altri ugualmente distinti.

¹⁴¹ C. Delphy, “Preface. Critique de la raisin naturelle”, in *L’ennemi principal 2: penser le genre*, éditions Syllepse, Parigi 2013, p. 6-21

¹⁴² C. Delphy, *L’ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 90.

Quest'ultimo ragionamento viene chiamato da Delphy "cognitivist", poiché utilizza alcuni postulati sui pre-requisiti della conoscenza umana. Come esponente più conosciuto di questa teoria, Delphy indica Lévi-Strauss: le sue interpretazioni sulla parentela e sulle società umane si fondano su un bisogno pre-sociale, psicologico, dell'uomo di dividere tutto in due. Una versione più recente viene attribuita da Delphy anche a Derrida.

"Certo, le cose si conoscono solo per distinzione e quindi per differenziazione; ma queste differenziazioni possono essere, e sono spesso, molteplici: accanto ai cavoli e alle carote, che non sono "opposti" l'uno dell'altro, ci sono zucchine, meloni, patate, ecc. Queste distinzioni, inoltre, non sono necessariamente gerarchiche: le verdure non sono classificate su una scala di valore."¹⁴³.

Delphy vede come una contraddizione ogni tentativo di gerarchizzazione, in quanto "cavoli e carote" non hanno una misura comune con cui poterli confrontare. Poiché ritiene che la gerarchia nel genere sia un aspetto costitutivo, le caratteristiche del linguaggio e della conoscenza intese come necessità di distinzione non possono rendere conto dell'esistenza del genere; facendolo avverrebbe una confusione tra le differenze che costituiscono il linguaggio e le differenze che riguardano le strutture sociali, le quali sono gerarchiche.

Per Delphy per pensare il genere bisogna ripensare il suo rapporto con il sesso e per farlo bisogna per prima cosa elaborare nuove ipotesi. Una prima ipotesi può essere che la correlazione tra sesso e genere sia solo una coincidenza dovuta al caso, ma Delphy non la ritiene sufficiente poiché questa coincidenza appare significativa. La seconda ipotesi allora si pone su un rovesciamento di prospettiva: *è il genere a precedere il sesso*. L'organo riproduttivo si presenta come un marcatore che permette il riconoscimento della divisione sessuale, proprio perché non distingue cose equivalenti, acquista storicamente un valore simbolico, cosa che i teorici della psicoanalisi hanno riconosciuto, ma con un errore dal momento che hanno trattato questo simbolo come punto di partenza invece di considerarlo un punto di arrivo. Il marcatore della gerarchia viene trovato sì nei tratti fisici, ma è necessario specificare che esso non esiste allo stato puro: il sesso biologico è composto da diversi indicatori soggetti a variabili continue, per questo bisogna riassumerli in uno solo in grado di dare la classificazione dicotomica; questa riduzione non è altro che un atto sociale e si concentra sulla presenza o meno del pene. Ciò verrebbe fatto in correlazione alle differenze funzionali negli atti di procreazione, in ciò il pene distinguerebbe chi non può avere dei bambini da chi può. Secondo Delphy la divisione non è poi così netta, poiché il pene indica solo

¹⁴³ C. Delphy, *L'ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, 91.

una parte delle persone che non possono portare una gravidanza, dal momento che esistono persone senza il pene che per sterilità costituzionale o data dall'età non possono portare bambini. Per Delphy è comunque interessante soffermarsi su questo punto, poiché secondo i cognitivisti il sesso fisico sarebbe una percezione spontanea dell'umanità in quanto un tratto della natura che nessuno può ignorare: esso dimostra la presenza di due e soltanto due sessi, i quali corrispondono a chi può avere bambini e chi no. Ma Delphy fa notare che questo permette di aggiungere una domanda all'ipotesi da lei portata avanti sulla precedenza del genere al sesso:

“Quando si confrontano il genere e il sesso, si confronta il sociale col naturale; o si confronta il sociale con altro sociale, cioè le rappresentazioni che una data società si fa di ciò che è la "biologia"?”¹⁴⁴.

Delphy suggerisce che sia proprio questa domanda preliminare il motivo per cui molte femministe francesi rifiutano di usare il termine genere, poiché differenziandolo dal sesso si rischia di corroborare l'idea che esista un sostrato puramente naturale sui cui il genere interviene. Del resto “sesso” connota qualcosa di naturale, problematizzandolo sembra si operi una contraddizione in termini, poiché la naturalezza del sesso è parte della sua definizione. Per questo secondo Delphy bisogna operare affinché il sociale emerga dal sesso, così da superarlo; solo così diventa possibile dimostrare che il termine si applica a una distinzione sociale. L'invenzione della nozione “ruoli sessuali”, diventati poi “genere”, compie proprio questa operazione, che ha una sua importanza che non va sottovalutata, poiché nell'accettare che esistono differenze che sono socialmente costruite si può riconoscere la presenza di una gerarchia che prende forma da queste differenze. Ciò ha un'implicazione politica: da questo punto di vista, se abbandoniamo la gerarchia allora abbandoniamo anche le differenze.

Ciò che sconcerta Delphy è proprio l'atteggiamento che vede nelle femministe, che pur condividendo l'obiettivo di distruggere la gerarchia che opprime le donne, non sembrano pronte ad abbandonare anche la differenza sessuale.

“Tutto avviene come se si volesse abolire la gerarchia ed eventualmente i ruoli, ma non la distinzione; abolire i contenuti ma non i contenitori (...) Pochi sembrano disponibili ad accontentarsi della semplice differenza sessuale, nuda e cruda, non segnalata da un riconoscimento o da una demarcazione sociale”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ C. Delphy, *L'ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 92.

¹⁴⁵ Ibidem.

Si tratta di una contraddizione che Delphy vede anche in quelle femministe che riconoscono che la differenza è il prodotto della gerarchia sociale: molte di esse cercano comunque di preservare i valori femminili, anche con la consapevolezza che sono storicamente costruiti.

Delphy distingue due tendenze: da una parte c'è chi vorrebbe estendere questi valori femminili e maschili all'insieme dell'umanità; dall'altro lato, c'è chi vuole mantenerli al proprio gruppo d'origine. Ovviamente quest'ultima categoria viene criticata da Delphy, che non vede come donne "accoglienti e fiere di esserlo" possano eguagliarsi agli uomini, rimasti gli stessi, che continuano ad appropriarsi del loro tempo. Si mette in luce una contraddizione, poiché il voler mantenere il sistema di classificazione di genere degli individui rivela che non si pensa davvero che questa classificazione sia sociale.

Per quanto riguarda la prima posizione, Delphy si mostra comunque critica per il semplice fatto che sostenerla significa credere che i valori attribuiti al maschile e al femminile nell'attuale società possano esaurire a-storicamente tutto l'insieme delle potenzialità umane. I valori maschili e i valori femminili non sono quindi riconosciuti come il prodotto della gerarchia sociale, vengono posti al di sopra di essi e per questo possono essere distribuiti anche in assenza di gerarchia.

Poiché la sociologia contemporanea ritiene che l'organizzazione sociale sia anteriore, ciò implica che i valori siano sempre adeguati all'organizzazione sociale, e poiché la società è gerarchica, ne consegue che anche i valori sono gerarchizzati tra loro. Per questo adeguamento, il maschile e il femminile non solo sono in rapporto tra loro attraverso la gerarchia di genere, ma questa struttura determina il loro contenuto. Delphy ammette che il maschile e il femminile, se messi insieme, *nel presente* possono indicare l'insieme dei tratti umani, ma non ne indicano *la potenzialità*: il cambio della struttura sociale, l'eliminazione della gerarchia, può portare alle eliminazioni delle categorie attualmente esistenti per la creazione di nuove, più adatte a quella società. Per questo Delphy si mostra critica contro quelle femministe che temono la possibilità che tutti gli individui si allineino attorno a un unico modello — quello maschile — sia quelle che invece sperano nella mescolanza di entrambi i modelli. Questa visione che tiene conto degli attuali valori culturali come gli unici possibili per Delphy non è più sostenibile, non dopo le ricerche del costruzionismo sociale di ispirazione marxista e della storia della mentalità di Foucault. Mantenere questa visione statica della cultura significa ricadere nel paradigma della complementarità positiva, ovvero credere che i due sessi si completino a vicenda senza rendere conto del senso univoco della divisione gerarchica. Solo questa visione può portare alla paura dell'indifferenziazione generale prospettata anche in Mead: il timore che, con la scomparsa dell'unica differenza che apparentemente conosciamo, tutti finiscano per somigliarsi; o meglio, come si è già

suggerito, che tutti finiscano per conformarsi all'attuale modello maschile. È la paura che il prezzo da pagare per l'uguaglianza tra uomini e donne sia troppo alto, una paura che rivela la credenza che la gerarchia tra i sessi sia qualcosa di aggiunto a una dicotomia essenziale, statica, tra gli individui. Ma per Delphy, se affrontiamo la questione attraverso la problematica del genere, possiamo vedere che questa paura non ha ragione di esistere, perché “se le donne diventassero uguali agli uomini, allora gli uomini non sarebbero più uguali a sé stessi”¹⁴⁶. All'interno della problematica di genere, gli uomini sono definiti in quanto dominanti, quindi se le donne somigliassero agli uomini diventerebbero anche loro dominanti e Delphy fa notare che ciò porterebbe a una contraddizione in termini, poiché per essere dominante bisogna avere qualcuno da dominare.

Per Delphy questa concettualizzazione che vede i valori come preesistenti alla società non è una visione isolata, ma fa parte di una più ampia configurazione di idee, che confondono sesso anatomico e sessualità, sessualità e procreazione. Ciò ha a che fare con lo schema per cui ogni individuo è incompleto nella misura in cui è sessuato, ma proprio per questo può essere completato da un altro individuo. Questo schema ha come immagine rappresentativa per eccellenza l'unione eterosessuale, a cui viene conferito – come lo definisce Delphy – il valore dell'incastro, che ha la propria fondazione sull'idea della complementarità naturale e dell'intimo legame tra uomini e donne.

Per Delphy, questo insieme sembra formare una cosmogonia di carattere mistico e non razionale, che determina le premesse del discorso scientifico. Quest'analisi non viene però compiuta da Delphy, poiché non rientrerebbe nei limiti posti dall'articolo in questione. L'autrice si limita a suggerire la possibilità di approfondire questo discorso cosmogonico, e conclude con lo stimolo a cogliere tutta la radicale potenzialità del termine genere, anche attraverso il pensiero utopico, considerato fondamentale per il procedimento scientifico, poiché:

“È soltanto immaginando ciò che non esiste che si può analizzare ciò che è (...) forse potremo pensare veramente il genere solo il giorno in cui potremo immaginare un non-genere”¹⁴⁷.

La critica all'esistenza di un sesso naturale è, come abbiamo visto, una delle prime dichiarazioni delle femministe radicali, ma nonostante questo esse si pongono comunque in modo differente rispetto al post-strutturalismo e al post-modernismo. Questi ultimi vedono il genere come fluido e mutevole, performato attraverso il linguaggio, e per questo come continuamente contestato e rinegoziato dai soggetti. Per

¹⁴⁶ C. Delphy, *L'ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 94.

¹⁴⁷ Ibidem.

le femministe materialiste, invece, “uomo” e “donna” non sono categorie astratte che si costruiscono attraverso le pratiche discorsive: per loro sono sì categorie costruite socialmente, ma fondate su pratiche materiali e gerarchiche, su una relazione sociale. La posizione di Delphy sul genere è strettamente legata alla teorizzazione delle classi di sesso: il genere, perciò, non deriva da una divisione biologica, ma da una struttura sociale. Il genere esiste come una divisione sociale per via della dominazione patriarcale, non è la dominazione patriarcale a fondarsi sull’esistenza naturale del genere. Come non potrebbero esistere borghesi senza proletari, allo stesso modo “uomini” e “donne” esistono per via della relazione gerarchica di appropriazione e sfruttamento: un gruppo non avrebbero significato senza l’altro. Per questo fin dall’inizio degli anni ’70 le femministe radicali usavano come termine “sesso sociale”, per evitare qualsiasi forma di naturalismo e per criticare tutti quei tentativi delle altre correnti presenti all’interno del MLF — come *Psych et Po* — di richiamarsi a una differenza femminile fondata sulla biologia e sulla psicologia.

4.1 Contro una parola di donna.

In Delphy, una prima analisi sul genere in ottica anti-naturalistica si può vedere nel 1975, quando pubblica in *Les Temps modernes* (n. 346) un’analisi critica di un’opera pubblicata l’anno prima e acclamata dalla critica maschile: *Parola di donna*, di Annie Leclerc. Si tratta del libro che, come abbiamo visto, si definisce un *Anti-Secondo Sesso* e la stessa De Beauvoir, quando in un’intervista le chiedono che cosa ne pensa di quell’opera, rimanda all’analisi svolta da Delphy, dicendo di dividerla del tutto¹⁴⁸. Delphy inizia la critica partendo dalla domanda implicita che percorre tutta l’opera di Leclerc: *sono inferiore?* Una domanda che può essere il punto di partenza per una presa di coscienza femminista, ma che resta un moto di rivolta individuale — profemminista, come la definisce — se la domanda non si trasforma in altro che possa portare a un’azione collettiva. Ma questa trasformazione della domanda non avviene nel corso dell’opera, al contrario secondo Delphy diventa sempre più esplicito il riferirsi agli uomini: è a loro che Leclerc si rivolge per una richiesta di legittimazione. Questo sarebbe per Delphy uno dei motivi per cui il libro è stato così ampiamente apprezzato dagli uomini conservatori, ma non è l’unico e non il più importante. Il nodo centrale è che le premesse di Leclerc si fondano sull’ideologia dominante patriarcale: essa resta “sul terreno degli uomini”¹⁴⁹, sull’idealismo e di conseguenza sul naturalismo: ella assume l’esistenze degli uomini e delle donne come dati naturali, a

¹⁴⁸ S. De Beauvoir, *Sulla liberazione della donna*, a cura di A.M. Verna, e/o edizioni, Roma 2019.

¹⁴⁹ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 248.

cui successivamente sopraggiunge la gerarchia, e dà ai valori il primato su cui si determina l'organizzazione sociale.

“A partire dal momento in cui la divisione culturale delle attività sociali viene *equiparata e trattata come* la differenziazione delle funzioni biologiche riproduttive, la problematica della “valorizzazione” si impone. A proposito delle funzioni biologiche si può pensare *a priori* che, trattandosi di un *dato*, l'oppressione possa intervenire soltanto *dopo*”¹⁵⁰.

È qui che per Delphy si congiungono idealismo e naturalismo, poiché se le funzioni sociali vengono trattate come un dato naturale, l'unico intervento che si può fare riguarda la valutazione soggettiva. La svalutazione delle donne, quindi, secondo Leclerc, originerebbe da una svalutazione del lavoro che è loro proprio. Ma Delphy nota come questo conduce inevitabilmente a una tautologia, perché se le funzioni sociali della donna sono le sue funzioni naturali, che quindi sono da considerarsi dei “lavori da donna”, allora esiste un'identità tra la donna e l'attività che compie, con il risultato che se la donna è svalutata è perché compie lavori da donna e i lavori da donna sono svalutati perché “da donna”. In pratica i lavori domestici sono lavori gravosi perché vengono dichiarati inferiori, proprio in virtù dell'inferiorità della donna e non perché sono lavori opprimenti di per sé; secondo Leclerc basterebbe rivalutare i lavori domestici come degni di stima per risolvere l'oppressione della donna. Non è la realtà della vita delle donne a dover essere cambiata, ma la valutazione di questa realtà.

All'analisi di Leclerc si aggiunge, nel momento in cui spiega i vantaggi di cui beneficerebbero gli uomini da questo svilimento, anche dello psicologismo: l'uomo vuole dalla donna un riconoscimento. E se per ottenerlo estorce del lavoro materiale dalle donne, si tratta solo di una conseguenza contingente, non necessaria.

Delphy sottolinea come “Leclerc scambia il modo in cui l'oppressione viene vissuta e giustificata con la sua causa reale”¹⁵¹. Nel suo discorso si vede chiaramente l'ideologia dominante secondo cui le donne si ammazzerebbero di fatica per amore e devozione verso il marito, i lavori domestici non sarebbero altro che un modo per dimostrare questo loro amore e se ne soffrono non è a causa dello sfruttamento, ma perché la sofferenza è un mezzo che dimostra la loro devozione.

Quest'analisi si regge sul presupposto che la divisione dei compiti tra uomini e donne sia naturale, perciò è nella natura che vanno ricercati i valori da attribuire a loro.

“L'attribuzione di valori alla natura altro non è che la proiezione al suolo del cielo platonico. In entrambi i casi, i valori sono extra-sociali ed extra-umani”¹⁵².

¹⁵⁰ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 250.

¹⁵¹ Ivi, p. 254.

¹⁵² Ivi, p. 256.

Proprio per questo Leclerc ricerca l'origine dei valori oppressivi, maschili, nel modo che hanno gli uomini di eiaculare. "Avete letto bene"¹⁵³.

Delphy fa notare come questa forma di ideologia sessista capovolta non sia altro che lo specchio dell'ideologia dominante. Identicamente, si fonda su valori che fanno riferimento a un ordine naturale: se gli uomini dimostrano l'inferiorità della donna, Leclerc ne mostra la superiorità asserendo che il vero ordine naturale dei valori è stato contraffatto, sostituito con uno falso. Si appella al valore della Vita come valore supremo, contro cui dimostrare la falsa pretesa dei valori maschili e nel farlo li chiama "valori di Morte".

Se da un lato Delphy può riconoscere come soddisfacente ritorcere contro il nemico la sua stessa arma, non può non far notare il paradosso dell'argomentazione di Leclerc: nonostante il titolo *Parola di donna* utilizza continuamente *la parola dell'uomo*, il suo sistema di pensiero ideologico. Un pensiero ideologico che vuole dedurre l'intero funzionamento di una vasta categoria di individui concreti attraverso un organo fisico. Nel farlo:

1. Determina un'identità tra la sessuazione fisica e la sessuazione psichica, un'ipotesi che Delphy fa notare non avere ancora un fondamento;
2. Postula che una persona nella sua interezza possa essere adeguatamente descritta e spiegata attraverso il funzionamento di alcune sue cellule;
3. Non solo ignora l'intervento della coscienza a fondare il piano psichico, ma descrive processi fisiologici con termini che riguardano i fenomeni di coscienza.

Si tratta dello stesso ragionamento che vuole spiegare "scientificamente" la passività delle donne attraverso una presunta passività dell'ovulo nell'atto fecondativo, allo stesso modo lo spirito attivo degli uomini ha origine dall'attività attribuita allo spermatozoo. Ciò che viene fatto è capovolgere le premesse.

Si tratta, conclude Delphy, della tentazione "vecchia come il mondo": il voler spiegare il sociale con lo psicologico/biologico. Questo atteggiamento svuota di significato i tentativi della pratica femminista di rivalutazione della "sorte" biologica delle donne¹⁵⁴. Delphy considera importante che le donne recuperino una visione positiva di sé, del proprio corpo, ma questo non deve limitarsi alle "funzioni di vita", come direbbe Leclerc; al contrario l'obiettivo consiste nel dare alle donne la possibilità di potersi definire in modi altri dalla capacità procreativa.

¹⁵³ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 256.

¹⁵⁴ Ivi, p. 263.

“Si tratta invece di recuperare come specificità delle donne, ossia come parte *altrettanto* integrante e caratterizzante di noi stesse, i nostri organi e le nostre funzioni non procreative”¹⁵⁵.

Leclerc continua a definire le donne nel modo in cui l’ideologia dominante le definisce, ovvero in base alla loro utilità per gli uomini.

L’idealismo di Leclerc svuota di significato ogni tentativo di rivalutazione del corpo femminile, poiché lo dissocia dalla lotta politica, collettiva. Secondo Delphy questo è particolarmente visibile nella trattazione che fa delle mestruazioni, connotate da elementi fisici quanto da elementi sociali. In un certo senso, Leclerc riconosce ciò, perché nel suo sostenere che il senso in cui vengono vissute le mestruazioni deve cambiare, riconosce che esso è contingente, che non è un dato fissato dal flusso del sangue; è la coscienza, quindi la cultura, a dare un significato a un evento fisico. Ma secondo Delphy questo non è l’unico intervento della cultura, essa impone una cornice materiale in cui vivere l’evento.

Nell’esempio delle mestruazioni, non va considerato solo l’atteggiamento della *senza mestruazioni*¹⁵⁶, rendendo sgradevole e difficile la situazione per le donne, soprattutto in quei casi in cui le mestruazioni avvengono fuori dalla propria casa: i bagni pubblici non sono attrezzati per simili emergenze, allo stesso tempo bisogna preoccuparsi di nasconderle agli altri, di comportarsi “come negli altri giorni”. Si pensa che la difficoltà delle mestruazioni sia causata dall’evento fisico in sé, che “le condizioni socialmente costruite siano condizioni naturali”¹⁵⁷. Ma l’evento fisico in sé in realtà è neutro, il significato della cultura e la condizione sociale sono ciò che lo hanno reso un “handicap reale”. Questo è un caso in cui l’aspetto ideologico e l’aspetto di condizione materiale sono inseparabili: da un lato l’interpretazione del fenomeno neutro forma un sentimento di vergogna che viene interiorizzato, allo stesso tempo il mondo esterno per come è costruito rende quel momento spiacevole da vivere. Rivalutare le mestruazioni senza un cambiamento nella vita concreta è un progetto ambiguo: può portare all’abbandono dell’effettiva lotta, ad accettare le costrizioni reali in nome dell’auto-accettazione.

“In effetti, che cosa significa accertarsi? Che cos’è il sé che si accetta? Nella misura in cui il sé è assunto senza problemi, equiparato alla persona storica senza che ne venga menzionato l’aspetto storico; nella misura in cui questo aspetto storico, dunque, è implicitamente negato

¹⁵⁵ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni Milano 2022, p. 263.

¹⁵⁶ Ivi, p. 265.

¹⁵⁷ Ivi, p. 266.

e la persona storica viene considerata una persona naturale: ebbene, in questa precisa misura il “sé” è una nozione storica e reazionaria”¹⁵⁸.

Leclerc mantiene questo atteggiamento soprattutto nel suo voler spiegare la gerarchia attuale attraverso una storia delle origini, “una Storia *prima* della Storia”¹⁵⁹. Si rifà all’orda primitiva per indicare la presenza di una divisione sessuale del lavoro, che non viene messa in discussione; Leclerc opera soltanto una rivalutazione: le donne primitive si occupavano sì della gestazione e cura dei bambini, ma per questo erano utili, quindi al vertice della gerarchia; sono stati poi gli uomini a svalutare i compiti delle donne, declassandole nella gerarchia.

Delphy critica questa analisi di una società primitiva vista attraverso la lente di una rigida divisione sessuale del lavoro. L’orda primitiva, dove tutte le donne sono incinte e allattano e tutti gli uomini vanno a caccia, è un’invenzione immaginaria — e le recenti scoperte archeologiche sulle società primitive tendono a confermarlo. Senza contare che questo ragionamento si presenta in realtà circolare nel voler spiegare l’origine dell’oppressione delle donne: l’orda primitiva presenta tutte le donne sempre incinte o impegnate nell’allattamento, cosa che determina in loro sia un’incapacità di movimento, sia un’incapacità nel controllare la propria fecondità e se ciò accade è perché esse sono già dominate. “Si presume di spiegare il dominio con una situazione che lo presuppone”¹⁶⁰. Oltre a ciò, pur accettando che una parte delle donne si trovasse in una situazione di mobilità ridotta per via della gravidanza, ciò non è sufficiente a spiegare il passaggio dall’incapacità parziale e temporanea di alcune donne all’esclusione permanente di tutte le donne da intere attività o posizioni sociali. Questo passaggio non può essere considerato naturale, si tratta di un’operazione sociale, o meglio un salto epistemologico che vuole iniettare in una società mitica, naturale, le razionalizzazioni della società attuale, si attribuisce a questa “società naturale” la cultura della nostra società.

Sono quindi le premesse dell’intero discorso di Leclerc a essere criticate da Delphy, la quale considera necessario abbandonare queste analisi sulla dominazione delle donne basate su un’intolleranza verso la differenza, che trae origine da una divisione naturale del sociale, che portano come soluzione alla rivendicazione e rivalutazione della Differenza. Poiché simili rivendicazioni:

“Trasformano la lotta *concreta* di individui *concreti* contro un’oppressione *concreta* in una disputa sui “valori”, in una battaglia di “essenze”, se non di principi”¹⁶¹.

¹⁵⁸ C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 268.

¹⁵⁹ Ivi, p. 272.

¹⁶⁰ Ivi, p. 277.

¹⁶¹ Ivi, p. 280.

Delphy giudica queste posizioni — che sì, considerano deplorabile il dominio degli uomini sulle donne, ma lo spostano sul piano dei valori, in quanto le donne non fanno un lavoro ma sono portatrici di lavori — come anti-femministe, mascherate da un pseudo-femminismo. Proprio per questo sottolinea come l'opera di Leclerc non sia isolata, ma faccia parte di una corrente più ampia, quella portata avanti soprattutto da *Psych ed Po*. Delphy elenca altre opere e dichiarazioni divulgate in quegli anni in Francia, tutte basate su idee di “alterità” e “differenza”, e con tratti comuni: il loro punto di inizio è una preoccupazione di liberazione per le donne, ma come elementi di analisi utilizzano gli argomenti dell'ideologia dominante, con la conseguenza di rimodernare l'ideologia che viene presentata come rimedio contro l'oppressione. Delle controffensive generali e reazionarie che il movimento femminista ha generato con la sua nascita, secondo Delphy, il movimento della “neo-femminilità” è la più insidiosa, poiché si pone come espressione delle donne e segue il progetto della loro liberazione. Un progetto che si considera come il superamento della problematica femminista, post-femminista e in quanto tale più rivoluzionario.

“È più facile credere di essere andate più lontano non solo quando si è altrove, ma quando si è rimaste altrove: quando non si è nemmeno partite (...) Perché il *pre-femminismo*, promosso a *post-femminismo* e diventato militante, coincide con *l'anti-femminismo*”¹⁶².

4.2 La tentazione della Differenza.

Nonostante queste critiche, la tentazione della Differenza, della specificità femminile, continua a presentarsi nella teoria femminista e nella pratica politica attraverso la richiesta di diritti specifici per le donne. Per esempio, Delphy dalla fine degli anni '90 si mostra critica verso una tendenza generale presente all'interno dell'analisi femminista che vuole rivendicare maggiori diritti per le madri biologiche, diritti specifici non permessi a chiunque¹⁶³; in particolare si basano sulla presunta auto-evidenza che le madri sono genitrici migliori rispetto ai padri e in questo senso i diritti delle madri vengono pretesi in opposizione ai diritti dei padri. Secondo Delphy, queste richieste si basano sull'assumere un legame naturale, essenziale e sacro tra madre e figlio — con il rischio di arrivare alla conclusione che le madri possiedono i figli — e sono le stesse che indicano la specificità femminile attraverso l'esperienza della maternità, restaurando quindi l'identificazione patriarcale delle donne con la maternità.

¹⁶² C. Delphy, *Il nemico principale: economia politica del patriarcato*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022, p. 286.

¹⁶³ S. Jackson, *Christine Delphy*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, London 1996.

Infatti, Delphy sottolinea che la discendenza matrilineare non è più naturale — dove naturale assume un valore morale — della discendenza patrilineare: scegliere l'una o l'altra è una convenzione sociale. Inoltre, considera queste richieste in contrasto con la critica femminista rivolta verso il modello maschile tradizionale, si dovrebbe al contrario invogliare i padri a una partecipazione più attiva alla cura e crescita dei figli. Questa pretesa delle madri sui figli sembra da un lato rinforzare la loro esclusività in questa parte di lavoro domestico, dall'altro lato la considera come la pretesa della “corporazione della madri” di rendere i figli una loro proprietà privata. Non a caso, Delphy oppone a questi “diritti delle madri” i “diritti dei figli”.¹⁶⁴

Del resto con la pubblicazione del suo articolo nel 1991, Delphy ammette di avere la sensazione di aver superato una linea, proprio perché sebbene la maggioranza delle femministe ammetta la costruzione sociale dei valori maschili e femminili, molte continuano a sostenere l'importanza della dicotomia fisica, sociale, reale, *data per natura*. A inizio anni 2000, Delphy trova questa posizione che poggia per metà sulla cultura e per metà sulla natura popolare in Francia¹⁶⁵, ma una simile tendenza è visibile in tutto il femminismo occidentale.

Affiancandosi all'analisi di Lynn Segals in *Is the future female?* (1987), considera come la pubblicazione femminista angloamericana abbia ripreso a confrontarsi con qualità e valori strettamente femminili, che deriverebbero proprio dall'esperienza della maternità. Citando alcune autrici di questa posizione ginocentrica¹⁶⁶, tra le tante Carol Gilligan¹⁶⁷, non manca di notare come queste femministe si preoccupino comunque di precisare che si discostano da qualsiasi analisi biologica ed essenzialista della donna, asserendo che le qualità e i valori sono socialmente costruiti, ma allo stesso tempo procedono nell'analisi come se tutte le donne in tutte le aree geografiche, di tutte le epoche e di tutte le culture condividessero questi valori; ma se consideriamo i valori come derivati dall'esperienza storica delle donne nel loro ambiente sociali, vediamo come un atteggiamento simile sia insostenibile insieme al costruzionismo sociale che rivendicano. Delphy sottolinea come questa incoerenza riveli come la tentazione della differenza femminile, esplicitata attraverso la maternità, sia ancora molto presente nella teoria femminista.

Nel 1995 denuncia esplicitamente questa “nostalgia” per il femminile, la differenza, in un articolo per il *Yale French Studies*, dove indica il “French Feminism” — termine

¹⁶⁴ C. Delphy, “Libération des femmes ou droits corporatistes des mères ?”, *Nouvelle Questions Féministes* (1991), n. 16-17-18.

¹⁶⁵ C. Delphy, “Preface. Critique de la raisin naturelle”, in *L'ennemi principal: penser le genre*, éditions Syllepse (2013), p. 6-21

¹⁶⁶ I. M. Young, “Humanism, gynocentrism and feminist politics”, in *Women's Studies International Forum*, vol. 8, issue 3 (1985), p. 173-183.

¹⁶⁷ C. Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

utilizzato in ambiente anglosassone quando si parla della teoria femminista francese — come la sua personificazione. Questo perché il “French Feminism” *non è il femminismo in Francia*; si tratta invece di una costruzione, di un’invenzione fatta negli studi anglo-americani, di una mossa imperialista ed essenzialista¹⁶⁸. È per questo che Delphy analizza questa tendenza, poiché nasconde quella fascinazione per la femminilità, per l’idea che esista una specificità della donna che deve essere svelata. Come si è detto, il femminismo accademico — a parte alcune eccezioni — si è ormai stabilito in posizioni anti-essenzialiste che considerano il genere come una costruzione culturale e sociale piuttosto che un fatto biologico. Proprio per questo, secondo Delphy, è stata necessaria l’invenzione di un femminismo che risultasse “straniero”, quasi “esotico”, e potesse avere una certa referenzialità. Non a caso, considera che la selezione delle autrici — e autori — nel determinare questo femminismo estero sia frutto di una scelta ideologica. Infatti Delphy fa notare come ciò che nei manuali e nelle raccolte di saggi viene chiamato “French feminism” ha poco a che fare con la scena femminista francese, sia dal punto di vista teorico che quello attivista; questa distorsione è stata fatta notare più volte sia da autrici francesi che da alcune americane. L’intervento di Delphy si pone in questo dibattito non nel tentativo di riportare una storia del femminismo francese più fedele e spiegare come sia avvenuta questa distorsione¹⁶⁹, ma appunto mostrare la manovra essenzialista nascosta dietro questa tendenza, che considera non solo nociva per la storia del femminismo in Francia, ma per il femminismo in generale. Uno degli indizi che rende chiara l’esistenza di un obiettivo ideologico in questa operazione sta proprio nel fatto che tra il “French Feminism” accademico e la scena del femminismo francese esiste un’evidente differenza e Delphy nota la difficoltà a credere che per quindici anni l’accademia americana abbia frainteso la scena politica e femminista francese, soprattutto quando ci sono stati continui tentativi di correzione. Se fosse davvero opera di un errore, di un’incomprensione, quelle critiche sarebbe state accolte, invece di essere state ignorate, o peggio “l’unica volta che vengono menzionate è per essere spazzate via con arroganza”¹⁷⁰.

Per Delphy una delle prime cose da chiarire per capire che cosa sia il French Feminism sta nel capire perché è stato necessario presentare un femminismo francese, ovvero straniero; è solo da qui che si può comprendere perché siano stati selezionati certi autori invece di altri, poiché si tratta di una distorsione che ha un “pattern” preciso. Gli autori presi in questione sono soprattutto Lacan, Freud, Kristeva, Cixous, Derrida e Irigaray, ma talvolta vengono citate altre autrici della corrente differenzialista. Come si può

¹⁶⁸ C. Delphy, “The invention of French Feminism. An essential move”, in *Yale French Studies*, n. 87, *Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism* (1995), p. 190-221.

¹⁶⁹ Una buona analisi su questo tema è stata fatta da C. G. Moses, “Made in America: French Feminism in Academia”, in *Feminist Studies*, Vol. 24, No. 2, *Disciplining Feminism? The Future of Women's Studies* (1998), p. 241-274.

¹⁷⁰ C. Delphy, *L’ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 117.

notare, non solo vengono indicati anche autori che non sono francesi, ma anche autori che non fanno parte del movimento femminista, o autrici che si sono dichiarate anti-femministe, come Kristeva e Cixous. Oltre a questo, Delphy fa notare che i testi originali presi in esame sono in realtà una serie di pezzi e frammenti provenienti da contesti eterogenei e commentati dai teorici anglo-americani. Nel definire il French Feminism, i testi francesi non vengono considerati indipendenti dal commento in cui sono incorporati.

“Un corpo di commenti non è in realtà né più né meno che una o più affermazioni teoriche alla fine. Oppure, detto diversamente, non esiste alcuna differenza sostantiva tra un lavoro teorico che riguarda qualcosa e un lavoro teorico che riguarda qualcuno”¹⁷¹.

In questo modo, nell’analisi che ne fanno non esiste una vera differenza tra il testo presentato e il “mero” commento, è in questo modo che gli accademici Anglo-Americani hanno potuto creare il “French Feminism”. Perciò, quando Delphy lo nomina, ciò che intende non è un corpo coerente di autori francesi, ma quei commenti anglo-americani che hanno potuto fabbricare il “French Feminism”. Da qui, cerca di indicare alcune delle caratteristiche ricorrenti che gli vengono attribuite:

1. Le donne confluiscono nel femminile e gli uomini nel maschile, in quanto maschile e femminile vengono considerati degli universali realmente esistenti in grado di provvedere modelli alle donne e gli uomini, perciò il maschile e il femminile sono una divisione universale che in quanto tale fa riferimento a uno psichismo separato e anteriore a ogni società e a ogni cultura (se questi tratti si trovano nella cultura è proprio perché esistono già da prima), così da rendere il contenuto di questo psichismo — il maschile e il femminile — una condizione condivisa da tutta l’umanità;
2. Si pone quindi una “differenza sessuale” tra donne e uomini, includendo differenze morfologiche, funzionali nella riproduzione, e psicologiche, e caratteristica principale di questa differenza è il desiderio che causa l’attrazione sessuale fra uomini e donne, con la conseguenza di trattare la differenza sessuale come l’unica differenza che conti tra le persone, perciò deve essere la base dell’organizzazione psichica, emotiva, culturale e sociale — anche se Delphy nota la difficoltà nell’uso del termine “sociale” nel “French Feminism”.

Delphy sottolinea come questo approccio sia dannoso per il femminismo a livello teoretico quanto politico, in quanto da un lato fa un passo indietro rispetto al principale avanzamento del pensiero femminista (iniziato da Simone De Beauvoir), dall’altro lato

¹⁷¹ C. Delphy, *L’ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 118.

porta a implicazioni che per molte femministe non sono sostenibili. Per Delphy, il nocciolo nella problematicità sta, come si può immaginare, nella questione di una “natura umana” che, soprattutto da un punto di vista di azione politica, considera una prospettiva deludente se si sta tentando di cambiare o comprendere il mondo.

Secondo Delphy è necessario capire perché così tanti commentatori Anglo-Americani abbiano scelto questo approccio, perché così tante femministe in tutto il mondo Occidentale si rivolgono a questi testi sul “French Feminism”. Una possibile spiegazione è proprio il fascino esercitato dalla nozione di differenza sessuale, anche se si tratta di un approccio non più sostenibile con il paradigma sviluppato nel corso del diciannovesimo secolo: lo strutturalismo. Delphy lo definisce applicabile alle scienze naturali quanto a quelle umanistiche, descrivendolo come un metodo che si basa sul considerare l’insieme prima delle parti, ovvero è la configurazione dell’insieme a dare significato a ogni parte, a precedere le parti. Questo approccio è usato nella linguistica, nell’antropologia moderna, nella psicologia, nella sociologia e per Delphy questo modo di comprendere il mondo si può già trovare in Marx, dove la totalità della società precede le classi: queste non possono essere considerate indipendenti le une dalle altre proprio per il loro essere create da questo insieme — la società — che funziona come principio di divisione. Delphy chiama questo approccio generale *olistico*¹⁷², lo considera la “matrice di tutto il ventesimo secolo”¹⁷³ e aggiunge che le contemporanee ricerche sul genere si appoggiano a questo paradigma.

“Per esprimerlo semplicemente, significa che si parte dal fatto che è impossibile considerare “uomini” e “donne” in modo separato, non più di “il femminile” e “il maschile”. Queste categorie sono create l’una dall’altra e contemporaneamente. Tuttavia, questa posizione comporta implicazioni rivoluzionarie: implica, infatti, che una categoria non si evolve senza l’evoluzione dell’altra e che lo status della categoria “donne” non può cambiare senza che cambi anche quello della categoria “uomini”. Inoltre, questa posizione implica che lo stato e il contenuto di ogni categoria sono la stessa cosa, e quindi è impossibile cambiare lo stato di una categoria senza cambiarne il contenuto, e viceversa.”¹⁷⁴

Ma per Delphy il “French Feminism” è rimasto immune a questo approccio olistico: le parti continuano a essere considerate indipendenti e pre-esistenti la loro relazione, esse vengono a prescindere dell’insieme; questo approccio viene chiamato da Delphy *additivo*. Questo metodo implica che le parti in sé stesse abbiano un significato, una propria natura, un’essenza che non fa riferimento all’intero. Significa che le parti compongono la realtà — fisica, sociale, psicologica — sempre allo stesso modo, perché ci sono sempre state e sempre ci saranno. Nell’esempio del genere, nell’approccio

¹⁷² Delphy precisa che a questo termine non dà il significato dato da Quine.

¹⁷³ C. Delphy, *L’ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse (2013), p. 119.

¹⁷⁴ Ibidem.

additivo noi percepiamo due sessi perché *esistono* due sessi e la società interviene soltanto a consolidare una realtà pre-esistente a essa. Indipendentemente da come la società esprima i due sessi, si troverà sempre il loro reale significato, la loro reale essenza. Da questa base si può capire perché per il “French Feminism” è necessario “esaltare” il femminile per migliorare lo status delle donne e la convinzione che questo possa essere fatto senza alterare il maschile.

Qui entra in gioco, secondo Delphy, un’altra caratteristica del “French Feminism”: nonostante l’insistenza sulla differenza sessuale, essa non viene mai definita e viene piuttosto trattata come un oggetto mitico, misterioso, il cui contenuto deve restare oscuro. Facendolo, si ignora la maggior parte della ricerca femminista — una ricerca teorica quanto empirica — che si è occupata proprio di sezionare questa differenza in tutte le sue componenti. Così che oggi, quando si parla di differenza sessuale si fa riferimento o a una differenza anatomica, o a una differenza di identità, di ruolo, attività e preferenza sessuale. Secondo il senso comune — e il “French Feminism” — tutte queste parti sono la stessa cosa. Eppure, la teoria femminista ha iniziato il suo percorso proprio decostruendo tutti questi aspetti, districando i ruoli sessuali dall’identità sessuale, dal comportamento, dalla preferenza sessuale ecc. Il termine genere, come abbiamo visto, nasce proprio da questa decostruzione, e ormai si è arrivati a riconoscere come dissociate anche la differenza anatomica con la preferenza sessuale, facendo perdere all’eterosessualità la sua aurea di naturalità.

Delphy è categorica nel riconoscere queste ricerche di decostruzione come una minaccia per l’identità tanto per gli uomini quanto per le donne, lo riconosce soprattutto nella società contemporanea, che si ritrova particolarmente sensibile al riempire la soggettività, al provvedere un’identità personale. Il comportamento sessualizzato determina il nostro essere o maschi o femmine e attraverso questo possiamo essere *persone*; bisogna tenere presente che è attraverso le nostre società genderizzate che si creano le soggettività, perciò attualmente risulterebbe impossibile creare un’identità personale senza appoggiarsi sull’identità sessuale. Attualmente l’idea di essere umano non è scindibile dal fatto che esista un umano maschio e un’umana femmina, ciò lo impariamo e interiorizziamo fin dalla primissima infanzia — secondo alcune ricerche i ruoli sessuali vengono imparati e interiorizzati dai bambini già a cinque anni¹⁷⁵ — e continuiamo riprodurlo e confermarlo per tutta l’esistenza. Le ricerche femministe sul genere hanno cercato di spezzare proprio questa convinzione immediata, la percezione immediata che esistano due tipi di essere umano, creando inevitabilmente un contrasto difficile da superare. Come conciliare le nuove consapevolezza sul genere con le evidenze della realtà?

¹⁷⁵ C. Lynn, and D. Ruble. “Children’s Search for Gender Cues: Cognitive Perspectives on Gender Development. Current Directions” in *Psychological Science* 13, no. 2 (2004): P. 67–70.

Delphy individua una scorciatoia nella teoria contemporanea, in particolare in quella statunitense, che si basa sulla “falsa percezione secondo cui ciò che è socialmente costruito non è solido, essendo “super-imposto”, e che si può facilmente sbarazzarsene”¹⁷⁶. Questa percezione rivela l’ingenua convinzione che tutto ciò che riguarda la cultura e il sociale non possa reggersi da solo, che esista comunque una natura umana a reggere queste strutture. Ma ancora una volta Delphy è irremovibile nel dichiarare che *non esiste una natura umana che sia pre-sociale*, che le uniche possibilità di azione e percezione sono quelle date dalla società. Ritiene che questa convinzione di credere che esista comunque un’ultima spiegazione naturale, un fondamento essenziale che impedisce al maschile e al femminile di essere del tutto sociale, un individuo primario su cui la costruzione sociale viene ridotta a “condizionamento sociale” o “socializzazione”, anche quando non si vuole dirlo apertamente, sia l’aspetto americano all’interno del “French Feminism”. O meglio, questa incapacità di accettare che non esista nulla oltre la società, che la costruzione sociale non può essere minimizzata come qualcosa che “avviene alle nostre spalle” ma che è invece “sinonimo di essere umano”¹⁷⁷, non è un atteggiamento solo americano, per Delphy è una generale incapacità degli esseri umani di venire a patto con l’effettiva portata del costruzionismo, ma è particolarmente visibile nella scena intellettuale americana.

Da un lato, alcune femministe rimangono certe che la categoria “donna” possa esistere solo avendo il suo fondamento sulla natura, dall’altro lato chi sostiene il costruzionismo sostiene di conseguenza che la categoria “donna” non esista sul serio. Ed è proprio su questa convinzione che “donna” sia una categoria “*semplicemente sociale*” che Delphy vuole soffermarsi, poiché fa collidere la costruzione sociale con ciò che potremmo chiamare la convenzione sociale: qualcosa che non ha una presa così serrata su di noi, che possiamo scegliere se accettare o rifiutare senza nessuna reale conseguenza. Attribuisce questa specie di filosofico idealismo a Linda Alcoff e Judith Butler: anche se con differenti posizioni — per Alcoff dovremmo mantenere a categoria “donna”, per Butler dovremmo disfarcene — ritengono che il reale possa essere tale soltanto basandosi sulla Natura, non sul semplice sociale, il quale invece è irreal e può essere disfatto da decisioni individuali¹⁷⁸. Soprattutto, entrambe prevedono la possibilità che la categoria “donna” scompaia senza che ciò abbia conseguenze con la categoria “uomini” e questo sembra ricondurle a un approccio additivo, invece di olistico dove una prospettiva simile non può essere presa in

¹⁷⁶ C. Delphy, *L’ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p.120.

¹⁷⁷ Ivi, p. 121.

¹⁷⁸ Preciso che, a mio avviso, questa visione che Delphy ha delle posizioni di Judith Butler ha più a che fare con le interpretazioni successive della teoria *queer* alla sua opera *Questione di Genere: il femminismo e la sovversione dell’identità* (1990), più che con le reali posizioni espresse in essa e nei testi successivi, come *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”* (1993).

considerazione — o esistono entrambe, o scompaiono entrambe. Questo perché, secondo Delphy, alle loro analisi manca la nozione di materiale, il loro sociale non prevede i dati e i vincoli esterni al volere e all'azione individuale che compongono, appunto, il fatto materiale dell'esistenza umana. Il risultato è stato legare in modo paradossale il costruzionismo americano con l'essenzialismo del "French Feminism", rendendo quelle femministe francesi (e non) delle post-strutturaliste.

Per Delphy è l'implicazione politica che deriva dal prendere seriamente la posizione del costruttivismo sociale a rendere alcune femministe così restie a coglierlo nella sua radicalità: per il fatto che le cose possono cambiare, ma che non sarà un intervento facile e indolore, poiché il potere che abbiamo sulle nostre vite individuali è limitato; per il fatto che il nostro comportamento non deriva da Dio o la Natura, ma che lo assumiamo in quanto membri di una certa società e proprio per questo condividiamo la responsabilità di voler o non volerlo cambiare.

Questa analisi portata da Delphy riguarda specificatamente il caso del French Feminism, sul perché l'accademia americana abbia sentito l'urgenza di crearlo e sul perché nonostante le proteste non voglia disfarsene, ma sottolinea che questa enfasi sulla "differenza" non è nuova. Fin dalla nascita del movimento femminista è esistito un dibattito che oppone la differenza con l'eguaglianza e il "French Feminism" dimostra, per Delphy, come si cerchi di conciliare le due posizioni per superarle. Ma si tratta di due posizioni che non possono essere riconciliate a livello analitico, proprio per l'opposizione tra sistema olistico e sistema additivo. Soprattutto non possono essere riconciliate a livello *politico*, poiché le due posizioni portano avanti finalità politiche diverse. Cercare di minimizzare queste opposizioni in nome di uno "stare dalla stessa parte" rischia di essere ingenuo. Per Delphy dobbiamo accettare che non tutte le donne desiderano la stessa cose nello stesso modo e che questo può portare a conflitti.

"Il motivo principale per cui alcune femministe hanno dato al femminismo che avevano inventato il nome di "francese" era che non volevano assumersi la responsabilità di ciò che stavano dicendo, e più in particolare, del loro tentativo di salvare la psicoanalisi dal discredito che aveva subito all'interno del femminismo e delle scienze sociali. Così sostenevano che un altro tipo di femminismo considerava la psicoanalisi una grande cosa e che era persino l'unica cosa che interessava questo movimento."¹⁷⁹

Rimandando all'analisi fatta da Claire Moses¹⁸⁰ sulle distorsioni iniziate dal 1978 attraverso la rivista americana *Signs*, Delphy si concentra sulla vicinanza con la psicoanalisi delle donne selezionate per il French Feminism, cosa che corrisponde con

¹⁷⁹ C. Delphy, *L'ennemi principal: penser le genre*, édition Syllepse, Parigi 2013, p. 123.

¹⁸⁰ Nel suo testo cita C. Moses, "'French Feminism' in U.S. Academic Discourse," un paper presentato alla Berkshire Conference on Women's History (1992).

la loro distanza dal femminismo. Infatti, come Moses fa notare, nel French Feminism sono state identificate tre scrittrici di cui due si dichiaravano anti-femministe, mentre la terza solo recentemente ha iniziato a definirsi femminista ed è stata l'unica a essere effettivamente commentata all'interno del femminismo francese. Queste dichiarazioni di antifemminismo e il fatto che non facessero attivamente parte al dibattito femminista francese non sembrano turbare i commentatori americani. Delphy lo considera una spettacolare manifestazione di imperialismo: le personali posizioni delle autrici prese in considerazioni vengono cancellate a favore dell'interpretazione anglo-americana, suggerendo che le autrici stesse non abbiano davvero compreso il proprio pensiero. Non solo, si lancia anche il messaggio che gli scritti antifemministi siano importanti e validi per il femminismo tanto quanto gli scritti femministi, al punto in cui nell'accademia americana un testo di psicoanalisi sembra essere intrinsecamente femminista. Questo atteggiamento ha potuto aprire la strada a femministe differenzialiste come Gilligan, Chodorow o Ruddick. L'"esotismo" in questo ha un ruolo chiave: senza prenderne la responsabilità, si offre un tipo di femminismo che viene dalla Francia, che può sembrare strano ai lettori americani ma che, con il tipico atteggiamento imperialista di falso rispetto e accondiscendenza, è importante conoscere.

Delphy continua a insistere sull'aspetto essenzialista, poiché le femministe che sostengono il "French Feminism" non si dichiarano essenzialiste e, al contrario, la reputano una posizione da cui distaccarsi; da qui nasce il loro impegno a promuovere il "French Feminism" come non essenzialista, difendendo — per esempio — Irigaray da queste accuse che Irigaray stessa non considererebbe come negative. È in questo modo, Delphy avverte, che l'essenzialismo continua a prosperare nella teoria americana senza che venga riconosciuto come tale.

Oggi, come sottolineano Mélissa Blais e Isabelle Courcy nella prefazione a *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, Delphy viene ricordata specialmente per questo suo contributo agli studi di genere; ma per apprezzare davvero questo apporto bisogna tenere conto del carattere distintivo che tiene in piedi la sua teoria. Ovvero, non va dimenticato il costante sforzo di Delphy per denaturalizzare le classi di sesso senza limitarsi "a spostare la linea di demarcazione tra natura e cultura"¹⁸¹, soprattutto porta avanti la tesi che "donne e uomini non si nasce, si diventa" non nell'attuale declinazione dove la gerarchia viene annullata, dove uomini e donne sono ugualmente esposti a condizionamenti culturali. Come abbiamo visto Delphy avverte proprio del rischio di ridurre la costruzione di genere a un semplice

¹⁸¹ D. Ardilli, "Postfazione. L'eresia materialista di Christine Delphy", in *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, Ombrecorte, Verona 2020, p. 110.

condizionamento sociale, dove gli esseri umani sono degli attori che possono improvvisare il proprio ruolo, reinterprelandolo continuamente a proprio piacimento, lasciando intendere un volontarismo che presuppone individui pre-sociali.

“Il fatto che nella prassi quotidiana i soggetti attribuiscono a determinanti individuali il processo di costruzione della propria identità non costituisce, agli occhi della sociologa, un motivo sufficiente per imporre alla teoria di moderare le proprie ambizioni di scavo analitico e limitarsi a razionalizzare le motivazioni soggettive che governano le condotte”¹⁸².

Per Delphy bisogna partire dalla pratica sociale del dominio, la divisione di genere è il prodotto della gerarchia sociale; è questo il fondamento della sua critica all'essenzialismo, poiché non si può cancellare la gerarchia sociale credendo di mantenere la divisione di genere.

L'apporto di Delphy porta a una conseguenza: l'affermare che non è il “pregiudizio”, o lo “stereotipo”, la “paura dell'altro” a determinare la divisione sociale. L'oppressione non può essere ridotta al versante ideologico, non si può limitare a idee al di sopra dell'organizzazione sociale a cui sottoporre una prova di veridicità delle rappresentazioni. Anzi, per Delphy credere in questo “rovesciamento di causalità” è l'ideologia stessa.

Ma l'ideologia, l'aspetto “mentale” è comunque qualcosa con cui il femminismo materialista si confronta, poiché i gruppi di sesso sono creati allo stesso tempo dalla connessione tra il fatto materiale e il fatto ideologico. Da questa congiunzione si può formulare un'analisi sulle capacità e incapacità acquisite e incorporate dai soggetti, le quali sono poi spiegate come naturali. È questa “teoria dei processi di soggettivazione in cui il corpo, la coscienza e il non-coscio (ovvero riflessi e automatismi) non sono dati destoricizzati, individualizzati, psicologizzati, ma sono serbatoi dove sono incisi, si conservano e si esprimono i rapporti di dominazione”¹⁸³ su cui Colette Guillaumin concentra il suo contributo.

¹⁸² D. Ardilli, “Postfazione. L'eresia materialista di Christine Delphy”, in *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, Ombrecorte, Verona 2020, p. 112.

¹⁸³ S. Garbagnoli, V. Perilla, C. Ribeiro Corossacz, “Prefazione. Il pensiero antinaturalista di Colette Guillaumin”, in *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Ombrecorte, Verona 2020, p. 12.

III

VERITÀ E MENZOGNA DELLE CLASSI DI SESSO E RAZZA: COLETTE GUILLAUMIN E I MARCHI NATURALI.

1. L'analogia sesso/razza.

L'analisi compiuta da Colette Guillaumin si pone in modo continuativo rispetto all'impostazione generale della rivista *Questions féministes*, introducendo nella riflessione un elemento originale non solo rispetto alla produzione femminista di quel periodo, ma a tutta la riflessione della teoria francese degli anni Sessanta: la stretta connessione tra razzismo e sessismo.

Infatti, in quel momento storico, in Francia sono assenti le ricerche sulla razza e il razzismo, fatta eccezione che per una manciata di nomi¹⁸⁴. Una tale assenza può essere spiegata, secondo le studiose Sara Garbagnoli e Christelle Hamel, sia per una forte resistenza da parte dei francesi a riconoscere il proprio razzismo, causata dal senso di colpa dovuto all'atteggiamento antisemita durante il governo di Vichy e per le atrocità commesse durante il periodo coloniale, sia per la visione astratta e universalistica che si ha del "cittadino" francese, spoglio di caratteristiche sociali.¹⁸⁵

Guillaumin rompe questo silenzio nel 1969, quando discute la sua tesi di ricerca intitolata *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, poi pubblicata nel 1972, dove si concentra sulla Francia metropolitana e sul cercare una concettualizzazione della forma gerarchica che vada oltre una spiegazione biologista, culturalista e fondata su idee peggiorative e di aggressività verso un gruppo di persone. Fin dai primi capitoli cerca di dimostrare che il razzismo si costituisce su una tacita accettazione dell'esistenza delle razze come "dato di fatto"; l'obiettivo di Guillaumin è di interrogare questa nozione, ricercarne la storia, "forgiarne una definizione sociologica che permetta di coglierne il nesso con il razzismo"¹⁸⁶. Opera quindi una ricostruzione

¹⁸⁴ Oltre a Guillaumin, Roger Bastide, Albert Memmi, Andrée Michel, Léon Poliakov e Jean-Paul Sartre sono i pochi ad aver pubblicato sul tema.

¹⁸⁵ S. Garbagnoli, "No, la razza non esiste. Sì, la razza esiste, ma non è ciò che si crede. Note sull'antirazzismo femminista di Colette Guillaumin" in C. Guillaumin, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, trad. di S. Garbagnoli, Il Melangolo, Genova 2023, e C. Hamel, "Colette Guillaumin (1934-2017): une pensée constructiviste et matérialiste sur le sexisme et le racisme", *Nouvelles Questions Féministes*, n. 37, p. 186-192 (2018).

¹⁸⁶ C. Guillaumin, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, trad. di S. Garbagnoli, Il Melangolo, Genova 2023, p. 10.

storica del rapporto con l'altro, arrivando a dimostrare come la "razza" sia una categoria storicamente determinata. Essa si produce infatti per un mutamento ideologico operato nel corso del XVIII e del XIX secolo, in cui la nozione di "altro" non viene più pensata come eliminabile, ma diventa irriducibile: l'altro è tale per natura; la differenza viene essenzializzata e la biologia — e sarà da determinare di volta in volta che cosa si intende per "biologia" — diventa il cardine attorno a cui ruota la percezione di culture diverse, arrivando così ad assolutizzare differenze sociali. Secondo Guillaumin questa trasformazione si può vedere nel suo farsi con il passaggio dall'antigiudaismo — implicato in una relazione religiosa dove la conversione è possibile — all'antisemitismo — ideologia che si fonda sulla biologia e che ha come obiettivo la distruzione dell'altro. Nasce, cioè, l'idea di Natura. Quest'idea ha origine per giustificare l'appropriazione dei corpi di "gruppi minoritari" da parte di "gruppi maggioritari". I primi non sono "minoritari" per una questione numerica, ma essi lo sono per una questione di qualità, sono "minorati" nel senso che "tutti i minoritari condividono *la forma del loro rapporto al gruppo maggioritario, l'oppressione*"¹⁸⁷, ovvero sono in uno status di dipendenza — economica e giuridica — rispetto al gruppo maggioritario; quest'ultimo rappresenta la generalità umana, il soggetto maggioritario è il generale e in quanto tale può essere percepito come individuo tra gli individui, è aperto alla possibilità e alla differenziazione. Al contrario, il soggetto minoritario è limitato dalla particolarità della sua categoria e per questo è pensato come differente: la differenza è il marchio che definisce il rapporto tra soggetti minoritari e soggetti maggioritari. Questa differenza viene ideologicamente definita come naturale, essenziale, ma essa ha in realtà origine dall'appropriazione concreta dei maggioritari sui corpi dei minoritari.

Si tratta, anche in questo caso, dell'approccio materialista coniato da Delphy: non è il colore della pelle, questo marchio biologico, a determinare la relazione di schiavitù, al contrario è la relazione sociale di schiavitù di certe popolazioni ad aver reso rilevante il tratto fisiologico del colore della pelle. L'operazione è un rovesciamento del nesso causale, che può essere applicato alla situazione delle donne: il loro sfruttamento non deriva dalla loro biologia, ma la loro biologia è stata resa significativa per via del rapporto di appropriazione. In altre parole, la rilevanza del tratto fisico segue, e non precede, la relazione tra gruppi minoritari e maggioritari, questi gruppi quindi non preesistono al loro rapporto sociale.

Nella sua analisi al razzismo e al sessismo, Guillaumin indica la gerarchia prodotta da queste classificazioni di individui come il fattore comune tra i due sistemi. Le persone

¹⁸⁷ C. Guillaumin, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, trad. di S. Garbagnoli, Il Melangolo, Genova 2023, p. 111.

“razzizzate”¹⁸⁸ e le donne appartengono a delle classi sociali, le quali hanno il proprio sistema di oppressione, che si manifesta in modo particolare; nonostante ciò, è possibile un’analogia in virtù del loro essere costruite e, successivamente, naturalizzate.

L’analogia con il razzismo è significativa a livello metodologico, poiché offre un ottimo modello di analisi per conoscere come avviene la costruzione della differenza in generale¹⁸⁹. Se il razzismo stesso si manifesta con proprie specificità in base al gruppo di popolazione preso in esame, al momento storico, al movente, alla collocazione geografica, ciò non toglie che ogni tipo di razzismo sia caratterizzato dalla presenza di un marcatore su cui si costruisce il “corpo dell’altro”. La razza diventa un segno, considerato da Guillaumin arbitrario, poiché non ha un vero legame con un referente reale, esso è indipendente dalla realtà. Il ruolo di questo segno è indicare una rappresentazione dell’oggetto, non necessariamente l’oggetto reale, con il risultato che può esserci la rappresentazione senza che ci sia l’oggetto primario di riferimento. La razza è quindi reale come discorso che produce effetti reali, materiali e nocivi per un determinato gruppo minoritario, ma *la razza in sé* non esiste. È questo l’effetto paradossale di questa costruzione immaginaria:

“*Essa* [la razza] non esiste. E tuttavia *essa* produce morti (...) No, la razza non esiste. Sì, la razza esiste. *No*, certamente la razza non è quel che si dice che sia, *ma* tuttavia è la più tangibile, reale, brutale delle realtà”¹⁹⁰.

È proprio la presenza di questo segno labile a permettere l’analogia, poiché di volta in volta altri gruppi minoritari possono sostituire la figura del “nero”, dal momento che la logica del razzismo consiste nel produrre un corpo al servizio degli altri; questa “manipolazione” avviene anche con il gruppo delle donne. La logica della relazione resta immutata — si parte anche nel caso delle donne da un segno arbitrario, da un marchio che viene naturalizzato e reso evidente — a cambiare sono solo i termini della relazione, fondata sulla stessa produzione ideologica.

È proprio a partire da questa analogia con la razza, che si offre come modello generale, che Guillaumin pensa l’oppressione delle donne.

¹⁸⁸ Guillaumin conia il termine “razzizzazione” per riferirsi all’esistenza sociale della categoria di razza, lo preferisce al termine “razzializzazione” usato specialmente in ambiente anglosassone poiché a suo avviso “razzizzazione” meglio sottolinea come questo processo di sfruttamento non derivi dalla “razza”, ma sia un prodotto del razzismo.

¹⁸⁹ H. Bentouhami-Molino, N. Guénif-Souilamas, “Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l’analogie”, *Cahiers du Genre*, n. 63 (2017), p. 205-219.

¹⁹⁰ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di Natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilla, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 221.

2. Sessaggio: forme di appropriazione del corpo.

Come Delphy, Guillaumin fonda la sua teoria sull'appropriazione delle donne su un fatto materiale: nella prima parte del suo saggio “Pratica del potere e idea di Natura”, pubblicato nel secondo numero di *Question Féministes*¹⁹¹, elabora un'analisi che prende in considerazione l'appropriazione individuale e collettiva delle donne da parte degli uomini. Guillaumin definisce questa appropriazione come un rapporto di potere, un atto permanente di forza, che, come tale, deve essere studiato. Ma le analisi a lei contemporanee incentrate sullo sfruttamento in generale sembrano concentrarsi quasi unicamente sulla forza lavoro, la quale non risulta un concetto sufficientemente adeguato nell'analisi dello sfruttamento delle donne, poiché l'intera classe delle donne “subisce non solo l'accaparramento della forza lavoro, ma anche un rapporto di appropriazione fisica diretto”¹⁹². Guillaumin sottolinea che questo tipo di rapporto diretto non esiste solo tra le classi di sesso, nella storia recente si può trovare una relazione molto simile: la schiavitù nelle piantagioni. Queste due forme si distinguono da altri sfruttamenti per un tratto essenziale, ovvero per il fatto che nella relazione tra classe dominante e classe dominata non esiste una forma di misura per l'appropriazione della forza lavoro; o meglio, il corpo stesso — in quanto contenitore della forza lavoro — è interamente appropriato. Questa appropriazione corporea è la caratteristica che accomuna la maggior parte delle forme di schiavitù conosciute ed è proprio questa appropriazione fisica ciò che a Guillaumin interessa analizzare.

Per definire questa forma di “schiavitù” che coinvolge la categoria di sesso, Guillaumin introduce un neologismo che rimanda ai termini francesi di *esclavage* (schiavitù) e *servage* (servaggio): *sexage*, tradotto in italiano con “sessaggio”. Esso si realizza in quattro espressioni principali:

1. *L'appropriazione del tempo*: come abbiamo visto anche con Delphy, è la principale distinzione che esiste tra lavoro domestico e lavoro salariale. Nel contratto di matrimonio non è prevista nessuna misurazione del tempo, non è previsto nessun limite al tipo di lavoro che la moglie deve compiere (non solo la moglie: anche le sorelle, le figlie, le madri, le nonne, insomma tutte le donne che si trovano legate al capofamiglia possono essere coinvolte). La moglie, la donna, deve essere sempre disponibile nei suoi lavori all'interno della famiglia, a differenza dei contratti salariati dove giorni liberi, festività, malattie e permessi sono previsti;

¹⁹¹ L'articolo è stato pubblicato in due parti: la prima nel secondo numero di *Questions féministes*, intitolato “Les corps appropriés” (febbraio 1978), p. 5-30 e la seconda nel terzo numero, intitolato “Natur-elle-ment” (maggio 1978), p. 5-28.

¹⁹² C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 42.

2. *L'appropriazione dei prodotti del corpo*: Guillaumin indica come prova sempre valida di questa appropriazione il fatto che all'interno del matrimonio il numero dei figli non viene regolato dal contratto, cosa che all'epoca si legava all'impossibilità per le donne di accedere alla contraccezione e all'aborto; anche in quei casi in cui le donne riescono a ricorrere all'aborto clandestino, esso viene imposto quando è l'uomo a non desiderare il figlio. Quando nascono, i figli appartengono al padre, nonostante non sia lui a prendersene cura, e anche in caso di separazione, quando è comunque la madre ad averne il carico di cura, i padri ne rivendicano il possesso;
3. *L'obbligo sessuale*: nell'esprimerlo Guillaumin si richiama al "Diritto di *Cuissage*", che manifesta come in una relazione tra uomo e donna l'essenziale stia nell'uso fisico, ovvero l'atto sessuale, che esiste anche quando tra i due individui non esistono obblighi e legami sociali. Ne riconosce due principali forme, il matrimonio e la prostituzione, che all'apparenza appaiono come modalità opposte, ma la differenza tra le due forme sta unicamente nell'esistenza di un metro di misura per la prostituzione, che attraverso la vendita e la remunerazione limita l'uso fisico al solo uso sessuale; il matrimonio invece estende l'uso a ogni forma fisica possibile e limita l'azione della donna all'interno della famiglia — al contrario del marito.
4. *Il carico fisico dei membri del gruppo*: Guillaumin considera che in generale lo stato di schiavitù consiste alla riduzione di individui a strumento, nel caso specifico del sessaggio la loro strumentalità viene sempre applicata ad altri esseri umani. "L'appropriata è legata al servizio della cura del corpo del dominante e dei corpi che appartengono e/o dipendono dal dominante"¹⁹³. Ciò avviene non solo all'interno della famiglia: Guillaumin porta come esempio anche quelle donne che a titolo gratuito, all'interno delle istituzioni religiose, "offrono" le proprie cure negli orfanotrofi, ospizi, ospedali... Come nel matrimonio, le suore si occupano di ciò in cambio del proprio mantenimento, si tratta di una frazione della classe delle donne che si occupa di una cura materiale svolta nella società, al di fuori del circuito salariale. Come le prostitute, incarnano un'idea di femminilità che ha a che fare con lo specifico rapporto di sessaggio: da un lato la presa in carico della sessualità, dall'altro la cura fisica.

Guillaumin unisce queste analisi a quelle portate avanti da Delphy, ma chiarisce che il matrimonio è solo la forma individualizzata e istituzionalizzata di un rapporto che nella società ha carattere generale.

¹⁹³ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di Natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 52.

“Il matrimonio iscrive nelle norme giuridiche, rende legale, una relazione che esiste prima e al di fuori di lui, l’appropriazione materiale della classe delle donne da parte della classe degli uomini: il sessaggio”¹⁹⁴.

Il sessaggio si può vedere nella società in molte forme diverse, le quali fanno in modo di perpetuare lo stato di cose. Per primo, Guillaumin indica *il mercato del lavoro*, il quale, rispetto all’ambito del matrimonio, sembra esserne in contraddizione poiché si tratta del momento in cui le donne riescono a riappropriarsi di sé stesse, del proprio corpo, per vendere la propria forza lavoro. Nonostante ciò, Guillaumin constata una sorta di “ostilità” per le donne all’interno del mercato: esse vendono la loro forza lavoro per il minimo necessario per vivere, poiché il mercato attribuisce solo i due terzi del salario percepito dagli uomini. A causa di una simile avversione, per poter vivere le donne devono trovare un “lavoro da moglie”.

Il secondo aspetto che viene preso in considerazione è *il confinamento spaziale*: Guillaumin nota che, nel momento in cui scrive, il domicilio delle donne è sempre quello del marito, poiché così prevede la regola generale; anche in caso di disaccordo è al marito che spetta di decidere. Questo confermerebbe la percezione delle donne come beni di proprietà privati: come la terra viene recintata, così le donne vengono mantenute nella casa. Per renderlo possibile è stato necessario che le donne interiorizzassero una recinzione “mentale” attraverso forme positive e forme negative. Le prime riguardano un “addestramento” positivo volto a far sentire la donna indispensabile e insostituibile all’interno della casa, acclamandola regina della casa, assicurandole che senza di lei la famiglia sarebbe perduta, che è lei a comandare in cucina, che senza una madre presente i figli crescerebbero con mancanze, eccetera; le forme negative riguardano le minacce di violenza, se non la violenza stessa, l’impedire con la paura alle donne di uscire di casa per occupazioni esterne alle mansioni domestiche, così attraverso i consigli “benevoli” di non uscire la sera per non essere stuprate le si rinchioda nelle case.

La *violenza*, del resto, è uno dei modi principali attraverso cui si garantisce l’appropriazione delle donne. Guillaumin nega che la violenza fisica esercitata contro le donne sia la manifestazione di un’esagerazione individuale, di carattere psicologico e circostanziale; essa, al contrario, “è la sanzione socializzata del diritto che si arrogano gli uomini sulle donne”¹⁹⁵ quando esse non sanno “stare al loro posto”. La violenza può manifestarsi sia con le percosse, sia con la *coercizione sessuale*, poiché ogni donna non già appropriata individualmente può essere oggetto di una “gara di

¹⁹⁴ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 59.

¹⁹⁵ Ivi, p. 64.

accaparramento”¹⁹⁶ che gli uomini attuano in concorrenza tra loro; questa gara svela come le donne non abbiano altro valore che essere oggetto di cui si dispone. Ciò viene affermato appunto attraverso le minacce, gli insulti e la costrizione sessuale stessa quando una donna non accetta i termini di questa relazione, ovvero quando cerca di affermarsi come soggetto. Per questo Guillaumin nota che “l’aggressione ‘sessuale’ è assai poco sessuale”¹⁹⁷ e la sua distinzione dalla violenza fisica viene operata per lo più a livello giuridico, dove si parla di violenza sessuale solamente in caso di coito pene/vagina¹⁹⁸, ovvero quando c’è il rischio che una donna possa produrre figli per un uomo non consenziente (e Guillaumin sottolinea che intende esattamente *uomo non consenziente*).

Infatti, Guillaumin, come ultimo esempio, mostra come anche l’arsenale giuridico partecipi a questa appropriazione. Ciò avviene attraverso l’inesistenza delle donne come soggetti di legge, anche nell’ambito di applicazioni di articoli riguardanti il matrimonio. Questa essenza svela ancora una volta il fatto che le donne in quanto tali non hanno la proprietà di sé stesse¹⁹⁹.

In questa analisi, Guillaumin sottolinea che il sessaggio è un’appropriazione fisica che riguarda una relazione tra *proprietario e oggetto*, non tra soggetto e soggetto, che ha manifestazioni concrete, non simboliche, e legalizzate. Questa relazione ha una conseguenza fisica e concreta sul corpo oggettificato, che nella sua funzione sociale viene costruito come corpo sessuato, in modo di confermare questa divisione come immediata, *naturale*.

3. Il sistema dei marchi: la costruzione del corpo.

L’analisi di Guillaumin sulla formazione del corpo a partire dalla categoria di sesso si lega al fatto storico dell’idea di razza. Entrambe — la categoria di sesso e l’idea di razza — hanno a che fare con una marcatura del corpo che avviene per motivi di relazione sociale, che viene successivamente trasformata attraverso l’ideologia in un’espressione somatica naturale.

Guillaumin espone come la “marcatura” sia un sistema socio-simbolico che ha coinvolto molteplici civiltà nella storia e che da sempre si accompagna alle divisioni

¹⁹⁶ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 65.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Il nuovo Codice penale francese definisce stupro “qualsiasi atto di *penetrazione* sessuale di qualunque natura, commesso su altri con violenza, con minaccia o sorpresa (articolo 222-23,

https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006417678/1994-03-01).

¹⁹⁹ L’impegno continuo e internazionale del movimento femminista è riuscito a cambiare ciò nella maggior parte degli stati occidentali.

sociali, intervenendo su tutte le posizioni della relazione (sia maggioritarie che minoritarie). Per spiegarlo, indica alcuni esempi, tra cui uno ancora attuale: il diverso modo di vestire tra uomini e donne, sia per stile degli abiti, sia per tecniche di fabbricazione, sia per stoffe utilizzate. Del resto, il vestiario è stato un elemento essenziale di marcatura anche in altre circostanze ormai non più attuali, come nel XVIII secolo, quando esisteva obbligatoriamente una differenza di abbigliamento tra la borghesia e la nobiltà: solo quest'ultima deteneva il diritto di indossare pellicce, colori vivaci e tessuti pregiati, mentre alla borghesia venivano riservati i colori più scuri. Questa distinzione è sparita con le rivoluzioni borghesi, che hanno del resto dissolto la nobiltà nella borghesia abolendo le proibizioni riguardanti l'abbigliamento.

Altri esempi sono visibili nel corso del Medioevo, quando i membri delle religioni non dominanti avevano l'obbligo di indossare componenti di vestiario che testimoniassero la loro appartenenza a un'altra religione; o nella società feudale Giapponese, dove solo la classe guerriera aveva il diritto di portare le armi, proprio a testimonianza del suo status sociale. Similmente le famiglie nobili d'Europa (che tra il XV e il XVIII secolo venivano chiamate "razze") si distinguevano tra loro attraverso simboli amovibili: stemmi, armi specifiche, forma delle armature, eccetera. Esempi di marchi inamovibili si riscontrano invece con i galeotti tra il XVI e il XVII secolo, i quali portavano un segno direttamente sul corpo, così come i deportati dalla società nazista nel corso del XX secolo. Ma questi non sono gli unici marchi possibili espressi con il corpo. Guillaumin ricorda che fino al XIX un uomo con la barba rasata comunicava il suo compiere un lavoro domestico, e che ancora esiste la tonsura per i preti cattolici e l'acconciatura riccioluta per i mosaicisti ortodossi, così come segni iscritti sul corpo che esprimono (o esprimevano) l'appartenenza a una determinata categoria sociale — è il caso dell'attuale società giapponese, dove i tatuaggi sono legati all'appartenenza alla Yakuza, motivo per cui nei luoghi pubblici, nelle palestre e nelle saune è obbligatorio coprirli.

Come si può vedere, il carattere del marchio varia a seconda della società e del ruolo sociale ricoperto, il suo essere indelebile o meno ha la funzione di indicare o una supposta permanenza inevitabile al ruolo sociale o, nel caso delle condanne nell'Ancien Régime, dell'internamento nei campi e della schiavitù, un segno di permanenza del rapporto di potere.

“Il marchio attraverso gli abiti, molto più labile in questo senso, è senza dubbio il grado zero dell'espressione delle appartenenze di *stato*, o se si preferisce, dell'espressione delle posizioni occupate nelle relazioni sociali. Oggi il marchio espresso dall'abbigliamento sussiste in modo permanente soltanto nella divisione dei sessi, poiché se si è in un'uniforme in certi lavori

(uniforme militare o altra...), ovvero per un tempo determinato e uno spazio limitato, si è, invece, in uniforme *di sesso ogni volta* che ci vestiamo e in ogni *circostanza*”²⁰⁰..

3.1 Razza e natura.

Da questi dati, Guillaumin ricava come la distinzione basata su criteri somatico-morfologici sia databile al XVIII secolo. Ciò si può vedere, appunto, con l’introduzione della nozione di razza ricavata dal traffico detto “triangolare”, ma Guillaumin ricorda che inizialmente il reclutamento della manodopera non è stato così nettamente localizzato nella regione africana, durante il XVII secolo lo schiavismo per le piantagioni americane reclutava in Africa quanto in Europa, così che gli schiavi in quel periodo erano tali indipendentemente dal colore della pelle²⁰¹. La significatività del colore della pelle interviene solo successivamente, quando il reclutamento di schiavi si limita al solo Golfo di Guinea, escludendo l’Europa, ovvero quando il sistema schiavista americano si è già costituito ormai da circa un secolo; su questo sistema già esistente è intervenuta a costruirsi la nozione di razza.

“Il marchio seguiva lo schiavismo e non precedeva affatto il gruppo degli schiavi”²⁰², perciò Guillaumin considera ingenuo far partire l’analisi sullo schiavismo dalle ragioni che hanno portato le persone di colore in schiavitù, poiché “nessun ‘negro’ fu ridotto in schiavitù: si facevano degli schiavi”²⁰³ e porsi il problema in quei termini significa sostenere l’esistenza di un “Essere Negro” esterno alla ragione sociale che lo necessita. È stato un determinato momento storico a rendere gli schiavi persone di colore, ovvero quando nel XVII l’industrializzazione ha reso necessario cessare il reclutamento in Europa, poiché la manodopera era necessaria in quel continente, in un’altra forma di relazione sociale — quella del lavoro salariale.

È stato durante il XIX e il XX secolo che si è iniziato a ricercare una naturalità delle classi sociali, in particolare di quelle sfruttate; infatti, ciò non è avvenuto solo per le persone razzizzate, poiché questo processo di associare cause genetiche e biologiche alla condizione sociale ha coinvolto anche la classe operaia (nel suo caso si trattava di una manifestazione genetica di minore intelligenza). Ma se per quest’ultima ormai si è concordi nel contestarlo, Guillaumin nota che esistono ancora gruppi per cui questo naturalismo è ancora valido e dato come incontestabile; ovvero il marchio naturale

²⁰⁰ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 189.

²⁰¹ Cfr. E. Williams, *Capitalismo e schiavitù*, trad. di L. Trevisani, Laterza, Bari 1971.

²⁰² C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 191.

²⁰³ *Ibidem*.

viene considerato la causa intrinseca della posizione occupata nella società. Una credenza paradossale, se si pensa che:

“Il marchio premoderno è riconosciuto come *imposto* dai rapporti sociali, come una loro conseguenza, mentre il marchio naturale non è percepito come un marchio, ma come *l'origine* stessa *di* questi rapporti. Sarebbero le ‘capacità’ interne (dunque naturali) che determinerebbero i fatti sociali, ciò che rimanda all’idea di un determinismo endogeno dei rapporti umani, idea caratteristica del pensiero scientifico meccanicista”²⁰⁴.

Attraverso un presunto discorso scientifico, la razza sarebbe quindi un’evidenza, cosa che Guillaumin contraddice in quanto è possibile ritrovare la sua nascita in una situazione storica. Ma nonostante questa consapevolezza — il fatto che la razza sia una formazione immaginaria — l’autrice non nega il fatto che la classificazione sia vera, poiché si riferisce a un effettivo gruppo sociale riconoscibile nell’attuale definizione di razza²⁰⁵ e poiché essa esiste legalmente.

Guillaumin ricorda il doppio legame che esiste tra i termini “giuridico” e “scientifico”, poiché “il giuridico gioca un ruolo di garanzia attribuita teoricamente alla constatazione scientifica”. Ciò si può vedere con le leggi Jim Crow a fine XIX secolo in America, con le leggi di Norimberga del 1925 nella Germania Nazista e con le leggi di apartheid in Sudafrica del 1948: tutti casi in cui lo Stato interviene istituzionalizzando la razza come categoria legale in quanto categoria della natura. La legge interviene come garanzia di naturalità quando le fabbricazioni scientifiche non riescono a dare conto di categorie coerenti. Per questo Guillaumin sottolinea come l’impresa nazista di enunciare scientificamente l’esistenza di “ebrei” e “ariani”, con le sue leggi razziali, non sia stata una grottesca disfunzione sociale, ma l’effetto logico di rapporti sociali anteriori che il nazismo ha reso giuridicamente validi.

Attraverso le categorie giuridiche, la natura entra nell’ordine dei fatti materiali, iscrivendosi nel corpo dell’individuo nominato, attribuendogli il suo posto sociale.

Ciò avviene tanto con la razza, attraverso il colore della pelle, quanto con il sesso, attraverso l’apparato riproduttivo esterno, femminile e maschile.

²⁰⁴ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 192.

²⁰⁵ Guillaumin considera come il termine nella lingua francese sia piuttosto recente, attestabile nel XVI secolo, e che in un primo momento esso indicava l’affiliazione familiare di alto rango; solo successivamente inizia a indicare grandi gruppi di essere umani ai quali è attribuito un tratto fisico comune.

3.2 *La costruzione del corpo.*

“È ovvio, e per questo è necessario ricordarlo, che il corpo è l’indicatore primo del sesso. Una delle sue funzioni sociali è di attualizzare e rendere visibile quella che è considerata la divisione fondamentale all’interno della specie umana”²⁰⁶.

Come si è detto, la costruzione materiale e simbolica della categoria di sesso avviene riguardo all’apparato riproduttivo esterno, sia femminile che maschile, che ha il compito di esprimere, valorizzare e separare l’umanità in due sessi. Attraverso questa indicazione del corpo come sessuato, la costruzione sociale che differenzia donne e uomini interviene come un dimorfismo corporeo, che li rende esseri immediatamente eterogenei, differenti per essenza. Perché queste funzioni, secondo Guillaumin è necessario un continuo intervento sul corpo da parte delle istituzioni sociali, che coinvolge tutta la vita degli individui; è infatti un’impresa a lungo termine che inizia ben prima della nascita dell’individuo e che non è mai compiutamente realizzata — basti vedere l’esposizione fatta da De Beauvoir nel *Secondo Sesso*. L’intervento è, ovviamente, differente a seconda della civiltà e del periodo storico, ma Guillaumin — sulla scia di Mead — ricorda che anche nelle sue diverse manifestazioni, il corpo sessuato è *sempre costruito*. Nella sua analisi²⁰⁷, Guillaumin prende in esame le società industriali contemporanee, dove questa fabbricazione coinvolge ogni aspetto, non solo gli interventi anatomici, ma include tutte quelle abitudini, quei riflessi, gusti e preferenze che danno forma a una certa coscienza. Guillaumin ritiene essere determinanti gli interventi fisici e mentali imposti dalla società nella formazione della propria coscienza, cioè della percezione di sé come individuo e del mondo, e questa interiorizzazione è ciò che causa anche il rendersi invisibili di questi processi ormai incorporati nella quotidianità. Proprio per questo, Guillaumin si limita ad indicare le due forme di intervento diretto sui corpi più evidenti, per concentrarsi su quelle forme che nella società sono invece invisibili.

Le *modificazioni corporee* sono ciò che riguarda più generalmente il corpo femminile: possono essere modificazioni ritenute dalle società occidentali come barbare, come l’allungamento del collo per mezzo di anelli in Africa, la fasciatura dei piedi in Cina, mutilazioni sessuali al seno o alla vulva; così come pratiche considerate innocue, come l’apertura di orifizi alle orecchie, naso, labbra; oppure vere e proprie modifiche chirurgiche al seno, ai glutei, al volto, per accentuare tratti considerati femminili.

²⁰⁶ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 133

²⁰⁷ C. Guillaumin, D. G. Crowder, “The Constructed Body”, in C. B. Burroughs & J. D. Ehrenreich (Eds.), *Reading The Social Body*, University of Iowa Press, Iowa 1993, p. 40–60.

“Questi interventi possono essere definiti per la maggior parte decisivi e in ogni caso irrevocabili. Essi sono il rivelatore spettacolare (e spesso doloroso) della manipolazione e del controllo sociale sul corpo”²⁰⁸.

L'altro fenomeno più evidente, che invece investe entrambe le categorie di sesso allo stesso modo, è la *moda*, ovvero il presentare il corpo in un determinato modo, a seconda dell'essere maschio o femmina. Ciò non riguarda semplicemente l'abbigliamento, che, come abbiamo visto, è da sempre un marchio di differenziazione, ma ha a che fare anche con interventi più superficiali, come la rasatura o meno di determinati parti del corpo, l'applicazione o meno di certi pigmenti colorati, gli stili di acconciatura dei capelli, il valorizzare specifiche parti del corpo (il petto, i glutei, i fianchi, le spalle...). Inutile specificare che tutte queste variazioni hanno a che fare con le preferenze di una determinata epoca, a seconda del gruppo sociale, che determinano il maschile e il femminile, ciò che è apprezzabile e ciò che non lo è; basti pensare che prima delle rivoluzioni borghesi era consuetudine che gli uomini del ceto nobile si vestissero di rosa, con i tacchi e i *leggings*. Nonostante ciò, nella loro semplicità queste forme di intervento sono la *performance* principale per mettere in scena il sesso, per renderlo socialmente e immediatamente riconoscibile.

Ma esse sono solo una parte, nonché quelle più riconosciute come tali, dell'intervento che la società attua. Guillaumin indica, come operazione meno visibile, la differenza nel nutrimento che intercorre tra donne e uomini, sia per quanto riguarda la quantità che la qualità. Guillaumin riconosce che esse riguardano principalmente il tenore di ricchezza di una certa società e classe sociale, ma anche all'interno della stessa classe esse sono ripartite in modo differente. Questa differenza inizia fin da subito, poiché i neonati vengono allattati in maniera e per un periodo differente a seconda del loro sesso²⁰⁹; ciò continua per tutta l'infanzia e il periodo adulto. Non solo, le casalinghe hanno anche un modo differente di “vivere” il pasto: esse servono, in piedi, il marito seduto a tavola; esse non partecipano alla tavola allo stesso modo, proprio in virtù del dover servire il cibo. Quando la quantità di cibo è scarsa, agli uomini spetta la maggior parte del cibo, oltre che la parte più nutriente; ma anche nelle società in cui si ha abbondanza di cibo si fa in modo che le donne mangino di meno rispetto agli uomini — attraverso l'intervento delle diete, volte a mantenere le donne in una determinata forma fisica considerata loro più “appropriata”. Non a caso, anche *la taglia e la corporatura* sono un intervento volto a differenziare i due sessi. Guillaumin nota che

²⁰⁸ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 136.

²⁰⁹ I. Lezine, *Le développement psychologique de la première enfance*, Puf, Parigi 1951 e N.C. Mathieu, “Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie” in *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (1985), p. 101-106.

“più la qualità della vita di un determinato paese è elevata, più le dimensioni fisiche tra gli uomini e le donne si differenziano (...) in un certo senso è la scarsità a creare l’uguaglianza”²¹⁰. Infatti, ella nota che già la classe sociale influenza la statura, citando le diverse corporature degli abitanti della Parigi del XX secolo. Le norme che riguardano la statura e il peso sono variabili a seconda delle società; come esempio immediato Guillaumin porta le bilance delle farmacie, le quali sono accompagnate da tabelle che dovrebbero assicurare medicalmente (quindi a livello scientifico) il peso desiderato in base all’altezza e al sesso.

“Queste tabelle, per fare solo un esempio, non sono le stesse in Francia e in Portogallo. Il peso ideale di una portoghese è lo stesso di quello di un francese, ma la francese deve pesare dieci chili in meno di un francese (come ci si può aspettare...) e, pertanto, cosa che è più sorprendente, dieci chili in meno della portoghese”²¹¹.

A prescindere dallo stato nazionale, le variazioni tra i due sessi sono considerate come naturali, facenti parte dell’ordine delle cose, il quale generalmente richiede che la donna sia più minuta e leggera rispetto all’uomo, soprattutto se ciò avviene in una coppia, a riprova che le caratteristiche fisiche richieste da uomini e donne sono per definizione orientate verso la differenziazione²¹².

A queste imposizioni sul corpo, si accompagnano imposizioni su *come gestire il proprio corpo*, tra cui le ingiunzioni verbali durante l’infanzia hanno un ruolo fondamentale: che si tratti di ordini o divieti, di lodi o disapprovazioni (anche le più velate), essi non vengono rivolti allo stesso modo alle bambine e ai bambini, con il risultato di creare abitudini diverse sul mantenere il corpo in determinate posizioni, posture, a seconda di codici di buona o cattiva educazione. Non si tratta solo di educazione, ma della conformità a essere degli individui, poiché esistono modi diversi di gestire il proprio corpo (dalla relazione spaziale, al camminare, sedersi, eccetera) che differiscono in base al sesso.

In questo, *i giochi dell’infanzia* hanno un ruolo fondamentale, poiché sono uno dei primi modi di imporre una postura al corpo.

“Fin dall’infanzia, giocare non è un’attività ugualmente ripartita tra i due sessi”²¹³, per esempio i bambini dispongono di un tempo e di uno spazio maggiore per giocare, sono coinvolti in giochi più esplorativi, più rischiosi, più a contatto con gli altri corpi, come la lotta; le bambine hanno limitazioni spaziali maggiori, anche nei giochi “da cortile”: saltare la corda consiste in uno saltare sul posto, in un movimento che risulta immobile

²¹⁰ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 139.

²¹¹ Ivi, p. 139.

²¹² Ivi, p. 140.

²¹³ Ivi, p. 141.

per mantenere il corpo nello stesso luogo; lanciare e riprendere una palla lanciata su un muro senza spostarsi troppo; saltare su un piede solo in caselle limitate... Senza contare i giochi che imitano i lavori domestici e di cura dei neonati attraverso le bambole. Questi giochi sono limitati anche a livello di tempo, poiché spesso alle bambine viene richiesto di occuparsi dei fratelli minori e di alcune faccende casalinghe vere e proprie. La limitazione spaziale e temporale porta anche a una limitazione mentale sulle proprie possibilità, di conseguenza a una limitazione della libertà espressiva.

“In più, questi giochi implicano una pratica del corpo orientata verso uno spazio corporeo ridotto; senza dubbio sviluppano l’equilibrio e l’abilità manuale, ma riducono allo stesso tempo la possibile estensione del corpo e dei suoi movimenti, poiché impongono, continuamente, un ritorno al proprio spazio che è, per di più, uno spazio ridotto”²¹⁴.

Guillaumin nota che le conseguenze nella vita adulta stanno infatti proprio nell’occupare, da parte delle donne, il minor spazio possibile: le donne si siedono cercando di minimizzare lo spazio, mentre gli uomini lo massimizzano; le donne camminano ai lati delle strade, mentre gli uomini ne occupano il centro; le donne hanno maggior controllo del proprio corpo, che mantengono immobile, rispetto agli uomini che dimostrano più segni di impazienza; le donne adottano un volume di voce più basso, al punto che negli spazi pubblici è difficile udirle, al contrario degli uomini; e si potrebbe continuare con altri esempi pratici, quotidiani. Quando le donne non corrispondono a questi codici comportamentali, si manifesta disprezzo e disapprovazione: quando occupano spazio vengono considerate sgraziate, se sono agitate le si considera isteriche e quando aumentano il tono della voce si dà loro delle “oche giulive”.

Anche il controllo del tempo viene mantenuto nella vita adulta, la sorveglianza esercitata dai genitori viene assunta dal marito, soprattutto essa viene garantita attraverso i bambini a cui devono badare.

“Il legame con i bambini, questa catena sociale che non può essere spezzata a meno di non incorrere nell’ostracismo e nel disprezzo assoluto del mondo circostante e della società, rappresenta uno degli imperativi sociali meglio applicati e meno messi in discussione”²¹⁵.

Il loro legame con i bambini svela anche un altro aspetto di costruzione del corpo, ovvero il fatto che la resistenza fisica delle donne è orientata al sostegno degli altri — bambini, anziani, malati. Fin dai divieti dell’infanzia, il corpo delle bambine viene

²¹⁴ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 143.

²¹⁵ Ivi, p. 144.

costruito per essere, nello spazio privato, corpo-per-gli-altri. “Agli umani femmina viene fabbricato un corpo ‘prossimo’”²¹⁶, che sappia resistere alle mansioni più disgustose, alla malattia, alla pulizia degli altri esseri umani, alla morte. Non solo, nonostante la differenza di forza tra uomini e donne venga sempre sottolineata come indicatore della loro eterogeneità, le donne vengono abituate a sopportare fatiche e pesi non minimizzabili. Guillaumin fa notare che le donne, “delicate e senza muscoli”, sono capaci di portare 30 kg espressi in borsa della spesa per una lunga distanza, che può comprendere anche scale, con l’impedimento di bambini in braccio²¹⁷.

Ma con una nota più ottimista, Guillaumin sottolinea come tutto questo ha, ovviamente, delle conseguenze mentali che si manifestano in una costante censura del sé, ovvero della rimozione di potenzialità ed energie di cui le donne sono portatrici, ed è proprio il continuo tentativo di repressione di questa energia a rendere la costruzione del corpo un lavoro continuo, mai portato a compimento, che le donne continuamente tentano di contrastare.

3.3 La rivendicazione della differenza come il grido di un soggetto mutilato.

Questa energia soppressa delle donne è importante per Guillaumin, perché oltre a mostrare l’impossibilità di terminare una volta per tutte la costruzione, può essere anche fonte di ribellione²¹⁸. È in questa prospettiva che prende in esame la nozione di differenza, “il cui successo tra noi è prodigioso”²¹⁹, considerandola eterogenea — perché maschera dati anatomici-fisiologici e fenomeni socio-mentali — e ambigua. La sua ambiguità sta nell’essere sia una tipica manifestazione della falsa coscienza, sia allo stesso tempo la maschera per una *reale coscienza repressa*.

Concretamente, la differenza dovrebbe appoggiarsi su dati ben definiti, che siano di tipo anatomico-fisiologico (l’apparato riproduttivo, il peso, l’altezza...) e di tipo sentimentale (l’attenzione agli altri, la spontaneità, la pazienza, l’amorevolezza...); non solo, essa implica anche quei fatti che non riguardano l’anatomia o la soggettività, ma sono invece frutto di quella lenta costruzione del corpo e dello spazio materiale in cui si muovono le donne (dall’abbigliamento all’uso dello spazio, dalla diversità di salario alla diversa situazione giuridica). Sono tutti aspetti che ricordano continuamente la differenza delle donne, ma che, come abbiamo visto, si poggiano su una forma di dipendenza a cui vengono continuamente addestrate e abituate.

²¹⁶ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 153.

²¹⁷ Ivi, p. 84.

²¹⁸ C. Guillaumin, “Question de différence”. *Questions Féministes*, n. 6 (settembre 1979), p. 3–21.

²¹⁹ Ivi, p. 102.

Guillaumin nota il paradosso delle donne che reclamano il possesso di una differenza che già possiedono.

Questa rivendicazione della differenza non è qualcosa che caratterizza solo il gruppo delle donne: altri gruppi oppressi hanno preteso il diritto alla differenza. Questa nozione è diventata sempre più popolare nel corso degli anni Sessanta in ambienti antirazzisti, ma Guillaumin la considera come una “fuga dei dominati” davanti al fallimento delle lotte di integrazione in ambito giuridico. Quando i diritti formali raggiunti attraverso le lotte civili e anti-coloniali di quegli anni si sono mostrati incapaci di determinare un’uguaglianza reale, secondo Guillaumin si è verificata una sensazione di tradimento che ha portato a rivalutare l’analisi della relazione tra gruppi minoritari e gruppi maggioritari, provocando un arretramento nell’analisi politica. Da qui viene la diffusione dell’idea di cultura minoritaria, che isola aspetti — come il *reggae* e il *soul* per gli afroamericani, la tenerezza materna per le donne — da ciò che li produce quotidianamente e materialmente: senza la disoccupazione non esisterebbero il *soul* e il *reggae*, senza l’obbligo di cura dei figli non esisterebbe la tenerezza materna.

“È stupefacente che la ‘rivendicazione culturale’ — che si tratti di ‘blackisme’ o della mistica delle streghe o di tanti altri revival letterari — associ la tolleranza dei dominanti all’impotenza dei dominati (...) Coloro che possiedono i mezzi materiali per controllare la situazione permettono abbastanza facilmente (anche se con scosse piuttosto brutali) questi messianismi più o meno illuminati, ma che comunque non hanno l’obiettivo di ottenere mezzi concreti di indipendenza”²²⁰.

È infatti quando questi gruppi cercano di ottenere quei mezzi pratici per l’indipendenza che questa benevolenza sparisce, ovvero quando i minoritari cercano un’autonomia concreta. Perché se l’aspetto di falsa coscienza sta proprio nel riversare nella nozione di differenza tutti i tratti “specifici” dati dall’ideologia, esiste però anche un apprezzamento psicologico di questa rivendicazione, poiché essa manifesta il desiderio della specificità, del poter affermare “io sono io”: l’appello alla differenza è la manifestazione di una “specie di corsa ansimante dietro un’identità sfuggente”²²¹, frantumata dall’appropriazione. Il lavoro domestico, l’essere un corpo-per-gli-altri ha infatti un effetto alienante sulle donne. Come abbiamo visto, si tratta di un’occupazione costante, priva di limiti di tempo, dove la donna deve essere sempre a disposizione per il marito, per i figli, per gli ammalati; ogni secondo del suo tempo è divorato dal

²²⁰ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p.107-108.

²²¹ Ivi, p. 108.

bisogno di altre individualità, dalla cura materiale fisica del corpo di altri, che le impedisce iniziative personali continuative.

“Inoltre, il legame materiale con altre individualità fisiche è anche una realtà mentale. Non esiste astrazione: qualunque gesto concreto ha un riflesso in termini di senso, una realtà ‘psicologica’”²²².

Ciò non dipende tanto dalla difficoltà e dall’obbligatorietà del lavoro, ma dalla relazione in cui esso avviene, poiché al di fuori della sfera salariale esso lega le donne alle persone di cui hanno cura, ovvero i familiari, persone con cui condividono un forte legame, che distrugge ogni possibile soggettività e disgrega la donna nella relazione. Per Guillaumin la “mistica dell’Amore”²²³ deriva proprio da questa frantumazione, è un tentativo da parte delle donne di diventare soggetto attraverso il godimento, il desiderio, l’esperienza del proprio corpo; ma poiché socialmente le donne non hanno la proprietà del proprio corpo, ciò risulta impossibile.

Ciò che la differenza davvero auspica è l’originalità, la dignità, essa è un grido di rabbia²²⁴ per essere riconosciute come individui propri. Questa rivendicazione può avere un impatto psicologico considerevole, poiché può essere il motore di una protesta politica, e in quanto tale può essere considerata proto-politica (o proto-femminista, con le parole di Delphy). Ma è un momento da superare, perché perseverare nella ricerca di caratteri “propri” di un gruppo può portare a una credenza mitica che questi gruppi possano esistere per sé, al di fuori della relazione che li definisce e li crea. “Questo è un modo immaginario per affermare l’indipendenza del gruppo dominato, di garantirne l’esistenza per l’eternità”²²⁵, il quale porta alla concezione del sesso come un Essere del tutto esterno ai rapporti sociali. Il risultato catastrofico di ciò è cristallizzare l’attuale società nella Natura, accettare l’ideologia dominante di una storia immobile, in cui *la natura è la natura* e perciò *le cose non possono essere che così*; si aderisce alla morale secondo cui la vera libertà sta nello scegliere ciò che è imposto — la libertà dello schiavo. La “mistica della differenza” diventa una mistica dell’impotenza. Al contrario, i mezzi per essere “originali” vengono dalla distruzione dei rapporti attuali, poiché la storia degli esseri umani non è immobile e ciò permette di lottare per stabilire nuovi rapporti.

Colta nel modo giusto, la necessità di riconoscimento come individuo può portare alla nascita di una coscienza politica, che trae origine dal sentimento di lacerazione che le donne percepiscono in ogni momento quotidiano, dalla realizzazione di un soggetto

²²² C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 54.

²²³ L. Irigaray, *La via dell’amore*, trad. di R. Salvadori, Bollato Boringhieri, Torino 2008.

²²⁴ *Ivi*, p. 110.

²²⁵ *Ibidem*.

che si scopre usato come oggetto. Questa coscienza che inizia come individuale deve diventare una coscienza di classe, ma questa necessità è continuamente negata dall'ideologia dominante, fondamentale nel mantenere lo status quo.

4. Il discorso della Natura

L'efficacia dell'appropriazione dei gruppi dominati non sta solo nell'efficienza materiale del loro essere mantenuti in stato di dipendenza, essa deriva anche dalla capacità del lato ideologico-discorsivo di "invisibilizzare" la realtà sociale della relazione, neutralizzando i rischi di una presa di coscienza. Infatti, l'ambito delle rappresentazioni mentali, per quanto riguarda le donne, si orienta verso una visione strumentale che cristallizza le donne come oggetto con un fine ben preciso, determinato dalla loro organizzazione interna.

“L'appartenenza fisica (...) produce la credenza che un sostrato corporeo motivi questa relazione materiale-corporea e che esso ne sia, in un certo senso, la 'causa'. Il dominio materiale sul soggetto umano induce una *reificazione* dell'oggetto appropriato. L'appropriazione materiale del corpo produce un'interpretazione 'materiale' delle pratiche”²²⁶.

Guillaumin sottolinea che si parla di interpretazione *materiale*, e non materialista, la quale si basa su un salto logico che porta a spiegare determinati processi attraverso elementi frammentati della materia, che possiedono qualità simboliche spontanee. Questo è un approccio tipico dell'idealismo, ma con il pretesto che “la causa è la materia” esso viene frainteso per materialismo, ma non lo è poiché si attribuiscono proprietà intrinseche e non conseguenti a rapporti che una determinata materia intrattiene nel suo contesto storico. Questo è il motivo per cui vengono indicate caratteristiche fisiche come causa dell'appropriazione che certi gruppi subiscono; la relazione di sfruttamento si poggia su un discorso prodotto dalla classe proprietaria che si basa sull'idea di un vincolo naturale determinato da evidenze somatiche. Questo non è un atteggiamento nuovo dell'età contemporanea: già Aristotele dichiarava che i corpi degli schiavi erano costruiti dalla Natura in modo differente rispetto ai corpi degli uomini liberi; ma Guillaumin specifica che non esiste una coincidenza tra l'idea di Natura che avevano gli antichi e l'idea contemporanea, la quale ha iniziato a formarsi soprattutto nel XVIII secolo. Infatti, l'idea di natura 'aristotelica' ha a che fare con una concezione finalistica dei fenomeni, essa indicava la funzione che una determinata cosa

²²⁶ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 72.

aveva nel mondo. “Dal XVIII secolo definiamo ‘natura’ come il mondo sensibile nel suo insieme”²²⁷, a cui si è aggiunta l’idea di un determinismo interno all’oggetto.

“Il determinismo? Sì, in quanto la credenza di un’azione meccanica veniva introdotta in una configurazione che fino a quel momento era relativamente statica. Lo scopo finalistico del primo naturalismo è diventato nel nostro naturalismo un proclama dell’andamento scientifico”²²⁸.

È così che la razionalità scientifica è potuta intervenire organizzando fisiologicamente gli appropriati già coinvolti nella relazione sociale, così da giustificare quel ruolo sociale non più per effetto di decisioni divine o meccanismi mistici esterni al mondo sensibile, ma per l’organizzazione interna a ciascun individuo, in quanto espressione del gruppo nel suo insieme. Questa organizzazione interna si è trovata in “luoghi” diversi a seconda del secolo; se all’inizio la si indicava nel funzionamento fisiologico, oggi è rintracciata nel codice genetico.

Così, attraverso la nuova ideologia naturalistica, i gruppi minoritari — che nella materialità sociale sono appropriati come cose — ottengono lo statuto di cose anche nella teoria. Queste entità materiali vengono disposte secondo un pensiero d’ordine: se le cose sono così come sono è perché convenga sia così, se così non fosse si agirebbe in modo contro natura. Questo ordine è dato dalla programmazione interna della materia vivente.

“La fine del teocentrismo non ha significato la scomparsa della finalità metafisica. Così continua a esistere un discorso della finalità, ma di tratta di un ‘naturale’ programmato dall’interno: l’istinto, il sangue, la chimica, il corpo, ecc., non di un solo individuo, ma di una classe nel suo insieme. È la curiosa idea che le azioni di un gruppo umano, di una classe, siano ‘naturali’, che esse siano indipendenti dai rapporti sociali e preesistano a qualsiasi storia, a qualsiasi condizione concreta determinata”²²⁹.

Secondo Guillaumin questa idea della programmazione interna degli esseri umani asserviti è legata alla percezione *dell’intercambiabilità degli individui appropriati*, detto più semplicemente: questa idea interviene solo quando l’appropriazione collettiva precede quella individuale, quindi si tratta di un’appropriazione che non è accidentale, relativa a un singolo individuo, ma ha le sue fondamenta in un rapporto sociale ben preciso, rapporto senza il quale non esisterebbero delle classi a cui applicare l’idea. A ciò si aggiunge il fatto che, inversamente, ai dominanti non viene imputata nessuna

²²⁷ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 208.

²²⁸ Ivi, p. 77.

²²⁹ Ivi, p.78.

natura specifica: Guillaumin li considera curiosamente assenti dal mondo naturalistico, sparendo così dall'orizzonte delle definizioni, delle essenze eterne.

Nel corso della storia questi discorsi naturalistici sono stati applicati su diversi gruppi sociali, per esempio il primo proletariato industriale, le civiltà colonizzate non occidentali, gli schiavi afro-americani delle piantagioni; ma se questi gruppi sono ormai riusciti a “riscattarsi” da questa natura, se si è infatti generalmente concordi nel considerarli gruppi sociali, o perlomeno esiste una controversia sulla loro presunta “natura”, ciò non accade per le donne, la loro naturalità non viene messa in dubbio, si continua a sostenere che la loro specificità abbia a che fare con la loro natura intrinseca, non con fatti sociali. Guillaumin nota che la differenza naturale dei sessi, al contrario dell'ereditarismo genetico degli operai, viene quietamente accettata dal mondo scientifico. Per questo le classi di sesso sono oggi la categoria sociale su cui meglio si può vedere come funziona il discorso sulla natura. Questo discorso si esprime in modo molto semplice:

“Se le donne sono dominate è perché non sono come gli uomini, ma sono differenti (...) E tutto questo succede ovviamente perché hanno il cervello più piccolo, l'infusso nervoso meno rapido, ormoni diversi che producono irregolarità, perché pesano di meno, hanno meno acido urico e più grasso, corrono meno velocemente e dormono di più”²³⁰.

Sta davvero tutto qui: la natura delle donne è essere differente dagli uomini, i quali al contrario non differiscono da niente. Quando si legittima il potere sulle donne, il loro sfruttamento domestico, si fa sempre riferimento a questa natura. Se le donne sono sfruttate, oppresse, si tratta di una conseguenza della specie donna, definita dalla sua anatomia, dalla fisiologia, la chimica interna... Le donne sono totalmente e unicamente spiegabili attraverso la Natura, si può quasi dire che loro *sono la Natura*. Gli uomini, il gruppo maggioritario, vengono sì legati in qualche modo alla Natura, ma come resistenti a essa. Gli uomini vengono quindi definiti dalla cultura, dalla filosofia, dalla politica, dalla loro prassi, si identificano insomma con ciò che, a seconda del tipo di società, ha fondato la civiltà affrancata dalla natura.

“In questo modo gli uomini pretendono di essere identificati dalle loro pratiche e pretendono che le donne lo siano dal loro corpo”²³¹, per gli uomini la Natura viene chiamata in causa come donatrice di un'intelligenza innata che ha permesso loro di intrattenere un rapporto dialettico con essa, di trasformazione dell'ambiente che ha portato alla nascita della cultura umana. Se con gli uomini si fa riferimento alla Natura,

²³⁰ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 83.

²³¹ Ivi, p. 91.

è solo per affermarne la loro esteriorità. Ciò porta a credere che uomini e donne siano di due nature differenti:

“Una natura sarebbe proprio naturale, mentre l'altra sarebbe ‘sociale’(...) In breve, se esiste una natura propria di ciascun gruppo, una di queste nature tende verso la natura, mentre l'altra tende verso la cultura”²³².

Si creano così due gruppi somatici, determinati da caratteristiche anatomiche e psicologiche e che si considerano legati da funzioni organiche di complementarità, entrambi naturali, ma abbastanza eterogenei tra loro per cui un gruppo può emanciparsi da questa natura, mentre l'altro è destinato a restarci. In questa descrizione, gli aspetti sociali del rapporto di classe scompaiono del tutto, con il risultato che le riflessioni fatte sui sessi si concentrano sempre sul prendere in esame categorie naturali su cui al massimo possono intervenire degli orpelli sociali. Non solo, attraverso questo discorso naturale, ogni tentativo da parte degli oppressi di cambiare lo stato delle cose verrà interpretato come futile e condannato come contro natura.

Guillaumin cita come perfetto rappresentante di questa prospettiva l'etologo Konrad Lorenz²³³, il quale descrive la storia dell'umanità come un'infedeltà alla Natura e, poiché l'umanità è naturale, è necessario “ricominciare da capo” per tornare a occupare il proprio posto nell'ordine delle cose, per ritrovare la propria animalità.

4.1 La critica all'etologia come “ricerca comparata sul comportamento”.

“Il riferimento agli animali per rappresentare gli esseri umani è sicuramente una vecchia tradizione, ma oggi appare in una nuova veste, più autorevole grazie alla sua garanzia ‘scientifica’”²³⁴.

Questa garanzia è data dall'etologia, che attraverso il suo voler fornire un'identità transpecifica del vivente tenterebbe di fornire agli umani, in ultima istanza, dei modelli di comportamento animali²³⁵. Guillaumin concorda sull'importanza dello studio delle società animali e precisa che la sua critica si rivolge non a quegli studi che vogliono comprendere una data società animale, ma a quelli che le studiano con una particolare visione del mondo, ovvero in base alla convinzione cosciente o meno “che la socialità

²³² C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 93.

²³³ Konrad Zacharias Lorenz (1903-1989) è stato uno zoologo ed etologo austriaco. È considerato il fondatore della moderna etologia scientifica, da lui stesso definita come “ricerca comparata sul comportamento”.

²³⁴ Ivi, p. 165.

²³⁵ C. Guillaumin, “Les herengs et les tigres. Remarques sur l'éthologie”, in *Critique*, XXXIV, n. 375-376 (1978), p. 748-763.

umana sia riconducibile a una omogenea socialità ‘animale’²³⁶. Non importa quanto diverse siano le società animali studiate tra loro, la società umana può essere, in una certa misura, ricondotta a ognuna di esse. Ciò avviene quando la comparazione non viene attuata in quanto fine a sé stessa, alla ricerca scientifica, ma porta a spiegazioni basate su singoli tratti isolati che non tengono conto delle specificità dei due gruppi intesi esplicitamente (il gruppo animale) e implicitamente (il gruppo umano). Le modalità in cui ogni società animale si rapporta all’ambiente non sono le stesse: esse sono equipaggiate rispetto alle diverse condizioni ambientali in modo diverso, cosa che determina l’impossibilità di relazioni identiche tra gli esemplari. Se questo viene accettato per i babbuini e le termiti, le cose non vanno allo stesso modo quando si paragonano gli esseri umani con i galli cedroni di Scozia²³⁷. In base alla necessità, in base a ciò che si vuole dimostrare, di volta in volta l’uomo può essere paragonato allo scimpanzé, al lupo o al gallo cedrone. Certi lapsus presenti nelle opere di certi etologi²³⁸ svelano che nonostante il compito dell’etologia sia descrivere l’animale, l’intento sottinteso è in realtà quello di descrivere l’uomo. “L’animale è la maschera che cela”²³⁹ esattamente come avveniva nelle fiabe di Esopo.

Non a caso l’interesse degli etologi si concentra principalmente sui primati, sui quali la quantità di ricerche viene seguita da quelle sui mammiferi terrestri; pochi sono gli studi sui pesci e ancor meno su rane e rettili, mentre si possono notare molte ricerche sugli insetti — e perfino organismi monocellulari — con significati antropomorfi. Secondo Guillaumin è proprio con lo studio degli insetti che si può notare la tendenza a ricercare spiegazioni per la situazione umana; infatti, sulle colonie di insetti vengono studiati i fenomeni di crescita demografica, di controllo della riproduzione e di alimentazione. “Le *dimensioni piccole* degli animali sembrano adatte a ispirare la riflessione sull’*elevato numero* di individui”²⁴⁰. Ma Guillaumin indica la territorialità e comportamenti gerarchici come principale e generale oggetto di interesse, arrivando in certi casi — come nello studio sui lupi — a designare certi fatti con termini come “fedeltà”, “altruismo”, “responsabilità” e perfino “onore”, facendo insomma un chiaro riferimento a dei valori che hanno il compito di guardare all’animale in un’ottica antropomorfa. Guillaumin considera che la generale incapacità degli uomini di astrarsi dalla propria società quando studiano altre società (che siano storicamente o etnicamente diverse) si palesa in modo evidente nell’etologia, che analizza il mondo

²³⁶ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 166.

²³⁷ Ivi, p. 167.

²³⁸ Guillaumin riporta lo studio di un etnologo, Morin, che nel descrivere società di primati nel parlare della componente femminile utilizza il termine “donne”, cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos’è la natura umana*, trad. di E. Bongioanni, Bompiani, Milano 1974, p. 36.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ivi, p. 168.

animale partendo dai rapporti tra esseri umani. Una constatazione che denunciano perfino alcuni etologi: Guillaumin rimanda a un'intervista di Pierre Paul Grassé, etologo che nel 1974 protesta contro questa tendenza ad assimilare comportamenti umani e animali.

Esiste una finalità implicita nel parlare della saggezza degli animali, del loro senso materno, il loro rispetto per la gerarchia che si svela, però, come rovescio dell'antropomorfismo: certe affermazioni servono ad affermare velatamente l'animalità di alcuni gruppi umani.

“È un'animalità esteriore al mondo che si proclama umano, un'animalità propria di coloro che forniscono il lavoro di mantenimento, che è a sua volta garanzia dell'umanità di coloro che sono nella posizione di dominare”²⁴¹.

L'etologia non fa altro che esprimere ciò: attraverso la descrizione di gerarchie iscritte nei codici genetici degli animali, che spingono a conquistare territori o sottomettersi a seconda dei casi, essa tesse un ordine che mette ogni individuo oppresso al proprio posto; imparare come si comportano gli animali dovrebbe insegnarci, per comparazione, come si comporta l'uomo, che è sì un animale sociale, ma la sua socialità — come quella di tutti gli animali — si esprime in base alla sua genetica interna, ordinatrice. È così che l'etologia diventa il campo di studio empirico del determinismo biologico, secondo cui la miseria dell'uomo è causata dal suo non conformarsi all'istinto, dal non riconoscere la sua animalità che garantisce l'ordine. Questa concezione omogenea del mondo animale prevede una solidarietà intra-specifica, e non interspecifica, che ci unisce all'interno di un'unica specie animale. Una concezione paradossale, secondo Guillaumin, perché è a questo livello che viene accettata l'esistenza di un'unica specie quando all'interno della specifica specie umana si parla di razze e sessi che si presentano come specie a sé stanti. “In questa prospettiva, ‘uomo’ sarebbe quindi solo un equivalente generale di ‘animale’ e non di un *determinato* animale”²⁴².

Riconoscendo una certa verità nell'affermazione di Darwin secondo cui, se l'uomo non fosse stato il suo stesso classificatore, non avrebbe mai pensato di fondare un ordine separato su cui collocarsi, Guillaumin ribatte che il fatto che l'uomo sia il proprio classificatore non può essere minimizzato, poiché è un fatto che lo specifica e lo definisce quanto la sua anatomia e il suo habitat. La sociologa parla di una “falsa modestia” che, lungi dall'allontanare l'uomo da una sorta di supremazia sulle altre specie, ha portato all'eliminazione di una separazione tra uomini e animali. Per

²⁴¹ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 170.

²⁴² Ivi, p. 173.

spiegarlo meglio, Guillaumin riporta un'osservazione di Claude Lévi-Strauss, che notava come uno studio sull'evitamento sessuale in una società di scimmie ricalcava i divieti sessuali della società umana a cui appartenevano gli studiosi. Da questo possiamo ricavare che “esiste una relazione tra le interpretazioni che guidano lo studio delle società animali e le pratiche della società che produce questi studi”²⁴³. La considerazione di Lévi-Strauss riguardava i rapporti di parentela, ma questo accade anche quando si proiettano rapporti di potere umani sulle società animali, che diventano giustificazione di quei rapporti di potere. L'etologia, quando vuole fare ciò, non tiene conto che esistono due specificità della socialità umana che, nella stessa storia dell'umanità, rendono impossibile ripetere una stessa situazione. I cambiamenti tecnologici e il fatto che i comportamenti umani hanno carattere storico, implicato dalla presenza della memoria riflessiva e della coscienza, sono esattamente ciò che distingue l'uomo dalle altre specie animali, la cui socialità dipende “solo” dalla variazione delle risorse e dell'ambiente. Poiché l'obiettivo dell'etologia è quello di ricondurre l'uomo alla sua naturalità, non ne tiene conto e, al contrario, continua a rendere l'uomo il referente — implicito o esplicito — delle sue analisi. Non solo, nel rendere le società animali specchi che riflettono la vera natura della socialità umana, l'etologia si concentra su aspetti atomizzati delle varie società animali, scegliendo di volta in volta gli elementi che più si adattano a confermare idee preconcepite sulla natura umana.

“Se noi esseri umani fossimo più fedeli al nostro lupo interiore, alla nostra aquila interiore, alla nostra mucca o alla nostra formica interiore, ‘preserveremmo’ la specie ed eviteremmo senza alcun dubbio di cambiare l'equilibrio delle diverse forze in gioco”²⁴⁴.

Dovremmo quindi essere fedeli al nostro istinto animale, poiché secondo l'etologia la società umana è una società animale, retta dall'istinto come ogni altra società animale. Quale sia specificatamente l'istinto da seguire, gli etologi lo scelgono dall'ampio spettro fornito dal mondo animale, secondo le metafore più adatte alle proprie preoccupazioni. Quindi, facendo un esempio, nella preoccupazione di mantenere le donne nelle faccende domestiche e di cura dei bambini si guarderà al comportamento dei babbuini, delle vacche, attraverso cui dimostrare che è naturale che siano le femmine della specie ad occuparsi dell'allevamento dei figli, che è una questione di biologia, ignorando invece tutte quelle specie animali dove maschi e femmine crescono in comunione i propri piccoli e soprattutto quelle specie dove invece il compito spetta unicamente al maschio. Allo stesso tempo, si guarderà all'ordine gerarchico dei volatili per giustificare l'esistenza di una società umana gerarchica e diseguale. Chiamata in

²⁴³ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 174.

²⁴⁴ Ivi, p. 176.

causa, la Natura indicherà sempre il senso materno o “la libera impresa”, rifiutando il senso paterno o il collettivismo. La conseguenza è che chi non si adegua a queste prescrizioni verrà tacciato di essere anti-naturale, contro natura. Ma Guillaumin nota che:

“Le società animali offrono una tale variazione di fatti, interpretabili nelle più diverse direzioni, che non è in alcun modo possibile difendere seriamente l’idea dell’esistenza di un ordine naturale, universale e immutabile, valido per la società di tutte le forme animali (...) Si tratta, infatti, di una serie di paragoni tra situazioni che funzionano più come un’evocazione che come una vera ‘prova’”²⁴⁵.

Ma questo “animalismo” è un’evocazione che funziona, poiché i riferimenti alle società animali costituiscono una spiegazione quasi quotidiana dei rapporti umani. Secondo Guillaumin questo avviene perché l’“animalismo” introduce una “separazione” dal reale, ovvero esso rimanda a un comune denominatore (l’essere animali) che permette di esprimere una *distanza che le società umane intrattengono rispetto a sé stesse*; l’animalismo postula una forma immediata di rapporto tra gli uomini e il mondo materiale, un rapporto spontaneo, genetico, che viene definito dalle funzioni dell’organismo stesso. Le serie organiche vengono prese in considerazione in modo autonomo tra loro e rispetto all’ambiente, così che nella comprensione del reale i processi vengono studiati come isolati, o al massimo come un’interazione tra organismi diversi. È il caso di alcuni studi sulla nascita dell’agricoltura, come quelli portati avanti da Cyrill Dean Darlington²⁴⁶, che interpretano il suo emergere come una mutazione spontanea, un incidente genetico, in poche parole essa avviene per una proprietà spontanea della materia. Guillaumin considera questa prospettiva naturalistica vicina al pensiero magico, poiché attraverso il suo vedere i fenomeni umani e animali come omogenei, indistinguibili gli uni dagli altri, porta anche a considerare, per esempio, l’intelligenza non distinguibile dal cervello: nel caso della detenzione del potere, questo combacia con il sesso e il colore della pelle.

“Il naturalismo enuncia la modificazione della materia in simbolo, senza l’intervento di qualunque forma di processo: elimina la produzione, sopprimendo, in tal modo, una caratteristica di primo piano del rapporto tra gli uomini e il loro mondo: il processo di trasformazione”²⁴⁷.

²⁴⁵ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 178.

²⁴⁶ C. D. Darlington, “Race, class and culture” in *Biology and the human sciences*, a cura di J. W. Sutton Pringle, Clarendon Press (1972), p. 95-120.

²⁴⁷ C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L’idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 179.

Ciò che viene completamente ignorato è la relazione, il fatto che queste associazioni hanno una storia, che sono frutto di una relazione tra pratiche mentali (il sesso) e pratiche materiali (lo sfruttamento domestico), dove le seconde creano le prime; nel naturalismo il fatto e il discorso, la pratica mentale e la pratica materiale, vengono resi una cosa sola, indistinguibile.

Guillaumin nota, con una certa ironia, che nel dibattito attuale questa visione naturalistica, basata sul postulare una proprietà spontanea, e quindi metafisica, della materia viene in realtà presentata come materialista. Il paradosso prosegue, poiché chi si concentra sullo studio dei processi e delle relazioni tra gli elementi che portano a determinati fatti viene invece considerato come idealista.

Su queste due prospettive, secondo Guillaumin, poggiano due diversi modi di comprendere il comportamento umano: da un lato la prospettiva storica, che considera le variazioni ambientali e le relazioni specifiche tra gli esseri umani; dall'altro la prospettiva naturalistica, che prende in esame messaggi genetici ereditari e vincolanti.

5. Una coscienza intersezionale di classe.

L'analisi di Guillaumin sul sessaggio procede in modo coerente e continuo insieme ai suoi studi sul razzismo in virtù di questa esperienza comune di naturalizzazione, poiché l'oppressione dei due gruppi minoritari avviene in modo analogo — che non vuol dire simile, tantomeno uguale. L'organicità interna ai processi di dominio permetterebbe, secondo Guillaumin, un'analisi simultanea sulla costruzione dei rapporti sociali, ovvero una teoria intersezionale in grado di pensare insieme i gruppi di sesso e razza per il loro essere costituiti da un rapporto sociale e il loro essere eterogenei, ovvero attraversati da più forme di gerarchizzazione. Ciò avverrebbe, a differenza di come purtroppo si tende a fare nel paradigma intersezionale, senza opporre le donne in base alla posizione occupata in altre gerarchizzazioni sociali, ma solo in base alla propria *scelta politica*²⁴⁸. In base a ciò, Guillaumin affronta con “relativa ironia”²⁴⁹ il modo in cui le donne si uniscono nell'intervenire nel mondo sociale distinguendo tre modalità:

1. Corporativista: si tratta di un movimento a difesa delle donne, del loro essere donne — quindi della differenza femminile. È una modalità che si rivolge alle “vere” donne e per questo spesso finisce per sovrapporsi a un corporativismo di mogli e madri;

²⁴⁸ M. Abreu, J. Falque, D. Fougeyrollas-Schwebel, C. Noûs, “Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui”. *Cahiers du Genre*, n. 68 (2020), p. 15-53.

²⁴⁹ C. Guillaumin, “La confrontation des féministes en particulier au racisme en général : remarques sur les relations du féminisme à ses sociétés” in *Sociologie et sociétés*, n. 49 (1) (2017), p. 155–162.

2. Sindacale, che si occupa della difesa delle donne nella prospettiva di ottenere diritti giuridici che permettano una parità nel mondo sociale attuale senza che l'essere "uomo" e "donna" ne venga influenzato;
3. Politica, che invece vuole intervenire nel campo sociale per modificarlo *in toto*, che attraverso una critica radicale alla struttura socio-sessuale di una determinata società metta in questione *l'insieme* dei rapporti sociali.

In questa prospettiva, risulta chiaro che le prime due posizioni — specialmente la prima — non implicano una lotta continua contro altre forme di oppressione. È in questi casi che l'antisessismo non implica necessariamente l'antirazzismo, l'antimperialismo e l'anticapitalismo. Guillaumin considera questo "disinteresse" come ingenuo, cieco, poiché:

“Nel suo principio, un movimento di emancipazione, confrontandosi con forme di dominio, ma anche di costrizione e di sfruttamento, mi sembra, non può non avere almeno una visione, se non un progetto complessivo di società possibile verso cui tendere e non può evitare queste domande fondamentali”²⁵⁰.

Considerare ogni forma di oppressione come a sé stante, come una sorta di aberrazione “feudale” che ancora si trascina in una strada verso il progresso, senza realizzare che la struttura di ogni oppressione specifica è rinvenibile nelle altre oppressioni e che quindi è legata alla struttura stessa della società, porta a non vedere la sistematicità di questi rapporti sociali. Insistere sulla differenza delle donne rispetto agli uomini, ponendo le donne tutte uguali per natura, è una posizione conseguente a questa visione delle oppressioni come fatti isolati, che porta a non riconoscere gli equilibri di potere:

“Affermando una specificità dell'essenza femminile, noi veliamo sicuramente i rapporti di potere con gli uomini, ma neghiamo anche i rapporti di potere tra uomini, di cui le donne fanno parte loro malgrado (ma talvolta anche molto volontariamente)”²⁵¹.

Lo stesso pericolo può accadere quando si nega la comunanza delle donne per riassorbirle nella “cultura” di un altro gruppo oppresso — per esempio, nel caso delle donne di colore, quando esse vengono assorbite unicamente nel razzismo, come se tra gli uomini razzizzati non esistesse il sessaggio.

Per evitare ciò bisogna rivedere tutto il sistema sociale gerarchizzato, vedere come operano i processi storici che portano alla dominazione di un gruppo sull'altro, indicarli nella loro analoga costruzione discorsiva e la loro analoga naturalizzazione.

²⁵⁰ C. Guillaumin, “La confrontation des féministes en particulier au racisme en général : remarques sur les relations du féminisme à ses sociétés” in *Sociologie et sociétés*, n. 49 (1) (2017), p. 155–162.

²⁵¹ *Ivi*.

Questo processo di naturalizzazione ha il compito di svuotare di ogni significato il rapporto tra la classe degli uomini e la classe delle donne, cristallizzando queste ultime in essenze garantite dalla Natura, differenti in sé e non per i rapporti sociali che le determinano. La conseguenza principale consiste nel rendere vano ogni tentativo di cambiare lo stato di cose, poiché la società è *esattamente come dovrebbe essere e non potrebbe essere altrimenti*.

Guillaumin indica il momento in cui i gruppi minoritari iniziano a produrre conoscenza teorica sull'appropriazione che subiscono in prima persona come il punto di svolta che può contrastare questa credenza conservativa. Poiché il loro punto di vista nell'elaborazione teorica non porta solo a una migliore conoscenza del fenomeno dell'oppressione, ma costituisce una vera e propria rivoluzione teorica. Ciò si è manifestato in due modi: attraverso l'introduzione di nuovi concetti (per esempio razzizzazione, classi di sesso, eterosessualità obbligatoria) con i quali si può contestare radicalmente l'ordine del mondo, poiché questi nuovi concetti esprimono chiaramente che nulla che riguarda i rapporti di sesso e razza è naturale. Ciò che essi compiono è un atto di denaturalizzazione, che significa mettere la storia, la politica, la società dove il senso comune e l'ideologia mette la Natura, la biologia, Dio.

Questa operazione ha anche il merito di mostrare la relazione che crea i gruppi minoritari, ovvero toglie il velo di generalità al gruppo dominante, il quale non viene percepito in virtù di una presunta universalità. Per Guillaumin, e le altre materialiste, nominare questi referenti "assoluti" è un atto radicale e necessario, perché è questa l'altra conseguenza dell'introduzione dei gruppi minoritari nel sapere: si passa dall'oggettività di una teoria che pretende di essere neutrale, in quanto prodotta da qualcuno che si astrae nell'universale, alla "oggettizzazione" di molteplici punti di vista (minoritari e maggioritari) che influenzano il campo scientifico. Si tratta di una rivoluzione epistemologica che svela il gruppo maggioritario nella relazione concreta, togliendogli la sua aurea di absolutezza e restituendo, invece, ai gruppi minoritari una presa sulla storia:

"Oggi costruiamo la coscienza della nostra classe, la nostra coscienza di classe, contro la credenza spontanea che apparteniamo a una specie naturale. Coscienza contro credenza, analisi contro spontaneità sociale. Lotta contro le evidenze che ci sono sussurrate per distogliere la nostra attenzione dal fatto che siamo una classe, non una specie, che non siamo nell'eterno, che sono i rapporti sociali molto concreti e quotidiani che ci fabbricano, e non una Natura trascendente (di cui non potremmo chiedere conto che a Dio), né un meccanismo genetico interno che ci avrebbe messo a disposizione dei dominanti"²⁵².

²⁵² C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, trad. di S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, Ombrecorte, Verona 2020, p. 100.

Rivelando la relazione insita nei rapporti di potere, secondo Guillaumin — come secondo le altre femministe materialiste — si può mostrare come i processi di fabbricazione dei corpi e naturalizzazione dei rapporti siano tutt'altro che inevitabili e irresistibili. Al contrario, possono essere modificati e i gruppi minoritari possono abitare le proprie categorie per operare una forma di rivoluzione attraverso i rapporti sociali e il linguaggio. Quest'ultimo in particolare viene visto come un luogo d'azione privilegiato, in grado di sovvertire l'ordine dato attraverso *ciò che non è ancora, ma può essere possibile*, in un'esortazione volta a cambiare il mondo. È ciò che Monique Wittig propone attraverso una scrittura letteraria, dove — come ricorda Delphy²⁵³ — teoria e utopia sono due facce di una stessa ricerca

²⁵³ C. Delphy, “*La passion selon Wittig*”, in *Nouvelles Questions Féministes*, n. 11-12 (1985), p. 151-156, trad. a cura del collettivo Manastabal <https://manastabalblog.wordpress.com/2020/11/04/la-passione-secondo-wittig/>

IV

LE ROSE SELVAGGE DI MONIQUE WITTIG

1. Un soggetto imprevisto.

Nella biblioteca civica di Padova è presente un fascicolo stampato dell'articolo *L'ennemi principal* di Christine Delphy, su cui sono presenti sottolineature e note al margine di Mariarosa dalla Costa. In particolare, alla terzultima pagina, si può leggere il commento: "Queste compagne che praticano l'omosessualità credono di essere perciò solo indirettamente coinvolte (v. Sofia) come casta potenziale all'interno di questo rapporto di sfruttamento"²⁵⁴. A questa considerazione, Monique Wittig risponderebbe di sì, che *le lesbiche non sono donne*. Del resto, è ciò che dichiara nel 1978 alla conferenza annuale della Modern Language Association, a New York, come conclusione del suo intervento intitolato *The Straight Mind*, ottenendo un silenzio sconcertato da parte del pubblico²⁵⁵.

Per capire una tale affermazione bisogna prendere in considerazione la prospettiva teorica e pratica di Wittig nella sua interezza, elaborata in una prospettiva che lei stessa, nella prefazione a *The straight mind and other essays*, chiama "lesbismo materialista". Se da un lato è chiaro il riferimento al materialismo di Christine Delphy, dall'altro è anche evidente una presa di distanza — *lesbismo*, non femminismo — dalla rivista *Questions féministes* riconducibile alle vicende personali di Wittig.

Monique Wittig è già conosciuta nell'ambiente francese ben prima della formazione del MLF, infatti nel 1964 a 35 anni vince il premio letterario *Prix Médicis* per il suo primo libro, *L'Opoponax*, e nel 1969 pubblica il suo secondo lavoro, *Les Guérillères*. In quegli anni è conosciuta anche per il suo lavoro di traduttrice: si deve a lei l'edizione francese dell'opera *L'homme unidimensionnel* di Herbert Marcuse, testo fondamentale per il '68 francese. Sono proprio le vicende del 1968 ad avvicinare Wittig al femminismo: partecipando attivamente ai movimenti studenteschi e operai, inizia a percepire la necessità di uno spazio politico per le donne, che all'inizio cerca di ottenere assieme all'amica Antoinette Fouque, con la quale organizza un gruppo di discussione insieme ad altre quattro amiche, volto alla lettura critica dei testi di Marx, Engels e Lenin. Dopo un'iniziale titubanza, l'incontro si trasforma in una delle prime sessioni

²⁵⁴ Il fascicolo è consultabile in formato digital al link:

<https://www.bibliotechecivichepadova.it/sites/default/files/opera/documenti/sezione-7-serie-1-faldone-c-cartella-1-33.pdf>

²⁵⁵ L. Turcotte, "Cambiare il punto di vista", in *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019.

di autocoscienza²⁵⁶. Da quella prima riunione ne seguono altre, nello studio a Parigi di Marguerite Duras, e il gruppo si ingrandisce al punto che nel maggio 1970 Wittig organizza insieme alla sorella Gille e alle amiche Marcia Rothenburg e Margaret Stephenson un'irruzione all'università di Vincennes, dove invitano le donne a riunirsi separatamente dagli uomini per discutere la propria situazione. L'incursione ha successo anche grazie all'intervento di uno studente di colore che persuade gli altri uomini presenti a lasciare l'aula, nonostante le loro iniziali resistenze²⁵⁷. La manifestazione attira l'attenzione della stampa e il giornale *L'Idiot International* chiede a Wittig di scrivere un articolo su questo movimento nascente; sarà proprio quell'articolo a permettere ai piccoli gruppi femministi sparsi per Parigi di incontrarsi e dare inizio al MLF.

Wittig è fin da subito attiva nelle varie azioni politiche e teoriche del movimento, avvicinandosi sempre di più alla frangia radicale, allontanandosi così dall'amica Fouque. Le due si conoscono fin dal gennaio del 1968 e da allora hanno partecipato insieme alle proteste del maggio francese e ad alcuni viaggi in Italia e Francia; entrambe conoscono la misoginia del mondo culturale e intellettuale francese dell'epoca (al momento dell'incontro, Fouque ha abbandonato gli studi di Lettere alla Sorbona e Wittig ha pubblicato il suo primo romanzo), ma delle due è Wittig quella più propensa all'azione. Infatti, come ricorda la stessa Fouque, è Wittig a convincerla e a "trascinarla" ai primi incontri²⁵⁸, è lei a organizzare e insistere per le manifestazioni pubbliche, mentre Fouque preferirebbe azioni meno vistose, in modo che prima venga definita la teoria e poi si passi alla pratica. Questo non è l'unico punto di disaccordo tra le due, infatti fin dalle prime assemblee si scontrano su due temi: psicoanalisi e lesbismo.

Fouque, come abbiamo già visto, è interessata allo studio psicoanalitico e considera importante ritrovare attraverso l'inconscio il femminile rimosso che il logos patriarcale-fallico opprime; al contrario, Wittig rifiuta la psicoanalisi in toto, considerandola uno dei discorsi dominanti volti a opprimere i gruppi minoritari. A ciò si unisce una diversa concezione del movimento femminista e delle lesbiche: Fouque non parla di lesbismo, ma di "omosessualità primaria" che riguarda tutte le donne poiché ha a che fare con il rapporto infantile con la madre ed è prioritaria nella conoscenza e l'apprezzamento di sé, una tappa fondamentale che permette alle donne di ritrovare l'amore verso il proprio sesso e, quindi, in grado di portare a un rapporto

²⁵⁶ L'autocoscienza è una pratica politica nata spontaneamente durante gli incontri tra donne, le quali praticano l'esperienza della discussione-confessione di gruppo, attraverso cui si mettono a fuoco le esperienze personali e si analizzano testi teorici. Cfr A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Mondadori (2002), p. 33.

²⁵⁷ E. Feole, *A corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l'opera letteraria di Monique Wittig*, ETS edizioni, Pisa 2020.

²⁵⁸ "La verità è che se Monique Wittig non mi avesse trascinato per il collo non sarei mai andata alla Sorbona", in A. Fouque, *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, trad. di N. Setti, Pratiche, Milano 1992, p. 21.

più vero con l'uomo. Al contrario, Wittig ha, come approfondiremo, una visione molto politica e militante di lesbismo. La tensione su questo argomento tra le due diventa esplicita nel 1971 quando Wittig fonda un gruppo lesbico separatista chiamato *Gouines rouges* che Fouque interpreta come un tentativo di dividere il movimento.

Per questi motivi, Wittig si unisce all'ala rivoluzionaria del MLF, partecipando all'analisi materialista della condizione femminile e pubblicando i suoi interventi nella rivista *Questions Féministes*. Ma alla fine degli anni '70, Wittig si trova al centro del diverbio che porta alla chiusura della rivista: in quel momento la scrittrice si trova in America, ha infatti lasciato la Francia nel 1976 a causa dei forti contrasti lesbofobici all'interno del MLF²⁵⁹, e vive con la compagna Sande Zeig in California, dove insegna francese alla Women Studies all'Università di Barkley. Nonostante la lontananza da Parigi, Wittig continua a collaborare con *Question Féministes* e il conflitto nasce proprio dal suo saggio “La Pensée straight”, pubblicato nel settimo numero della rivista, nel gennaio 1980. Si tratta dello stesso testo che Wittig presenta due anni prima alla conferenza annuale della Modern Language Association, a New York, che aveva provocato lo sconcerto del pubblico. In esso denuncia il regime eterosessuale, inteso come pratica discorsiva e materiale che forma le categorie di sesso e causa dell'oppressione delle donne; per questo l'eterosessualità non viene intesa come una forma di sessualità, ma come il regime politico che fonda il patriarcato. In questa prospettiva “lesbica” assume un nuovo significato, poiché se “uomo” e “donna” sono categorie che si producono proprio dalla loro relazione nel regime eterosessuale, le lesbiche si presentano come un punto cieco nel sistema. Per questo le lesbiche non sono donne — e neanche uomini, per completezza.

Il saggio apre una polemica all'interno del collettivo: De Lesseps si pone criticamente verso il saggio²⁶⁰, considerandolo un attacco alle femministe eterosessuali, così come altre radicali avvertono della possibilità della creazione di una pericolosa “gerarchia” tra femministe. Si tratta di un conflitto non circoscritto a questa particolare situazione, infatti il rapporto tra femminismo e lesbismo è un dibattito di portata internazionale; spesso nei circoli femministi esiste un'invisibilizzazione, se non addirittura un'avversione verso il lesbismo. Un caso simile si registra in America negli anni '70, quando a seguito delle dichiarazioni di alcune femministe di una “minaccia lesbica” all'interno del movimento, in risposta si forma il gruppo separatista *Lavander Menace*²⁶¹ — è infatti questa l'espressione che viene usata²⁶². Questa tensione

²⁵⁹ S. Garbagnoli, E. Feole, *Monique Wittig. Femminismo materialista. Pensiero straight. Cantiere letterario. Corpo lesbico. Cavallo di troia*, DeriveApprodi, Bologna 2023.

²⁶⁰ E. De Lesseps, “Hétérosexualité et féminisme”, in *Questions Féministes*, n. 7 (1980), p. 55–69.

²⁶¹ D. Ardilli, *Manifesti Femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, VandA edizioni, Milano 2018.

²⁶² Il termine viene usato per la prima volta da Betty Friedan, presidentessa della National Organization for Women (NOW) nel 1969 per descrivere la minaccia che un'alleanza con il movimento lesbico porterebbe al femminismo.

raggiunge la Francia solo negli anni '80 — secondo la storica femminista Stevi Jackson²⁶³ questo perché fino a quel momento la frangia radicale resta compatta contro *Psych et Po* — e l'articolo di Wittig funge proprio da “apripista”. Infatti, nel numero successivo della rivista, la scrittrice cerca di spiegare ulteriormente la sua posizione attraverso il saggio “Non si nasce donna”. Nonostante ciò, il dibattito ormai ha generato tensioni in tutto il movimento e la situazione precipita tra il marzo e il giugno del 1980, quando un gruppo lesbico radicale — le *Jussieu* — organizza un'assemblea dove le femministe eterosessuali vengono chiamate “collaboratrici” e le lesbiche che le supportano “kapos”. A giugno viene quindi creato il *Front Radical Lesbian*, il quale ha l'obiettivo di mettere in discussione “l'eterofemminismo”. Nonostante Wittig non abbia nulla a che fare con tutto ciò, alcune femministe che compongono le *Jussieu* fanno parte del collettivo *Questions Féministes* e De Lesseps viene percepita come destinataria di queste accuse e Delphy interviene nella polemica in sua difesa²⁶⁴. La rottura definitiva avviene nell'ottobre del 1980, quando un volantino d'invito esclude da un'assemblea femminista sia *Psychanalyse et Politique*, sia le lesbiche radicali, assimilandole così a un gruppo anti-femminista²⁶⁵.

Il collettivo si scioglie ufficialmente il 24 ottobre del 1980. Ma pochi mesi dopo, nel febbraio del 1981, De Beauvoir²⁶⁶ e Delphy fondano una nuova rivista “erede” della precedente, *Nouvelles Questions Féministes*, tutt'ora attiva.

Dopo questa rottura, Wittig continua a vivere in America e dal 1990 insegna a Tucson, presso l'Università dell'Arizona, e continua la sua attività di scrittrice e teorica fino alla sua morte nel 2003. In alcuni testi letterari di questo periodo — come *Virgil, non* — si può vedere l'amarrezza provata durante il conflitto all'interno del MLF, che considera con cinica ironia. Nonostante ciò, non manca di riconoscere il suo “debito” teorico alle femministe radicali del collettivo *Question féministes*, che cita nominalmente nella prefazione della raccolta *The straight mind and other essays*. Infatti, sarebbe un errore considerare il pensiero di Wittig estraendolo dalla cornice concettuale in cui si è formato — il materialismo così com'è stato reinterpretato da Delphy — e si rischierebbe di non cogliere fino in fondo il significato delle sue opere letterarie.

È ciò che è successo in Italia — come ricorda Simonetta Spinelli²⁶⁷ — dove la sua lettura è stata frammentaria e isolata; nel 1976, nel pieno del femminismo italiano della

²⁶³ S. Jackson, *Christine Delphy*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, London 1996.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ E. Feole, *A corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l'opera letteraria di Monique Wittig*, ETS edizioni, Pisa 2020.

²⁶⁶ De Beauvoir in un'intervista considererà l'intera polemica come qualcosa di “non poi così importante”, in H. V. Wenzel, “Interview With Simone de Beauvoir”. *Yale French Studies*, 72 (1986), p. 5–32.

²⁶⁷ S. Spinelli, “A volte ritorna: Monique Wittig e l'Italia”, in *Genesis: rivista della Società Italiana delle Storiche*, X/2 (2011), p. 125-139.

differenza, viene tradotta la sua opera più importante, *Il corpo lesbico* (pubblicata in Francia nel 1973), la quale viene iscritta all'interno della costellazione della scrittura femminile, che Wittig ripudia al punto di preferire per sé il termine *écrivain*, “in un’ottica di risignificazione universalizzante di un termine per lei accaparrato e particolarizzato dalla classe degli uomini”²⁶⁸. Il libro viene, appunto, tradotto nell’ottica del femminismo della differenza e frainteso sia a livello stilistico — le innovazioni linguistiche di Wittig vengono cancellate — sia contenutistico — il brutale amore lesbico che si svolge nel libro viene interpretato come simbolo di riappropriazione del corpo della donna di stampo psicoanalitico.

In America, Wittig viene letta attraverso l’analisi compiuta da Judith Butler in *Questioni di Genere*²⁶⁹ (1990), dove ancora una volta viene considerata solo singolarmente, come un’esistenzialista e umanista, per cui il punto di vista lesbico è uno sforzo di lesbicizzare il mondo intero, consacrando questa interpretazione nel mondo accademico²⁷⁰ — nonostante Butler stessa nel 2007 metta poi in dubbio la sua interpretazione, riconoscendo di non aver compreso il materialismo di Wittig²⁷¹.

Infatti, non si può capire il suo materialismo lesbico senza tenere a mente le teorie di Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu e Paola Tabet — queste sono le femministe che cita nella prefazione a *The straight mind*, oltre alla compagna Sande Zeig — alle quali aggiunge un suo aspetto originale: la critica al pensiero *straight*²⁷² e il lavoro letterario.

2. Il pensiero *straight*: fuggire dalla propria classe.

“L’idea che i sessi siano perenni e l’idea che perenne sarebbe anche il rapporto tra schiavi e padroni derivano dalla stessa convinzione (...) Nella nostra cultura, l’ideologia della differenza sessuale opera attraverso la censura e l’occultamento dell’opposizione sociale tra uomini e donne, giustificandola in termini naturali”²⁷³.

²⁶⁸ E. Feole, *A corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l’opera letteraria di Monique Wittig*, ETS edizioni, Pisa 2020, p.11

²⁶⁹ J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, trad. di S. Adamo, Laterza edizioni, Bari 1990.

²⁷⁰ Per una buona critica all’analisi di Butler cfr D. Ardilli “Eroiche nella realtà, epiche nei libri”, in M. Wittig, *Il corpo lesbico*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2023, p. 9-57.

²⁷¹ J. Butler, “Wittig’s Material Practice: Universalizing a Minority Point of View”, in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, n. 13 (4) (2007), p. 519-533.

²⁷² A seguire il termine verrà utilizzato in inglese, come del resto fa la stessa Wittig, nonostante nel testo italiano “straight” sia stato tradotto. Questa scelta riguarda il duplice significato di *straight*: esso indica sì, in modo colloquiale, una persona eterosessuale, ma anche qualcosa che è dritto, rettilineo, in ordine, conforme, *convenzionale*, ovvero qualcosa che corrisponde allo stato quo.

²⁷³ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 21.

Come si può vedere, Wittig prosegue nella stessa linea teorica per cui il sesso viene creato dall'oppressione e non preesiste alla relazione sociale, opponendosi alle visioni naturalistiche e differenzialiste. Infatti, Wittig invoca la necessità di concepire la differenza proprio in modo dialettico, così da rendere evidenti le contraddizioni tra i due termini — le classi di sesso — con il fine del loro superamento. Il superamento delle contraddizioni può avvenire solo attraverso la lotta di classe, che permette di passare dalla differenza all'opposizione. La differenza appare come data, esistente prima di ogni pensiero e in quanto tale non può essere soggetto a cambiamento, al contrario dell'opposizione: è quando le donne iniziano a lottare per sé stesse che si svela il sociale dove prima veniva indicato il naturale. L'approccio del femminismo materialista serve proprio a distruggere l'idea dei sessi naturali e il mito della donna. Wittig si richiama a De Beauvoir, ricordando la celebre frase “Non si nasce donna, lo si diventa”, considerando con biasimo come la maggior parte delle femministe, in particolare negli Stati Uniti, continuano a cercare la causa dell'oppressione delle donne nella biologia, pur affermando di rifarsi all'analisi de *Il secondo sesso*²⁷⁴. Wittig si oppone alla credenza di un'ordine della Madre, di una preistoria matriarcale dove le donne — proprio per la loro funzione biologica — hanno fondato la civiltà, mentre gli uomini — rozzi e brutali — si sono dedicati unicamente alla caccia. Le femministe che fanno queste analisi partecipano alla stessa naturalizzazione della storia compiuta dalla classe degli uomini, poiché l'idea del matriarcato si basa — quanto il patriarcato — sull'esistenza delle categorie di sesso (donna e uomo) e la donna continua, comunque, a essere definita dalla sua biologia, a essere ridotta alla sua capacità riproduttiva. Wittig sottolinea che “il matriarcato non è meno eterosessuale del patriarcato: a cambiare è solo il sesso di chi esercita oppressione”²⁷⁵.

Infatti, l'esistenza delle categorie di sesso è il prodotto della società in quanto eterosessuale e che, in quanto tale, impone alle donne la riproduzione della specie, costituendo così il sistema di sfruttamento patriarcale che produce il mito della donna. Wittig conia l'espressione “pensiero *straight*”²⁷⁶ per indicare questo sistema che porta alla credenza che i sessi siano naturali; si tratta di un sistema che innerva ogni aspetto del mondo sociale, nascondendo la propria dimensione politica e storica. Ciò che il pensiero *straight* compie è naturalizzare l'eterosessualità, presentandola come un fatto di natura su cui ogni società e cultura umana si è formata, come presupposto della relazione tra esseri umani. In questo modo indica quelle differenze che vengono causate dagli squilibri di potere nella relazione come fatti di natura. In questo sta la sua funzione politica: il pensiero *straight* nasconde, attraverso la naturalizzazione della

²⁷⁴ Questo malinteso potrebbe essere stato causato dalla cattiva traduzione inglese de *Il Secondo Sesso*, che fa apparire il pensiero di De Beauvoir essenzialista.

²⁷⁵ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 30.

²⁷⁶ Termine ripreso dal pensiero selvaggio di Levi-Strauss.

differenza, l'oppressione subita dai gruppi minoritari. È per questo motivo che Wittig parla di eterosessualità come di un "regime politico forzato".

La scrittrice si richiama alla nozione del "*contratto sociale*" di Rousseau, invitando a riconsiderarla come una nozione strumentale, in quanto ci ricorda che la "la società non è stata creata una volta per tutte. Il contratto sociale non è che ciò che promana dalle nostre azioni e parole"²⁷⁷. Secondo Wittig, infatti, la questione dei sessi permette di tratteggiare un quadro molto generale sulle nostre società gerarchiche, perciò affrontare la questione filosoficamente permette di situare concretamente, attraverso la materialità corporea, il contratto sociale. Vivere in una società — qui e ora — implica accettare un legame sociale formato su regole e convenzioni che non sono mai state formalmente enunciate, ma che ognuno accetta e riproduce attraverso un linguaggio comune. In breve, tutti agiamo e pensiamo all'interno del contratto sociale: ciò vale tanto per la gente comune quanto per gli scienziati e i teorici, proprio perché il contratto sociale si costituisce dal mero associarsi degli esseri umani, dal loro stare insieme. Attualmente la società si esprime come società *straight*, perciò Wittig considera i termini "contratto sociale" e "*straight*" come sovrapponibili. Come il contratto sociale, il pensiero *straight* appare come una forma ideologica che si manifesta attraverso i suoi effetti, influenzando l'intera vita delle persone. Il pensiero *straight* è qualcosa di immaginario, che non può essere afferrato, ma reale in quanto ha effetti reali sulla società intera. Ciò è visibile nel fatto che il termine "eterosessuale" esiste solo da fine Ottocento, coniato con lo scopo di fare da referente al termine "omosessuale" — l'eterosessualità è l'unione naturale rispetto a cui possono esserci delle deviazioni dalla norma —, e nessun giurista lo utilizzerebbe per indicare un'istituzione con un'esistenza giuridica; gli antropologi e gli etnologi sono più disposti a riconoscere l'esistenza dell'eterosessualità come istituzione, ma viene considerata come implicita poiché uomini e donne rimangono categorie naturali. Eppure, come fa notare Wittig, Aristotele nella *Politica* ha indicato la relazione uomo-donna come punto di partenza di tutte le relazioni gerarchizzate; similmente anche lo "scambio delle donne" teorizzato da Levi-Strauss si presenta come un contratto sociale, basato sulla proprietà della donna, stretto unicamente tra uomini e da cui le donne sono escluse, considerate solo come l'oggetto appropriato da scambiare.

Wittig ribadisce quindi che "l'eterosessualità è *il* contratto sociale, l'eterosessualità è un regime politico"²⁷⁸ e il suo successo sta nell'aver convinto le donne che questo è ciò che esse stesse vogliono, ciò che desiderano, poiché il pensiero *straight* fonda le categorie mentali attraverso cui si può pensare e agire.

²⁷⁷ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 59.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 64.

“L’eterosessualità è già lì, in tutte le categorie mentali possibili. Si cela nelle pieghe del pensiero dialettico (o del pensiero della differenza), ed è una delle sue categorie principali. E, per quanto astratte possano sembrare, le categorie filosofiche agiscono realmente sulla società. Il linguaggio non è che la realtà della società”²⁷⁹.

Questa concezione dell’eterosessualità la porta quindi a parlare dei discorsi *straight*, ovvero tutti quei discorsi che innervano la nostra società, dal senso comune al sapere scientifico, rafforzando il contratto eterosessuale. Questi discorsi si rafforzano e si interpretano reciprocamente; la realtà viene interpretata e vissuta attraverso il riprodursi di queste interazioni. Si impone così una lettura della società che prevede gli esseri umani come enti fissi, immutabili alla storia, con una psiche geneticamente programmata. Wittig indica come esempio il linguaggio simbolico, della psicoanalisi di Freud e Lacan, che vorrebbe dichiararsi come apolitico e pre-sociale, ma che riesce a imporre i suoi semplici simboli — la Legge del Padre, il Complesso di Edipo, la Castrazione — nell’inconscio individuale e collettivo. Wittig denuncia come l’esperienza analitica, che avrebbe offerto a psicoanalisti come Lacan la chiave per comprendere l’inconscio, sfrutti in realtà il bisogno di comunicazione delle persone oppresse, che si trovano impossibilitate a esprimersi all’interno di una società che le esclude da ogni discorso, se non quello psicoanalitico che le riduce allo status di nevrotici.

“Il discorso *straight* ci opprime nella misura in cui ci impedisce di parlare, a meno che non parliamo nei suoi termini”²⁸⁰.

Wittig insiste sull’oppressione materiale che gli individui subiscono dal discorso *straight* portando l’esempio della pornografia: tutto il suo insieme, dai cartelloni pubblicitari, dalle foto nelle riviste, ai filmati, forma un discorso che sottintende il fatto che le donne sono dominate. Si tratta di un discorso non separato dal reale, sia perché è strettamente legato ai rapporti di potere all’interno della realtà sociale, sia perché esercita un preciso potere sulle donne, come parte integrante della violenza. È questo il motivo per cui Wittig sceglie la pornografia come esempio della materialità dei discorsi, poiché nonostante essa sia composta da segni astratti, non è astratto l’effetto che compie sui corpi e sulle menti.

Si tratta di un discorso ideologico che, invece di essere una forma di dominio, come la considererebbe Marx, Wittig indica come un esercizio di potere che è in sé stesso un atto normativo. Infatti, il pensiero eterosessuale si fonda sulla necessità dell’esistenza del diverso/altro: questi discorsi costruiscono la differenza all’interno della società con

²⁷⁹ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 65.

²⁸⁰ Ivi, p. 46.

l'obiettivo di dominarla. L'intera storia umana, quindi, viene letta come *straight*, rendendo così inconcepibile una cultura o un'individualità che possa essere letta esternamente dal contratto eterosessuale.

Wittig invita allora i soggetti minoritari a fondare una “scienza dell'oppressione” che sia in grado di svelare e trasformare il contratto eterosessuale, poiché la scrittrice ritiene che la sola trasformazione a livello economico non sia sufficiente: ciò che bisogna fare è produrre una trasformazione politica dei concetti, in particolare di quei concetti che per i gruppi minoritari possono essere strategici.

“È attraverso questa scienza che dobbiamo metterci sulle tracce di ciò che del pensiero eterosessuale procede tranquillamente senza alcun bisogno di dirsi [*what-goes-without-saying*]”²⁸¹

2.1 *Lesbismo politico: fuggire dalla categoria di donna.*

Nonostante nelle descrizioni di Wittig il pensiero *straight* appaia come totalizzante, esso non riesce però a racchiudere in sé stesso ogni possibilità; esiste infatti qualcosa in grado di sfidarlo e dei soggetti che, pur subendone l'oppressione, possono collocarsi al di fuori del regime totalitario. Infatti, Wittig conclude il saggio “Le Pensée *straight*”, causa di tante polemiche, con l'affermazione:

“‘Donna’ è una parola che ha senso solo nei sistemi di pensiero ed economici eterosessuali. E le lesbiche non sono donne”²⁸².

Affermazione che ribadisce nel successivo saggio “Non si nasce donna”, sostenendo come la lesbica si situi esternamente alle categorie di sesso. Infatti, se un'analisi materialista della società svela come le categorie di sesso non sono gruppi naturali, ma costruzioni immaginarie fattualmente efficaci, le lesbiche rendono evidente a livello pratico che la divisione in donne e uomini è politica e di natura ideologica.

Se le consideriamo secondo l'analisi del femminismo materialista, le lesbiche non sono appropriate economicamente dagli uomini nel lavoro domestico, in quanto non partecipano a quell'aspetto del contratto *straight* che le rende dipendenti, né ideologicamente poiché non corrispondono ai discorsi *straight* sul mito della donna. Le lesbiche si presentano come una contraddizione nel sistema *straight*, esse non sono né donne né uomini. Non si tratta, infatti, del mero rifiuto di essere donna per diventare un uomo — ricordiamo che per le femministe materialiste il rigetto delle categorie di

²⁸¹ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 52.

²⁸² Ivi, p. 53.

sesso è totale, distruggendo l'essere-donna si distrugge automaticamente l'essere-uomo —, ma del rifiuto del potere economico, ideologico e politico dell'uomo, della società *straight*. Per questi motivi, Wittig non manca di criticare quei gruppi lesbici contemporanei, interni al movimento femminista, che cercano di rifarsi ancora una volta al mito della donna, ritornando a essere un gruppo naturalizzato dall'ideologia. Per questo bisogna ricordare che le lesbiche wittighiane hanno un forte significato politico e possono non coincidere con il senso comune del termine, riducibile all'omosessualità femminile. Il lesbismo diventa significativo quando si presenta come occasione per una forte presa di coscienza contro il sistema eteropatriarcale, in quanto in grado di evadere le categorie di sesso e sfidare il pensiero *straight*. Per questo motivo, Wittig considera necessario un dialogo tra femminismo e lesbismo, poiché quest'ultimo può sorreggere attraverso la propria esistenza concreta la teoria femminista della non-naturalità del sesso. Sempre per questo motivo, è bene sottolineare che l'intento di Wittig non è quello di distruggere la categoria "la-donna" (il mito della donna) per sostituire al suo posto la categoria "la-lesbica"; il lesbismo è, invece, una risorsa strategica, concettuale, che permette di riscrivere il linguaggio e i miti del pensiero *straight*, quindi di distruggere il sistema gerarchico e oppressivo. Come si evince dalla lettura dei testi teorici, Wittig è consapevole che l'evasione delle lesbiche dal sistema *straight* può essere solo parziale, infatti sottolinea nella prefazione a *Il pensiero eterosessuale* che le donne possono tentare di scappare dalla propria classe come fanno le lesbiche. Nel saggio "Homo sum" ribadisce che le lesbiche sono fuggitive dalla classe delle donne, ma aggiunge "sebbene questa fuga sia avvenuta in modo parziale e precario"²⁸³, poiché pur non partecipando all'appropriazione diretta da parte di un uomo (nel matrimonio), sono comunque appropriate collettivamente dalla società (nel mercato del lavoro, per esempio), che le riconosce e tratta come donne. Restano comunque delle soggettività rivoluzionarie, poiché per la scrittrice essere lesbica significa "stare agli avamposti dell'umano (del genere umano), [la lesbica] rappresenta storicamente, e paradossalmente, il punto di vista più umano che c'è"²⁸⁴. Wittig spiega di prendere quest'idea da Marx e Engels, i quali scrivevano ne *L'ideologia tedesca* la necessità da parte dei gruppi più radicali di illustrare in termini generali e universali i propri interessi. Wittig assolve a questa necessità con il suo lavoro da scrittrice, dove attraverso la scrittura di un soggetto lesbico universalizzato cerca una nuova dimensione dell'umano con cui riscrivere e reinventare la società e il suo immaginario.

²⁸³ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 69.

²⁸⁴ Ivi, p. 68

3. Il confronto con il linguaggio

Wittig è prima di tutto una scrittrice, come dichiara lei stessa. È infatti autrice di diverse opere letterarie caratterizzate da una continua sperimentazione, che si collocano all'interno della corrente del *nouveau roman*²⁸⁵. I suoi scritti letterari vanno considerati all'interno della sua cornice teorica, non possono essere presi come opere separate e a sé stanti.

Rispetto alle altre femministe materialiste, questa vocazione letteraria ha permesso a Wittig di soffermarsi su una teoria del linguaggio in termini materialistici. Infatti, come dice lei stessa, “per una scrittrice il linguaggio costituisce una questione molto concreta”²⁸⁶. Ovvero, per Wittig sarebbe un errore considerare il linguaggio solo come un sistema astratto di segni, poiché si tratta a suo avviso di un tessuto storico ricco di significati, simboli, concetti, immaginari e luoghi comuni che con il tempo si intrecciano stratificandosi attorno alle parole, agendo sulla realtà della vita e dei corpi. Lo considera una “materiale speciale”²⁸⁷ che forgia la realtà e, proprio per questo, il linguaggio non può essere considerato neutro, poiché si forma all'interno di precisi rapporti di potere.

“Il linguaggio ha a che fare con un importante campo politico dove ciò che è in gioco è il potere, o piuttosto una rete di poteri, dal momento che esiste una molteplicità di linguaggi che costantemente agisce sulla realtà sociale”²⁸⁸.

È infatti attraverso il linguaggio che i discorsi *straight* si manifestano spiegando scientificamente la realtà e piegando i corpi e le menti dei soggetti minoritari. È attraverso la reiterazione delle categorie linguistiche “sesso”, “donna”, “uomo”, “differenze”, ecc. che il pensiero *straight* rafforza la gerarchia; è attraverso il linguaggio che si costituisce il contratto sociale eterosessuale, al quale gli individui scelgono quotidianamente di aderire. Per Wittig nominare e categorizzare qualcuno vuol dire naturalizzarlo, dare un'identità per essenza, così da assegnare un posto nell'ordine sociale che risulti immutabile. Come ricorda: “le parole sono responsabili dell'intera individualità, di tutto l'individuo fino alla forma del suo più infimo muscolo”²⁸⁹.

Il corpo non può essere, quindi, inteso come un dato anatomico individuale, con la conseguenza di astrarlo dalla storia e dalla società; la scrittrice oppone a questa

²⁸⁵ Si tratta di una corrente letteraria nata in Francia tra gli anni '50 e '60 del Novecento. Elementi comuni sono il rifiuto del romanzo tradizionale e l'orientamento antinaturalistico, la dissoluzione dei personaggi e della trama.

²⁸⁶ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 55.

²⁸⁷ Ivi, p. 87.

²⁸⁸ Ivi, p. 42.

²⁸⁹ M. Wittig, *Le Chantier littéraire*, Presses Universitaires de Lyon, Lione 2010, p. 122.

concezione un’“anatomia politica” del corpo, concetto coniato dall’antropologa femminista Nicole-Claude Mathieu, membro della rivista *Questions Féministes*; ovvero con questo termine si intende un corpo fabbricato all’interno e attraverso le gerarchie dell’ordine sociale, che si manifestano anche nel linguaggio. Wittig formula questa teoria del linguaggio a partire dalle opere letterarie di Sarraute²⁹⁰, che le permettono di concepirlo come un insieme di parole-corpi concreti, visibili.

Il linguaggio è, quindi, tra gli strumenti che feriscono e opprimono i gruppi minoritari, ma per Wittig è anche un’arma a doppio taglio: i gruppi minoritari possono — *devono* — appropriarsi del linguaggio per renderlo mezzo di liberazione attraverso la denaturalizzazione e la rivoluzione dei rapporti sociali.

Il luogo privilegiato in cui ciò può avvenire è la letteratura, che Wittig definisce come un campo di battaglia.

Nella sua poetica, Wittig si oppone fermamente all’idea di una scrittura femminile, intesa dalla corrente differenzialista come un’emanazione del corpo femminile. Secondo Wittig “femminile” in questo caso corrisponde al mito-della-donna, così da ampliare anche nella pratica della scrittura l’intervento della Differenza, della specificità del corpo femminile. In questo modo la scrittura smette di essere un lavoro, diventa invece una produzione biologica, una secrezione naturale del corpo della Donna, eliminandola dalla storia. Così che “la scrittura femminile non è che il surrogato del fare le pulizie, o da mangiare”²⁹¹. La sua opposizione a questa visione della scrittura è evidenziata dal fatto che si riferisce a sé stessa come *un écrivain*.

Wittig si rifà alla teoria linguistica di De Saussure e allo strutturalismo di Roland Barthes, attraverso cui può paragonare il lavoro letterario a un prodotto di *bricolage*, termine che riprende da Lévi-Strauss — il quale lo utilizza per rappresentare il pensiero mitico — poiché ogni prodotto letterario è il risultato di una somma eterogenea di differenti elementi.

“Quella di Wittig è una visione strutturalista della letteratura: la letteratura è, per lei, un insieme di generi, opere, autrici e autori ‘dèjà-là (...) Per Wittig, il lavoro di scrittura non può prescindere dalla conoscenza di altri testi”²⁹².

Ciò si basa sull’idea che la lingua sia un codice che la letteratura continuamente ripete: ogni testo, perciò, non è mai pienamente “nuovo”, ma è composto da altri testi, frutto

²⁹⁰ Nathalie Sarraute è una scrittrice francese, di origine russa, appartenente alla corrente del *nouveau roman*.

²⁹¹ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 81.

²⁹² E. Feole, *A corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l’opera letteraria di Monique Wittig*, ETS edizioni, Pisa 2020, p. 45.

delle letture pregresse dell'autore o della cultura in cui scrive. Il corpo letterario è quindi un mosaico di citazioni, un rimando continuo ad altri testi.

Wittig accetta questa posizione derivante dalla teoria letteraria di Barthes e Kristeva, ma rispetto a questi codici continuamente citati, la scrittrice cerca di porsi come un contro-testo — *contro-texte* — ovvero si oppone a ciò che è già stato scritto. La natura della poetica wittighiana è contestataria, di protesta e rifiuto contro le forme del canone narrativo, che è maschile, patriarcale ed eterosessuale. In particolare, sono, come si può immaginare a questo punto, le categorie sessuali a dover essere rifiutate. Ma se da un lato contro-testo significa lo scontro con il canone letterario *straight*, dall'altro “contro” ha anche il duplice significato di appoggiarsi a quel canone letterario. Infatti, la scrittura di Wittig — percepita come un lavoro concreto, manuale, simile a quello di un qualsiasi artigiano, la cui materia grezza sono le parole non ancora contaminate dal pensiero *straight* — è un continuo rimando a opere classiche della cultura occidentale, sedimentate nella coscienza e conoscenza collettiva, che vengono di volta in volta riscritte, dissacrate, contaminate da corpi estranei, lesbicizzate. Ciò è esplicito specialmente in due suoi testi letterari, che Wittig scrive quando ormai si è stabilita negli Stati Uniti: *Le Voyage sans fin*, o *The Costant Journey* (1984), e *Virgil, non* (1985).

Le Voyage sans fin è una riscrittura “infedele” di *Don Chisciotte della Manica*; Wittig si ispira alla storia di Cervantes cambiandone i personaggi, le protagoniste sono infatti due lesbiche: Chisciotte è una giovane aspirante scrittrice, ardente di passione, che decide di partire insieme all'amica Panza per conquistare la sua amata. Come nell'opera originale, la Chisciotte di Wittig è innamorata di Dulcinea, alla quale però non desidera dedicare le sue gesta; ella viene cercata come una compagna insieme alla quale viaggiare e combattere le ingiustizie nel mondo.

Virgile, non ha invece come riferimento la commedia dantesca: infatti all'inizio del libro Virgilio stesso mette in guardia il lettore sull'infedeltà della riscrittura. In questa versione di Wittig, è lei la protagonista che visita un inferno eterosessuale dove le donne, obbligate dalla legge del contrappasso, sono obbligate a ripetere all'infinito le faccende domestiche o a camminare nude con i piedi sollevati sulle punte — come se indossassero i tacchi — e con marchi commerciali impressi sulla pelle; tutte loro sono seguite dagli “annessi”, ovvero i figli. In questo modo, come fa notare Simonetta Spinelli, la legge del contrappasso si manifesta nell'inferno di Wittig attraverso “la banalità feroce del quotidiano rappresentata da una lavanderia a gettoni, un parco, una stazione ferroviaria, luoghi simbolo di una violenta volgarità di rapporti santificati dal

codice”²⁹³. Ad accompagnare Wittig in questo viaggio non è Virgilio — come si evince fin dal titolo — ma Manastabal, una *butch*²⁹⁴ in jeans dall’andatura da cowboy, la quale cerca di convincere inutilmente Wittig a desistere dal tentare di salvare queste anime dannate. La protagonista, infatti, cerca di aiutare le donne dannate convincendole a viaggiare con lei verso il paradiso, ma quest’ultime la rifiutano considerandola pazza. Indicativa è la scena in cui le donne dannate dimostrano di essere alienate al punto da preferire la pena alla fuga.

“Quando la protagonista cerca di liberarne alcune tenute al guinzaglio dai loro padroni, esse rifiutano di seguirla e anzi una di loro esclama ‘Ma se mi piace, *a me*, stare al guinzaglio!’, un’altra ‘si vanta a voce alta di venire sculacciata, mentre una terza si rallegra di essere stata riempita di calci’²⁹⁵.

Le anime dannate rifuggono ancor di più Wittig quando, dopo l’accusa di essere lesbica, subisce una trasformazione grottesca che le terrorizza. La protagonista allora prosegue il suo viaggio, attraverso dapprima un limbo rappresentato come un *Dyke Bar* di San Francisco, arrivando infine nel Paradiso, che si presenta come un luogo di abbondanza e felicità, popolato da angeli connotati sessualmente dalla vulva esposta — al contrario degli esseri neutri danteschi e cristiani.

Secondo alcune studiose, in questo testo caratterizzato da amara ironia e *black humor* si può ritrovare la disillusione provata da Wittig a seguito dell’infelice esperienza nel movimento francese e nel collettivo *Questions Féministes*.

Riscritture meno esplicite e più circoscritte sono ritrovabili anche nelle altre opere, come nel caso de *Il Corpo Lesbico* dove numerosi miti greci e romani vengono raccontati, sempre lesbicizzando i protagonisti: Ulissea, Achillea con la sua amante Patroclea, Orfea ed Euridice...

Quest’ultima particolare revisione che ripropone i personaggi del canone letterario come personaggi lesbici risponde a una precisa operazione rivoluzionaria che Wittig vuole compiere attraverso la letteratura: universalizzare il soggetto minoritario.

²⁹³ S. Spinelli, “A volte ritorna: Monique Wittig e l’Italia”, in *Genesis: rivista della Società Italiana delle Storiche*, X/2 (2011), p. 125-139.

²⁹⁴ Il termine inglese che può essere tradotto come “maschiaccio” viene usato a partire dagli anni ‘50 per indicare una donna lesbica con un abbigliamento e un atteggiamento tipicamente mascolino. Chi usa questo termine per descriversi tende a non indicare solo un’estetica, ma anche uno stile di vita dove si cerca una rappresentazione positiva della mascolinità.

²⁹⁵ E. Feole, S. Garbagnoli, *Monique Wittig. Femminismo materialista. Pensiero straight. Cantiere letterario. Corpo lesbico. Cavallo di Troia*, Derive e approdi, Bologna 2023, p.58.

3.1 Un cavallo di Troia per i gruppi minoritari.

“Nel momento in cui viene realizzata, ogni importante opera letteraria può essere paragonata a un cavallo di Troia. Ogni opera che presenti una nuova forma letteraria opera come una *macchina da guerra*, dal momento che il suo obiettivo consiste nella *polverizzazione* delle vecchie forme e delle convenzioni formali”²⁹⁶.

“Cavallo di Troia” è il paragone che Wittig fa, durante un'intervista nel 1979 alla femminista Josy Thibaut, per parlare della sua prima pubblicazione nel 1964, *L'Opoponax*²⁹⁷. La scrittrice spiega che l'intento di quell'opera è di includere le donne all'interno della categoria di “umano” costituendo allo stesso tempo un “io lesbico e femminista”. Successivamente, nel 1984, “Cavallo di Troia” diventa il titolo di un saggio pubblicato in inglese per la rivista *Feminist Issues*, dove presenta la sua teoria del linguaggio come “materiale grezzo”, concreto, con cui lo scrittore deve confrontarsi. È attraverso il linguaggio che i diversi gradi di umanità vengono distribuiti ai gruppi sociali, distinguendo in questo modo tra maggioritari e minoritari. Come abbiamo visto, i primi sono percepiti come portatori di generalità, universalità, che possono avere delle singolarità in quanto individui, mentre i secondi sono considerati come particolari in quanto gruppo, essi sono Altri e differenti, e la loro individualità è circoscritta alla particolarità del proprio gruppo.

La soggettività è un tema caro a Wittig: nell'imperativo lanciato dalle femministe materialiste alle donne di riconoscersi e costituirsi come classe, la scrittrice sottolinea che ciò non deve consistere nel sopprimere la propria individualità, poiché le donne si trovano anche nella condizione di confrontarsi con la necessità storica di costituirsi come i soggetti individuali di quella che è anche la loro storia²⁹⁸.

Le donne si trovano, in poche parole, nella situazione di doversi riconoscere e costituire anche come soggetto, cioè di poter diventare qualcuno nonostante l'oppressione subita. “Nessuna lotta è possibile per quanti sono privati di un'identità” dichiara Wittig e aggiunge: “anche se la lotta ha senso solo se si combatte insieme ad altri, si lotta innanzitutto per sé stessi”²⁹⁹. Per questa argomentazione si presenta critica nei confronti del marxismo, che rigettando il soggetto trascendentale della filosofia ha considerato gli individui soltanto come prodotto delle relazioni sociali, rendendo possibile solo una coscienza “alienata” e una coscienza di classe, cioè non una coscienza particolare, ma una condivisa da tutti coloro che sono oppressi dallo stesso rapporto di sfruttamento. Tutti i problemi soggettivi che eccedono quindi la coscienza di classe sono, per i

²⁹⁶ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 89.

²⁹⁷ E. Feole, S. Garbagnoli, *Monique Wittig. Femminismo materialista. Pensiero straight. Cantiere letterario. Corpo lesbico. Cavallo di Troia*, Derive e approdi, Bologna 2023.

²⁹⁸ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 36.

²⁹⁹ Ivi, p. 37.

marxisti, problemi borghesi. Questo significa che il marxismo ha impedito agli individui oppressi di costituirsi come soggetto fuori dall'identità di classe, così che “le ‘masse’ non hanno lottato per loro stesse, ma per il partito”³⁰⁰. Per questo motivo il marxismo ha sempre cercato di celare il conflitto di classe tra uomini e donne, reagendo con l'accusa di voler dividere il popolo ai tentativi delle donne di riflettere e agire sui problemi della loro specifica condizione. Essere coscienti di un'oppressione non significa solo reagire a essa, ma anche tentare di riorganizzare la relazione dell'individuo con il mondo sociale. Wittig sostiene che sia compito delle femministe trovare una definizione materialistica del soggetto, nonostante all'apparenza il materialismo sia sempre stato in contrasto con il soggettivismo. Ciò è necessario per la rivoluzione stessa, perché senza individui non c'è una lotta reale e senza soggetti reali ci sono solo individui alienati.

Il linguaggio, attraverso l'opera letteraria, diventa quindi il mezzo con cui i gruppi minoritari possono venire alla luce e costituirsi come soggetto. Per Wittig non si tratta soltanto di introdurre il punto di vista dei soggetti minoritari all'interno del campo dei discorsi in un'ottica inclusiva, ma di mettere completamente in discussione il campo dei discorsi *straight* attraverso l'introduzione del punto di vista minoritario che, per riuscire in questo intento, deve presentarsi come universale.

“Universalizzazione del punto di vista minoritario” significa, in poche parole, essere in grado di produrre — in quanto scrittore minoritario — un testo letterario in grado di raggiungere un pubblico che normalmente non si approcerebbe a un'opera con un simile contenuto. In questo modo si porta chi legge a “coniugarsi” linguisticamente e immaginativamente attraverso il punto di vista minoritario. Il tentativo di Wittig attraverso le sue opere è proprio questo: non scrivere testi che vengano letti e apprezzati unicamente dalla ristretta comunità saffica, ma che possano essere letti anche da donne eterosessuali così da potere adottare un punto di vista in grado di mostrare l'eterosessualità non come orientamento sessuale, ma come un regime politico.

Wittig avverte che “chiunque scriva da una prospettiva minoritaria (o almeno chiunque sia cosciente di questo) si avvicina alla letteratura in modo obliquo”, poiché “scrivere un testo che ha l'omosessualità tra i suoi temi, d'altronde, può essere rischioso”³⁰¹, poiché c'è la possibilità che il tema generale dell'opera passi in secondo piano rispetto a una sua “parte”, la tematica omosessuale, che viene indicata come tema esaustivo dell'opera, come il “tutto”. Il risultato è rendere il testo un simbolo, un manifesto, e secondo Wittig quando ciò accade esso non può più operare a livello letterario; cioè respinto nella nicchia di libro “impegnato” in relazione a un'unica tematica sociale perde la sua polisemia e relazione con gli altri testi, diventando univoco. Questa perdita

³⁰⁰ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 38.

³⁰¹ Ivi, p. 83.

della sua realtà testuale porta, paradossalmente, anche alla perdita di un'azione politica, poiché non riesce a “introdursi nel tessuto testuale del proprio tempo attraverso la sua materialità letteraria”³⁰².

Per questo i testi degli scrittori minoritari devono introdursi come cavalli di Troia. Wittig porta alcuni esempi di tentativi riusciti: le opere di Proust e di Barnes. Wittig sostiene che da Proust in poi non è più stato possibile pensare al soggetto allo stesso modo, avendo reso “l'omosessuale” l'asse categoriale per l'universalizzazione³⁰³, così come Djuna Barnes universalizzando il femminile ha reso obsolete le categorie sessuali. I testi prodotti dai gruppi minoritari “detonano come bombe”³⁰⁴, forgiando il proprio contesto a partire dal nulla contro tutti³⁰⁵ cambiando così l'angolo prospettico della categorizzazione.

Per riuscirci, lo scrittore minoritario deve ingaggiare un “corpo a corpo” con le parole, poiché “nella scrittura le parole sono tutto”³⁰⁶. Le parole sono il materiale primo attraverso cui si forma un'opera letteraria, Wittig le considera un materiale concreto quanto può esserlo l'argilla per uno sculture, in questo modo il lavoro di scrittura è un lavoro manuale, di artigianato. Le parole sono concretezza, appaiono astratte perché “significano” qualcosa, ed è questo a renderle diverse dagli altri materiali: “quando si scrive qualcosa, quel qualcosa deve significare qualcosa”³⁰⁷. Lo scrittore deve riuscire a spogliare ogni parola dal proprio significato corrente, deve riuscire a rendere la parola “un materiale inerte”³⁰⁸.

Wittig sostiene che, in quanto scrittrice, si riterrebbe soddisfatta se con le sue parole riuscisse a provocare uno shock su chi legge, vorrebbe che le sue parole siano in grado di dare uno spintone al lettore. Le parole sono caricate di continui significati attraverso la politica, la storia, la realtà comune, ma attraverso la letteratura si può riappropriarsene nella loro interezza.

“Questo può accadere perché nella letteratura, mi sembra, la storia interviene a un livello individuale e soggettivo e si manifesta nel particolare punto di vista di chi scrive. E ciò può consentire in maniera vitale e strategica, a chi scrive, di universalizzare il proprio punto di vista (...) L'universalizzazione di ogni punto di vista richiede un'attenzione particolare agli elementi formali e deve essere aperta alla storia, ai temi, ai soggetti narrativi, così come alla forma globale del lavoro”³⁰⁹.

³⁰² M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 84.

³⁰³ Ivi, p. 83.

³⁰⁴ Ivi, p. 85.

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ivi, p. 92.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ivi, p. 93.

³⁰⁹ Ivi, p. 96.

4. Agli avamposti dell'umano.

Wittig tenta questa operazione di universalizzazione e shock intervenendo sui pronomi personali e impersonali, i quali sono considerati i veri protagonisti delle sue opere. I pronomi, infatti, agiscono come marchio di genere grammaticale e, nonostante il loro essere una manifestazione lessicale, essi sono in realtà il simbolo delle classi di sesso naturalizzate. Nella grammatica il genere agisce, insomma, come indicatore politico dell'oppressione della donna, esso "è funzionale al discorso politico del contratto sociale eterosessuale"³¹⁰. Da questa considerazione viene lo sforzo di Wittig di universalizzazione, attraverso un lavoro formale sulle categorie che forzano il genere nella lingua, il cui intento è quello di rendere obsolete le categorie di sesso. Poiché il marchio di genere opera nella lingua la costruzione delle donne come "altre" e "differenti", Wittig opera una costante opera di "smarcaggio" sessuale. Ciò si può vedere chiaramente nelle sue prime tre opere.

4.1 *L'Opoponax: un romanzo di formazione.*

L'Opoponax è la prima opera pubblicata nel 1964, e per la quale Wittig vince il premio *Prix Médicis*, ed è un racconto collettivo e individuale allo stesso tempo. La storia segue le vicende della protagonista principale, Catherine Legrand, durante la sua infanzia vissuta insieme alle bambine e ai bambini della campagna francese nel Novecento. La storia si presenta come corale grazie all'uso estensivo del pronome *on*, il "si" impersonale in italiano, a cui è affidata la narrazione. In questo modo il pronome regge la forma singolare dei verbi, ma si riferisce allo stesso tempo a una pluralità di soggetti. È grazie a questo stratagemma che Wittig riesce a muoversi tra una dimensione individuale e una collettiva, eludendo allo stesso tempo la marcatura del genere.

"Volevo ripristinare un 'io' indiviso, universalizzare il punto di vista di un gruppo sociale condannato al 'particolare' (...) Ho scelto l'infanzia, intesa come elemento formale aperto della storia (questo è ciò che rappresenta per me un tema narrativo), come costituzione dell'io per mezzo del linguaggio"³¹¹.

Si aggiunge a ciò anche la scelta da parte della scrittrice di utilizzare una lingua semplice, quasi del tutto priva di segni di interpunzione, e con voluti errori sintattici e distorsioni ortografiche, proprio per meglio rappresentare il punto di vista dei bambini.

³¹⁰ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 98.

³¹¹ Ivi, p. 103.

L'opera si divide in sette parti, prive di titolo e suddivise da Wittig in un modo in cui lo scorrere del tempo e l'evolversi delle vicende risulta incoerente e poco lineare, scelta operata, secondo la studiosa Erika Ostrovsky, per sottolineare come la dimensione narrativa dipenda dalla percezione infantile del tempo dei protagonisti³¹². Nonostante ciò, il testo lascia degli indizi sullo scorrere del tempo: attraverso i testi e gli argomenti scolastici studiati dalla protagonista, grazie alle numerose filastrocche e citazioni intessute nella narrazione; così come nei giochi, che iniziano come tipicamente infantili e con lo scorrere del tempo diventano più avventurosi, fino a diventare sempre più rari verso la fine del libro, dove vengono sostituiti dalle azioni ribelli tipiche dell'adolescenza — fumare una sigaretta di nascosto, saltare la scuola, scambiarsi segreti con gli amici. Altro elemento che segna lo scorrere del tempo è il modo in cui i personaggi si avvicinano alla propria corporeità e a quella altrui. La storia inizia proprio con l'irruzione di un bambino che sfida i compagni e le compagne a guardare il suo pene, ma viene prontamente sgridato da un insegnante. Nella prima parte, infatti, questa dimensione corporea è intesa come ludica, luogo di curiosità e sperimentazione, che viene però continuamente repressa dagli adulti. Proprio perché il corpo è una scoperta proibita, i vari personaggi sono spinti dalla curiosità a guardarsi e farsi guardare, in un modo in cui l'esplorazione anatomica risulta essere un gioco. Successivamente, con il crescere dei personaggi, nella propria consapevolezza corporea intervengono i discorsi *straight*, evidenti attraverso le descrizioni di vergogna provata dalle bambine. Infine, lo sguardo di Catherine Legrand si sposta dal proprio corpo a quello della compagna Valerie, caricandosi di una sfumatura erotica; con la fine del libro le due ragazze iniziano una storia d'amore, dove “i loro corpi si incontrano teneramente”³¹³ e Catherine è libera di osservare l'amata nella sua interezza.

Queste operazioni di Wittig permettono di rendere la sua scrittura sensoriale. Non a caso, quando l'opera viene pubblicata Claude Simon³¹⁴ commenta: “Leggendo queste pagine non leggo la cronaca o il resoconto più o meno fedele e più o meno interessante di quello che sarebbe potuto accadere a una bambina: vedo, respiro, mastico, sento attraverso i suoi occhi, la sua bocca, le sue mani, la sua pelle”³¹⁵. Secondo Wittig questa è la prova di essere riuscita a compiere una certa universalizzazione³¹⁶.

³¹² E. Ostrovsky, *A Constant Journey: the Fiction of Monique Wittig*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1991.

³¹³ E. Feole, *A corpo a corpo con linguaggio. Il pensiero e l'opera letteraria di Monique Wittig*, ETS edizioni, Pisa 2020, p. 103.

³¹⁴ Scrittore francese appartenente alla corrente del *nouveau roman*, vincitore nel 1985 del premio nobel per la letteratura.

³¹⁵ C. Simon, “Pour Monique Wittig”, *L'Express*, 30 Novembre – 6 Dicembre 1964, trad. di E. Feole.

³¹⁶ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 105.

La storia presentata è quella, dunque, di un romanzo di formazione, il cui centro è la costruzione dell'identità di Catherine Legrand rappresentata attraverso la coralità della sua infanzia. C'è, però, un momento in cui il pronome *Je* prende il posto di *on*, ovvero quando Catherine dichiara per la prima volta “Io sono l'*Opoponax*”³¹⁷.

Il termine “*opoponax*” è un neologismo creato da Wittig, una distorsione della parola “*opopanax*”, ovvero un arbusto dai fiori gialli, che produce una resina utilizzata per la produzione di fragranze e cosmetici. In questo caso, però, Wittig storpiava il termine non per indicare una pianta, al contrario l'*Opoponax* viene detto essere un demone che terrorizza Catherine, un essere che non è né animale né vegetale, che risulta essere però proprio quell'indicibile attraverso cui la protagonista può arrivare alla consapevolezza della propria identità, alla costruzione del sé lesbico. L'*Opoponax* è un essere mitico formulato da Catherine quando non riesce a trovare nel linguaggio quotidiano un termine adatto per descrivere un nuovo evento che la scuote. Simonetta Spinelli lo descrive in questo modo:

“L'*Opoponax* è indefinito – né animale, né vegetale – senza contorni, come l'emozione colta in un attimo tra attività e osservazioni consuete, è spaventoso, infido, crudele, tenero, onnipotente. È gioco di seduzione che attira e respinge, è quanto deborda dal sistema delle regole e lo stravolge, è l'inadomesticabile che nello spazio-tempo codificato costruisce il suo spazio di esistenza, uno spazio di passione. Così smisurato che può essere detto solo riassumendolo nel suo nome e apre a ogni scenario possibile”³¹⁸.

Lo scenario possibile è proprio quello di costituire una soggettività lesbica: attraverso l'auto-nominazione dell'indicibile Catherine sfida l'oppressione e i discorsi *straight*, costituendo la propria soggettività minoritaria. Wittig commenta questo passaggio paragonando quell'auto-nominazione al passo della Bibbia in cui Dio dichiara “Io sono Geova”. Ciò che accade è la protagonista che dichiara di essere il soggetto principale. Infatti, a conclusione della storia è posta una citazione di Maurice Scève³¹⁹, tratta da *La Délie*: “*Tant je l'amais qu'en elle encore je vis*³²⁰”. Wittig considera questo verso la chiave di accesso al testo, ciò che svela il significato dell'*Opoponax*: stabilisce il soggetto lesbico come soggetto assoluto e l'amore lesbico come amore assoluto. *On*, l'*Opoponax* e *je* in questo senso si esprimono e intrecciano in un legame strettissimo: *On* è sia Catherine Legrand che gli altri bambini, l'*Opoponax* si presenta come “un talismano”³²¹, una parola che svela una nuova possibilità e riorganizza il mondo, è una

³¹⁷ M. Wittig, *L'Opoponax*, trad.it. di C. Lusignoli, Einaudi Torino 1965, p. 179.

³¹⁸ S. Spinelli, “Monique Wittig cantora dell'indicibile”, in *Donne in viaggio* (2003).

³¹⁹ Poeta francese del Cinquecento.

³²⁰ “L'ho amata al punto da vivere ancora in lei”.

³²¹ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 109.

“metafora del soggetto lesbico”³²² attraverso cui solo alla fine del libro, dopo le continue ripetizioni “io sono l’*Opoponax*”, Catherine può dirsi pienamente “io”. E come sottolinea la stessa Wittig, è questa catena che può portare alla formulazione dell’io del *Corpo Lesbico*.

4.2 Il corpo lesbico: *poesia in prosa*.

Anche nella terza opera di Wittig, pubblicata nel 1973, il protagonista della storia risulta essere un pronome. In questo caso è proprio il pronome personale *je*, attraversato da una barra: *j/e*. Wittig spiega che questa forma grafica è stata scelta per rappresentare un eccesso, la barra è il segno di un’eccedenza:

“Ne *Il corpo lesbico*, l’io diventa così potente da attaccare l’ordine eterosessuale dei testi, da assaltare il cosiddetto “amore”, e gli eroi dell’amore, al punto da lesbicizzarli, al punto da lesbicizzare i simboli, lesbicizzare gli dei e le dee, lesbicizzare gli uomini e le donne. Questo stesso ‘io’ subisce un processo di distruzione, e poi di resurrezione”³²³.

La barra rappresenta ciò che Catherine Écarnot chiama “innominato wittighiano”³²⁴, ovvero quella tensione rivolta a una soggettività che si trova *oltre* le categorie di sesso e che non è ancora possibile. Deborah Ardilli lo descrive come il segno di una soggettività inedita rispetto al modello patriarcale di un ego autoriferito.

Il libro viene definito di difficile categorizzazione, di genere indefinibile, considerato un’opera poetica in prosa. Esso è composto da 111 componenti attraverso cui viene raccontata la storia di due amanti che si abbandonano a passioni violente, disturbanti perfino.

L’intento di disturbare è chiaro fin da subito, a partire dalla copertina del libro: su essa — oltre al titolo e al nome dell’autrice — figurava una lista di diverse escrezioni corporee³²⁵. Il disturbo, lo spaesamento voluto da Wittig, prosegue all’interno del libro: le due amanti non hanno un nome, esse sono ridotte ai pronomi, c’è solo un “i/o” narrante che si rivolge a un “tu”. La scrittura è frammentaria, il lessico è crudo nelle descrizioni anatomiche e la narrazione viene interrotta per undici volte da pagine composte da liste con parole in maiuscolo che riproducono parti ed escrezioni del corpo.

Le due amanti si incontrano in una passione violenta, che le porta a uccidersi, a divorarsi a vicenda, a squarciare il corpo dell’altra.

³²² M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 109.

³²³ Ivi, p. 108.

³²⁴ C. Écarnot, *L’Écriture de Monique Wittig. À la couleur de Sappho*, L’Harmattan, Parigi 2002, p. 166.

³²⁵ Questa scelta è stata mantenuta nella seconda edizione italiana dell’opera.

Il corpo, infatti, come si evince fin dal titolo, è al centro dell'opera: sono i corpi delle due amanti a incontrarsi e distruggersi, il tutto descritto nei minimi dettagli da Wittig, la quale utilizza i termini scientifici, specifici e freddi dell'anatomia. Si tratta di un atto di contestazione verso una pratica letteraria diffusa nel canone letterario: in generale, nella tradizione poetica occidentale il corpo femminile è oggetto di descrizioni ed elogi; in particolare, nel corso XVI si forma il genere *blason*, nei quali componimenti viene presa in esame una singola parte del corpo della donna amata, isolandola dalle altre con lo scopo di far risaltare quella singola parte eroticizzandola.

Wittig fa a pezzi il corpo delle sue protagoniste con l'obiettivo di liberarlo dalla simbolizzazione operata dai discorsi *straight*; così i seni, le labbra, i capelli vengono descritti e messi sullo stesso piano della milza, dei reni, dei bulbi oculari. Diventa un corpo sociale svuotato dalle categorie di sesso impresse dal pensiero *straight*, non più oggetto dello sguardo maschile, con la sua distruzione il corpo si libera dal mito eterosessuale. Wittig disegna "una nuova geografia del desiderio"³²⁶ in cui le due amanti sono ugualmente attive: di volta in volta si danno la morte a vicenda, si squarciano e si penetrano anche nei posti più immaginabili e disturbanti (come le costole e le orecchie). Wittig usa termini come "frantumare", "soffocare", "dilaniare" il cui significato viene amplificato dal freddo utilizzo dei termini scientifici-anatomici. Wittig compie questa scelta lessicale perché considera queste parole ancora libere dalla significazione oppressiva dei discorsi *straight*.

"Tu m/i rivolti, i/o nelle tue mani sono un guanto, (...) gridi, dici piacevole tanfo, vaneggi, cerchi il liquido verde della bile, affondi le dita nello stomaco, gridi, prendi il cuore in bocca, a lungo lecchi, mentre la tua lingua gioca con le arterie coronarie, nelle tue mani lo prendi, i/o non riesco a parlare"³²⁷.

Le protagoniste non si limitano, però, a dilaniarsi: nel corso dei loro incontri avvengono anche delle vere e proprie metamorfosi, di volta in volta si trasformano in arbusti, animali, esseri mostruosi, in un esplicito riferimento alla mitologia classica, in particolare alle *Metamorfosi* ovidiane, nonostante "i/o" e "tu" continuino a trasformarsi nel corso di tutta l'opera, senza mai cristallizzarsi in un'unica forma come avviene nei racconti di Ovidio; soprattutto, come nota Deborah Ardilli, "le metamorfosi delle amanti non sono mai l'effetto di un castigo"³²⁸ o preludio di un inganno. A volte queste metamorfosi avvengono in un richiamo esplicito ai miti classici: è il caso del mito di Niobe, figlia di Tantalo, la quale viene nominata da Wittig come compagna di Latona,

³²⁶ E. Feole, S. Garbagnoli, *Monique Wittig. Femminismo materialista. Pensiero straight. Cantiere letterario. Corpo lesbico. Cavallo di Troia*, Derive e approdi, Bologna 2023, p.54.

³²⁷ M. Wittig, *Il corpo lesbico*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2023, p. 132.

³²⁸ D. Ardilli, "Eroiche nella realtà, epiche nei libri" in M. Wittig, *Il corpo lesbico*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2023, p. 43.

eliminando così la rivalità tra le due, che avrebbe portato al peccato di superbia di Niobe e alla sua punizione, la trasformazione in pietra diventa così simbolo dello scolpire l'amore lesbico sulla pietra.

Questa rivoluzione mitica si vede soprattutto nella rievocazione del mito di Orfeo ed Euridice, nel testo *Orfea ed Euridice*, e a quest'ultima viene dato il ruolo di protagonista, in quanto ha lei il divieto di pronunciare il nome dell'amata e spetta a lei raccontare questa storia dicendosi "i/o":

“Tacerò il tuo nome adorabile. Tale è l'interdetto che m/i ha colpita, così sia. I/o dirò soltanto come vieni a cercarm/i fino in fondo all'inferno (...) Non una volta ti giri, nemmeno quando m/i metto a urlare di disperazione mentre le lacrime scorrono sulle m/ie guance consumate a supplicarti di lasciarm/i nella m/ia tomba a descriverti con brutalità la m/ia decomposizione le purulenze dei m/iei occhi del m/io naso della m/ia vulva le carie dei m/iei denti le fermentazioni dei m/iei organi vitali il colore dei m/iei muscoli marci. M/i interrompi, canti con voce stridula la tua certezza di trionfare sulla m/ia morte, non tieni conto dei m/iei singhiozzi, m/i trascini fino alla superficie della terra dove il sole è visibile. È la soltanto allo sbocco verso gli alberi che di scatto ti giri verso di m/e ed è vero che guardando i tuoi occhi, i/o resuscito a una velocità prodigiosa”³²⁹.

L'amore lesbico scritto da Wittig riesce a sconvolgere uno dei miti più famosi e riscritti della mitologia classica, ma per la prima volta è l'amore a vincere sulla morte: Orfea si volta quando ormai ha raggiunto il mondo dei vivi e grazie al suo sguardo il corpo putrefatto di Euridice resuscita nella sua interezza.

È ciò che opera Wittig attraverso questo sconvolgente testo letterario: decompone il corpo, lo smarca dalla valorizzazione selettiva, lo libera dell'imposizione del Mito della Donna e polverizza i discorsi *straight* imposti su esso, così da poterlo poi ricostruire, rianimare, donandogli una vita più autentica, aprendo le possibilità di ciò che il corpo lesbico può fare.

5. La forza rivoluzionaria dell'utopia: *Les Guérillères*.

Ciò che il corpo lesbico può fare viene, in un certo senso, espresso nella seconda opera pubblicata da Wittig nel 1969, quando milita già da un anno come femminista: *Les Guérillères*.

Simonetta Spinelli nota, con una certa ironia, che Wittig è già consacrata dalla critica tra gli scrittori francesi contemporanei, la quale dopo averle offerto un premio prestigioso, assiste “con malcelato orrore”³³⁰ alla pubblicazione di un poema epico che

³²⁹ M. Wittig, *Il corpo lesbico*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2023, p. 64-65.

³³⁰ S. Spinelli, “Monique Wittig cantora dell'indicibile”, in *Donne in viaggio* (2003).

narra la rivoluzione, la guerra e la fine delle classi di sesso e del patriarcato, ovvero l'epopea di un soggetto collettivo tracotante, audace, inaudito: *elles*.

Anche in questo caso, al centro dell'attenzione di Wittig sta un pronome personale, ovvero il collettivo plurale femminile, che nota essere utilizzato poco in francese e, soprattutto, non è pensato per sostenere un plurale generale. Perciò il fatto che Wittig lo utilizzi esattamente con questo scopo è sconcertante. Universalizzando il punto di vista di "esse", l'obiettivo non è quello di femminilizzare il mondo, bensì "di rendere obsolete le categorie di sesso nel linguaggio. E per questo motivo ho fatto in modo che 'esse' costituisse, nel testo, il soggetto assoluto del mondo"³³¹.

L'opera è un vero e proprio poema epico, diviso in tre parti — ogni parte preceduta da una pagina bianca con stampato un cerchio centrale — esso narra la guerra e la vittoria di *esse* su *loro*, i quali compaiono solo verso la fine del testo. Infatti, la narrazione procede in un ordine cronologico invertito, la narrazione degli eventi inizia dalla fine della storia, quando la guerra è stata vinta. La seconda parte dell'opera serve proprio come nesso tra la prima e la terza, è ciò che dà l'avvio alla storia: prepara il lettore alla guerra che deve compiersi nella terza parte, ma di cui si conosce già la fine grazie alla prima parte. Tale rovesciamento serve a Wittig per trovare un ritmo, un vocabolario e una data tipologia di figure retoriche in grado di motivare l'intero testo. Sfruttando l'obbligo della lingua francese di nominare sempre il soggetto, *elles* viene continuamente ripetuto in una cantilena e ridondanza in grado di scalzare il plurale maschile dal suo posto di plurale generale, causando così un "effetto travolgente di spaesamento culturale"³³².

Protagonista è, quindi, il soggetto collettivo, il corpo sociale, ma Wittig è attenta a sottolineare come esso sia composto da corpi individuali, esplicitandolo soprattutto con le ripetute liste di nomi — i nomi delle guerrigliere — che interrompono la lettura ogni cinque pagine, sospendendo a metà le frasi. Sono nomi antichi e moderni, di artiste, poetesse, divinità, creature dimenticate... "ognuna di loro è una singolarità che sceglie di farsi con le altre corpo sociale"³³³.

La guerra contro il patriarcato si consuma nell'ultima parte del testo, una guerra cruenta dove le guerrigliere uccidono e sono uccise, schiave che rispondono alla violenza con la violenza per ottenere la propria libertà. Nella prima parte del libro, invece, si vedono le guerrigliere recuperare i propri spazi, ricostruire i rapporti, il sapere e la mitologia. Il mondo utopico delle guerrigliere non è un mondo composto da sole donne, dove gli uomini sono stati eliminati, ma è al contrario un mondo dove non esistono più donne e uomini, le categorie di sesso sono state superate e tutti sono semplicemente *esse*. Per

³³¹ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 106

³³² S. Spinelli, "Monique Wittig cantora dell'indicibile", in *Donne in viaggio* (2003).

³³³ *Ibidem*.

questo motivo Wittig si trova insoddisfatta della traduzione inglese dell'opera, dove il pronome *elles* viene sostituito da “*the women*”, che considera vanificare del tutto il suo intento:

“Se *elles* [esse] diventa *the women* [le donne], infatti, si distrugge il processo di universalizzazione. *Esse* cercano di essere il *genere umano*. Quando si dice ‘le donne’ si connota in termini di genere un certo insieme di individui e si trasforma interamente il punto di vista, particolarizzando pertanto ciò che io ambivo a rendere universale”³³⁴.

Il superamento delle categorie di sesso può essere notato anche dalla trasformazione che i corpi delle guerrigliere subiscono attraverso la guerra. Le descrizioni corporee, centrali e ripetute ne *Il corpo lesbico*, ne *Les Guérillères* sono più rare, ma ugualmente importanti. Esse hanno, infatti, un aspetto mostruoso che le allontana da ogni idea di femminilità: Wittig le descrive simili a grosse teste d'insetto, con antenne e occhi che pendono dalle cavità del cranio, attaccati a un “tegumento filiforme”, mescolandosi ai loro capelli; hanno molteplici occhi che brillano come lucciole e quando piangono creano arcobaleni luminosi; La guerra ha deformato i corpi di esse, ma le ha anche rese incredibilmente forti e vitali, sono corpi interi e non più spezzettati e indeboliti da essi/loro. Non a caso Wittig le definisce corpi integri che avanzano camminando insieme in un altro mondo.

Altro elemento decisivo dell'opera è il cerchio impresso su una pagina vuota che precede ognuna delle sue tre parti, al quale la stessa Wittig ha dato più significati:

“Il suo senso cambia di volta in volta. Il primo cerchio corrisponde all'emergenza della vecchia cultura fuori dal labirinto; il secondo rende la maniera di funzionare del testo; il terzo è quello del gesto, del rovesciamento, del poema epico”³³⁵.

Secondo la studiosa Ostrovsky, il cerchio è utilizzato per il suo simbolismo: esso può rappresentare la vulva, la sessualità femminile; rappresenta una bocca aperta, l'idea della comunicazione orale, cantata; rimanda allo zero, a un nuovo inizio; ed è il simbolo della perfezione, dell'armonia e dell'unità, proprio com'è immaginata la società utopica di Wittig.

L'opera risponde alla necessità presentata dalla scrittrice di “essere eroiche nella realtà, epiche nei libri”³³⁶, un'esortazione che rivolge alle lesbiche, coloro che con la loro

³³⁴ M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019, p. 107

³³⁵ E. Feole, *Corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l'opera letteraria di Monique Wittig*, ETS edizioni, Pisa 2020, p. 107.

³³⁶ D. Ardilli, “Eroiche nella realtà, epiche nei libri”, in M. Wittig, *Il corpo lesbico*, trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2023, p.22.

esistenza possono rompere la crisi tra storia e natura e inventare una nuova significazione al di là del mito eterosessuale.

Nel 1985, Christine Delphy indica *Les Guérillères* come una pietra miliare nella letteratura femminista proprio per la sua portentosa portata utopica, il più grande merito di Wittig è — secondo la sociologa — l'aver descritto in positivo attraverso il genere dell'utopia ciò che la teoria critica tenta di dire attraverso il negativo.

“Utopia e teoria sono le due facce di una stessa ricerca: potremmo dire che la teoria è la faccia, o la fase, negativa dell'analisi di ciò che è, e l'utopia è la faccia, o la fase, positiva.”³³⁷

Secondo Delphy per criticare ciò che è, è necessario allo stesso tempo immaginare ciò che potrebbe essere; ugualmente, per immaginare altre possibilità è necessario analizzare le carenze dello stato attuale. Se attraverso la teoria si può capire che le cose possono non essere necessariamente così, l'utopia può mostrarlo ed è ciò che compie Wittig. Grazie alle impressionanti descrizioni, ci mostra un mondo libero dalle classi di sesso, ci parla di una collettività composta da individui unici, integri, dove non esistono gerarchie sociali. Attraverso la sua opera letteraria Wittig rafforza la sua analisi teorica, ci invita a pensare ad altre possibilità, a formulare nuove idee, nuove ipotesi, nuove sfide politiche. Come ci ricorda Marthe Rosenfeld³³⁸, *Les Guérillères* offre l'intuizione e il linguaggio per combattere contro i discorsi *straight*, il sessaggio, a impegnarsi per un mondo libero dalle classi di sesso, libero da ogni gerarchia; invita con la forza del possibile a compiere uno sforzo rivoluzionario.

Nella sua militanza, nella sua teoria, nella sua narrativa, Wittig celebra la rivoluzione, sovverte l'esistente immaginando il non-ancora-esistente:

“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 che ne hai perso la memoria, ricordati. Le rose selvagge fioriscono nei boschi (...) Dici che non ci sono parole per descrivere quel tempo, dici che non esiste. Ma ricordati. Fai uno sforzo per ricordarti. O, in mancanza di altro, *inventa*”³³⁹.

³³⁷ C. Delphy, “*La passion selon Wittig*”, in *Nouvelles Questions Féministes*, n. 11-12 (1985), p. 151-156, trad. a cura del collettivo Manastabal <https://manastabalblog.wordpress.com/2020/11/04/la-passione-secondo-wittig/>

³³⁸ M. Rosenfeld, “Language and the Vision of a Lesbian-Feminist Utopia in Wittig’s ‘Les Guérillères’.” *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 6 (1/2) (1981), p. 6–9.

³³⁹ M. Wittig, *Le guerrigliere*, trad. di Ana Cuenca, La Porta Terra di donne, Bologna 2019, p. 70.

CONCLUSIONI

In Italia la ricezione del femminismo francofono della corrente rivoluzionaria è stata tardiva, soprattutto per via della tradizione femminista del nostro paese, di stampo differenzialista, che ha ovviamente portato a un rapporto preferenziale con il gruppo di *Psychanalyse et Politique*. L'assimilazione internazionale delle teorie di Kristeva, Irigaray, Cixous con il femminismo francese in toto ha tardato ancor di più la traduzione dei testi delle materialiste, nonostante l'impegno delle traduttrici e attiviste del collettivo Manastabel che da anni fanno circolare nel proprio blog, gratuitamente, alcuni loro saggi e articoli³⁴⁰.

Monique Wittig è stata la prima a essere introdotta in Italia attraverso i suoi scritti letterari — anche se sono stati fraintesi, come abbiamo visto — e dal 2019 è disponibile in traduzione la raccolta dei suoi saggi *Il pensiero eterosessuale* per la casa editrice Ombrecorte. Successivamente, Ombrecorte ha pubblicato nel marzo del 2020 la raccolta con gli articoli e i saggi di Colette Guillaumin e, nel maggio dello stesso anno, *Per una teoria generale dello sfruttamento* di Christine Delphy. È stato necessario aspettare dicembre 2022 perché la casa editrice Vanda edizioni pubblicasse *Il nemico principale vol 1. Economia politica del patriarcato* di Delphy e febbraio 2023 per una riedizione più fedele de *Il corpo lesbico*; mentre per la casa editrice Il melangolo a settembre 2023 è stata tradotta l'opera pionieristica di Guillaumin: *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*. Da novembre 2023 è disponibile *Classificare, dominare: chi sono gli altri?* di Delphy, pubblicato da Vanda edizioni e, sempre per la stessa, a breve uscirà *Il nemico principale vol 2. Pensare il genere*.

Questa tarda circolazione dei testi potrebbe far credere che le argomentazioni trattate dalle femministe rivoluzionarie non siano più attuali e vadano, quindi, trattate come un'interessante analisi storica di un capitolo ormai concluso e superato del femminismo, quello della seconda ondata. Studiare queste autrici non è solo un tentativo di restituire integrità storica a un movimento complesso e multiforme come lo era il MLF negli anni '70, ma è soprattutto un tentativo di indagare e dare risposte critiche alla nostra contemporaneità.

Come abbiamo visto, il materialismo storico, così com'è inteso da Christine Delphy, permette di vedere “donne” e “uomini” non come entità naturali, fissate dalla loro biologia, ma come entità sociali attraverso cui, in determinati contesti storici e culturali, si interpreta la biologia. La costruzione di donne e uomini avviene attraverso la relazione che intrattengono, una relazione gerarchica esprimibile attraverso il sistema socioeconomico del patriarcato, un sistema parallelo a quello capitalista. Così come

³⁴⁰ Il blog è consultabile al sito <https://manastabablog.wordpress.com/>

nel sistema capitalista le classi hanno senso solo in relazione tra loro, così nel patriarcato i due sessi significano attraverso il rapporto di appropriazione che intrattengono. L'analisi del femminismo materialista individua un'appropriazione pubblica delle donne e, soprattutto, un'appropriazione privata che si articola attraverso l'istituzione del matrimonio. È attraverso questo contratto che gli uomini possono appropriarsi del corpo e del lavoro delle donne all'interno della famiglia. La relazione che crea le due categorie — le due classi di sesso — viene nominata “sessaggio” ed è offuscata attraverso l'ideologia naturalista, grazie a cui lo sfruttamento domestico diventa un fatto di natura riconducibile a un aspetto biologico. Ad articolare un'analisi su come avvenga questa naturalizzazione delle classi di sesso è Colette Guillaumin, che lo fa in analogia con la costruzione delle classi di razza. Nella sua ricerca rivela, quindi, come attraverso la naturalizzazione delle classi sociali si operi una divisione tra gruppi maggioritari, dominanti, e gruppi minoritari, dominati: i primi sono il soggetto universale, l'umanità, mentre i secondi sono gli altri, i differenti e gli appartenenti vengono ricondotti unicamente alla specificità della propria classe. Grazie all'idea di natura si nasconde la storicità di questi gruppi e li si cristallizza come essenze che, in quanto tali, non possono essere soggette a mutamenti sociali. La loro condizione è quindi inevitabile e ogni tentativo di rivoluzionarla sarebbe contro natura. Monique Wittig prosegue questa analisi identificando i discorsi che permettono l'attuazione dell'idea di natura con il “pensiero *straight*”, ovvero quell'insieme di discorsi attraverso cui percepiamo il mondo, l'esistenza umana, e che innervano qualsiasi aspetto del mondo sociale, culturale. Per contrastarli, Wittig suggerisce che gli appartenenti ai gruppi minoritari prendano parola costituendosi, attraverso la letteratura, come soggetti universali. Si tratta di un tentativo compiuto dalla stessa autrice, che attraverso le sue opere mette in atto un soggetto lesbico che si fa assoluto, così da svelare l'operazione ideologica che costituisce donne e uomini come enti naturali, con lo scopo di liberare i corpi dai discorsi *straight* e mostrare una nuova possibilità, una società utopica priva di classi di sesso dove ognuno può costituirsi come soggettività libera.

Certamente, la forza rivoluzionaria che caratterizza le prime opere di Wittig — in particolare *Les Guérillères* — è espressione di quel generale ottimismo iniziato con il Maggio francese, che permetteva di vedere la rivoluzione come prossima e già vinta; ma non è un caso che proprio i suoi scritti teorici siano stati i primi a essere proposti al pubblico italiano.

“Cos'è rimasto da dire, in questo tempo in cui sostanzialmente tutto si può dire? Cos'è rimasto di indicibile in questa epoca delle differenze — messe a valore dal capitale, strumentalizzate dagli stati, minacciate dalle forze neofondamentaliste che, rapidamente, guadagnano consensi

ovunque? Ma anche in questo tempo di differenze da valorizzare, di cui essere orgogliose, e alle quali vorremmo addirittura educare?”³⁴¹

Queste sono le domande con cui Federico Zappino ha presentato Monique Wittig al pubblico italiano, ponendola nel contesto del dibattito interno tra femminismo e comunità LGBT, rivendicando attraverso la critica all’eterosessualità operata da Wittig la necessità di ritrovare un’unità tra i due poli. Ciò ha comportato, soprattutto per l’identificazione internazionale di Wittig con il pensiero di Judith Butler, a rendere la scrittrice — insieme a Foucault — una precorritrice della teoria *queer*.³⁴²

Attualmente, nel panorama teorico, la *queer theory*, nominata per la prima volta da Teresa De Laurentis³⁴³, sembra essere la corrente più radicale e innovativa all’interno degli Studi di Genere. Rifacendosi alle analisi compiute da Judith Butler in *Questioni genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, la *queer theory* si pone come unica strada possibile per una soggettività libera e “al di fuori della norma”. Questa corrente si rifà alle teorie postmoderne sul linguaggio come atto performativo, generatore dell’oppressione sociale. La *queer theory* distingue tra un’identità normata (*straight*), rappresentata dall’ordine eterosessuale, e un’identità che devia dalla norma (*queer*), che in quanto tale è oppressa. Queste identità *queer* sono quindi identità sovversive, dove la sovversione è intesa come una sovversione della norma. Ciò che è importante sottolineare in questo momento, è che la teoria *queer* si appoggia su una concezione anti-essenzialista del genere, che viene definito un “costrutto sociale” e considerato una “*performance*” ed è proprio attraverso questa “messa in atto del genere” che le identità sovversive possono operare una risignificazione continua della norma.

La *queer theory* non è però unanimemente accettata all’interno del femminismo. Negli ultimi anni è diventata sempre più visibile una corrente che vorrebbe richiamarsi al femminismo radicale della seconda ondata e che si autonoma come *gender critical*; le femministe che si riconoscono in essa sono conosciute soprattutto con l’acronimo TERF (*trans exclusionit radical feminist*). In breve, questa corrente riconosce la distinzione sesso/genere, rivendicando, però, l’esistenza naturale e immutabile del sesso. Le donne sarebbero quindi definibili da un’essenza biologica, determinate dal loro organo sessuale. Attraverso quest’impostazione si scagliano principalmente contro le persone transgender, in particolare contro le donne trans, che vengono additate come uomini che vogliono invadere gli spazi femminili; di conseguenza, gli uomini trans sarebbero donne “traviate dall’*ideologia del gender*” da riportare sulla retta via. Tralasciando i deumanizzanti e spesso violenti attacchi contro le persone *gender non-*

³⁴¹ F. Zappino, “La distruzione dell’eterosessualità” in M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, trad. di F. Zappino, Ombrecorte (2019), p. 123.

³⁴² F. Valentini, *Genealogie queer: teorie critiche dell’identità sessuali e di genere*, Ombrecorte (2018).

³⁴³ T. De Laurentis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli (1999).

conforming in generale, su cui si concentra l'azione di questo movimento mettendo in secondo piano le battaglie "classiche" del femminismo radicale, è evidente nelle loro analisi la piega essenzialista contro cui Delphy e le sue compagne mettono in guardia. Oltre a queste posizioni, ormai è anche sempre più diffuso un femminismo liberale (o neoliberale) e *social*, promosso da donne in carriera, CEO, attrici, *influencer* e politiche, che coinvolge il vasto pubblico. Esso si basa sulla figura della *girl boss*, la donna intraprendente che "rompe il soffitto di cristallo" e riesce a raggiungere posizioni di potere all'interno del sistema sociale — che non viene messo in discussione. In breve, lo scopo non è l'uguaglianza, ma la meritocrazia. Si possono vedere così *influencer* (di entrambi i sessi) proclamarsi femministi e, allo stesso tempo, promuovere prodotti fabbricati attraverso lo sfruttamento di donne delle classi più povere e/o di paesi non occidentali. Essi diffondono un femminismo privo di autocoscienza e pensiero critico, dove ciò che importa è che le donne si sentano realizzate e "facciano quello che vogliono", preferibilmente consumando i prodotti offerti dal capitalismo per "emanciparle".

Molte femministe, specialmente di gruppi razzializzati, ma non solo³⁴⁴, hanno denunciato questo diffuso atteggiamento che rischia di mistificare tutte le battaglie compiute in passato e diventare una semplice dichiarazione performativa. Contro questa prospettiva si è creato quello che viene definito femminismo intersezionale, il cui scopo politico e teorico è analizzare come varie assi di oppressione si intersecano nel contesto sociale: sesso, razza, classe, orientamento sessuale, abilissimo, eccetera sono tutti aspetti che vengono analizzati per compiere una politica che sappia tenere conto della complessità del vissuto dei gruppi minoritari.

Reintrodurre il pensiero delle materialiste francesi in questo quadro politico-teorico può essere una chiave efficace per affrontare le sfide che il femminismo, proprio a fronte di queste realtà descritte, deve affrontare.

Ovviamente, le loro analisi anti-essenzialiste permettono una critica radicale ai movimenti *gender critical*, mostrando come il loro rifarsi al sesso biologico per costituire l'identità della donna non sia altro che frutto dell'ideologia patriarcale, della naturalizzazione operata proprio per impedire qualsiasi possibilità di emancipazione per i gruppi minoritari. Le teorie lucide di De Beauvoir, Delphy, Guillaumin e Wittig (e di tutte le altre materialiste che nell'economia di questo testo non sono state citate) possono contrastare queste derive reazionarie e fortemente identitarie all'interno del movimento e mostrare opzioni costruzioniste delle classi del sesso alternative alla *queer theory*. Infatti, sarebbe estremamente proficuo porre la teoria *queer* in confronto con il femminismo materialista; quest'ultimo potrebbe portare concretezza nelle analisi

³⁴⁴ Per approfondire: L. Olufemi, *Femminismo interrotto*, trad. di I. Saturnini, Perrone editore (2021) e J. Crispin, *Perché non sono femminista. Un manifesto femminista*, trad. di G. Lupi, Edizioni SUR (2017).

queer, le quali sono fondate unicamente sul linguaggio e le norme. Per le teorie *queer* le oppressioni sono generate principalmente dagli stereotipi, le idee ed è linguaggio a creare la realtà; per il femminismo materialista gli stereotipi e le idee hanno sicuramente un ruolo importante nel mantenere l'oppressione, ma non sono ciò che la producono. Per le materialiste l'oppressione è frutto di rapporti socioeconomici di potere che *successivamente* vengono razionalizzati e giustificati dalle norme.

Mettere a confronto le due diverse analisi costruzioniste porterebbe inevitabilmente a uno scontro, poiché se il femminismo materialista si auspica come obiettivo utopico la cancellazione di ogni classe di sesso, la *queer theory* propone invece una proliferazione di generi non binari e identità sfocate, fluide, in grado di mettere in discussione la norma binaria. Sono due prospettive inconciliabili e la stessa Delphy, in un'intervista del 2015³⁴⁵, si dichiara in disaccordo con la proposta di Judith Butler sull'ampliare le identità di genere. Nonostante quest'opposizione, mettere in contatto le due teorie resta proficuo per l'analisi della critica sociale, poiché attraverso il saggio, che fonda il contratto eterosessuale e che viene rafforzato dai discorsi *straight*, è possibile restituire materialità alle teorie *queer* che rischiano, nello stato attuale, di peccare di un pregiudizio idealistico.

Infine, il femminismo materialista — se integrato alla corrente intersezionale — può fare da antidoto al femminismo liberale. Si tratta di un femminismo radicale e rivoluzionario, in quanto tale il suo obiettivo è la modificazione di tutto il sistema sociale per liberarlo dalle gerarchie sociali e che, allo stesso tempo, ha la pretesa di coinvolgere tutte le donne. Si tratta di un femminismo che non è interessato a permettere ad alcune donne di rompere “il soffitto di cristallo” per lasciare poi la maggioranza delle donne a raccogliere i cocci di vetro³⁴⁶, ma che vuole rivoluzionare l'intero insieme dei rapporti socioeconomici.

Oggi come negli anni '70, alcune femministe sono convinte che ciò sia possibile solo affrontando prima la lotta anticapitalista, considerando la liberazione delle altre oppressioni come secondaria e derivata. Delphy ci insegna che ogni sistema di oppressione deve essere analizzato in sé stesso e non per il significato che può avere nella relazione a un altro sistema; tenere conto delle intersezioni di potere e oppressione nella vita di un individuo non significa creare una gerarchia tra le lotte, al contrario significa essere consapevoli della complessità del campo sociale. Come fa notare del resto Guillaumin, si tratta piuttosto di una scelta di azione politica: voler essere una femminista radicale significa voler rivoluzionare il sistema intero e perché ciò sia possibile è necessario riconoscere come le varie oppressioni si richiamano e rafforzano

³⁴⁵ “Christine Delphy”, *Ballast*, vol. 2, n. 1 (2015), p. 38-52.

³⁴⁶ N. Freser, T. Bhattacharya, C. Arruzza, *Femminismo per il 99%: un manifesto*, trad. di A. Prunetti, Laterza (2019), p. 12.

tra loro. Concentrarsi su una credendo che le altre si cancelleranno per una conseguenza teleologica è ingenuo.

Il femminismo materialista non è, ovviamente, esente di problematicità, per esempio un'accusa sta nel fatto di essere troppo utopico (è davvero possibile eliminare le classi di sesso?) e di rifarsi a un'analisi principalmente occidentale, focalizzato su un'esperienza bianca. Ciò non rende il femminismo materialista intrinsecamente bianco, per questo un dialogo serrato con il moderno concetto di intersezionalità è necessario. Non si tratta di una pagina ormai chiusa della storia femminista, le analisi compiute dalle teoriche della seconda ondata sono ben lontane dall'essere datate e inattuali, esse ci lasciano un'eredità da portare avanti e sta alle nuove generazioni coglierla e ampliarla.

Andrea Dworkin, una delle più grandi femministe radicali, ci sprona così:

“L'epoca della cosiddetta seconda ondata del femminismo è stata un prologo. La domanda è: a che cosa? Rispondete alla domanda”³⁴⁷.

³⁴⁷ A. Dworkin, *Scapegoat. The Jews, Israel, and Women's Liberation*, The Free Press (2000), p. 337.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DELLE AUTRICI TRATTATE CITATE E DI RIFERIMENTO

- S. De Beauvoir:
 - Il secondo sesso* (1949), trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016;
 - La forza delle cose* (1963), trad. di B. Garufi, Einaudi editore, Torino 1966;
 - A conti fatti* (1972), trad. di B. Fonzi, Einaudi editore, Torino 1978;
 - Quando tutte le donne del mondo* (1979), a cura di C. Francis e F. Gontier, trad. di B. Garufi, V. Dridso, V. Nencini Baranelli, Einaudi editore, Torino 2015;
 - Sulla liberazione della donna* (1980), a cura di A. M. Verna, E/O edizioni, Roma 2019;
 - “France: feminism — Alive, Well and in Costant Danger”, in *Sisterhood is Global: the international Women’s Movement Anthology*, a cura di R. Morgan, Anchor Books, New York 1984, p. 229-235;
 - Letters to Sartre*, a cura di Q. Hoare, Arcade Publishing, New York 1999;

- C. Delphy:
 - “*La passion selon Wittig*”, in *Nouvelles Questions Féministes*, n. 11-12, Parigi 1985, p. 151-156, trad. a cura del collettivo Manastabal <https://manastabablog.wordpress.com/2020/11/04/la-passione-secondo-wittig/>;
 - Il nemico principale: economia politica del patriarcato* (1984), trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2022;
 - L’ennemi principal: penser le genre* (2001), édition Syllepse, Parigi 2013;
 - Classifica, dominare. Chi sono gli “altri”?* (2008), trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2023;
 - “Simone de Beauvoir: A Forgotten Legacy”, *Travail, genre et sociétés*, N. 20 2008/2, p. 173-180;
 - Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro* (2015), trad. di D. Ardilli, Ombrecorte, Verona 2020;

- C. Guillaumin:
 - L’ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale* (1972), trad. di S. Garbagnoli, Il Melangolo, Genova 2023;

Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di Natura (1992), trad. di S. Garbagnoli, V. Perilla, V. Ribeiro Corrossacz, Ombrecorte, Verona 2020;

“La confrontation des féministes en particulier au racisme en général : remarques sur les relations du féminisme à ses sociétés” in *Sociologie et sociétés*, n. 49 (1), Québec 2017, p. 155–162;

- Questions féministes, n. 1, Editions Tierce, Parigi 1977, p. 3-19;
- M. Wittig:
 - L'Opoponax* (1964), trad. di C. Lusignoli, Einaudi, Torino 1966;
 - Le guerrigliere* (1969), trad. di Ana Cuenca, La Porta Terra di donne Bologna 2019;
 - Il corpo lesbico* (1973), trad. di D. Ardilli, VandA edizioni, Milano 2023;
 - Appunti per un dizionario delle amanti* (1976), trad. di O. Pas, Meltemi, Milano 2020;
 - Virgil, non* (1985), trad. di R. Fiocchettò, Il Dito e la Luna, Milano 2005;
 - Le Voyage Sans Fin* (1985), a cura di L. Murat, W. Delorme, Gallimard, Parigi 2022;
 - Il pensiero eterosessuale* (1992), trad. di F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2019;
 - Le Chantier littéraire* (2010), Presses Universitaires de Lyon, Lione 2010.

SAGGI E STUDI SULLE AUTRICI CITATI E DI RIFERIMENTO

- M. Abreu, J. Falque, D. Fougeyrollas-Schwebel, C. Noûs, “Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd’hui”. *Cahiers du Genre*, n. 68, Parigi 2020, p. 15-53;
- L. Adkins, D. Leonard, *Sex in Question: French materialist feminism*, Taylor&Francis, London 1996;
- N. Bauer, *Simone De Beauvoir, Philosophy, & Feminism*, Columbia University Press, New York 2001;
- H. Bentouhami-Molino, N. Guénif-Souilamas, “Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l’analogie”, *Cahiers du Genre*, n. 63, Parigi 2017, p. 205-219;

- S. J. Brison, “Beauvoir and Feminism: interview and reflections”, in *Simone De Beauvoir*, curato da Claudia Card, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 189-207;
- J. Butler, “Wittig's Material Practice: Universalizing a Minority Point of View”, in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, n. 13 (4) 2007, p. 519-533;
- S. Chaperon:
Les années Beauvoir 1945-1970, Fayard, (2000);
“Beauvoir à la croisée de l’histoire des femmes et des intellectuels”, in *Simone de Beauvoir Studies* 20 (2003), p. 39–53;
“Momone and the Bonnes Femmes; or de Beauvoir and the MLF” in *The Women’s Liberation Movement. Impacts and outcomes*, curato da Kristina Schulz, Berghahn Book, New York 2017, 73-90;
- L. Disch “Re-thinking ‘French Feminism’ with Christine Delphy”, in *Faire avec Delphy, Nouvelles Questions Féministes* (41/2), Parigi 2022;
- C. Écarnot, *L’Écriture de Monique Wittig. À la couleur de Sappho*, L’Harmattan, Parigi 2002;
- E. Fallaize, *Simone De Beauvoir. A critical reader*, Routledge, London 1998;
- M. Farioli, “Il femminismo materialista di Christine Delphy e la storia antica: un’alleanza imprevista”, in *Faire avec Delphy, Nouvelles Questions Féministes* (41/2) Parigi 2022;
- E. Feole, *A corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l’opera letteraria di Monique Wittig*, ETS edizioni, Pisa 2020;
- A. Fouque, “Antoinette Fouque: Moi et elle”, in *Liberation*, 5, Parigi 1986;
- S. Garbagnoli, E. Feole, *Monique Wittig. Femminismo materialista. Pensiero straight. Cantiere letterario. Corpo lesbico. Cavallo di troia*, DeriveApprodi, Bologna 2023;
- V. Giraud, I. Jami, Y. Sintomer , “Fonder en théorie qu’il n’y a pas de hiérarchie des dominations et des luttes: Entretien avec Christine Delphy”. *Mouvements* , n. 35, issue 5, Parigi 2004, p. 119-131;
- E. R. Grosholz, *The legacy of Simone De Beauvoir*, Clarendon Press, New York, 2004;
- C. Hamel, “Colette Guillaumin (1934-2017): une pensée constructiviste et matérialiste sur le sexisme et le racisme”, *Nouvelles Questions Féministes*, n. 37, Parigi 2018, p. 186-192;
- S. Jackson:
Christine Delphy, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, London 1996;

- “Théoriser Le Genre : L’héritage de Beauvoir.” *Nouvelles Questions Féministes* 20, no. 4, Parigi 1999, p. 9–28;
- “Interweaving lives and ideas: a personal retrospective on encounters with Christine Delphy and her work”, in *Faire avec Delphy, Nouvelles Questions Féministes* (41/2) Parigi 2022;
 - S. Kruks, “Beauvoir's Time/Our Time: The Renaissance in Simone de Beauvoir Studies” di in *Feminist Studies* 31, no. 2, Taliaferro 2005, 286-309;
 - T. Moi, *Simone De Beauvoir. The making of an intellectual woman*, Blackwell, Hoboken 1994;
 - E. Ostrovsky, *A Costant Journey: the Fiction of Monique Wittig*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1991;
 - F. Picq, “Simone de Beauvoir et le féminisme”, in *Cahiers Sens public*, vol. 27, no. 1, Parigi 2020, p. 119-143;
 - M. L. Porter, “Writing Feminism: Myth, Epic and Utopia in Monique Wittig’s ‘Les Guérillères.’” *L’Esprit Créateur* 29, no. 3, Baltimora 1989, p. 92–100;
 - C. Rodgers:
 - “Contemporary French Feminism and Le Deuxième Sexe”, in *Simone De Beauvoir Studies*, vol. 13 *Simone De Beauvoir: ten years later*. Leiden 1996;
 - “Elle et Elle: Antoinette Fouque et Simone de Beauvoir.” *MLN* 115, no. 4, Baltimora 2000, p. 741–60;
 - M. Rosenfeld, “Language and the Vision of a Lesbian-Feminist Utopia in Wittig’s ‘Les Guérillères’.” *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 6 (1/2) Salt Lake City 1981, p. 6–9;
 - C. Simon, “Pour Monique Wittig”, *L’Express*, 30 Novembre – 6 Dicembre, Parigi 1964;
 - M. Simons, “The silencing of Simone de Beauvoir: Guess What’s Missing from The Second Sex” in *Women’s Studies International Forum*, 6/5, 1983, p. 559-64;
 - S. Spinelli:
 - “Monique Wittig cantora dell’indicibile”, in *Donne in viaggio*. Torino 2003;
 - “A volte ritorna: Monique Wittig e l’Italia”, in *Genesis: rivista della Società Italiana delle Storiche*, X/2, Roma 2011, p. 125-139;
 - E. Stavro, *Emancipatory thinking. Simone De Beauvoir and Contemporary Political Thought*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2018;
 - U. Tidd:

- Simone De Beauvoir. Gender and Testimony*, Cambridge University Press, Cambridge 2004;
- Simone De Beauvoir*, Reaktions Books, London 2009;
- C. O. Weiss, “A feminist critique of social reproduction theory”, in *Faire avec Delphy, Nouvelles Questions Féministes* (41/2, 2022);
 - H. V. Wenzel, “Interview with Simone De Beauvoir”, in *Yale French Studies*, no. 72 *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, New Haven 1986), p. 5-32.

ALTRI SAGGI E STUDI CITATI E DI RIFERIMENTO

- D. Ardilli, *Manifesti Femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, VandA edizioni, Milano 2018;
- B. Bettelheim, *La fortezza vuota. L'autista infantile e la nascita del sé*, trad. di A. M. Pandolfi, Garzanti, Milano 1999;
- J. Butler:
- *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. di S. Adamo, Laterza, Bari 1990;
- *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, trad. di S. Capelli, C. Fioravanti, Lit Edizioni, Roma 2023;
- A. Cavarero, F. Restaino, *Filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.
- H. Cixous, “The Laugh of the Medusa.” *Signs*, vol. 1, no. 4, Chicago 1976, p. 875–93;
- M. Dalla Costa, S. James, *Donne e sovversione sociale. Un metodo per il futuro*, a cura di A. Curcio, Ombrecorte, Verona 2021;
- J. Crispin, *Perché non sono femminista. Un manifesto femminista*, trad. di G. Lupi, Edizioni SUR, Roma 2017;
- A. Curcio, *Introduzioni ai femminismi. Genere, classe, razza, riproduzione: dal marxismo al queer*, DeriveApprodi, Bologna 2019;
- C. D. Darlington, “Race, class and culture” in *Biology and the human sciences*, a cura di J. W. Sutton Pringle, Clarendon Press, Oxford 1972, p. 95-120;
- T. De Laurentis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999;
- A. Dworkin, *Scapegoat. The Jews, Israel, and Women's Liberation*, The Free Press, New York 2000;

- S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione, lotta femminista*, a cura di A. Curcio, Ombrecorte, Verona 2014;
- S. Firestone, *The dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, William and Morrow and Co., New York 1970;
- A. Fouque, *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, trad. di N. Setti, Pratiche, Milano 1992;
- N. Freser, T. Bhattacharya, C. Arruzza, *Femminismo per il 99%: un manifesto*, trad. di A. Prunetti, Laterza, Bari 2019;
- C. Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge 1982;
- L. Greenwald, *The Women's Liberation Movement in France and the Origins of Contemporary French feminism, 1944-1981*, ProQuest Dissertations and Theses, Ann Arbor 1996;
- L. Irigaray:
Speculum. Dell'altro in quanto donna. Trad. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 2017;
La via dell'amore, trad. di R. Salvadori, Bollato Boringhieri, Torino 2008;
- C. Juncker, "Writing (With) Cixous." *College English* 50, no. 4, Urbana 1988, p. 424–36;
- J. Kristeva, "Women's Time." *Signs*, vol. 7, no. 1, Chicago 1981, p. 13–35;
- A. Leclerc, *Parole de femme*, Grasset & Fasquelle, Parigi 1974;
- I. Lezine, *Le développement psychologique de la première enfance*, Puf, Parigi 1951;
- C. Lynn, and D. Ruble. "Children's Search for Gender Cues: Cognitive Perspectives on Gender Development. Current Directions" in *Psychological Science* 13, no. 2, Londra 2004, p. 67–70;
- N.C. Mathieu, "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie" in *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Parigi 1985, p. 101-106;
- M. Patou-Mathis, *La preistoria è donna. Una storia dell'invisibilità delle donne*, trad. di B. Capasti, Giunti editore, Firenze 2020;
- E. Missana, *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano 2019;
- K. Millett, *La politica del sesso*, trad. di B. Oddera, Rizzoli, Milano 1971;
- C. G. Moses:
- C. Moses, "'French Feminism' in U.S. Academic Discourse," presentato alla Berkshire Conference on Women's History (1992);

- “Made in America: French Feminism in Academia”, in *Feminist Studies*, Vol. 24, No. 2, *Disciplining Feminism? The Future of Women's Studies*, Taliaferro 1998, p. 241-274;
- L. Olufemi, *Femminismo interrotto*, trad. di I. Saturnini, Perrone editore, Roma 2021;
 - A. Pantano, *Contaminazioni. Il pensiero della differenza in Francia*, Il Poligrafo, Padova 2008;
 - F. Rochefort, *Femminismi. Uno sguardo globale*, trad. di L. Falaschi, Laterza, Bari 2022;
 - R. Rosenthal, L. Jacobson, *Experimental Effects on Behavior Research*, Harvard University Press, New York 1996;
 - R. Rosenthal, L. Kermit Fode, *Pygmalion in the Class Room*, Harvard University Press, New York 1968;
 - R. Rosenthal, L. Kermit Fode, “The effect of experimenter bias on the performance of the albino rat”, in *Systems Research and Behavioral Science* 8, New York 2007, p.183-189;
 - R. Rosenthal, R. Lawson, “A longitudinal study of the effects of experimenter bias on the operant learning of laboratory rats” in *Journal of Psychiatric Research*, 2(2) New York 1964, p. 61–72;
 - L. Toupin, *Il salario al lavoro domestico. Cronaca di una lotta femminista internazionale (1972-1977)*, trad. di A. Curcio, Ombrecorte, Verona 2023;
 - F. Valentini, *Genealogie queer: teorie critiche dell'identità sessuali e di genere*, Ombrecorte, Verona 2018;
 - S. A. Watkins, M. Ruedan, M. Rodriguez, *Feminism for Begginers*, Icon Books, London 1992;
 - E. Williams, *Capitalismo e schiavitù*, trad. di L. Trevisani, Laterza, Bari 1971;
 - I. M. Young, “Humanism, gynocentrism and feminist politics”, in *Women's Studies International Forum*, vol. 8, issue 3 1985, p. 173-183.