



Corso di laurea in Scienze Politiche

Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche

SOVRAPPOSIZIONI SOTTILI: DEMOCRAZIA, GENERE E GIUSTIZIA NELLA STORIA DELLA TEORIA POLITICA FEMMINISTA

Prof. Sebastiano Maffettone

RELATORE

Lucrezia Caterina Aurora Bruzzone Mat. 100312

CANDIDATO

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

A Striki

Sovrapposizioni sottili: democrazia, genere e giustizia nella storia della teoria politica femminista

INDICE

| | |
|---|-----------|
| INTRODUZIONE | 6 |
| | |
| CAPITOLO I | |
| PROSPETTIVE E FONDAMENTI DELLE TEORIE FEMMINISTE: DIFFICOLTÀ CONCETTUALI E DELLE RADICI STORICHE | 10 |
| 1.1. Oggetto tematico e concetti base | 11 |
| 1.1.2 Pluralità e complessità delle origini del femminismo | 14 |
| 1.2 Donne nella storia e Femminismo | 15 |
| 1.2.1 Una «stanza tutta per sé»: istituzionalizzare la « <i>herstory</i> » | 18 |
| 1.3 Critica al determinismo biologico: genere, sesso e potere nella società | 21 |
| 1.3.1 Joan Scott e l'evoluzione della storiografia: il genere come chiave interpretativa | 24 |
| 1.3.2 Il genere come atto di parola: Judith Butler e la teoria della performatività | 25 |
| 1.4 Il concetto di patriarcato: uno sguardo da Bourdieu a Mill e oltre | 28 |
| 1.5 De Beauvoir e Woolf: egualitarismo e differenzialismo | 33 |
| 1.5.1 Differenzialismo e gender theory: teorie politiche a confronto | 35 |
| | |
| CAPITOLO II | |
| IL FEMMINISMO DELLA PRIMA E DELLA SECONDA ONDATA | 37 |
| 2.1 Le due Ondate del Femminismo moderno: tra continuità e discontinuità | 38 |
| 2.2 Cicli, onde radio e “mare agitato”: critiche e riflessioni della metafora delle onde | 39 |
| 2.3 La prima ondata | 44 |
| 2.3.1 L’esperienza statunitense | 47 |
| 2.3.2 Il voto | 50 |
| 2.4 “ <i>The problem that has no name</i> ”: la transazione dalla Prima alla Seconda ondata | 52 |
| 2.5 La Seconda Ondata: “ <i>the personal is political</i> ” | 56 |
| 2.5.1 Femminismo liberale e liberalismo femminista: differenze concettuali e implicazioni sociali | 59 |
| 2.5.2 Jean Hampton e la teoria femminista del contratto sociale | 62 |
| 2.6 Evoluzione e continuità: il femminismo tra Seconda e Terza Ondata | 67 |
| | |
| CAPITOLO III | |
| UNIVERSALISMO E DIFFERENZA NELLE TEORIE POLITICHE FEMMINISTE CONTEMPORANEE | 69 |
| 3.1 Postfemminismo o terza ondata? | 70 |

| | |
|--|------------|
| 3.2 Pensare la differenza | 72 |
| 3.3 Soggettività, sesso e Differenza: Luce Irigaray | 73 |
| 3.4 Femminismo e democrazia deliberativa: l'universalismo interattivo di Sheyla Benhabib | 77 |
| 3.4.1 Narrativa e Riconoscimento nell'interazione con l'Altro | 82 |
| 3.5 Un nuovo Umanesimo femminista: Martha Nussbaum | 84 |
| 3.5.1 Giustizia, cura e dipendenza: la critica di Nussbaum alla Teoria di Rawls | 87 |
| 3.6 Corpo e Potere: la costruzione sociale della violenza di genere nei femminismi moderni | 90 |
| 3.6.1 Violenza strutturale, genere e potere: prospettive e realtà | 93 |
| CONCLUSIONI | 98 |
| BIBLIOGRAFIA | 101 |

INTRODUZIONE

Le pagine seguenti intendono illustrare i percorsi di ricerca della teoria politica femminista moderna e contemporanea, focalizzati su una rilettura critica della tradizione illuminista e di quella emancipazionista, che pongono al centro il valore dell'uguaglianza e dell'universalismo. La parte principale di questo lavoro si concentra sull'analisi e la ricostruzione delle teorie normative della giustizia di genere e sui dibattiti che, negli ultimi trent'anni, hanno portato una parte della critica politica femminista a ripensare e aggiornare il pensiero politico occidentale. In particolare, si è cercato di valutare come e quanto i concetti di democrazia, genere e giustizia siano stati interrelati e bilanciati all'interno delle varie correnti e periodizzazioni storiche del femminismo. Attraverso l'analisi storica e concettuale delle diverse ondate femministe e una critica attenta dei loro paradigmi, si è osservato come gli obiettivi del movimento femminista siano profondamente cambiati e adattati ai diversi periodi storici -ed esigenze sociali- di riferimento. Certamente Olympe de Gouges (1791), Mary Wollstonecraft (1797) e Jane Austen (1817) sono considerate le precursore del femminismo moderno ma, nonostante abbiano sostenuto la dignità, l'intelligenza e il potenziale umano delle Donne, solo alla fine del XIX secolo gli sforzi per la parità di diritti si sono concretizzati in un movimento, o meglio in una serie di movimenti, chiaramente identificabili e consapevoli¹.

La prima ondata del femminismo è iniziata ufficialmente con la Convenzione di Seneca Falls del 1848 e si è sviluppata tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, in un contesto di industrializzazione urbana e politica socialista. Gli obiettivi e le strategie di questa ondata, delineati da Elizabeth Cady Stanton nella Dichiarazione di Seneca Falls, miravano ad aprire nuove opportunità per le donne, con particolare enfasi sul diritto di voto. La seconda ondata ha avuto inizio negli anni Sessanta, con le proteste contro il concorso di Miss America ad Atlantic City, e si è protratta fino agli anni Novanta. Questa fase è stata influenzata dai movimenti contro la guerra e per i diritti civili, nonché dalla crescente consapevolezza di una serie di gruppi minoritari in tutto il mondo. La Nuova Sinistra era in ascesa e la voce della seconda ondata era sempre più radicale. Durante questo periodo, la sessualità e i diritti riproduttivi erano temi predominanti, e gran parte

¹ Ammirati, Angela, *Le Teorie politiche universaliste. Un dibattito nel femminismo contemporaneo*, Scuola Dottorale in Scienze Politiche, Sezione Studi di Genere, Università degli studi Roma Tre.

dell'energia del movimento si è concentrata sull'approvazione dell'emendamento per la parità dei diritti nella Costituzione, garantendo l'uguaglianza sociale indipendentemente dal sesso.

Filosofe contemporanee come Martha Nussbaum, S. Moller Okin, Jean Elizabeth Hampton e Sheyla Benhabib, vedendo nell'Illuminismo un potenziale imprescindibile di emancipazione, hanno sviluppato teorie normative basate sull'uguaglianza e la parità di genere. Il paradigma universalista, tuttavia, non è esclusivamente legato ad alcune posizioni del femminismo contemporaneo, ma «*si estende anche ad altri modelli e sistemi filosofici della filosofia politica. Include teorie giuridiche e politiche che si basano sui contenuti normativi e procedurali della ragione, rielaborazioni dell'universalismo in senso deliberativo e discorsivo, traduzioni filosofiche dell'etica kantiana, etiche narrative e dialogiche che supportano teorie del multiculturalismo e dell'interculturalità, oltre ai grandi dibattiti sui diritti umani*»². Il filo conduttore che unisce queste teorie filosofiche è quindi la domanda, centrale nel pensiero politico ed etico contemporaneo, su quale possa essere la legittimità e la fondatezza di una norma generale dell'uguaglianza che non oscuri né elimini le ricchezze delle differenze³. In questo contesto, sul significato da attribuire alla diversità corporea tra uomo e donna si sono sviluppate due correnti all'interno del femminismo: quella egualitaria e quella differenzialista. Le fonti di queste due scuole si possono individuare, da una parte, ne "Il secondo sesso"⁴ di Simone de Beauvoir e, dall'altra, ne "Le tre ghinee"⁵ di Virginia Woolf. "Donna si diventa, non si nasce" sosteneva Simone de Beauvoir ne "Il secondo sesso", intendendo che il ruolo delle donne nella società non è determinato dalla loro esistenza biologica, ma è imposto dal potere patriarcale che ne deriva la divisione dei ruoli⁶. Per cambiare i rapporti di potere tra uomo e donna, secondo de Beauvoir, la donna avrebbe dovuto avere la possibilità di entrare nel mondo "maschile", di parlare il linguaggio della razionalità e di gestire il potere. Le donne, afferma Landes, erano "*ritenute abitare corpi che, anziché garantire le loro libertà politiche, erano segnati dalla loro sessualità distintiva e dalle loro qualità*

² *eadem*

³ *eadem*

⁴ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949), Librairie Gallimard, Paris 1965, 2 voll; tr. It. Roberto Cantini e Mario Andreose, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961

⁵ Woolf, V. 'Le tre ghinee' (1938), a cura di Luisa Muraro, La Tartaruga, Milano 1975.

⁶ Mancino, G., 'Un dibattito nelle teorie femministe contemporanee: gender e differenza sessuale', *Università degli studi di Roma Tre, Scuola dottorale Scienze Politiche, Sezione Questione Femminile e Politiche Paritarie, XXII Ciclo*.

*irrazionali, quindi apolitiche*⁷. Gli uomini, invece, considerati soggetti dotati di razionalità, si sono emancipati dal corpo naturale e sono stati consacrati a quello “politico”. L’universalismo dei diritti si è quindi costruito su un duplice meccanismo di dominio: escludente, perché ha fondato la sua legittimità sulla subordinazione e l’esclusione delle donne dalla sfera pubblica; falsamente neutro, perché ha preteso di rappresentare la totalità del genere umano cancellando le differenze di cui le donne sono portatrici.

Infine, si è dedicato un paragrafo a come la teoria e prassi femminista, in Italia e altrove, abbiano costituito le prime fondamenta per la ricerca e l’analisi sociale sulla violenza di genere. Il confronto libero nei gruppi di autocoscienza, infatti, rivelò la gravità e la diffusione delle aggressioni subite dalle donne nel corso della loro vita. Per la prima volta, queste aggressioni vengono riconosciute come un problema pubblico e interpretate come strumenti funzionali al mantenimento di una struttura sociale basata su rapporti di potere diseguali. In questo contesto, gli uomini sono in una posizione di privilegio mentre le donne sono relegate a una condizione di subordinazione, debolezza, incompiutezza e dipendenza. Si indaga il nesso tra soggettivazione femminile e violenza, dimostrando che la violenza è una costruzione sociale il cui riconoscimento dipende dai cambiamenti nella percezione sociale e dalle soglie di tolleranza definite dalle donne nel corso dei decenni. La riflessione femminista mette in luce la fallacia di un’ideologia che vede le relazioni familiari e intime come pacificate e la femminilità come un rifugio intatto, ritenendo allo stesso tempo la donna corresponsabile nell’attivazione delle pulsioni maschili: da questa prospettiva, la violenza sessuale non è affatto un atto sessuale, ma una violenza di genere, diretta contro le donne. Descrivere la violenza come “orientata” e “sessuata” ha permesso di svelare la simmetria della violenza e la sua dimensione di genere. Negli anni, il concetto di genere è diventato centrale negli studi femministi, sostituendo “donna” come parola chiave e portando all’uso del termine “violenza di genere” invece di “violenza contro le donne”. La teoria femminista, nonostante le sue varianti, considera la violenza come un fenomeno specifico di abuso coniugale, distinguendosi dagli studi precedenti per il fatto che affronta la violenza sia in ambito familiare che extrafamiliare come un unico problema riconducibile a dinamiche di potere fra i sessi. Tuttavia, come evidenziato da Franca Bimbi, le donne non possono essere viste solo come vittime, impotenti,

⁷ *eadem*

dipendenti, deboli. Equiparare la violenza di genere all'oppressione femminile senza considerare i cambiamenti storici nelle relazioni intime e le dinamiche individuali di reciprocità nella regolazione della vita privata, è fuorviante nonché sbagliato: la violenza di genere deve essere letta non solo in una logica patriarcale ma anche come interazione conflittuale e negoziabile tra soggetti attivi. Se la violenza di genere riguarda comportamenti aggressivi e distruttivi che coinvolgono le principali definizioni delle identità maschili e femminili, è necessario considerare sempre di più i modi in cui queste identità si costruiscono e definiscono reciprocamente, si strutturano e destrutturano. È su questa dimensione della costruzione sociale che ha senso intervenire per agire in termini di prevenzione.

CAPITOLO I

Prospettive e Fondamenti delle Teorie Femministe: Difficoltà Concettuali e delle Radici Storiche

Non sono sicura che il millennio rappresenti un modo eloquente di segnare il tempo o, in verità, di segnare il tempo del femminismo. Tuttavia, è sempre importante fare una verifica della sua collocazione, anche quando questo tentativo di riflessione viene necessariamente compromesso. Nessuno è nella posizione di poter fornire una visione globale del femminismo e neppure una definizione di femminismo che possa rimanere incontestata. [...]

Ma quando ci inoltriamo in una qualsiasi area, per considerare cosa vogliamo e come potremmo agire, siamo subito messe a confronto con la difficoltà dei termini di cui dobbiamo servirci.

[J. Butler, Undoing Gender, 2004]

1.1. Oggetto tematico e concetti base

Prima di addentrarci nel cuore di tale ricerca, ritengo opportuno fornire una panoramica introduttiva del pensiero e movimento femminista in modo tale da facilitare la comprensione complessiva delle tematiche fondamentali correlate. In tal senso vorrei restituire, il più correttamente possibile, il significato profondo e la complessità di quell'idea politica che, ponendo al centro l'istanza di universalità, si è inserita e ha completamente rivoluzionato la teoria politica tradizionale.

Ai fini di questa analisi, trovo utile fornire preliminarmente la definizione che Susan Moller Okin, ci offre di "femminismo"⁸: "...Per femminismo intendo la convinzione che le donne non debbano essere svantaggiate dal loro sesso, che debba essere loro riconosciuta una pari dignità rispetto agli uomini, e la stessa possibilità degli uomini di vivere una vita soddisfacente e liberamente scelta."

Sebbene l'invenzione della parola "*feminisme*" sia stata spesso erroneamente attribuita a Charles Fourier negli anni Trenta del XIX secolo⁹, in realtà le sue origini sono ancora incerte. Il termine cominciò a essere usato diffusamente in Francia solo all'inizio degli anni Novanta del XIX secolo, soprattutto come sinonimo di emancipazione femminile¹⁰. La prima autoproclamata "femminista" in Francia fu la sostenitrice del suffragio femminile Hubertine Auclert che, a partire dal 1882, utilizzò il termine nel suo periodico *La Citoyenne* per descrivere sé stessa e le sue collaboratrici¹¹. Il termine si diffuse in seguito alla pubblicazione sulla stampa francese del primo congresso autoproclamatosi "femminista" a Parigi, promosso nel maggio 1892 da Eugenie Potonie-Pierre e dalle sue colleghe del gruppo femminile *Solidarité*, le quali poco dopo accostarono *feminisme* a *masculinisme*.

Storicamente, la filosofia politica si è concentrata sullo Stato e sulle varie forme di governo, ignorando qualunque ambito esterno a quello politico. In generale, il pensiero politico, fin da Aristotele¹², presumeva che gli attori politici fossero necessariamente

⁸ Moller Okin, S. (1997), '*Multiculturalismo e femminismo. Il multiculturalismo danneggia le donne*', trad. di Maria Chiara Pievatolo, Originally published in Boston Review.

⁹ Offen, K. (1987) '*Sur les origines des mots feminisme et feministe*, Revue d'histoire moderne et contemporaine, Paris.

¹⁰ *ibidem*

¹¹ Hause, S. (1987) '*Hubertine Auclert: The French Suffragette*', New Haven, Yale University Press.

¹² «*thelu hosper arren esti peperomenon*» Aristotele, Superiorità del maschio nella riproduzione, in *Opere, Riproduzione degli animali*, vol. V. La donna è «maschio mancato», è natura difettosa. È stata concepita dalla natura solamente per due funzioni: la procreazione e la cura della casa.

uomini e che la politica fosse un'impresa maschile (Okin 1979)¹³. Si presumeva che le donne fossero naturalmente inferiori agli uomini e non avessero la capacità di governare sé stesse¹⁴. La filosofia politica femminista si discosta nettamente da quella tradizionale, dando rilievo alle forme sommerse di potere che pervadono le relazioni sociali. In questo modo, si mette innanzitutto in discussione la distinzione stessa tra pubblico e privato, domandandosi in che senso la sfera privata, per esempio la famiglia, possa essere esonerata dal rispetto dei principi di giustizia ritenuti validi nella sfera pubblica¹⁵. E in secondo luogo si estende il ragionamento «*contro il dominio a tutte le forme di potere nell'ambito di una società caratterizzata dal dominio paternalistico*»¹⁶. Questo nuovo tipo di analisi è prettamente interdisciplinare e si sviluppa contemporaneamente su diversi piani, sia su quello psicologico e psicanalitico, sia su quello filosofico e antropologico, fino al campo linguistico-letterario e pedagogico¹⁷. L'intenzione è, pertanto, quella di abolire la dicotomia tra sfera pubblica assegnata agli uomini e sfera privata come luogo naturale della donna, poiché intesa come individualità inferiore.

Inizialmente, le rivendicazioni politiche di universalità erano piuttosto particolari: per soli uomini. Fu solo con l'avvento delle prime rivoluzioni universaliste, che le donne iniziarono a rivendicare quella stessa dignità umana e sociale che gli uomini stavano proclamando in tutti gli stati democratici europei^{18 19}. La discrepanza tra principi e realtà, il fatto che gli uomini fossero liberi ma le donne restassero in condizione subalterna, era inconcepibile e mostrava una contraddizione tra gli ideali liberali e rivoluzionari che nella pratica erano sempre traditi quando i diritti delle donne erano in gioco. Nonostante, infatti, la promessa di emancipazione fosse in astratto per tutti, in concreto le donne venivano,

¹³ Okin, S. M. (1979), *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press.

¹⁴ "Donna si diventa, non si nasce" sosteneva Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*, intendendo dire che la donna si scopre e ottiene coscienza di sé in un luogo in cui sono gli uomini che le impongono di assumere la parte dell'altro: quel ruolo, quella condizione di subordinazione, - viene assegnato alla donna senza possibilità di sceglierlo. La donna, quindi, viene sì al mondo biologicamente diversa dall'uomo, ma questo non la pone subito in una condizione di inferiorità; ciò che la pone in una condizione di inferiorità è l'interazione che lei ha con il Mondo, un mondo che è stato modellato secondo il punto di vista maschile- L'essere donna è un costrutto sociale. Vd. De Beauvoir, S. (1949), *Le Deuxième Sexe*, Paris, trad. it. di Cantini, R. e Andreose, M., Il Saggiatore, Milano, 1961.

¹⁵ Maffettone, S. (2019), *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università.

¹⁶ *ibidem*

¹⁷ Zarri, G. (1996) "La formazione della 'storia delle donne'", in Ead. (a cura di), *La memoria di lei. Storia delle donne, storie di genere*, Torino.

¹⁸ McAfee, N., Howard, K. "Feminist Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).

¹⁹ *Olympe de Gouges, femminista ante litteram, lottò tutta la vita per i diritti delle donne: nel settembre del 1791 pubblicò la Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina, un documento giuridico sul modello della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789. Al primo punto si legge "la donna nasce libera e ha gli stessi diritti dell'uomo": si fidò delle promesse dell'Illuminismo francese, ma a soli 45 anni morì sul patibolo.*

come si è detto, sistematicamente confinate in ruoli subalterni. «*Questi ultimi erano poi strettamente legati alle funzioni biologiche, per cui le donne erano sempre e solo spose e madri, in maniera non troppo diversa in fondo da quanto sosteneva San Tommaso*²⁰ *in un clima culturale ben diverso da quello dell'Illuminismo*»²¹. Una caratteristica del pensiero femminista è che esso ha, fin dall'inizio, dovuto fare i conti con la peculiarità dell'oppressione femminile. Le donne sono state spesso descritte come "volontariamente"²² sottomesse, questo perché il loro asservimento era così profondo che esse ne erano inconsapevoli e finivano per aderire pienamente all'immagine di sé che la società patriarcale offriva loro. Nel primo stadio del movimento femminista, questa peculiarità venne tradotta in una particolare attenzione al tema dell'istruzione. Successivamente, nel femminismo più tardo, questo stesso fenomeno di subordinazione produsse un interesse critico per la letteratura, le arti visive e la cultura nel suo complesso, in quanto considerati come lo strumento -o il luogo- in cui l'immagine della donna viene costruita. Come accennato in precedenza, prima dell'avvento del femminismo, le scienze sociali e in generale la ricerca accademica, ignoravano le nozioni di sesso e genere e la loro rilevanza nel formarsi del sapere, confinavano il femminile nell'ambito delle sue funzioni biologiche, facendo da queste dipendere il ruolo delle donne nella società²³ e la loro esclusione da alcuni diritti fondamentali, infatti, altro non era che una conseguenza di ciò. Non altrettanto valeva per gli uomini per i quali si riteneva che la ragione prevalesse sulla natura sessuale e le funzioni biologiche, attribuendo loro governo di sé stessi²⁴. In questo senso, il pensiero femminista è nato in maniera consapevolmente e volutamente alternativo rispetto alla tradizione filosofica e, nel corso di tre decenni ha maturato posizioni di originalità e di forza tale da potersi e volersi proporre, senza più complessi di inferiorità o di superiorità, come soggetto di confronto paritario, tra eguali, all'interno di quella tradizione^{25,26}. Questo suo nuovo proporsi trova impreparata, nel suo complesso, la tradizione filosofica verso la quale, e all'interno della quale, dovrebbe

²⁰ «*Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir, semper enim honorabilius est agens patiente*» così Tommaso d'Aquino *Summa Theologica*, I^a q. 92 a. 1 arg. 2, riprendendo Aristotele, considerava la donna, ossia «un uomo mancato, un essere occasionale».

²¹ Maffettone, S. (2019)

²² *ibidem*

²³ *ibidem*

²⁴ *ibidem*

²⁵ Questa è la tesi di un femminismo che dialoghi con la "tradizione filosofica" dentro l'istituzione accademica sostenuta da Cavarero, A., Restaino, F. (2022), *Le filosofie femministe*, Pearson.

²⁶ Fabbri, M. (2018) *'Il soggetto femminista. Per una critica femminista della concettualità politica moderna, dal lavoro riproduttivo al soggetto politico'*, Tesi di laurea in filosofia, Università di Padova.

operarsi il confronto teorico²⁷. Infatti, mettendo in questione il potere e sottoponendo a critica l'ordine dei sessi, il pensiero femminista mette in questione tanto l'idea di uguaglianza originaria che fonda il discorso politico moderno, quanto la creazione di sfere separate, dirette a naturalizzare l'autorità e a legittimare la sottomissione²⁸. In questo contesto, è essenziale riconoscere il doppio binario: da un lato, l'impegno per l'empowerment delle donne e la contestazione del sistema patriarcale; dall'altro, la promozione della ricerca accademica.

1.1.2 Pluralità e complessità delle origini del femminismo

Il pensiero femminista -anche l'aggettivo da qualche anno è stato messo in discussione da chi, all'interno della comunità filosofica composta da donne, considera il termine una conseguenza dell'uso di un linguaggio e di una concettualizzazione di origine maschilista- non è definibile come qualcosa di unico o di unitario²⁹; esso è costituito dall'insieme di posizioni, spesso radicalmente distanti, maturate nel corso dei secoli e legate alle società da cui traevano origine³⁰. Così come Caterina Botti specifica, «non esiste un pensiero unico femminista. Esistono piuttosto diverse prospettive, culturali e teoriche, che hanno accompagnato e seguito il femminismo inteso come movimento politico»³¹. Di qui l'abitudine sempre più diffusa di usare il plurale ogni volta che viene tentato un quadro d'insieme: non più quindi 'femminismo' ma 'femminismi', un po' come in un certo momento storico è apparso improvvisamente riduttivo e fuorviante parlare di 'donna' (i 'problemi della donna') e l'uso del plurale 'donne' è divenuto indispensabile per dare conto della diversità di ognuna³².

Al carattere politico del femminismo, si ricollega una domanda che, seppur fondamentale, ha una risposta di difficile delineazione, ovvero: quando e come comincia il femminismo?

²⁷ È questa la tesi del professor Restaino, F. (2001), "FEMMINISMO E FILOSOFIA: CONTRO, FUORI O DENTRO?", Rivista Di Storia Della Filosofia (1984-). <http://www.jstor.org/stable/44024406>. Trovo utile, circa la delineazione del pensiero femminista degli ultimi tre secoli, l'opera di Whelehan, I. (1996), *Modern Feminist Thought. From the Second Wave to 'Post-Feminism'*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

²⁸ Persano, P. (2016), 'La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi', *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, 28(54) <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/6203>

²⁹ eadem

³⁰ eadem

³¹ Botti, C. (2014) 'Prospettive femministe morale, bioetica e vita quotidiana', *Mimesis*, Milano.

³² Schiavon, E. 'FEMMINISMO' in 'Lessico della differenza', a cura di Ribero A., *Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile*, Torino

Servendoci delle parole di Anna Kuliscioff, «non è con una breve chiacchierata che potrei indagare le cause di codesto fenomeno, cause molto complesse, che richiederebbero lunghi e profondi studi ed interi volumi. Non è neppure con una polemica più o meno brillante sulla inferiorità o superiorità della donna, o con l'attribuire al solo egoismo ed alla prepotenza maschile la sua soggezione secolare all'altro sesso, che si potrebbe spiegare un fatto che dura dacché mondo è mondo»³³ e, in effetti, l'individuazione di un momento fondatore del pensiero femminista, nonché di un testo o una dottrina di riferimento è complesso, in quanto le sue espressioni sono molteplici e resistono a categorizzazioni o etichette nette. Se il femminismo può essere definito come quel lavoro di riflessione, azione e trasformazione delle donne³⁴, le diverse interpretazioni di quell'asimmetria, le diverse soluzioni teorizzate e le diverse pratiche attuate per realizzarle, danno vita ai vari femminismi presenti sulla scena storico-sociale e nella riflessione politica³⁵. Come accennato in precedenza, esistono molti femminismi storici, anche conflittuali tra loro, sia sul piano teorico che su quello politico³⁶³⁷. Tuttavia, sarebbe improprio considerare queste diverse manifestazioni del femminismo come semplici adattamenti o varianti delle dottrine di riferimento di ciascuna di queste correnti³⁸. Esso, infatti, ha sviluppato una sua autonomia e originalità nel mettere in evidenza l'esistenza di una forma diffusa, e a volte nascosta, di subordinazione nella società.

1.2 Donne nella storia e Femminismo

Se non può esistere una storia del pensiero politico senza donne³⁹, in quanto la loro posizione è sempre determinante nell'ordine politico e sociale e nel modo in cui esso viene teorizzato, allo stesso tempo il discorso femminista influisce profondamente sulla formazione e sul cambiamento finanche di quegli stessi concetti che sanciscono la loro

³³ Kuliscioff, A. (1890), *op.cit.* pp 5-6

³⁴ Saraceno, Chiara, *Femminismo in Treccani Enciclopedia delle scienze sociali*, 1994

³⁵ Mitchell, Juliet *Woman's estate*, Harmondswrth, Penguin Books, London, 1970

³⁶ *ibidem*

³⁷ Calabrò, A.R., Grasso, L., *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Franco Angeli, 2004

³⁸ Ammirati, Angela, *Le Teorie politiche universaliste. Un dibattito nel femminismo contemporaneo*, Scuola Dottorale in Scienze Politiche, Sezione Studi di Genere, Università degli studi Roma Tre.

³⁹ Questa affermazione è ormai suffragata da un'ampia letteratura: in Baritono, R., *Il pensiero politico delle donne*, in Gherardi, R. (2011), *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci.; Green, K., (2014) *'A History of Women's Political Thought in Europe, 1700-1800'*, Cambridge, Cambridge University Press; Broad, J., Green, K., (2009) *'A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700'*, Cambridge, Cambridge University Press; Smith, L., Carroll, B., (2000) *'Women's Political and Social Thought: An Anthology*, Bloomington', Indiana University Press.

subordinazione⁴⁰. Anche se la storia delle donne (definita come lo studio storico sulle donne) e la storia femminista (definita come lo studio del movimento femminista) non sono, ovviamente, identiche, i legami tra di loro sono sempre stati forti⁴¹. Il movimento femminista ha offerto alle donne la possibilità di entrare di diritto nella storia, tramite un percorso di riscoperta e conoscenza di sé⁴² individuale, liberamente espresso e convogliato nell'azione politica collettiva. E se in un primo momento il femminismo si presenta come l'emblema della rinnovata e inattesa capacità e volontà delle donne di rivendicare i propri diritti, in una seconda fase segna la nascita concettuale ed epistemologica, oltre che la liberazione dei soggetti femminili⁴³. La storia delle donne acquisisce in questo ambito la funzione di recupero di una tradizione culturale femminile e contribuisce ad analizzare i caratteri di quella specificità che è oggetto d'indagine prioritaria del movimento⁴⁴. Mentre nei collettivi femministi si riflette sul problema della differenza sessuale, in campo storico prevale l'interesse verso le diverse forme di oppressione femminile. Sulla scia del famoso *Deuxième Sexe* di Simone de Beauvoir (e della *Feminine Mystique* di Betty Friedan del 1963 che in un certo senso ne aveva diffuso il messaggio negli Stati Uniti), è stato il femminismo della seconda ondata, quello degli anni Sessanta e Settanta, a evidenziare quanto le narrazioni storiche e culturali tradizionali fossero effettivamente focalizzate sulle esperienze e le prospettive maschili, e non sull'umanità nel suo complesso. Questa corrente di pensiero ha sottolineato come l'immagine della donna, usando le parole di Beauvoir, fosse «*altro dall'uomo*», mettendo in evidenza la necessità di un ripensamento dei presupposti influenzati dal genere che determinavano le strutture fondamentali del sapere⁴⁵. Alcune linee dello sviluppo del femminismo italiano degli anni Settanta contribuiranno a evidenziare le connessioni tra la riflessione teorica e la pratica politica del movimento e il costituirsi della storia delle donne come disciplina specifica⁴⁶. In tal senso, è significativo constatare che il primo libro italiano di storia che rispecchia gli interessi culturali del femminismo e che è stato

⁴⁰ Cappuccilli, E., Ferrari, R. (2016)

⁴¹ *ibidem*

⁴² «Io dico io» afferma Carla Lonzi – ossia, io penso, io dico, io voglio, solo io ho la competenza per stabilire che cosa va bene per me, che, tradotto in altre parole, significava pensare e agire senza l'approvazione dell'uomo.

⁴³ Se il *First Wave Feminism* si è costituito come movimento di emancipazione, teso alla rivendicazione dei diritti delle donne, alla legittima pretesa di parità ed autonomia, il *Second Wave Feminism* ha avviato un processo più ampio e profondo di liberazione della donna, corporeo, politico, psichico. Vd. Pace, R. (2010), ' *Identità e diritti delle donne* ', Firenze University Press.

⁴⁴ Zarri, G. (1996), *op.cit.* p 27.

⁴⁵ Maffettone, S. (2019)

⁴⁶ *ibidem*

assunto come manifesto emblematico della prima fase del movimento stesso non è stato scritto da una storica, ma da una filosofa: Luisa Muraro. Si tratta del volume *La signora del Gioco*⁴⁷ che analizza il fenomeno della stregoneria come espressione tipica dell'oppressione storica della donna, ma anche della sua ribellione⁴⁸. Negli anni Sessanta le femministe avevano chiesto soprattutto una storia che fornisse eroine, che potesse mostrare l'azione delle donne e spiegasse i motivi della loro oppressione⁴⁹. In quegli anni, infatti, si pose enfasi soprattutto sulla ricostruzione del passato storico delle donne, nel tentativo di dare visibilità a un sesso tradizionalmente escluso dalla storia. Ma «non ci si accontentò di fissare l'attenzione su un nuovo tema storico, né si riteneva che il compito della storia delle donne fosse quello di includere la donna come oggetto di studio, di creare cioè una "storia aggiuntiva"; essa doveva darsi invece più estesi obiettivi concettuali e contribuire a una modificazione della storia generale»⁵⁰. Il primo passo consistette nell'affermare il ruolo delle donne come soggetto storico e nel mettere in luce la falsità dell'idea dominante nella storia occidentale la quale, con la pretesa di presentarsi come narrazione universale, ha identificato il soggetto storico quasi esclusivamente con il maschio bianco⁵¹. Per la storia delle donne, il compito è quello di studiare l'oppressione e la subordinazione delle donne nel passato, non solo per definire nel dettaglio la loro oppressione, ma anche per comprendere i mezzi attraverso i quali tale oppressione è stata realizzata⁵². Gli storici devono cercare risposte a questa domanda fondamentale: "Perché e come l'oppressione femminile è durata così a lungo e in così tanti contesti storici diversi?". Come ricorda Rosalind Miles, nella sua opera «*Chi ha cucinato l'ultima cena?*» in cui si traccia la storia mai raccontata delle donne, è difficile abbattere le barriere della discriminazione, ma è ancora più arduo abbattere i pregiudizi più nascosti: «*la necessità di una storia al femminile è aumentata, anziché diminuire*»⁵³. Restano ancora da estrarre dalla sabbia del tempo centinaia di migliaia di storie straordinarie, dalle donne al potere durante la cosiddetta "epoca delle regine" in Europa alle vigorose contadine,

⁴⁷ Muraro, L. (1976), *'La signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe'*, Milano, Feltrinelli.

⁴⁸ Osserva l'autrice che è questa una posizione di colpevolezza abbastanza strana se si considera che richiede la confessione della colpevole per essere tale. Una donna non poteva essere condannata se non si autodefiniva strega, e a questo si arrivava estorcendo confessioni che erano la prova ultima della colpevolezza, secondo il sistema giuridico medioevale. Ma ancora più strano è che si volesse mantenere le donne nella tradizionale passività femminile di oggetti del desiderio, in questo caso diabolico, benché si riconoscesse ad esse l'atto della colpa.

⁴⁹ Zarri, G. (1996), *op.cit.* p 25

⁵⁰ Zarri, G. (1996), *op. cit.* p 30

⁵¹ *ibidem*

⁵² Bennett, J. (1989), *'Feminism and History'*, *Gender & History*, Vol.1 No.3 Autumn 1989.

⁵³ Miles, R. (1998) *'Who Cooked the Last Supper?'*, trad.it. Pece, L. (2015), *Elliot*.

commercianti e sciamane che in tutto il mondo hanno agito da collante per le proprie comunità e così facendo hanno tenuto in vita la razza umana. Conoscerle è fondamentale per l'indispensabile operazione di restituire loro il giusto posto nel mondo, per la nostra epoca e per quelle a venire, perché ne abbiamo sempre più bisogno mentre procediamo nel nuovo millennio con la ferma intenzione di ottenere quello che vogliamo. Alla fine degli undici anni di "regno" di Margaret Thatcher in Gran Bretagna, si racconta che un ragazzo chiese: "Potrà mai esserci un Primo Ministro uomo?". La stessa domanda avrebbe potuto farla un bambino ai tempi delle donne faraone nell'antico Egitto o di Caterina la Grande zarina di Russia. La differenza è che la Thatcher e le altre donne primi ministri non costituivano una rara anomalia, ma erano rappresentanti elette, e non solo una volta, ma ripetutamente⁵⁴. Le donne non vengono utilizzate solo in mancanza degli uomini: siamo qui per prendere il nostro posto *insieme* agli uomini e portare loro il peso della Storia e dell'esistenza in questo mondo.

1.2.1 Una «stanza tutta per sé»: istituzionalizzare la «herstory»

In questo articolato e controverso contesto storico, la storia delle donne si confronta, quindi, con il "dilemma della differenza". Non solo si denuncia la priorità data alla storia al maschile (*his-story*), considerata come a opposta alla storia al femminile (*her-story*)⁵⁵, rivelando la gerarchia implicita in molti resoconti storici, ma si rivendicava il ruolo delle donne come soggetti attivi di scrittura storica. Questo concetto fu sintetizzato da Joan Kelly nel 1976 in un noto articolo della rivista "Signs", in cui affermava che non era solo questione di «*restituire le donne alla storia, bensì di restituire la storia alle donne*»⁵⁶. Gran parte di ciò che conosciamo delle donne del passato ci viene trasmesso dagli uomini: opere letterarie, testi normativi, espressioni artistiche e trattati morali, costituiscono il discorso degli uomini *sulle* donne. Testimonianze non trascurabili ma che devono essere decodificate e affiancate da altri tipi di fonti capaci di trasmettere in modo più diretto l'esperienza e il pensiero *delle* donne. Va da sé che per ogni epoca del passato la ricchezza e la varietà della documentazione dipende da una specifica concezione della "memoria" storica e della selezione dei fatti trasmessi ed è quantitativamente proporzionale al grado

⁵⁴ *ibidem*

⁵⁵ Lennert e Willson 1993 definiscono la «herstory» come: 1. Il passato visto attraverso gli occhi delle donne e 2. La rimozione delle auto-glorificazioni maschili dalla storia.

⁵⁶ Zarri, G. (1996), *op. cit.* p. 33

di alfabetizzazione e burocratizzazione della società⁵⁷. Ecco perché, per delineare una *herstory* occorre andare oltre l'opacità delle istituzioni. In questa fase iniziale, la narrazione riguardante la storia delle donne acquisiva, attraverso l'affermazione della sua natura distintiva, una legittimazione in quanto impresa storica: la costruzione di un'identità femminile collettiva. L'affermarsi dei cosiddetti *Women's Studies* (o studi sulle donne o studi femministi) è un processo che si snoda nell'insieme complessivo delle scienze sociali: a partire dagli anni Sessanta, viene affermata la necessità di compensare quell'*androcentrismo* che, come appena analizzato, fino ad allora era un principio costitutivo della visione e della struttura della ricerca scientifica. È arrivata l'epoca della critica femminista alle scienze sociali e alla retorica che associa la scienza alla mascolinità⁵⁸: si tratta di inventare una concezione asessuata della scienza, dei metodi, dei linguaggi e dei concetti di analisi⁵⁹, al fine di individuare elementi e strutture il più possibile neutri (Pfeiffer, 2000)⁶⁰. Spesso gli obiettivi degli studi sulle donne sono legati alle finalità proprie delle lotte femministe: ecco perché uno degli obiettivi principali di questo settore è la critica ai fondamenti di quel "sapere costituito" secondo principi androcentrici, critica che si vuole svolgere attraverso la messa in discussione dei fondamenti sui quali questo stesso sapere si basa. Si tratta di fondamenti relativi ad elementi quali il concetto di universale, l'idea di natura, la differenza tra i sessi, il rapporto tra la sfera del pubblico e quella del privato, la neutralità del linguaggio (Perrot, 1998)⁶¹. Come sottolinea efficacemente Guillaumin, per le donne il divenire *oggetto* di teorie e studi è stata una conseguenza necessaria del loro divenire un *soggetto* nella storia (Guillaumin, 1992)⁶².

Anche prima dell'emergere di movimenti organizzati e pratiche femministe in senso proprio, la presa di parola da parte delle donne è un elemento costitutivo della teoria politica moderna. Analizzare il rapporto tra il discorso femminista e la teoria politica implica pertanto una riflessione sui processi e le discontinuità che hanno caratterizzato la

⁵⁷ *ibidem*

⁵⁸ Rizzo, A. (2007), *Le distorsioni dovute agli stereotipi di genere nell'orientamento degli adulti*, Dottorato in Innovazione e Valutazione dei Sistemi di Istruzione XXI ciclo, Roma Tre.

⁵⁹ *eadem*

⁶⁰ Pfeiffer, J. (2000), « *Les débuts de la critique féministe des science en France (1978-1988)* » in Gardey, D., Lowy, I., dir., *L'invention du naturel*, Paris: L'Harmattan.

⁶¹ Perrot, M. (1998), *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Champs Flammarion.

⁶² Guillaumin, C. (1992), *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Paris, 1992; trad. it. *Sesso, razza e pratica del potere*, Verona, 2020.

formazione del femminismo e il suo confronto con l'ordine patriarcale⁶³. Questo confronto ha portato a una riconsiderazione dei principali temi del pensiero politico occidentale, non solo attraverso ciò che è stato espresso apertamente, ma soprattutto attraverso ciò che è rimasto taciuto. La storia del femminismo come discorso politico rappresenta anche la storia della trasformazione del concetto stesso di politica e della sua pretesa di essere una scienza. Il discorso femminista ha innescato un processo di ribaltamento e ridefinizione delle categorie concettuali e dei loro presupposti, portando alla luce questioni filosofiche e politiche che erano rimaste sommerse. In tale contesto, la parola scritta rappresenta il primo atto di sovversione compiuto dalle donne⁶⁴. «*E mentre io la guardavo prepararsi per questa prova, vedevo [...] i vescovi e i decani, i dottori e i professori, i patriarchi e i pedagoghi che tutti insieme le gridavano ammonimenti e consigli. Non puoi far questo e non farai quello! [...] Se ti soffermi a maledire sei perduta, le dicevo [...]. Un'esitazione, un passo falso, e sei perduta. Pensa soltanto al tuo salto, la imploravo [...] e lei fece il salto, come un angelo [...]. Datele una stanza propria e cinquecento sterline l'anno...*» scrive Virginia Woolf in *Una stanza tutta per sé* e poiché ha premesso «*datele ancora cento anni*» è chiaro quanto creda in quel futuro tempo in cui le donne creeranno una ammirata cultura muovendosi attraverso il mondo illuminato⁶⁵. La scena di questa giovane donna che salta è la metafora della visività dell'autrice stessa: qui con un volo fa superare l'ostacolo della dipendenza economica e culturale di chi vuole diventare una autonoma scrittrice, dando libera voce a ciò che sente, sfuggendo al noto destino dell'immaginaria sorella di Shakespeare che «*va gemendo per le strade impazzita dalla tortura del proprio talento*»⁶⁶.

Da Virginia in poi, la scrittura femminile è una forma di scrittura che non si limita alle modalità espressive convenzionali⁶⁷, bensì attraversa varie forme della parola scritta, ponendo in discussione la coerenza interna e gli obiettivi del discorso maschile. Nel

⁶³ Cappuccilli, E., & Ferrari, R. (2016), 'Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno', *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/6220>

⁶⁴ eadem

⁶⁵ Lucchesi, E. in 'Lessico della differenza', a cura di Ribero A., *Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile*, Torino

⁶⁶ Si fa qui riferimento al racconto di Virginia Woolf in cui l'autrice si rivolge agli intellettuali misogini che ritenevano che una donna non potesse scrivere un'opera geniale per dimostrare che per secoli le donne sono state ostacolate; in "una stanza tutta per sé", l'autrice compila una biografia plausibile di un'immaginaria sorella di Shakespeare con lo stesso talento del fratello ma, ovviamente, svalutata e derisa.

⁶⁷ Cappuccilli, E., & Ferrari, R. (2016), *op.cit.*

periodo del Seicento⁶⁸, le donne della prima modernità utilizzano modalità quali il sermone, la profezia, l'orazione, il racconto e il trattato di filosofia naturale per esprimere il proprio pensiero nel contesto del dibattito politico-religioso, mettendo in discussione gli strumenti convenzionali della controversia politica e persino la stessa concezione della verità⁶⁹. Lo stesso uso politico della parola da parte delle donne torna a metà dell'Ottocento con quello che Emily Dickinson definisce un genere «*senza nome*», ovvero una scrittura inventata e vissuta dalle donne nel mondo isolato -e spesso immaginario- delle loro camere⁷⁰. Ciò non significa che essa sia confinata in una «*stanza tutta per sé*» che non comunica con il mondo, in uno spazio angusto che resta dietro le quinte, ma mostra la pretesa delle donne di veicolare discorsi politici nuovi in forme non canoniche.

1.3 Critica al determinismo biologico: genere, sesso e potere nella società

La storia delle donne è stata quindi, in un primo tempo, storia del loro corpo, motivata dalla convinzione che la donna debba trovare la sua identità assumendo e proclamando il suo sesso⁷¹. Ma ciò ha rischiato di ridurre la categoria di sesso alla determinazione biologica, trascurando le funzioni sociali e identificando il sesso con il genere femminile. Si avverte quindi la necessità di un superamento di questa posizione, mettendo in rilievo l'importanza della relazione dei sessi e l'opportunità di uno studio parallelo dei ruoli femminili e dei ruoli maschili. Le femministe americane introdussero l'uso del termine «*gender*» per ribadire la qualità sostanzialmente sociale delle distinzioni basate sul sesso e l'aspetto relazionale delle definizioni normative della femminilità: in questo modo uomini e donne venivano definiti in termini di reciprocità. Alla storia delle donne si affiancava dunque la storia di "genere", che poteva essere assunta, insieme ai concetti di classe e razza, come categoria analitica per scrivere una nuova storia. Randall e Waylen⁷², in quest'ottica, tengono a precisare la differenza tra questi due capi di studio, definendo la teoria femminista, come la «*teorizzazione dell'oppressione delle donne*», e gli studi di genere come le «*indagini sui modi in cui il sesso e la sessualità diventano relazioni di*

⁶⁸ Grundy, I., Wiseman, S. (1992), 'Women, Writing, History, 1640-1740', London, Batsford; Ballaster, R. (2010), 'The History of British Women's Writing, 1690-1750', Chippenham and Eastbourne, Palgrave Macmillan, vol. IV; Brant, C., Purkiss, D. (1992), 'Women, Texts and Histories, 1575-1760', London.

⁶⁹ Cappuccilli, E., & Ferrari, R. (2016), *op.cit.* p.9

⁷⁰ Libreria delle donne di Milano (1987) 'Non credere di avere dei diritti', Torino, Rosenberg & Sellier.

⁷¹ Zarri, G. (1996), *op. cit.* p. 35

⁷² Randall, V. and Waylen, G. (2012) 'Gender, Politics and the State'. 1st edn. Taylor and Francis.

potere nella società», dove “sesso” è M/F e “sessualità” è il comportamento sessuale. La considerazione del concetto di *genere* come categoria di analisi nella teoria sociale e le stesse analisi dei rapporti sociali tra i cosiddetti rapporti sociali di sesso (cfr. Kergoat, 2000; Vouillot *et. al.* 2004)⁷³ appaiono negli ultimi decenni del XX secolo. Infatti, in questi anni, emerse, come delineato in precedenza, un nuovo ambito di ricerca sulle donne, il quale criticava l'approccio scientifico predominante e i suoi paradigmi nonché metodi di indagine. In particolare, venne evidenziata una sottostima⁷⁴ delle ricerche pre-femministe sul movimento politico-culturale delle donne, sia da parte del mondo accademico, che le ha considerate non sufficientemente scientifiche, sia da parte delle organizzazioni femminili, le quali hanno privilegiato l'attenzione sulle problematiche attuali piuttosto che sulle condizioni del passato (Palazzi, 2000)⁷⁵. Come accennato, il termine *genere* apparso per la prima volta presso le femministe americane, le quali, attraverso l'uso di questo concetto, volevano porre l'accento sulla dimensione sociale delle distinzioni sessuali e di quel che ne derivava. In altri termini, l'intento era quello di contrastare e rifiutare il senso del determinismo biologico che si considera implicito in termini quali “sesso” o “differenza sessuale” (Scott, 1988)⁷⁶. Come delinea la sociologa femminista Ann Oakley, in *Sex, Gender and Society*, a differenza del sesso, di sostanziale determinazione biologica, il “genere” è una costruzione sociale, definita dai ruoli, dalle tradizioni e dalle rappresentazioni simboliche: il termine “genere” rinvia ad aspetti propriamente culturali che concernono la classificazione sociale nelle tipologie del *maschile* e del *femminile* e, per questo motivo, si pone la necessità di ammettere l'invarianza del sesso tanto quanto la variabilità del genere (Oakley, 1972)⁷⁷. Il senso comune suggerisce che al sesso corrisponda automaticamente il genere, invece il *gender* è un qualcosa che dipende più dai costumi e dalla condizione sociale e culturale che dal possedere un particolare tipo di genitali. Infatti, la principale motivazione del movimento femminista che ha portato a questa distinzione è stata quella di contrastare il determinismo biologico. Un tipico esempio di visione determinista biologica è quello di Geddes e

⁷³ Kergoat, D. (2004), «*Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe*» in Hirata, H., Laboire, F., Le Doaré, H., Senotier, D., dir., *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris. Vouillot, F., Blanchard, S., Marro, C., Steinbrucker, M.L. (2004), «*La division sexuée de l'orientation et du travail: une question théorique et une question de pratique*», *Psychologie du travail et des organisations*, n° spécial : «*L'orientation tout au long la vie* », vol 10/3, pp. 277-291.

⁷⁴ Rizzo, A. (2007), *op.cit.*

⁷⁵ Palazzi, M. (2000), ‘*Storia delle donne e storia di genere in Italia*’ in Bellassai, S., Malatesta, M. (a cura di), ‘*Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*’, Bulzoni, Roma.

⁷⁶ Scott, J. W. (1988), ‘*Gender and the Politics of History*’, New York, Columbia University Press.

⁷⁷ Oakley, A. (1974) ‘*Housewives*’, Allen Lane, Londra.

Thompson⁷⁸ che, nel 1889, sostenevano che i tratti sociali, psicologici e comportamentali erano causati dallo stato metabolico. Le donne presumibilmente conservavano l'energia (essendo "anaboliche") e questo le rendeva passive, conservatrici, pigre, stabili e disinteressate alla politica. Gli uomini, invece, consumerebbero il loro surplus di energia (essendo "catabolici") e questo li renderebbe euforici, energici, passionali, dinamici e, quindi, interessati alle questioni politiche e sociali. Questi "fatti" biologici sugli stati metabolici sono stati utilizzati non solo per spiegare le differenze comportamentali tra donne e uomini, ma anche per giustificare quali dovrebbero essere i giusti assetti sociali e politici. In particolare, queste motivazioni, sono state utilizzate per giustificare e validare la negazione alle donne dei diritti politici riconosciuti agli uomini perché (secondo Geddes e Thompson) "*ciò che è stato deciso tra i protozoi preistorici non può essere annullato da un atto del Parlamento*" e, in questo senso, sarebbe inopportuno concedere alle donne i diritti politici, perché semplicemente non sono adatte ad averli; sarebbe anche inutile, perché le donne (a causa della loro natura) semplicemente non sarebbero interessate a esercitare i loro diritti politici. Ora, sebbene il determinismo biologico del calibro di Geddes e Thompson sia oggi in disuso, l'idea che le differenze comportamentali e psicologiche tra uomini e donne abbiano cause biologiche non è scomparsa. Negli anni '70, le differenze di sesso sono state utilizzate per sostenere che le donne non sarebbero dovute diventare piloti di linea, in quanto sarebbero state ormonalmente instabili una volta al mese e, quindi, incapaci di svolgere le loro mansioni con la stessa efficacia degli uomini (Rogers 1999)⁷⁹. Più di recente⁸⁰, si è sostenuto che le differenze nei cervelli maschili e femminili possono spiegare le differenze comportamentali, il che rende la questione molto più attuale di quanto si pensi.

⁷⁸ Geddes, P., Thomson, A. (1889), *'The evolution of sex'*, Alpha Editions.

⁷⁹ Rogers, L. (1999), *'Sexing the Brain'*, London, Phoenix.

⁸⁰ In particolare, si ritiene che l'anatomia del corpo calloso, un fascio di nervi che collega gli emisferi cerebrali destro e sinistro, sia responsabile di varie differenze psicologiche e comportamentali. Nel 1992, ad esempio, un articolo della rivista *Time* ha passato in rassegna le principali spiegazioni biologiche delle differenze tra donne e uomini, sostenendo che i corpi callosi più spessi delle donne potrebbero spiegare su cosa si basa l'"intuizione femminile" e compromettere la capacità delle donne di svolgere alcune abilità visuo-spaziali specializzate, come la lettura delle mappe (Gorman 1992). Anne Fausto-Sterling ha messo in discussione l'idea che le differenze nei corpi callosi causino differenze comportamentali e psicologiche. In primo luogo, il corpo calloso è un pezzo di anatomia molto variabile: di conseguenza, le generalizzazioni sulle sue dimensioni, forma e spessore che valgono per le donne e gli uomini in generale devono essere considerate con cautela. In secondo luogo, le differenze nei corpi callosi degli esseri umani adulti non si riscontrano nei neonati e ciò potrebbe suggerire che le differenze fisiche del cervello si sviluppano in realtà come risposta a un trattamento differenziato. In terzo luogo, dato che le abilità visuo-spaziali (come la lettura delle mappe) possono essere migliorate con la pratica, anche se i corpi callosi di donne e uomini differiscono, ciò non rende immutabili le differenze comportamentali che ne derivano. Vd. Mikkola, M., "Feminist Perspectives on Sex and Gender", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.)

1.3.1 Joan Scott e l'evoluzione della storiografia: il genere come chiave interpretativa

Ma quale significato conferisce il genere all'organizzazione e alla percezione della conoscenza storica? La questione sollevata è affrontata da Joan Scott⁸¹ (1988), la quale offre una concettualizzazione della categoria di "genere" basata sull'interrelazione di due piani interconnessi. Ha ripudiato direttamente l'uso di "genere" come sinonimo di donna o sesso, depoliticizzato e socio-scientifico, e ha promesso di rinvigorire la storia femminista espandendo il suo campo di influenza. In questo modo, ha aiutato le storiche delle donne ad approvare (e le altre storiche a discernere) un cambiamento emergente nella storiografia⁸². In primo luogo, il genere viene considerato come un elemento fondamentale nelle dinamiche sociali che si basano su una consapevole differenziazione tra i sessi. In secondo luogo, il genere emerge come un fattore primario nell'espressione delle relazioni di potere. Joan Scott, nella sua analisi, delineò un problema affrontato dagli storici delle donne e ne propose una soluzione. La storia delle donne era, a suo dire, bloccata in un «solco descrittivo», relegata nei ristretti confini dell'indagine storico-sociale. Aveva fallito nelle sue precedenti pretese di riscrivere la narrazione principale della storia e non aveva ancora spiegato adeguatamente «*the persistent inequalities between women and men*». Secondo la Scott, le teorie precedenti erano astoriche e riduzioniste e così ha offerto un approccio diverso per ripensare e riscrivere la storia⁸³. Influenzata dal decostruzionismo di Derrida e dalla formulazione di Foucault sul potere disperso, la Scott chiese agli storici di analizzare il linguaggio di genere, per poi constatare che, nella Storia, le differenze di sesso erano intese come una naturale e radicale antitesi. Queste differenze, scriveva, avevano sì spesso subordinato e costretto le donne, ma avevano anche fornito un «*primary way of signifying*» altre relazioni gerarchiche. Questo era il cuore del suo contributo: ci invitava a guardare come «*the so-called natural relationship between male and female*» strutturasse, naturalizzasse e legittimasse le relazioni di potere, ad esempio tra governante e governato o tra impero e colonia. In questo senso la storia di genere potrebbe, a quanto pare, abitare il territorio storico più di quanto non faccia la storia delle donne e potrebbe persino entrare e ridisegnare i domini più resistenti, come la storia della guerra, della politica e delle

⁸¹ Scott, J.W. (1988), 'Gender and the politics of history', New York, Columbia University Press.

⁸² Meyerowitz, J. (2008), "A History of 'Gender'", The American Historical Review, Volume 113, 6

⁸³ *ibidem*

relazioni estere⁸⁴⁸⁵. Nella storia degli Stati Uniti, infatti, i casi di studio del mondo femminile e delle culture femminili, che erano proliferati negli anni Ottanta, si sono affievoliti di fronte all'emergere dei modi in cui il linguaggio di genere aveva rafforzato le gerarchie di razza, classe, regione, politica, nazione e impero⁸⁶. In diversi contesti, infatti, la *mascolinità* ha rappresentato forza, protezione, indipendenza, cameratismo, disciplina, coraggio, militarismo, aggressività, ferocia e brutalità, mentre la *femminilità* ha rappresentato debolezza, fragilità, impotenza, emotività, passività, addomesticamento, assistenza, seduzione, partnership, ipertrofia e seduzione. Le cosiddette differenze naturali tra i sessi non avevano un significato fisso e immutabile, e nella loro varietà fornivano un significato potenziale per una serie di altre relazioni. Come altri storici hanno sottolineato, tuttavia, l'impatto complessivo del linguaggio di genere è rimasto difficile da definire. Quando (e come), si chiede Scott, il linguaggio di genere ha strutturato in modo cruciale l'esperienza e ha effettivamente influenzato il comportamento e il processo decisionale, e quando invece ha semplicemente aggiunto una comoda decorazione retorica o abbellito con un vuoto cliché? Quando (e come), come si chiedeva Scott, il linguaggio di genere ha costituito altre dichiarazioni di potere, e quando invece è stato solo un paragrafo marginale o un esempio in più all'interno delle narrazioni dell'ordine sociale e politico? Anche senza avere tutte le risposte, il crescente numero di studi sul concetto di genere ha spinto gli storici a riconoscerne la pervasività, nonché i diversi ambiti in cui le differenze di sesso percepite sono apparse come modello, analogia e metafora delle relazioni gerarchiche nell'era moderna.

1.3.2 Il genere come atto di parola: Judith Butler e la teoria della performatività

Il corpus di idee relativo al movimento femminista ha una storia che si estende per circa due secoli, dimostrandosi tanto ampio quanto articolato, in linea con i molteplici ambiti di conoscenza e le sfere politiche della modernità. Tuttavia, denominare tale corpus con il termine "femminista", unificando sotto un'unica etichetta posizioni che possono risultare diverse e perfino contrastanti, rappresenta una questione complessa. Nell'attuale

⁸⁴ Scott, J.W. (1988) *op.cit* p.1066 ss.

⁸⁵ Andrew Rotter ha mostrato come i politici statunitensi della metà del XX secolo abbiano immaginato l'India come femminile e i leader maschili indiani come passivi, emotivi e privi di virilità. In questo caso, la "*feminization*" ha minato l'opportunità di un'alleanza tra Stati Uniti e India.

⁸⁶ Per quanto riguarda la «storia del Sud», Jacquelyn Dowd Hall colse presto il concetto di genere. "*The South*", ha scritto nel 1989, "*provides a prime example of how gender signifies relations of power in hierarchical regimes*".

era, caratterizzata dal culmine di un periodo durante il quale il pensiero femminista si è sviluppato come una riflessione teorica che adotta i più sofisticati e specializzati stili del dibattito filosofico contemporaneo, questa problematica emerge con ancora maggiore chiarezza⁸⁷. È sufficiente considerare le sfide linguistiche -intendendo con ciò il lessico e la terminologia- associate alle varie posizioni. Nel bene e nel male, il linguaggio è uno dei principali fronti della battaglia femminista, e le antropologhe femministe sono state particolarmente attente alle questioni del linguaggio⁸⁸.

Proprio come gli antropologi linguisti hanno sottolineato che il linguaggio in azione non è mai riducibile solo a ciò che viene detto in senso letterale, le antropologhe femministe hanno cercato di dimostrare che il genere non sia riducibile a un insieme di diversità anatomiche o comportamentali⁸⁹. Uno dei legami più forti tra l'antropologia linguistica e gli studi di genere è stata la loro comune enfasi sulla "performatività". Tra le studiose che più si sono dedicate e hanno approfondito questo concetto, rientra sicuramente Judith Butler (1990)⁹⁰, la quale, descrivendo il genere come "*performative*", non stava semplicemente affermando che avere un'identità di genere richiedesse di aderire attivamente a un ruolo: ciò era, ovviamente, un componente essenziale della sua argomentazione, ma in realtà il termine stesso, "performativo", giocava per lei un ruolo molto più ampio. È un peccato che nella cultura popolare si riduca spesso la "performatività" all'idea che "il genere è una costruzione sociale". Questo slogan contrappone il "sociale" al "naturale" e implica che il genere sia solo uno strato artificiale, incrostato su una realtà presumibilmente più fondamentale del sesso. Come analizzato da Will Fraker in un suo articolo per la rivista *Aeon*, «*Butler è stata attenta a evitare di discutere di una semplice divisione tra natura e cultura, o tra sesso e genere*», per lei, il genere non è predeterminato dalla natura o dalla biologia, né è semplicemente "costituito" dalla cultura. Piuttosto, continua Fraker, «*Butler ha insistito sul fatto che il genere risieda in parole e azioni ripetute, che formano e sono modellate dai corpi di esseri umani reali, fatti di carne e ossa*». Le conseguenze della performatività si estendono anche ai piccoli gesti quotidiani. Di recente, mi trovavo con un gruppo di amici e una di loro ha notato

⁸⁷ A. Cavarero, (2002) 'Il pensiero femminista. Un approccio teoretico' in *Le filosofie femministe*, op.cit pag. 78, Milano, Bruno Mondadori.

⁸⁸ Kramer, E. (2016). *Feminist linguistics and linguistic feminisms. Mapping feminist anthropology in the twenty-first century*, 65-83.

⁸⁹ *ibidem*, p 66

⁹⁰ Butler, J. P., (1990) '*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*', New York.

che spesso lasciava guidare la sua auto al suo compagno, un uomo, invece di farlo da sola, quando erano insieme. Seguirono, goliardicamente, le prime battute ironiche sulla supremazia maschile e sugli stereotipi di genere riguardo la guida, fino a quando la mia amica aggiunse che, in questa situazione, lei “*si sentiva*” donna. E qui, la domanda che ci pone Butler è: la mia amica lo fa perché è una donna, oppure è l’atto stesso a renderla tale? Butler legò la performatività al genere sessuale, facendo esplicito riferimento al lavoro del filosofo americano John Searle e alla sua teoria degli atti linguistici. Butler era interessata all’analisi di Searle del modo in cui la performatività non si limita a fare le cose, ma impegna anche le persone coinvolte nell’impresa di azioni future⁹¹. «*Ad esempio, quando un giudice dichiara chiuso un caso, non si limita a concludere il processo, ma a dare il via a una catena di eventi – gli imputati verranno assolti o incriminati e la seduta sarà sciolta. Ciò che Searle ha osservato è che, perché un atto performativo (come la proclamazione del giudice) abbia un impatto sul futuro, deve aderire a certe convenzioni che sono già state stabilite. La società deve accettare l’autorità del giudice e la forma della sua dichiarazione*»⁹². Un atto performativo, quindi, è sia una ripetizione che una ri-creazione di ciò che ci si aspetta da un’azione individuale. È in questo contesto che Butler, nel suo libro *Gender Trouble*⁹³, fornisce la sua definizione di genere: “*il genere è performativo, cioè costituisce l’identità che si presume che abbia un individuo*”. L’idea di base è che il genere sia “creato” proprio dalle parole e dalle azioni che sembrano essere usate semplicemente per descrivere i fatti dopo che sono avvenuti. La studiosa riprende anche la teoria di Simone de Beauvoir, affermando che essa con la sua massima «*one is not born, but, rather, becomes a woman*», si appropria e reinterpreta questa dottrina degli atti costitutivi della tradizione fenomenologica. In questo senso, il genere non è in alcun modo un’identità stabile o il punto di origine da cui provengono vari atti; piuttosto, è un’identità pazientemente costituita nel tempo, un’identità istituita attraverso una ripetizione standardizzata di azioni. In precedenza, in un saggio del 1988, Butler aveva paragonato il genere a «*un atto (di uno spettacolo teatrale), dove la sceneggiatura sopravvive agli attori che ne fanno uso, ma è priva di*

⁹¹ Fraker, W. (2018), “Gender is dead, long live gender: just what is ‘performativity’”, Aeon, trad.it. Pitzianti, E., ‘Addio gender, benvenuta performatività’.

⁹² *ibidem*

⁹³ Butler, J. (2006), *op.cit*

vita finché non viene messa in scena»⁹⁴. Utilizzando questo termine, Butler si rifaceva alla teoria dell'atto di parola, in particolare alle opere del filosofo John L. Austin⁹⁵. Nelle parole di Kramer: «Butler argues, does gender performatively constitute itself. Discourses about gender don't just constrain behavior to certain extant categories, but actively create the categories in the first place. Moreover, they ultimately disguise this process of production by treating the categories as always already there»⁹⁷. In altre parole, quando si esprime il proprio genere (cioè sempre), non si sta semplicemente "descrivendo" il proprio genere, lo si sta attuando, e non solo lo si sta attuando ma si sta (ri)creando la categoria stessa di «genere», trattandola come qualcosa di inequivocabilmente presente e naturale. La nozione antropologica linguistica di "performatività" racchiude questo processo dialogico di presupposizione e conseguenza. Non si può promettere se non dicendo "Io prometto"; non si può essere considerati di un certo genere se non attraverso l'esecuzione degli apparentemente infiniti rituali personali e sociali che creano il genere (Goffman 1979)⁹⁸. Questo focus sulla funzionalità delle affermazioni e non sulla loro verità o falsità, si è rivelato rivoluzionario, e dalla sua scia è nato uno studio interdisciplinare chiamato "teoria degli atti linguistici". Il neologismo ha fatto esattamente quel che andava descrivendo: ha fatto cioè "accadere le cose nel mondo".

1.4 Il concetto di patriarcato: uno sguardo da Bourdieu a Mill e oltre

Negli anni Ottanta e Novanta, il filosofo Pierre Bourdieu ha adottato la nozione di "capitale"⁹⁹, originariamente connotata dalla teoria marxista, per delineare un ambito immateriale, introducendo così il concetto di capitale culturale. Quest'ultimo concetto, in particolare, si basa sul processo di socializzazione all'interno di un determinato sistema di convinzioni. Una volta assimilato, questo processo diventa *habitus*, un complesso di

⁹⁴ Butler, J. (1988), 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory'. *Theatre Journal*, 40(4), 519–531. <https://doi.org/10.2307/3207893>

⁹⁵ Austin, John L., (1975) 'How to Do Things with Words', Harvard University Press.

⁹⁶ Austin discute un insieme di enunciati che definisce «explicit primary performatives»: enunciati che compiono simultaneamente un atto e descrivono l'esecuzione di tale atto. Ad esempio, l'enunciato "prometto di chiamarti domani" fa contemporaneamente una promessa e descrive il compimento di tale promessa. In effetti, l'unico modo "concreto" di fare una promessa è quello di impegnarsi in questo piccolo rituale verbale in cui si racconta la storia della propria promessa, la quale può essere fatta solo attraverso la narrazione del processo di realizzazione. In breve, la "performatività" è la descrizione di un'azione e, simultaneamente, l'impegno a portarla a termine.

⁹⁷ Kramer, E. (2016), *op. cit.* p. 66

⁹⁸ Goffman, E. (1979) 'Gender Advertisements', Harper & Row, New York

⁹⁹ Bourdieu, P., 'Forme di capitale', trad. it M. Santoro, Armando Editore, Roma, 2016, p. 57.

abitudini, valori e convinzioni che contribuiscono a plasmare la *forma mentis* di ciascun membro della società. Tale *habitus* tende a cristallizzarsi conformemente a ciò che è percepito come l'ordine "naturale" delle cose ("la donna è naturalmente propensa alle responsabilità domestiche e alla cura dei figli"). In opere come *"Il dominio maschile"*, Bourdieu mette in discussione il ruolo del capitale culturale nella società patriarcale, evidenziando come ogni individuo, spesso in modo inconsapevole, contribuisca alla perpetuazione dei meccanismi patriarcali in cui è immerso¹⁰⁰. Tuttavia, scrive A. Cavarero: «(...) il pensiero femminista mostra (...) scarso interesse per il risvolto archeologico (...). La domanda che le femministe per lo più si pongono non è 'come, quando, e perché il patriarcato ha vinto', ma piuttosto 'come funziona l'ordine patriarcale'»¹⁰¹. Se si assume questa domanda come centrale, il patriarcato diviene, prima di tutto, fenomeno storico. La questione è controversa, in quanto lo studio storico del patriarcato è stato compromesso non solo dagli effetti depoliticizzanti dell'istituzionalizzazione della storia delle donne, ma anche da altri fattori, tra cui certamente l'ambivalenza sul termine "patriarcato"¹⁰²¹⁰³ e la tendenza a riporre troppa attenzione allo studio delle "origini" del patriarcato, tralasciando il resto della narrazione¹⁰⁴. Riguardo quest'ultimo aspetto, la ricerca delle origini del patriarcato ha una storia lunga, motivata almeno in parte dal desiderio di dimostrare che il patriarcato - poiché ha un'origine - non è né storico né atemporale. Tuttavia, è importante sottolineare che tale ricerca non sia essenziale: non è indispensabile individuare l'origine (o le origini) del patriarcato per stabilirne la natura storica. È evidente che il patriarcato sia esistito in molteplici manifestazioni all'interno di numerose società del passato, e queste varie manifestazioni costituiscono un contesto storico anche piuttosto complesso.

Utilizzo, qui, il termine "patriarcato" nel suo significato più ampio per indicare, nelle parole di Adrienne Rich, «(...) il potere dei padri: un sistema socio-familiare, ideologico, politico in cui gli uomini -con la forza, con la pressione diretta, o attraverso riti, tradizioni, leggi, linguaggio, abitudini, etichetta, educazione e divisione del lavoro-

¹⁰⁰ Bourdieu, P, 'Il dominio maschile', trad. it di A. Serra, Feltrinelli, Milano, 2009.

¹⁰¹ Cavarero, A., Restaino, F. (2002), *op.cit.*

¹⁰² *ibidem*

¹⁰³ In una serie di argomentazioni complesse e talvolta arzigogolate, alcune studiose femministe hanno attaccato il termine "patriarcato", sostenendo che dovremmo invece usare alternative come "dominio maschile" o "sistema sesso-genero". Per approfondimenti, vd. Fox-Genovese, E. (1982), 'Placing Women's History in History', *New Left Review*, 133, pp. 5-29.

¹⁰⁴ Cavarero, A., Restaino, F. (2002), *op. cit.*, p.

determinano quale ruolo competa alle donne (...)»¹⁰⁵. Il termine “patriarcato” significa letteralmente “la legge del padre” – dal greco *patriarkhēs*, sintesi tra *patēr* (“padre”) e *arkhō* (“comando”) – e nasce, dunque, in ambito privato per indicare il predominio dell’uomo in ambito familiare passando poi, in tempi moderni, a definire non più solo un fenomeno privato, ma a tutti gli effetti sociale e politico¹⁰⁶. Questo perché «il diritto del fisicamente più forte, principio informatore degli organismi sociali sviluppatisi dalla cellula embrionale delle società primitive, fa della donna la eguale del vinto -animale domestico prima, poi schiava, poi serva, poi semplicemente soggetto»¹⁰⁷, tuttavia, con l’evoluzione delle società moderne, l’elemento della forza fisica è andato via via a perdere la propria necessità (non occorre più cacciare per sopravvivere) e nonostante le donne cominciarono a sperimentare per la prima, con il lavoro, un senso di equivalenza all’uomo, il sistema patriarcale non scomparve insieme alla perdita di priorità del “diritto del fisicamente più forte”¹⁰⁸. Ad ogni modo, sebbene il patriarcato derivi originariamente da uno specifico significato legato alla famiglia, al giorno d’oggi è comunemente usato dalle femministe nella sua accezione più ampia, riferendosi al sistema attraverso il quale le donne sono regolarmente svantaggiate rispetto agli uomini. Per descrivere quelle forme di dominio maschile che si sono verificate -e si verificano tutt’ora- all’interno delle famiglie, si possono trovare parole migliori (“*patriarcato familiare*” potrebbe essere un’idea), ma «patriarcato» è, di fatto, la migliore parola (o frase) disponibile per indicare il sistema descritto sopra da Rich. Nelle parole di Judith Bennet, esperta di genere e di storia delle donne: « ‘*Male dominance*’ and ‘*male supremacy*’ suggest not only that such systems rest in biological differences but also, through analogy with such terms as ‘*white supremacy*’, that patriarchal institutions are strictly equivalent to racist and other oppressive institutions; ‘*sexism*’ suggests mere prejudice; ‘*oppression of women*’ and ‘*subordination of women*’ fail to convey the full complexity of systems in which many women have colluded and from which some women have benefited»¹⁰⁹.

Il concetto di patriarcato è stato utilizzato all’interno del movimento femminista per analizzare i principi alla base dell’oppressione di genere. Il patriarcato è più di un

¹⁰⁵ Rich, A. (1976), ‘*Of woman born*’, W.W. Norton & Co., trad. it. *Nato di donna*, Milano, Garzanti, 1977

¹⁰⁶ Lerner, G. (1986). ‘*The creation of patriarchy*’ (Vol. 1). Oxford University Press, USA.

¹⁰⁷ Kuliscioff, A. (1890), ‘*Il monopolio dell’uomo*’, Conferenza tenuta nel Circolo filologico milanese, Milano, Uffici della Critica Sociale

¹⁰⁸ Santini, Carolina, “Tra legge di natura e costume: che cos’è il patriarcato?” (31/03/2024), <https://www.filosofemme.it/2022/07/11/che-cose-il-patriarcato/>

¹⁰⁹ Bennett, J. (1989), op. cit. p 260.

semplice "sessismo"¹¹⁰. È un costrutto sociale di potere maschile, con una struttura capillare e malleabile a sé stante, che si ritrova con sorprendente regolarità in molti ambiti della vita sociale, da contesti di piccola scala come la famiglia, fino a contesti istituzionali più ampi come la polizia, le forze armate, le comunità religiose, lo Stato e altro ancora. L'idea dell'intersezionalità -che il patriarcato non possa mai essere completamente disgiunto dalla razza, dalla classe e da altri sistemi di dominazione e sfruttamento- è stata sviluppata principalmente da studiosi femministe nere¹¹¹ che hanno cercato di delineare un quadro di riferimento che rappresentasse il meglio possibile le loro realtà razziali e di classe¹¹². Il concetto in sé non è nuovo, e ha, infatti, una storia all'interno del pensiero, essendo stato usato da femministe *ante litteram* come Virginia Woolf¹¹³ e Vera Brittain¹¹⁴. Nel tentativo di fornire una valutazione critica di alcuni degli usi del concetto di patriarcato all'interno del discorso femminista, è importante tenere a mente quali problematiche ha riguardato.

In apertura dello scritto «*Sulla servitù delle donne*»¹¹⁵, Mill esplicita l'erroneità intrinseca¹¹⁶ del principio su cui si fonda la condizione giuridica femminile. Questo perché, secondo l'autore, tale principio trova la sua legittimazione in consuetudini che sono prive di una base deliberativa fondata su criteri di giustizia o utilità sociale. In una società moralmente avanzata, come Mill concepisce l'Inghilterra del 1869¹¹⁷, tali consuetudini appaiono come residue di barbarie¹¹⁸ e frammenti di un sistema giuridico

¹¹⁰ Ortner, S.B. (2022), 'Patriarchy. Feminist Anthropology', 3: 307-314. <https://doi.org/10.1002/fea2.12081>

¹¹¹ Tra di esse un ruolo di primo piano spetta a Sojourner Truth, che nel 1851, durante un raduno contro la schiavitù, si scoprì il seno domandando più volte al pubblico se per loro non era una vera donna: «Ain't I a Woman?». Queste donne hanno cercato innanzitutto di ribaltare lo stereotipo secolare, fatto proprio anche da alcuni maschi neri, per cui le donne di colore sarebbero state immorali e dissolute, ovvero il simbolo di una sessualità selvaggia; e si sono impegnate attivamente per far uscire le donne nere da quel recinto di prostituzione e povertà in cui erano spesso confinate. Tuttavia, la mancanza di solidarietà da parte delle donne bianche, preoccupate di conservare una superiorità gerarchica nei confronti dei neri (come dimostrò la loro frustrazione quando negli Stati Uniti venne introdotto il diritto di voto per i maschi neri) condusse, nel XX secolo, al progressivo disimpegno delle donne di colore nella lotta femminista, per approfondimenti vd. Hooks, B. 'Non sono una donna, io. Donne nere e femminismo', trad. it. Federica Fugazzotto, 2023.

¹¹² *ibidem*

¹¹³ Goldman, J. (2007) 'The feminist criticism of Virginia Woolf', in G. Plain and S. Sellers (eds.) *A History of Feminist Literary Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-84.

¹¹⁴ Mellown, M. (1983) 'Reflections on Feminism and Pacifism' in the *Novels of Vera Brittain*. *Tulsa Studies in Women's Literature*, 215-228. <https://doi.org/10.2307/463721>

¹¹⁵ Mill, J. S., 'Sulla servitù delle donne', trad. it. di E. Mistretta, BUR Rizzoli, Milano 2019.

¹¹⁶ *Ivi*, p.17

¹¹⁷ Scarlato, A. (2022), 'Il patriarcato che rinasce dalle sue ceneri. L'emancipazione femminile in John Stuart Mill'.

¹¹⁸ «We shall on the present occasion use the word civilization only in the restricted sense: not that in which it is synonymous with improvement, but that in which it is the direct converse or contrary of rudeness or barbarism. Whatever be the characteristics of what we call savage life, the contrary of these, or the qualities which society puts on as it throws off these, constitute civilization. [...] In savage life there is little or no law, or administration of justice; no systematic employment of the collective strength of society, to protect individuals against injury from one another; every one trusts to his own strength or cunning, and where that fails, he is generally without resource» (J. S. Mill,

basato sulla coercizione¹¹⁹. Poiché la storia dell'evoluzione della civiltà coincide con l'abolizione graduale del diritto fondato sulla forza, in favore di relazioni regolate dai principi moderni di libertà e uguaglianza, secondo Mill, la legislazione che perpetua e sancisce l'inferiorità della donna rispetto all'uomo risulta essere sia storicamente che logicamente contraddittoria¹²⁰. E, in effetti, il pensiero femminista mette in luce quei significati «che la storia del pensiero non prevede e non può prevedere»¹²¹ senza il punto di osservazione da cui pensano e parlano le donne, «ovvero quell'angolo cieco di ogni ordine che esse costringono a riconoscere»¹²². Il pensiero femminista, superando qualsiasi forma di essenzialismo e distinto dalle posizioni date, rappresenta sì una voce costantemente dibattuta e contestata, ma preminente sia dal punto di vista storico sia da quello politico, una voce che aspira a ridefinire e rinnovare i paradigmi del pensiero, ancor prima di adottare esplicitamente l'etichetta "femminista"¹²³. «*La responsabilità degli intellettuali*», si identifica, secondo Bourdieu¹²⁴, con il dovere di contrastare tutte le forme di accecamento conoscitivo, in questo senso, il pensiero teorico dovrebbe essere sempre finalizzato «a criticare i potenti»¹²⁵ e a contrastarne il potere. E, negli ultimi decenni a partire dagli anni Settanta del Novecento, gli studi di genere hanno lavorato in questo senso, registrando un notevole incremento, soprattutto nelle università britanniche e statunitensi. Questo ha portato alla maturazione della prospettiva di genere, che ha acquisito una certa indipendenza dai movimenti femministi che l'hanno promossa e ha ricevuto un riconoscimento più esplicito della sua validità scientifica¹²⁶. In Italia, questo processo ha richiesto più tempo. L'ingresso nel tessuto universitario di discipline e percorsi formativi espressamente riconducibili all'analisi di genere ha incontrato diverse resistenze¹²⁷. Tra le sfide più grandi della storia del pensiero femminista rientrano quindi,

«Civilization» (1836), in *Id., Essays on Politics and Society, Part I: Collected Works of John Stuart Mill, Vol. XVIII, Toronto 1977, p. 120*.

¹¹⁹ «La subordinazione sociale delle donne sorge come un fatto isolato, in mezzo alle istituzioni sociali moderne; è una lacuna unica nel loro principio fondamentale; è il solo vestigio di un vecchio mondo intellettuale e morale demolito ovunque, mal conservato in un punto solo, quello che presenta un interesse più universale» (*J. S. Mill, Sulla servitù delle donne, cit., p. 37*). L'interesse a cui si riferisce è quello della popolazione maschile.

¹²⁰ *Ivi*, p.17-23

¹²¹ Cappuccilli, E., Ferrari, R. (2016), *op. cit.* pp 6-9

¹²² *eadem*

¹²³ *eadem*

¹²⁴ P. Bourdieu, 'La responsabilità degli intellettuali', Laterza, Roma-Bari 1991

¹²⁵ P. Bourdieu, (2000), 'Ma io dico: il pensiero serve a criticare i potenti', in «Reset», pp. 26-28.

¹²⁶ Casadei, T., Giolo, O., Pozzolo, S., Re, L. 'Dalla istituzionalizzazione della critica di genere alla costruzione di una società inclusiva: questioni e sfide per la filosofia del diritto', in "Rivista di filosofia del diritto, *Journal of Legal Philosophy*" 2/2022, pp. 289-304.

¹²⁷ Sulla scarsa istituzionalizzazione degli studi di genere almeno fino al 2013 e, in particolare, sull'assenza di corsi di laurea ad hoc, cfr. la ricerca di Francesco Antonelli, Giada Sarra e Roberta Sorrentino, *La formazione universitaria*

senz'altro gli effetti invalidanti dell'istituzionalizzazione del patriarcato, la quale non solo ha favorito il lento e continuo distacco del femminismo dalla trattazione universitaria, ma anche dal pensiero politico.

1.5 De Beauvoir e Woolf: egualitarismo e differenzialismo

La forza e le forme¹²⁸ di quella che è stata chiamata “*domination masculine*” (Bourdieu, 1998)¹²⁹, hanno reso per lungo tempo difficile e, più propriamente, impensabile il riflettere e l'interrogarsi sui rapporti tra donne e uomini. Ancor più importante è il ruolo, in tal senso, di quelle forme di naturalizzazione della differenza la cui matrice è data nella *Politica* di Aristotele e che ha costituito, nei secoli, proprio l'ostacolo più forte al cambiamento nella visione dei rapporti tra uomini e donne e delle loro stesse identità. Secondo quanto emerso da alcune ricercatrici¹³⁰, il confronto tra uguaglianza e diversità ha caratterizzato l'intera evoluzione del movimento femminista, manifestandosi in un continuo e spesso conflittuale dialogo tra la promozione dell'uguaglianza e il riconoscimento della differenza femminile. Nel suo testo *Democracy and difference*, Anne Phillips¹³¹ sostiene che il concetto di eguaglianza è molto controverso, in quanto se sull'importanza di esso nella teoria politica possono essere tutti concordi, si è in disaccordo sul tipo di eguaglianza che è necessario realizzare¹³². Quindi vi sono posizioni che vanno da un sostegno ad un'applicazione minima dell'eguaglianza di tipo legale ed elettorale da iscriverne nelle convenzioni, sino ad istanze egualitarie che rifiutano ogni tipo

e post-universitaria *Gender Sensitive in Italia* (Anno Accademico 2011/2012). Per una sintesi cfr. Antonelli, Sarra e Sorrentino 2013. Da tale indagine, è emerso, fra l'altro, che gli studi di genere incidono sull'offerta formativa delle università italiane per lo 0,001%; che ben il 65% degli insegnamenti riconducibili a una sensibilità di genere erano offerti dall'Università di Bologna (per lo più nel corso di Lingue e Letterature Straniere); e che la maggioranza di tali insegnamenti in Italia era di area sociologica e di area umanistica, mentre gli studi di genere erano assenti nell'area scientifica e molto scarsi in quella economica e giuridica (solo il 5% degli insegnamenti di area giuridica in Italia erano riconducibili agli studi di genere). Cfr. Bencivenga 2015.

¹²⁸ La logica del dominio maschile è la soglia minima e meno percepibile della violenza simbolica, una soglia che struttura le gerarchie di potere nelle società esistenti. La perpetrazione del sistema maschilista riverbera su tutti i piani dell'ordine costituito, in forma di conflitto naturalizzato tra i dominanti e i dominati, le qualità prestabilite del maschile e del femminile.

¹²⁹ P. Bourdieu, 'La Domination masculine', Seuil, Paris 1998; tr. it. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.

¹³⁰ A tal proposito si veda Beccalli, B., *La divisione sessuale del lavoro*, in "Il bimestrale", 1989, I, 1, pp. 59-63 nonché Offen, K., *Defining feminism: a comparative historical approach*, in "Signs", 1988, XIV, 1, pp. 119-157.

¹³¹ Phillips, A. "So, what's wrong with individual?", in *Id*, *Democracy and difference*, Polity Press, Cambridge 1993, pp. 36-54.

¹³² L'autrice ritiene che il liberalismo abbia avuto il merito di identificare l'importanza dell'eguaglianza civile e politica, laddove il marxismo ha definito l'eguaglianza in modo sostanziale applicandola anche alle classi sociali. Tuttavia, il femminismo ha messo in rilievo un altro aspetto dell'ineguaglianza e della subordinazione, denunciando che non vi è solo la problematica della classe, ma anche quella del genere, mostrando ancora una volta che sul significato di eguaglianza c'è un notevole disaccordo.

di gerarchia politica e sociale¹³³. Esiste anche un modo più sostanziale di intendere l'eguaglianza da parte del femminismo, giacché non è sufficiente quella formale, visto che le donne per essere trattate come gli uomini avrebbero bisogno di cambiamenti fattuali. Quindi è necessario modificare la divisione sessuale del lavoro, la gestione delle responsabilità legate alla cura dei bambini e alle mansioni domestiche, tutte questioni percepite come prerogative femminili. Solo attraverso l'eliminazione di queste differenze socialmente costruite, l'idea di uguaglianza potrà assumere un significato autentico e tangibile per le donne. Ma, come fa notare Phillips, vi è anche un'altra corrente del femminismo, che si concentra invece sulla differenza: si passa da una politica che mette in evidenza l'irrilevanza del sesso, ad una politica che ha come punto di partenza la differenza sessuale. Sulla base di questo spunto, Conti Odorisio nel suo trattato "*Ragione e Tradizione*"¹³⁴, individua, all'interno della dottrina femminista moderna, due principali correnti di pensiero riguardanti il significato della diversità tra uomo e donna: l'approccio egualitario e quello differenzialista. La corrente differenzialista critica l'idea di parità tra uomini e donne, affermando che la libertà sia un concetto esclusivamente femminile. Secondo questa visione, libertà e uguaglianza sono in conflitto, diversamente da quanto sostiene la corrente egualitarista, per la quale uguaglianza e libertà sono strettamente legate. Le radici di queste due scuole di pensiero possono essere individuate, rispettivamente, nelle opere "*Le Deuxième Sexe*" di Simone de Beauvoir e "*Three Guineas*"¹³⁵ di Virginia Woolf, le quali richiedono un contesto storico per essere comprese appieno. Simone de Beauvoir, nel suo "*Il secondo sesso*", propugnava l'idea che la condizione femminile non fosse determinata dalla biologia, bensì fosse il risultato di una costruzione sociale imposta dal dominio patriarcale, il quale definiva e limitava i ruoli. Per De Beauvoir, affinché si potessero modificare le dinamiche di potere tra uomo e donna, era necessario concedere alle donne l'accesso al mondo "maschile", consentendo loro di utilizzare il linguaggio della razionalità e di partecipare attivamente al potere. La corrente differenzialista, invece, trae le sue radici dall'opera di Virginia Woolf, la quale viveva in un contesto sociale e culturale notevolmente differente da quello di Simone de Beauvoir. Mentre quest'ultima aveva acquisito una formazione filosofica e frequentava

¹³³ Mancino, G., 'Un dibattito nelle teorie femministe contemporanee: gender e differenza sessuale', Università degli studi di Roma Tre, Scuola dottorale Scienze Politiche, Sezione Questione Femminile e Politiche Paritarie, XXII Ciclo.

¹³⁴ Conti Odorisio, G. (2005), 'Ragione e tradizione. La questione femminile nel pensiero politico', Aracne.

¹³⁵ Woolf, V. 'Three Guineas', New York, Harvest, 1966

circoli intellettuali misti, Virginia Woolf, pur essendo figlia di un intellettuale, era stata educata in maniera differenziata, rispecchiando gli standard educativi riservati alle ragazze benestanti, e non aveva accesso alle risorse culturali come le biblioteche.¹³⁶ Tuttavia, la scrittrice trasforma questa condizione di esclusione in un punto di forza, dichiarando la sua estraneità non solo dalla cultura dominante, ma anche da valori tradizionalmente considerati maschili, come la patria e la nazione.

1.5.1 Differenzialismo e gender theory: teorie politiche a confronto

Sulla base di quanto delineato, da queste due istanze, una verso l'uguaglianza e l'altra verso la differenza, nascono e si sviluppano due differenti approcci, quello egualitario, orientato al genere (*gender theory*), e quello differenzialista, fornendo quindi due risposte politiche diverse riguardo alla questione femminile. Preliminarmente si può affermare che la lettura di questa diversità di approccio ruota intorno al *sex-gender system*, giacché per la prima corrente, orientata al genere, vi è una differenza fra sex e gender¹³⁷. Al contrario, per la corrente differenzialista, la distinzione fra sex e gender sarebbe «epistemologicamente errata e politicamente fuorviante»¹³⁸ e, di conseguenza, «le lotte politiche che sono state intraprese storicamente dalle donne per l'emancipazione, e le lotte attuali per la parità, devono essere criticate e accantonate poiché non sono altro che un tentativo di omologazione delle donne all'uomo»¹³⁹. Le teorie differenzialiste propugnano di marcare la realtà politica con il segno della differenza sessuale, concetto ontologico e irriducibile, per esempio promuovendo diritti sessuati diversi per l'uomo e per la donna: significa costruire il politico su basi biologiche, rifiutando la distinzione fra sesso anatomico e *gender* e tralasciando categorie universali che si mostrerebbero come neutre (valide tanto per l'uomo quanto per la donna), ma che in realtà sarebbero soltanto maschili. Al contrario, secondo la *gender theory*, la distinzione tra sesso e genere è cruciale per contestualizzare la differenza tra i sessi e per evidenziare come i ruoli

¹³⁶ Mancino, G., *Op.cit.*

¹³⁷ Si ricorda che, per sex si intende la diversità biologica fattuale e per gender la costruzione culturale, sociale e politica che ascrive ruoli, poteri, risorse differenti per uomo e donna basandole sul sex.

¹³⁸ Mancino, G., *op. cit.* p. 7

¹³⁹ *ibidem*

maschili e femminili, che determinano le caratteristiche individuali e la divisione tra sfera pubblica e privata, siano attribuibili non alla natura, bensì alla società e alla politica¹⁴⁰. Ma le contrapposizioni vanno oltre: secondo la teoria differenzialista, discussioni sull'eguaglianza fra i sessi hanno privilegiato il soggetto maschile; perciò, «quando si dice che uomini e donne devono essere trattati allo stesso modo si dice che le donne devono essere trattate come se fossero uomini; quando donne e uomini sono trattati in maniera differente, le donne risultano mancanti e diverse rispetto alla norma che rimane maschile»¹⁴¹. Secondo questo approccio, nelle democrazie liberali i concetti di libertà, di eguaglianza e di consenso si basano sull'equazione fra cittadino e uomo, inteso come sesso maschile. I diritti di cittadinanza sono stati in vario modo associati alla difesa della patria, e alla dignità e alla responsabilità del lavoro (pagato), lo stesso concetto di individuo è correlato al concetto di capofamiglia¹⁴². Così, sostenere che il sesso non sia rilevante, al fine dell'esercizio della cittadinanza, e che si è eguali, nonostante esso, significa comunque privilegiare l'uomo, e le sue attività che si svolgono prevalentemente nella sfera pubblica, ignorando le attività delle donne che svolgono nella sfera privata. Tuttavia, secondo Phillips¹⁴³, l'obiettivo non dovrebbe essere quello di eliminare il concetto di eguaglianza e sostituirlo con quello di differenza, bensì quello di presentare un concetto di uguaglianza che non implichi omologazione, ma che sappia riconoscere e rispettare le differenze individuali. L'autrice sottolinea la necessità di concentrarsi non solo sulla dicotomia uomo-donna, ma anche sulle molteplici differenze che possono esistere sia tra le donne che tra gli uomini. Ad esempio, una donna incinta è diversa da un uomo, ma è altrettanto diversa da una donna che non ha mai avuto figli, e differisce anche da altre donne in gravidanza. Di conseguenza, limitare la donna a essere considerata solo madre è altrettanto riduttivo quanto considerarla identica all'uomo. Questo mette in evidenza le poche opzioni disponibili per le donne: o sono tutte diverse, ma in modo uniforme, o sono considerate identiche agli uomini¹⁴⁴. La soluzione sta nel valorizzare non la differenza, bensì le molteplici differenze, senza però compromettere il principio di eguaglianza.

¹⁴⁰ In poche parole, l'egualitarismo ritiene che esista di fatto una uguaglianza preliminare tra uomo e donna, che la storia e la cultura avrebbero cancellato; il differenzialismo ritiene, invece, che esista una differenza o una specificità del femminile che la cultura maschile avrebbe assorbito e reso culturalmente irrilevante.

¹⁴¹ Mancino, G., *op.cit.*

¹⁴² *eadem*

¹⁴³ Phillips, A. (1990), *op.cit.*

¹⁴⁴ Mancino, G., *op.cit.* p. 91

CAPITOLO II

Il femminismo della Prima e della Seconda Ondata

- *“Vieni e sii la mia compagna!”*, disse l'Aquila alla Gallina,
- *“mi piace librarmi nell'aria, ma voglio che la mia sposa resti per sempre nel nido!”*
Disse la Gallina - *“Non so volare, né ho nessun desiderio di provare, ma mi piace
vedere il mio compagno volare e librarsi nel cielo!”*
Si sposarono ed esclamarono - *“Ah, questo è amore, il mio!”* -
E la Gallina si appollaiò, a terra, e l'Aquila volò, nel cielo più alto, sola.

-Charlotte Perkins Gilman, *Wedded Bliss*

2.1 Le due Ondate del Femminismo moderno: tra continuità e discontinuità

Riferendosi al femminismo moderno, è comune parlare di due fasi seppur, tuttavia, ci sia poco consenso su come caratterizzarle o su come considerare i movimenti femminili antecedenti alla fine del XIX secolo o quelli successivi al XX secolo. Alcuni studiosi hanno cercato di collocare le radici del femminismo nell'antica Grecia con Saffo (morta nel 570 a.C. circa), o nel mondo medievale con Ildegarda di Bingen (morta nel 1179) o Cristina di Pisa (morta nel 1434). Come analizzato nel Capitolo 1, certamente Olympe de Gouge (1791), Mary Wollstonecraft (1797) e Jane Austen (1817) sono le antenate del femminismo moderno. Tuttavia, seppur abbiano sostenuto la dignità, l'intelligenza e il potenziale umano di base del sesso femminile, è solo alla fine del XIX secolo che gli sforzi per la parità di diritti delle donne si sono coagulati in un movimento, o meglio in una serie di movimenti, chiaramente identificabili e consapevoli. La prima ondata iniziò formalmente alla Convenzione di Seneca Falls nel 1848, ed ha avuto luogo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, emergendo da un ambiente di industrialismo urbano e di politica socialista. Gli obiettivi e le strategie di questa ondata, redatti da Elizabeth Cady Stanton nella Dichiarazione di Seneca Falls, furono quello di aprire nuove opportunità per le donne, con particolare attenzione al suffragio.

La seconda ondata è iniziata negli anni Sessanta, con le proteste contro il concorso di Miss America ad Atlantic City, ed è proseguita negli anni Novanta. Questa ondata si è sviluppata nel contesto dei movimenti contro la guerra e per i diritti civili e della sempre maggiore autocoscienza di una serie di gruppi minoritari in tutto il mondo. La Nuova Sinistra era in ascesa e la voce della seconda ondata era sempre più radicale. In questa fase, la sessualità e i diritti riproduttivi erano temi dominanti e gran parte dell'energia del movimento si concentrò sull'approvazione dell'emendamento per la parità dei diritti nella Costituzione, che garantiva l'uguaglianza sociale indipendentemente dal sesso. Le femministe reagirono formando organizzazioni di sole donne (come *NOW*) e gruppi di "sensibilizzazione". In pubblicazioni come "*The BITCH Manifesto*" e "*Sisterhood is Powerful*", le femministe rivendicarono il loro posto all'interno della società: in questo senso, la seconda ondata fu caratterizzata da un approccio sempre più teorico-filosofico e accademico, basato sulla fusione del neo-marxismo e della teoria psicoanalitica, iniziando ad associare la sottomissione delle donne a critiche più ampie del patriarcato, del capitalismo e, soprattutto alla teoria tradizionale del contratto sociale. È in questo

contesto che, come precedentemente analizzato, avvenne la critica e la differenziazione dei concetti di sesso e genere, nonché il tentativo di portare le questioni private all'attenzione politica, urlando a tutte le donne e gli uomini *“il personale è politico”*.

2.2 Cicli, onde radio e “mare agitato”: critiche e riflessioni della metafora delle onde

Dopo aver delineato un quadro introduttivo d'insieme che, alla luce della complessità del movimento analizzato, dovrebbe consentirne una più chiara e corretta trattazione storico-concettuale, si ritiene opportuno procedere con l'analisi delle principali manifestazioni della teoria politica femminista. La storia del femminismo è solitamente suddivisa in ondate intendendo, con il termine “ondata”, *«il prendere corpo di un movimento femminista con una sua propria agenda politica, una organizzazione interna capace di iniziativa e con sue forme di lotta e di acquisizione di una coscienza politica»*¹⁴⁵. La metafora delle ondate, espressione coniata nel 1884 dall'attivista irlandese Frances Power Cobbe e diventata famosa nel 1968 grazie ad un articolo della giornalista Martha Weinman Lear pubblicato sul *New York Times* è, ad oggi, la struttura concettuale dominante utilizzata per studiare e comprendere la genesi e l'evoluzione dei movimenti per i diritti delle donne occidentali¹⁴⁶. In questo senso, sono ampiamente utilizzate a livello accademico e fanno parte del linguaggio comune, espressioni come prima, seconda, terza e quarta ondata. Sebbene il ricorso alla metafora sia condiviso e il suo utilizzo diffuso, alcuni storici e accademici hanno anche ampliato la terminologia relativa alla metafora. In Laughlin si parla di *«tidal waves, cresting waves e making waves»*¹⁴⁷. Ma è anche bene sottolineare come la metafora sia stata oggetto di critiche, messa in discussione. Altri, infatti, non credono (e non hanno creduto) che questa metafora sia in grado di rispecchiare la complessità dei movimenti femministi perché il concetto di base sembra essere *«contentious and its meaning unclear»*¹⁴⁸. Ci sono diversi studi su come si sia sviluppata la metafora dell'onda e sulla sua relazione con il concetto di "cicli di protesta" della teoria dei movimenti sociali. Il concetto di cicli di protesta si riferisce alle

¹⁴⁵ Maffettone, S. (2019), *op.cit.*

¹⁴⁶ Hewitt, N.A. (2010), *'No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism'*, Rutgers University Press.

¹⁴⁷ Laughlin, K. (2010), *'Breaking the Wave: Women, their organizations, and Feminism, 1945-1985'*, *European Review of History: Revue europeenne d'histoire*, p.76; Corrado, M.; A.A. 2016/2017 *“Il personale è (ancora) politico”*, Corso di laurea in Comunicazione per l'impresa, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

¹⁴⁸ Charles, N., Wadia, K. (2017) *'New British Feminisms, UK Feminist and Young People's Activism'*, *Feminist Theory*, first published August 23, <https://doi.org/10.1177/1464700117723592>.

azioni collettive che si verificano in ondate di intensa "interazione tra sfidanti e autorità"¹⁴⁹, punteggiate da periodi in cui i movimenti sono sommersi o in "abeyance"¹⁵⁰, quando le attività continuano ma in una forma meno eclatante e di stampo più istituzionale¹⁵¹. Freeman e Johnson¹⁵², ad esempio, sostengono che negli Stati Uniti ci sono stati tre periodi principali di ondate di protesta: i movimenti di riforma morale precedenti alla guerra civile; i movimenti populistici/progressisti del 1890-1920 che cercavano di arginare la corruzione nella politica e nelle grandi imprese; i nuovi movimenti sociali degli anni Sessanta e la loro progenie, tra cui il Movimento di emancipazione femminile. I cicli di protesta si esauriscono quando la mobilitazione collettiva delle risorse viene meno e diventa difficile sostenere alti livelli di attività. Sebbene nella teoria dei movimenti sociali sia ampiamente accettato che i movimenti sociali si manifestino in cicli o ondate, all'interno della teoria femminista il concetto di ondate è difficile e controverso. Sono ricorrenti i motivi che hanno portato una parte degli accademici a rinnegare la metafora delle ondate. Ciò è particolarmente evidente nelle discussioni sul femminismo della Terza ondata, che è stato criticato per aver contrapposto le femministe più giovani a quelle più anziane, per non aver tenuto conto delle diverse sfaccettature dell'attivismo femminista nel mondo (Mackay, 2011; Woodhull, 2003)¹⁵³ e per essere impreciso anche solo come termine descrittivo e quindi non riflettere la molteplicità del femminismo (Nicholson, 2013; Thompson, 2013)¹⁵⁴, con molte attiviste femministe del Regno Unito che rifiutano l'idea di far parte di una terza ondata¹⁵⁵. La molteplicità di significati associati al femminismo della terza ondata ha portato a sostenere che si tratta di un "significante" "vuoto", sebbene politicamente utile¹⁵⁶ (Dean, 2010). Questa interpretazione evidenzia anche una fondamentale differenza tra la

¹⁴⁹ Tarrow S. (1994) *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁵⁰ Bagguley, P. (2002) *Contemporary British Feminism: A Social Movement in Abeyance*, *Social Movement Studies*.

¹⁵¹ Grey, S., Sawyer S. (2008) *Women's Movements: Flourishing or in Abeyance?* London: Routledge; Charles, N., Wadia, K. (2017), *op.cit.*

¹⁵² Freeman, J., Johnson, V. (1999), *Waves of Protest: Social Movements Since the Sixties*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

¹⁵³ Mackay, F., (2011) *A Movement of Their Own: Voices of Young Feminist Activists in the London Feminist Network*, *Interface*, 3(2): 152–179; Woodhull, W. (2003) *Global Feminisms, Transnational Political Economies, Third World Cultural Production*. *Journal of International Women's Studies*.

¹⁵⁴ Thompson, B. (2013) *Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism*. In: McCann, R., Seung-Kyung K. *Feminist Theory Reader*, London and New York: Routledge, pp. 56–67; Nicholson, L. (2013) *Feminism in "Waves": Useful Metaphor or Not?*, in McCann, R., Seung-Kyung, K. *Feminist Theory Reader*, London and New York: Routledge, pp. 49–55.

¹⁵⁵ Mackay, F., (2011), *op.cit.*; Charles, N., Wadia, K. (2017).

¹⁵⁶ Dean, Jonathan (2010) *Rethinking Contemporary Feminist Politics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

metafora dell'onda e il concetto di cicli di protesta. I cicli di protesta si riferiscono a impennate nell'attivismo politico, mentre la metafora dell'onda incorpora molto di più, essendo usata tra l'altro per riferirsi a fasi nello sviluppo della teoria femminista e all'emergere di un nuovo "tipo" di "donna", oltre che a impennate nell'attivismo femminista¹⁵⁷. Nello specifico, alla metafora di onda, viene contestato il suo riferirsi esclusivamente a determinate iniziative e manifestazioni del movimento. In questo senso, come ricorda Evans, con le ondate ci si riferisce esclusivamente ad un femminismo praticato da «*White, Western, and middle-class women. [...] Women of color, working women, disabled women, lesbians, and older women who are involved in activism and who challenge prevailing forms of oppression, including sexism, have rarely been included in the metaphor*»¹⁵⁸. Evans, in particolare reputa il concetto di onda «*an unnecessary metaphor, creating nonexistent divisions and suggesting the existence of periods of inactivity in the movement that instead obscure its activity* »¹⁵⁹. Purvis aggiunge poi che «sia i concetti di “generazione” che di “ondata” fanno riferimento a principi etero-normativi, a strutture familiari egemoniche e ad una narrazione che fa riferimento alla riproduzione etero-sessista»¹⁶⁰ (2004, p. 93). Ad ogni modo, c'è anche chi ha fornito delle alternative al concetto: Hewitt, ad esempio, mantiene l'immagine figurativa delle onde, riferendosi però a quelle radio e non più alle oceaniche. Le onde radio, dal suo punto di vista, forniscono un modello di analisi delle fasi del femminismo più coerente perché le frequenze radio si basano sulla dimensione delle onde che trasportano il segnale. Suggestisce Hewitt che se si pensa ai movimenti femministi come ad un insieme di onde lunghe e brevi e se conferenze, pubblicazioni, incontri, interviste, libri, ecc., vengono intesi come emittenti e trasmettitori di messaggi, allora la metafora delle onde radio permette di esprimere meglio la ricchezza e la complessità di ogni fase del femminismo rispetto a quella delle onde oceaniche¹⁶¹. Knappe e Lang¹⁶², invece, accettano e applicano a loro volta la metafora delle ondate perché credono sia in grado di

¹⁵⁷ Mann, S., Huffman, J. (2005) 'Decentering Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave'. *Science & Society*; Evans, E., Chamberlain, P. (2015) 'Critical Waves: Exploring Identity, Discourse and Western Feminism'. *Social Movement Studies*.

¹⁵⁸ Evans E., 'What makes a (third) wave?', in *International Feminist Journal of Politics*, vol. 18(3) del 2016, pp. 409-428; Corrado, M., "Il personale è (ancora) politico".

¹⁵⁹ *ibidem*

¹⁶⁰ Purvis J., 'Grrrls and Women Together in the Third Wave: Embracing the Challenges of Intergenerational Feminism(s)', in *NWSA Journal*, vol. 16(3) del 2004, pp. 93-123.

¹⁶¹ Hewitt, N.A. (2010), *op.cit.*

¹⁶² Knappe H., Lang S., 'Between whisper and voice: Online women's movement outreach in the UK and Germany', in *European Journal of Women Studies*, vol. 21(4) del 2014, pp. 361-381; Corrado, M. "Il personale è (ancora) politico".

«esprimere l'andamento non lineare del movimento». Aggiungono però un dettaglio, e cioè che sarebbe preferibile parlare di “*choppy sea*”, di “mare agitato”, espressione che restituisce meglio l'idea delle ondate simultanee e coincidenti tra loro nel corso del tempo. Un altro evidente limite della metafora è quello di essere una periodizzazione storica del movimento, una suddivisione che implica una successione cronologica delle diverse fasi. Nonostante sia chiaro che «ogni ondata dell'attivismo femminile [...] ha sottolineato problematiche specifiche e si è basata su diverse strategie, mezzi e media per la mobilitazione»¹⁶³, sarebbe sbagliato considerarle slegate e lontane nel tempo o semplicemente l'una la successione dell'altra. Scrive Garrison che, ad esempio, quella di «“terza ondata” è un'etichetta che indica una specificità storica, e come quella di “seconda” relativa alla seconda ondata, non implica semplicemente una discendenza generazionale. Quando automaticamente assumiamo che “terza” si riferisca ad una specifica generazione, di fatto cancelliamo/annulliamo la presenza significativa e i contributi di schiere di attiviste che si identificano come femministe»¹⁶⁴.

Ad ogni modo, nonostante i numerosi dibattiti -tra cui, quelli sopra citati ne costituiscono solo una minima parte-, la categorizzazione del pensiero femminista in ondate è non solo quella più accreditata, ma anche quella più “comoda” in termini sistematici. In questo senso, Watkins, Rueda affermano che il femminismo è iniziato quando le donne iniziarono a organizzarsi in modo consapevole, sistematico e mirato per migliorare la loro posizione nella società: queste attività organizzate, come già ricordato, possono essere definite la prima, la seconda, la terza e la quarta ondata del femminismo. Questo concetto di "ondate" trae origine dalla tradizione del femminismo americano, il quale colloca l'inizio della *first wave* alla Conferenza di Seneca Falls del 1848 e la sua conclusione con il raggiungimento del diritto di voto nel 1920. La prima ondata si riferisce alle campagne sociali che esprimevano l'insoddisfazione per i diritti limitati delle donne in materia di lavoro, istruzione, proprietà, riproduzione, stato civile e potere sociale ed è associata al movimento per il suffragio femminile, che sostiene il diritto di voto delle donne e la cui organizzazione di punta è l'Alleanza internazionale per il suffragio femminile (1904).

¹⁶³ *ibidem*, p.363.

¹⁶⁴ Garrison E. K., 'U.S. Feminism-Grrrr! Style! Youth (Sub)Cultures and the Technologicals of the Third Wave', in *Feminist Studies*, vol. 26(1) del 2000, pp. 141-170.

La seconda ondata del femminismo è un periodo compreso tra i primi anni Sessanta e la fine degli anni Ottanta. Dopo la Prima guerra mondiale, sembrava che le femministe avessero già raggiunto i loro obiettivi finali: la maggior parte delle donne in Europa e negli Stati Uniti riuscì a terminare le scuole elementari e alcune donne della classe media ebbero l'opportunità di andare all'università e di intraprendere una carriera. Inoltre, milioni di giovani donne erano in grado di vivere in modo indipendente grazie alle nuove opportunità di lavoro, che includevano il lavoro nelle fabbriche di abbigliamento, il settore commerciale e il lavoro nelle imprese agricole: il femminismo a questo punto sembrava una sfida già conclusa da tempo e che aveva portato nuovi cambiamenti. Quando la guerra finì, la maggior parte delle donne lavoratrici voleva continuare a lavorare. Tuttavia, gli uomini erano contrari a questa idea e la società tornò lentamente alle vecchie ideologie patriarcali, abbracciando nuovamente la dottrina delle "sfere separate"¹⁶⁵. In questo contesto, l'impennata dell'attivismo femminista iniziata negli Stati Uniti (e rapidamente diffusasi in altri luoghi) alla fine degli anni Sessanta fu etichettata come "*second wave*" dalle attiviste che volevano sottolineare la continuità tra il loro movimento e gli elementi più radicali del femminismo del XIX secolo.

Negli anni Settanta e Ottanta, le donne di colore e le lesbiche statunitensi, in risposta alla loro emarginazione da parte del principale movimento delle donne bianche e della classe media, ampliarono le intuizioni del femminismo della seconda ondata elaborando teorie che integravano il loro vissuto. In questo senso, chiesero di riconoscere che l'identità sia intersezionale - in altre parole, che genere, razza, etnia, classe e sessualità siano interconnessi- e che l'oppressione non sia vissuta semplicemente lungo un unico binario. Queste donne, che si sono definite "*US third world feminists*", hanno messo in discussione la tendenza della seconda ondata a ridurre la categoria di "donna" alla sua essenza. Nei loro scritti, le femministe statunitensi del terzo mondo hanno messo in primo piano i concetti di differenza e diversità, ricordandoci che anche se la sorellanza è globale, non tutte le vite e le esperienze delle donne sono identiche¹⁶⁶. Come hanno affermato

¹⁶⁵ Orolić, P. *Three waves of feminism: challenging the patriarchal society and influencing society's view on "gender" and "queer"*.

¹⁶⁶ Dicker, R., Piepmeier, A. (2016), '*Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*', Northeastern University Press.

Leslie Heywood e Jennifer Drake¹⁶⁷, il femminismo terzomondista statunitense creò lo spazio per l'emergere di una *third wave* di femminismo. Entriamo nello specifico.

2.3 La prima ondata

La *first wave* rappresenta la fase pionieristica dell'attivismo femminista che si diffuse in Europa e Nord America, Egitto, Iran¹⁶⁸ e India tra l'inizio del 1800 e i primi decenni del XX secolo. Come ricorda Maffettone, «(...) a giustificare l'adozione di una distinzione in ondate per tutto il femminismo, non solo quello americano, è il fatto che, pur con storie differenti e in periodi temporali solo parzialmente sovrapponibili, il femminismo di quegli anni ha una comune agenda politica, caratterizzata dalla lotta per la conquista dei diritti, il diritto al voto in primo luogo». In questo senso, si possono unificare sotto l'etichetta di femminismo della prima ondata diversi movimenti femministi di quegli anni, caratterizzati da temi e problemi comuni: dal già menzionato diritto al voto, alla parità di salario, dall'accesso alle carriere, all'accesso all'istruzione superiore. L'obiettivo principale di questa ondata era, in sostanza, l'ottenimento di un'identità giuridica per le donne che comprendesse il diritto di proprietà, di intentare una causa, di stipulare contratti e, soprattutto, di votare. Sebbene si ritenga che questa ondata si sia esaurita con la ratifica del Diciannovesimo Emendamento nel 1920, storiche femministe come Sheila Ruth¹⁶⁹ ci ricordano che le donne dagli anni Venti agli anni Sessanta hanno semplicemente incanalato le loro energie in altre attività di giustizia sociale¹⁷⁰.

Nonostante la sua portata internazionale, la prima ondata è stata più attiva negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale, ispirata dagli scritti politici profemministi di autori come Mary Wollstonecraft e, non a caso, la stragrande maggioranza degli studiosi fa coincidere l'inizio del femminismo moderno proprio con il suo *Vindication of the Rights*

¹⁶⁷ Heywood, L., Drake, J. (1997), *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*, University of Minnesota Press.

¹⁶⁸ «I doveri delle iraniane consistono nel combattere per i loro diritti, come fanno le europee; occuparsi dell'educazione dei figli; aiutare i loro uomini, come fanno le europee; rimanere pure e caste; amare la patria; servire il loro genere; bandire lo stare sedute in casa pigramente; togliersi il velo (niqab) dal volto» (Taj as-Soltaneh 2014: 96). Queste parole scritte dalla principessa della dinastia Qajar, Taj al-Soltaneh (1884- 1936), una delle prime femministe riconosciute come tali in Iran, sottolineano come al volgere dell'era contemporanea molte delle attiviste per i diritti delle donne nel mondo musulmano fossero filoeuropee, o, meglio, individuassero nel modello europeo la via per l'emancipazione.

¹⁶⁹ Ruth, S. (1990) 'Issues in feminism: an introduction to Women's studies', Mayfield Publishing Company

¹⁷⁰ Parallelamente a questa corrente del femminismo liberale della prima ondata, si sviluppò un diverso tipo di femminismo, di stampo marxista-socialista, nei sindacati degli Stati Uniti, nei partiti socialdemocratici riformisti in Europa e durante l'ascesa del comunismo nell'ex Unione Sovietica. Questa nuova corrente, promossa in Germania da Rosa Luxemburg (1870-1919) -ma non solo- darà vita al cosiddetto femminismo marxista, al quale verrà dedicato un approfondimento nel capitolo 3 di questa analisi.

*of Woman*¹⁷¹ (1792), anche se spesso si dimentica quanto il libro sia stato inizialmente ignorato e la sua autrice denigrata. Anche il suo contenuto tende a essere meno famoso dei particolari pittoreschi della vita della Wollstonecraft e del suo impatto come icona del movimento femminile. Tutti ricordano la sua angosciante ricerca di amore e di sopravvivenza economica, la sua relazione infruttuosa con Gilbert Imlay, i suoi tentativi di suicidio, il matrimonio (contro i loro principi) con William Godwin e la morte dopo un parto malriuscito nel 1797; pochi, forse, ricordano ciò che effettivamente disse sulle difficoltà che le donne dovevano affrontare nella società di fine Settecento¹⁷². Tuttavia, il legame tra la sua vita e i suoi scritti è fondamentale, come lo sarà per la maggior parte delle donne il cui contributo allo sviluppo del femminismo verrà analizzato in questa analisi. La *Vindication* di Wollstonecraft nacque dalle turbolenze sociali e politiche causate dalla Rivoluzione francese. Sebbene ci fossero stati altri trattati profemministi, come *A Serious Proposal to the Ladies* (1694) di Mary Astell, quello di Wollstonecraft fu il primo a lanciare un vero e proprio grido di protesta alle donne della classe media, in particolare alle madri: «*finché le donne non saranno istruite in modo più adeguato*», sosteneva, «*il progresso della virtù umana e il miglioramento della conoscenza dovranno ricevere continui controlli*». Lungi dal ritrarre le donne come superiori agli uomini, la Wollstonecraft voleva innalzare la loro statura morale e intellettuale complessiva per renderle dei cittadini più consapevoli¹⁷³. In generale, non prevedeva che uscissero dalla sfera domestica e non chiedeva nulla di così radicale come il voto. «*La donna ideale raffigurata nella Vindication*», suggerisce Miriam Kramnick, una delle sue recenti editrici, «*è attiva e intelligente, in grado di conciliare le responsabilità civiche e familiari, libera dal lavoro faticoso e dalla frugalità svilente*». La Wollstonecraft si preoccupa quindi soprattutto del modo in cui la società costruisce la femminilità, soprattutto attraverso un'educazione inadeguata e sbagliata delle ragazze, infatti, avendo lavorato come istituttrice e con sorelle che dirigevano una scuola, sottolineava l'importanza e l'influenza sulla vite delle donne dei loro primi insegnamenti morali e intellettuali. Pur accettando che la maggior parte delle donne della classe media si sarebbe sposata e sarebbe rimasta a casa, voleva che l'istruzione delle ragazze le preparasse alla possibilità dell'indipendenza economica, per dare loro libertà e dignità, piuttosto che la capacità di

¹⁷¹ Wollstonecraft, M. 'A vindication of the rights of the women', Vintage Publishing, 2015

¹⁷² Gamble, S. (2004), 'The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism', Taylor & Francis.

¹⁷³ eadem

essere buone compagne per i loro potenziali mariti. L'obiettivo dichiarato dalla Wollstonecraft nella sua "Introduction" è quello di « (...) *show that elegance is inferior to virtue* » e che « (...) *first object of laudable ambition is to obtain a character as a human being, regardless of the distinction of sex*». L'autrice vede le donne degradate dal comportamento civettuolo e cavalleresco dei loro compagni maschi, ma la *Vindication* non annuncia un programma di riforme concrete e radicali, bensì una “semplice” rivoluzione delle abitudini¹⁷⁴.

La fase successiva e significativa del dibattito sui diritti delle donne si verificò negli anni Sessanta del XIX secolo, con la contrapposizione tra John Ruskin (1819-1900) e John Stuart Mill (1806-73). « *In Mill one encounters the realism of sexual politics, in Ruskin its romance and the benign aspect of its myth*», sostiene Kate Millett in *Sexual Politics*¹⁷⁵. In realtà, entrambi si avvicinarono alla "questione femminile" da punti di vista distinti e idiosincratici; i loro atteggiamenti totalmente opposti sottolineano la profonda discordanza del pensiero cosiddetto "vittoriano" sui diritti delle donne nel periodo di massimo splendore di Vittoria e la natura non rappresentativa dei suoi principali esponenti¹⁷⁶. Il pensiero di Ruskin nella sua conferenza "*Of Queens' Gardens*", pronunciata originariamente al *Manchester Town Hall* e ristampata in *Sesame and Lilies* (1865), appoggia la filosofia delle "sfere separate" e, come suggerisce la Millett, la romanticizza nella metafora di un giardino medievale cinto da mura che racchiude una pura e regale guardiana della casa. Designando l'uomo come «*the doer, the creator, the discoverer*», Ruskin vedeva la grande funzione della donna come «*Praise: she enters into no contest, but infallibly adjudges the crown of contest*», come in un torneo medievale, da cui Ruskin ha tratto la sua metafora. Come è noto, il matrimonio di Ruskin con Euphemia Gray fu un fallimento disastroso: venne annullato nel 1854 per mancata consumazione, e Ruskin si innamorò di una bambina di nove anni a cui stava insegnando a disegnare. Il trattato di Mill, "*The Subjection of women*" (1869)¹⁷⁷, fu pubblicato solo pochi anni dopo quello di Ruskin, ma sembra appartenere a un secolo diverso.

¹⁷⁴ Verso la fine della sua argomentazione, la scrittrice accenna alla possibilità che in futuro le donne possano diventare medici, dedicarsi agli affari o alla politica; c'è persino un suggerimento interessante secondo cui «*women ought to have representatives, instead of being arbitrarily governed without any direct share allowed them in the deliberations of government*», ma questo progetto e idea di partecipazione all'attività legislativa del Paese rimase poco sviluppato.

¹⁷⁵ Millett, K. (1969), 'Sexual politics', Columbia University Press.

¹⁷⁶ Gamble, S. (2004), *op.cit.* p.17

¹⁷⁷ Mill, J. S., *op.cit.*

L'esperienza di Mill nei confronti delle donne fu forse strana quanto quella di Ruskin. Innamoratosi di una donna sposata, Harriet Taylor, Mill attese pazientemente per molti anni la morte del marito, per poi sposarla nel 1851: l'anno in cui pubblicò il suo "*Enfranchisement of Women*", che attaccava l'idea che tutte le donne dovessero essere trattate come potenziali madri e sosteneva la necessità di ampliare le opportunità di lavoro. Mill, in questo senso, critica molto la condizione di «*legal subordination of one sex to the other*», che considera sbagliata in sé nonché «*one of the chief hindrances to human improvement*». La subordinazione giuridica, sostiene, non si basa su nient'altro che sul fatto che gli uomini siano fisicamente più forti, cosa che Mill ritiene essere un motivo del tutto insensato nel voler dare a un gruppo di persone il potere su un altro. «*What is now called the nature of women is an eminently artificial thing*»¹⁷⁸, insiste Mill che, in tutto il suo saggio, suggerisce che le relazioni giuridiche tra i sessi hanno corrotto la loro natura e causato l'esagerazione dei difetti di ciascuno: «*the only school of genuine moral sentiment is society between equals*». Se da una parte, gran parte del linguaggio di Mill era troppo duro per ottenere la comprensione e il sostegno della sua epoca, dall'altra i critici moderni considerano i suoi interventi troppo ristretti: ad esempio, non dice nulla sulla condizione delle donne *single*, e presume, come Ruskin, che la maggior parte delle donne si sposerà. I suoi sforzi sembrano concentrarsi sul miglioramento dello *status quo*, piuttosto che suggerire un allontanamento radicale da esso.

2.3.1 L'esperienza statunitense

A differenza dell'esperienza inglese, l'attivismo americano iniziò prima e fu da subito più concreto: era il 1848 alla Conferenza per i diritti delle donne di Seneca Falls, nello Stato di New York, quando Elizabeth Cady Stanton e le sue colleghe, redassero la "*Declaration of Sentiment*", una petizione da molti firmata e ispirata alla Dichiarazione del 1776, in cui, «*in view of this entire disfranchisement of one-half the people of this country, their social and religious degradation and because women do feel themselves aggrieved, oppressed, and fraudulently deprived of their most sacred rights*», si chiedeva «*that they have immediate admission to all the rights and privileges which belong to them as citizens of these United States*». La questione sui diritti delle donne emerse nel contesto

¹⁷⁸ *ibidem*

statunitense inevitabilmente insieme ad altri movimenti riformisti e coinvolgendo quasi esclusivamente, soprattutto agli esordi, le donne delle classi operaie. Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) e molte altre esponenti dei settori più radicali del movimento per i diritti delle donne apparvero come delegate alla *National Labor Union Convention*¹⁷⁹ già nel 1868, prima di qualsiasi tentativo riuscito di organizzazione di un movimento operaio femminile¹⁸⁰. Tuttavia, la questione operaia statunitense non fu l'unica ad intrecciarsi, agli esordi, con quella femminile. Infatti, la questione dei diritti delle donne emerse nel contesto americano inevitabilmente insieme al dibattito sui diritti degli schiavi neri, anche se non tutte le abolizioniste dell'epoca erano femministe. In effetti, le delegate femminili furono escluse dalla Convenzione mondiale antischiavista tenutasi a Londra nel 1840, e molti abolizionisti maschi temevano che l'attivismo femminista all'interno del loro movimento avrebbe distolto l'attenzione dalla questione principale dell'uguaglianza razziale. Così, sebbene le donne di colore continuassero a battersi per la causa femminile ed esponenti come Ida B. Wells (1862-1931) e Mary Church Terrell (1868-1954) si sforzassero di mostrare come il legame tra sessismo e razzismo¹⁸¹ fosse il principale strumento del dominio maschile bianco, la prima ondata del femminismo statunitense era composta in gran parte da donne bianche, di classe media e ben istruite¹⁸². E fu proprio questa la prima "rivoluzione" -di certo della norma- sociale. Le suffragiste americane si confrontarono, da subito, con gli stereotipi della loro epoca e, in particolare, con le pretese di un comportamento e di un linguaggio femminile "consono e adeguato". In primo luogo, si impegnarono nella propaganda pubblica, che a quei tempi era considerata molto poco femminile. Campbell¹⁸³ la mette in questi termini: «Nessuna 'true women' poteva essere una vera oratrice in pubblico». In secondo luogo, la loro stessa attività sfidava il "*cult of domesticity*", che a quei tempi imponeva che il posto della vera donna fosse in casa, a soddisfare i bisogni del marito e dei figli, non di certo nelle piazze. Di conseguenza, quando una donna parlava in pubblico, mostrava per definizione comportamenti maschili, ignorando persino le sue inferiorità biologiche - un cervello più piccolo e un fisico più

¹⁷⁹ L'Unione Nazionale del Lavoro (NLU) fu un movimento di azione politica che dal 1866 al 1873, convinto che gli imprenditori e i lavoratori condividessero gli stessi interessi, cercò di migliorare le condizioni di lavoro statunitensi attraverso riforme legislative piuttosto che attraverso scioperi o azioni violente: per raggiungere i suoi obiettivi si affidò sempre più all'azione politica e, nel 1872, si trasformò nel National Labor Reform Party.

¹⁸⁰ Firestone, S. (1970) 'The Dialectic of Sex', William Morrow and Co., New York.

¹⁸¹ A questo aspetto verrà dedicato, nel corso di questa trattazione, ampio spazio.

¹⁸² Campbell, K. (1989), 'Man Cannot Speak for Her: A critical study of early feminist rhetoric', Praeger.

¹⁸³ eadem pp.9-10

fragile - che si supponeva dovessero essere salvaguardate per garantire le proprie capacità riproduttive¹⁸⁴. In questo senso, la Conferenza di *Seneca Falls* può essere considerata una delle manifestazioni più riuscite di questo nuovo affaccio femminile alla propaganda pubblica per l'emancipazione femminile.

Nel frattempo, i sindacalisti si trovarono ad affrontare una mentalità comune che resisteva all'idea che le donne della classe media lavorassero per mantenersi autonomamente (anche se da tempo si aveva accettato l'idea che lo facessero le donne della classe operaia) e che temeva che le donne potessero estromettere gli uomini da professioni fino a quel momento incontrastate. Inizialmente, quindi, le opportunità di lavoro per le donne si svilupparono in aree che erano viste come un'estensione della loro sfera "naturale" di "*mothers and carers*"¹⁸⁵: l'insegnamento, la filantropia, l'assistenza infermieristica, le visite agli ospizi e il lavoro nei comitati scolastici. L'insegnamento divenne sempre più professionale, dato che un numero maggiore di ragazze veniva educato a scuola piuttosto che dalle istitutrici a casa. Dal momento in cui l'istruzione primaria per le ragazze venne posta su una base più qualificante, la domanda di istruzione secondaria era destinata a crescere: gli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento divennero, in gran parte grazie agli sforzi di Emily Davies¹⁸⁶ (1830-1922), un periodo di riforma dell'istruzione. In questo senso, l'ammissione delle donne alle facoltà di medicina fu un'altra tappa nell'erosione dei pregiudizi di lunga data contro l'accesso delle donne a un monopolio fino ad allora maschile. Le donne che riuscirono a qualificarsi come medici, come Elizabeth Blackwell (1821-1910) ed Elizabeth Garrett Anderson (1836-1917), lo fecero all'estero; mentre Sophia Jex-Blake (1840-1912) aprì una propria scuola di medicina, la *London School of Medicine for Women*, nel 1874.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Tuttavia, queste affermazioni hanno portato alcuni a sostenere che le donne avrebbero dovuto ottenere il diritto di voto per motivi di necessità. Questa argomentazione si basava sulla tesi che le donne e gli uomini fossero intrinsecamente diversi e che le donne avessero una disposizione naturale alla maternità e alla cura della casa. In questo senso, si sosteneva che sarebbe stato vantaggioso per la società concedere alle donne il diritto di voto, le quali avrebbero così arricchito la politica con le loro preoccupazioni "innatamente" femminili. Inoltre, se le donne avessero avuto il voto, si sosteneva, avrebbero svolto ancora meglio il loro ruolo di madri e casalinghe. Campbell, K. (1989).

¹⁸⁵ Gamble, S. (2004), *op.cit.* p.21

¹⁸⁶ Emily Davies fu un'attivista per i diritti delle donne inglesi, prese parte al movimento suffragista e, nel 1866, con l'aiuto di John Stuart Mill, promosse una petizione in Parlamento per ottenere il voto per le donne. Il suo impegno per l'ottenimento del suffragio femminile fu costante, ma contrario ai metodi violenti delle suffragette; nel 1869 fondò il primo college inglese per le donne, il Girton College.

¹⁸⁷ *eadem*

2.3.2 Il voto

Se la Conferenza di Seneca Falls non può -e non deve- essere considerato l'unico punto di riferimento del femminismo statunitense, va ricordato che il raggiungimento del diritto di voto in America non ha garantito automaticamente il medesimo diritto a tutte le donne, poiché ogni Paese ha vissuto un percorso storico unico in materia di emancipazione femminile¹⁸⁸. Per esempio, la differenza più significativa tra la Gran Bretagna e l'America, in termini di sviluppo della prima ondata femminista, era che negli Stati Uniti, in virtù della loro forma federata, le legislature dei singoli Stati potevano approvare misure indipendentemente dal governo centrale, e così le donne del Wyoming e dello Utah ebbero il voto rispettivamente nel 1869 e nel 1870, mentre le donne degli Stati settentrionali rimasero senza diritti fino al 1920.

«Germany has established “Equal, universal, secret direct franchise”.

The Senate has denied equal universal suffrage to America.

Which is more of a Democracy: Germany or America? »

— Striscione esibito durante il picchetto alla Casa Bianca, 23 ottobre 1918

«Immaginate¹⁸⁹: Durante la Prima guerra mondiale, i membri del *National Women's Party* (NWP) protestano davanti alla Casa Bianca con striscioni polemici che accusano il governo di pratiche antidemocratiche». La Germania aveva già concesso il suffragio alle donne, ma gli Stati Uniti, paladini della libertà e della democrazia per eccellenza, non erano ancora riusciti ad emancipare la metà dei propri cittadini. Lo striscione suscitò indignazione, la polizia ricevette l'ordine di arrestare i manifestanti e di distruggere lo striscione (Campbell, 1989)¹⁹⁰. Paragonare la Germania agli Stati Uniti era un tradimento. Tuttavia, le manifestanti ricevettero un po' di compassione: dopo tutto, donne ben vestite, istruite, bianche e della classe media stavano per finire in prigione. Le manifestanti, però, sapevano cosa stavano facendo: vestite con il loro abito della domenica, non opposero resistenza alla polizia, suscitando così sia lo stupore che l'interesse del pubblico. L'azione fu ispirata dall'agitatrice radicale Alice Paul (1885-1977), che introdusse nel NWP tattiche militanti: cortei, marce, picchetti (soprattutto alla Casa Bianca) per sabotare i

¹⁸⁸ Maffettone, S. (2019), *op.cit*

¹⁸⁹ Sono queste le parole di Kroløkke, C., Scott S. A. (2005), nell'opera già citata in questa analisi.

¹⁹⁰ Campbell, K. (1989), *op.cit*.

discorsi del presidente Wilson¹⁹¹. Le tattiche di Alice Paul erano ostili ma anche intelligenti e furono una spina nel fianco del presidente Wilson, che preferiva di gran lunga le tattiche meno radicali della *National American Women's Suffrage Association* (NAWSA).

Finora si è delineato come, nel giro di trent'anni, le donne avessero dimostrato quanto efficacemente potessero mobilitarsi per promuovere campagne a favore di riforme specifiche nei settori del diritto matrimoniale, della proprietà, dei diritti di custodia dei figli, delle opportunità di lavoro e di istruzione e della regolamentazione governativa della moralità sessuale. Può quindi sembrare sorprendente che la riforma a cui tendiamo ad associare il femminismo moderno - il voto alle donne - sia stata una delle ultime campagne importanti ad essere lanciata, e sia rimasta irraggiungibile alla fine del XIX secolo. La questione del suffragio femminile fu sollevata a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, e più frequentemente dagli anni Sessanta del Novecento. Nel 1867, John Stuart Mill fu il primo deputato a proporre di dare il voto alle donne, ma la sua proposta alla Camera dei Comuni fu bocciata con 196 voti contro 73. La pressione si intensificò negli anni Ottanta e Novanta del XIX secolo, in concomitanza con un dibattito più urgente sul ruolo delle donne: fu nel 1895 che il termine "femminista" fu usato per la prima volta, nell'*Athenaeum*, un anno dopo che la popolare scrittrice Sarah Grand aveva coniato l'espressione "*New Woman*" per descrivere la nuova generazione di donne che cercavano l'indipendenza e rifiutavano i confini tradizionali del matrimonio. Mentre i ruoli sessuali degli uomini e delle donne venivano sottoposti a un intenso esame critico, le suffragette combattevano duramente per dare alle donne sposate e single una partecipazione al processo politico del Paese. Diventate militanti nel 1905, le suffragiste si divisero e una parte di loro si distaccò formando gruppi anti-suffragio per combattere la *National Union of Women's Suffrage Societies* (1894) e la *Women's Social and Political Union* (1903). Sebbene possa sembrare insolito che le donne si opponessero all'affrancamento del loro stesso sesso, molte sostenevano che gli interessi delle donne fossero già ben rappresentati dagli uomini e che il voto sarebbe stato particolarmente scomodo per le donne sposate che avrebbero potuto votare in opposizione ai loro mariti. Quando il voto fu finalmente conquistato nel 1918, fu concesso solo alle donne sopra i trent'anni; soltanto nel 1928 le donne ottennero il diritto di voto alle stesse condizioni degli uomini. I rimasugli della

¹⁹¹ *eadem*.

filosofia della "sfera separata" persistettero quindi fino al XX secolo: rimaneva la convinzione ben radicata che la maggior parte delle donne "normali" vivesse una vita tranquilla a casa con i propri mariti e figli. In realtà, lo scoppio della guerra nel 1914 mise fine alla campagna militante per il suffragio e spinse le donne a lavorare in nuovi settori, in particolare quello infermieristico, per sostenere lo sforzo bellico. Alla fine della guerra, la partecipazione delle donne agli eventi pubblici era ormai un fenomeno storicizzato e la nuova sfida consisteva nell'educarle a una cittadinanza attiva e responsabile. Gli sviluppi rallentarono nuovamente fino alla successiva grande esplosione del femminismo negli anni Settanta.

2.4 “The problem that has no name”: la transazione dalla Prima alla Seconda ondata

Se il 1920, con la conquista del voto, si chiude la prima ondata del femminismo in America, il periodo a cavallo delle due guerre mondiali segna ovunque, in realtà, un lungo periodo di silenzio per il femminismo¹⁹². Per Betty Friedan, considerata fra le fondatrici del femminismo della seconda ondata, il femminismo era morto¹⁹³. Il suo *The Feminine Mystique* (1963)¹⁹⁴ muove dalla constatazione del fatto che, a fronte del passato glorioso delle donne della Seneca Falls, le donne americane della sua generazione stessero tornando indietro, illustrando come i diritti conquistati a caro prezzo dalle loro madri e nonne sembrassero loro non interessare più: essere madri e mogli perfette sembrava essere il solo ideale delle donne della sua epoca¹⁹⁵. Alla fine degli anni Cinquanta, il tasso di natalità degli Stati Uniti¹⁹⁶ stava superando quello dell'India, e gli statistici, in particolare, erano particolarmente sbalorditi dal notevole aumento del numero di bambini tra le donne universitarie: «*Women who had once wanted careers were now making*

¹⁹² Maffettone (2019)

¹⁹³ «*The fact is that to women born after 1920, feminism was dead history. It ended as a vital movement in America with the winning of that final right: the vote*», Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (1965).

¹⁹⁴ Friedan, B. (2013), *"The Feminine Mystique (50th Anniversary Edition)"*, W.W. Norton & Company, New York.

¹⁹⁵ «*'If I have only one life, let me live it as a blonde', a larger-than-life-sized picture of a pretty, vacuous woman proclaimed from newspaper, magazine, and drugstore ads. And across America, three out of every ten women dyed their hair blonde. They ate chalk called Metrecal, instead of food, to shrink to the size of the thin young models. Department-store buyers re-ported that American woman, since 1939, had become three and four sizes smaller. 'Women are out to fit the clothes, instead of vice versa,' one buyer said*» eadem.

¹⁹⁶ Dal 1950 al 1955, il tasso di fertilità negli USA era di 3,75, mentre il tasso di natalità grezzo ammontava a 24,4 per 1.000 persone, più del doppio del tasso di mortalità grezzo, pari a 9,6 per 1.000 persone.

careers out of having babies»¹⁹⁷ e dove prima avevano due figli, ora ne avevano quattro, cinque, sei. Che cosa stava succedendo? La Friedan sottolinea che la creazione di un'immagine mitica di "*happy housewife*" ha sì portato grandi guadagni agli inserzionisti e alle società che vendevano riviste e prodotti per la casa, ma a un caro prezzo per le donne. L'autrice chiedeva alla società di far rivivere l'immagine della donna indipendente e in carriera degli anni Venti e Trenta, immagine che era stata distrutta dai modelli del Secondo dopoguerra, dalle riviste femminili e dalle università che incoraggiavano le ragazze a trovare un marito al di sopra di ogni altro obiettivo scolastico: quando le donne disattendevano il loro potenziale di madre-moglie, il risultato non era solo quello di una società inefficiente, ma anche di una diffusa infelicità, tra cui depressione e suicidio¹⁹⁸. Questi, tra gli altri sintomi, erano gli effetti preoccupanti causati dal "*problem that has no name*"¹⁹⁹.

Se è guardando alle lotte del passato che le femministe della seconda ondata, Friedan in testa, misurano la condizione attuale delle donne, «*non è più la conquista dei diritti il punto in questione*»²⁰⁰. In generale, il rapporto tra questo emergente "nuovo femminismo della liberazione della donna" e il "vecchio femminismo della parità dei diritti" è risultato essere molto più complesso. Tuttavia, la frattura temporale che si apre tra il femminismo della prima e quello della seconda ondata non corrisponde pienamente a una frattura teorica fra i due movimenti femministi²⁰¹. Inizialmente, la maggior parte degli studiosi preferiva tracciare una linea di demarcazione tra i due, sostenendo, come Sheila Rowbotham, che mentre «*women's liberation does have strands of the older equal-rights feminism (...) it is something more*»²⁰²: è il prodotto di un nuovo contesto sociale e politico e possiede una coscienza femminista più nitida e molto più radicale²⁰³. Secondo questa corrente, mentre il "vecchio femminismo" era individualista e riformista, la

¹⁹⁷ Questa situazione è stata chiamata "baby boom" e fu chiaramente illustrata dai mezzi di comunicazione di massa del tempo; per esempio, gli spettacoli televisivi come *Papà ha ragione* e *Il carissimo Billy* i quali proponevano un'immagine idealizzata della vita domestica; eadem, p.17.

¹⁹⁸ eadem

¹⁹⁹ Betty Friedan ha notato l'infelicità di molte casalinghe che cercavano di adattarsi a questa immagine di 'feminine mystique' e definì questa soffocante condizione come "il problema che non ha nome": «(...) on an April morning in 1959, I heard a mother of four, having coffee with other mothers, says in a tone of quiet desperation, 'the problem'. And the others knew, without words, that she was not talking about a problem with her husband, or her children, or her home. Suddenly they realized they all shared the same problem, the problem that has no name. »

²⁰⁰ Maffettone, S. (2019), op.cit

²⁰¹ ibidem

²⁰² Rowbotham, S. (1969) 'Women's Liberation and the New Politics', *Spokesman*.

²⁰³ Kelly-Gadol, J. (1975), *Review of Woman's Consciousness, Man's World*, by Rowbotham, S., *Science & Society*.

"liberazione delle donne" della Seconda ondata era collettiva e rivoluzionaria²⁰⁴. Fermato temporaneamente da una controffensiva durata cinquant'anni, l'"assalto" del femminismo era ora risorto e poteva così «finalmente realizzare il suo obiettivo di liberare metà della razza dalla sua immemorabile subordinazione»²⁰⁵.

A dire il vero, nel femminismo della Seconda ondata, non si è proprio considerata l'esatta metà della popolazione e, in questo senso, il modo con cui il movimento è stato dipinto all'epoca e il modo con cui è stato ricordato hanno suscitato forti critiche. Per esempio, Charlotte Krollokke e Anne Scott Sorensen sostengono che «*second Wave feminism has come under attack from other marginalized groups, such as African American women and lesbians, for not including them*»²⁰⁶. Inoltre, nel contesto delle dinamiche di potere di un mondo postcoloniale, ma ancora imperialista e capitalista, gli studiosi della seconda ondata hanno criticato ciò che percepivano come «*a predominantly white, middle-class, and heterosexual feminist agenda*» sollevando il problema di una «*differentiated-identity politics based on the contingent and diversified but no less divisive intersections of gender, class, race/ethnicity, and sexuality*»²⁰⁷. In questo senso, la tendenza, soprattutto negli esordi della letteratura e della narrazione del movimento, a descrivere un "egemonico femminismo", che «*treats sexism as the ultimate oppression*»²⁰⁸, scollegato da altre basi di pregiudizio e discriminazione, ignora la "doppia emarginazione" delle donne nere, per non parlare del ruolo marginale in cui sono state relegate le attiviste lesbiche²⁰⁹. L'essentialismo, sostiene Krollokke²¹⁰, ovvero la tendenza ad assumere una nozione unitaria di donna, non solo sminuisce l'attivismo delle afroamericane e delle latine, ma dà la priorità ai bisogni delle donne bianche che vengono falsamente assunti come universali²¹¹. Questa tendenza rischiava di fare collassare «*the Second Wave into whiteness*». Gli esempi di attivismo multirazziale avrebbero dovuto essere evidenti, specialmente nella copertura mediatica delle manifestazioni pubbliche e

²⁰⁴ Maxwell, A., Shields, T. (2017), 'The Legacy of Second-Wave Feminism in American Politics', Springer International Publishing.

²⁰⁵ Millett, K. (2016), 'Sexual Politics', Columbia University Press, New York.

²⁰⁶ Krollokke, C., Sørensen, A. (2006), op.cit, pp 12-13

²⁰⁷ eadem

²⁰⁸ Thompson, B. (2010) "Multiracial Feminism" in. *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism* edited by Nancy A. Hewitt (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press), p. 39.

²⁰⁹ ibidem

²¹⁰ Krollokke, C., Sørensen, A. (2006), op.cit. pp. 15-23.

²¹¹ La questione del femminismo-multirazziale verrà approfondito in seguito. Preliminarmente, occorre sottolineare che, seppur trascurato dal femminismo della Seconda Ondata, la prospettiva del femminismo multirazziale cerca di superare il semplice riconoscimento della diversità e della differenza, ed esamina le strutture di dominio -in particolare l'importanza della distinzione razziale- per comprendere la costruzione sociale del genere.

dei cortei per l'*Equal Rights Amendment* (ERA), perché, come ha dimostrato Becky Thompson, le donne di colore non solo appartenevano a gruppi femministi "dominati dai bianchi", ma anche a "caucus di donne di genere misto" e a "organizzazioni femministe autonome nere, latine, native americane e asiatiche"²¹². La stessa National Organization of Women (NOW) era un'organizzazione mista con leader afroamericani come gli avvocati Flo Kennedy e Pauli Murray: il 35% delle delegate alla Convenzione delle donne di Houston del 1977, che registrò un record di presenze, erano donne di colore. Tuttavia, nonostante la natura interrazziale di alcune organizzazioni femminili, Benita Roth ha sostenuto che i primi sforzi delle attiviste femministe, pur esistendo l'uno accanto all'altro, erano divisi lungo linee razziali ed etniche, aprendo molte strade verso Houston ma "strade separate verso il femminismo"²¹³. Gruppi come la *Black Women's Alliance*, che si è espansa fino a diventare la *Third World Women's Alliance*, e la loro rivista *Triple Jeopardy*, «an antisexist, antiracist, anti-imperialist newspaper for women of color», e il fatto che si sia criticato il concorso di Miss Black America per aver messo «black women on the auction block again», vengono cancellati dalla memoria storica²¹⁴. La "whitewashing"²¹⁵ della storia del femminismo della Seconda ondata, piuttosto che riconoscere e analizzare questi percorsi e analizzare dove, come, quando e perché si sono intersecati tra loro, si è concentrata sulle donne bianche d'élite e sui vari tipi di femminismi in competizione tra loro, liberisti contro socialisti, tradizionali contro radicali, per esempio²¹⁶. Nel 1949, Simone de Beauvoir aveva pubblicato, in Francia, quello che può essere considerato il libro più importante per il femminismo della seconda ondata: *Il secondo sesso*. Beauvoir sottoponeva a una profonda critica quello che considerava il canone filosofico del femminismo della Prima ondata, accusandolo di ambire a una neutralizzazione dell'identità sessuale priva, per lei, di significato e di speranza di riuscita²¹⁷. Erano necessari l'attivismo persistente di quello che oggi etichettiamo come Femminismo della Terza ondata, e le critiche delle femministe nere in

²¹² Thompson, B. (2010), "Multiracial Feminism" in *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, p. 39; Maxwell, A., Shields, T. (2017).

²¹³ Vd. Roth, B. (2004), 'Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave', New York, Cambridge University Press; Maxwell, A., Shields, T. (2017).

²¹⁴ M. Valk, A. (2008). "Radical Sisters: Second-Wave Feminism and Black Liberation in Washington", Urbana, University of Illinois Press, p. 3; Maxwell, A., Shields, T. (2017).

²¹⁵ Maxwell, A., Shields, T. (2017).

²¹⁶ Evans, J. (1995), 'Feminist Theory Today: An Introduction to Second-Wave Feminism', London, Sage Publications.

²¹⁷ Maffettone, S. (2019).

particolare, per rendere visibile il privilegio dei bianchi nella nostra memoria del Femminismo della Seconda ondata così come lo si è appena fatto in queste righe.

2.5 La Seconda Ondata: “*the personal is political*”²¹⁸

«*The revlon lady tells her to put on a mask.*

“*be a whole new person*” and “*get a whole new life*” »

- *Manifesto di protesta portato durante il concorso di Miss America del 1969*

Il termine femminismo di seconda ondata si riferisce soprattutto al femminismo radicale della fine degli anni Sessanta e dell'inizio degli anni Ottanta. Fu proprio l'evento più pubblicizzato negli Stati Uniti -il concorso di Miss America del 1969- a dare luce alle prime proteste questo nuovo Movimento. Le *Redstockings* -che crearono il loro nome combinando *bluestockings*, termine denigratorio per le donne istruite nel XVIII e XIX secolo, con *red*, per la rivoluzione sociale- e altri importanti gruppi femministi si unirono alla protesta del '69 per mostrare come le donne nei concorsi venissero fatte sfilare come degli oggetti, evidenziando l'assunto di fondo secondo cui il fisico delle donne sia più importante di ciò che fanno, di ciò che pensano o addirittura del fatto che non pensino affatto²¹⁹. Marciando lungo il lungomare di Atlantic City, in prossimità dell'evento stesso, le femministe protestarono con diversi gesti teatrali, come per esempio l'incoronazione a Miss America di una pecora e gettando oggetti “oppressivi”, come reggiseni, guaine, ciglia finte, tacchi alti e trucchi, in un bidone della spazzatura di fronte ai giornalisti, portando con sé manifesti che recitavano: «*Cattle Parades Are Degrading to Human Beings*» «*Boring Job: Woman Wanted*» and «*Low Pay: Woman Wanted*»: le femministe hanno reso il loro messaggio forte e chiaro: le donne erano vittime di una cultura della bellezza patriarcale, commercializzata e oppressiva²²⁰. Si trattava di un evento mediatico

²¹⁸ Hanish (1970). *Il nodo centrale del femminismo contemporaneo resta, a distanza di decenni, la tensione fra privato e pubblico. Scrive Susan Moller Okin: «“Il personale è politico” è il messaggio centrale delle critiche femministe alla dicotomia pubblico/domestico. È l'idea essenziale della maggior parte del femminismo contemporaneo. Sebbene molte di coloro che, nel XIX secolo e all'inizio del XX, combatterono per il suffragio e per l'abolizione dello status giuridico oppresso delle mogli, fossero ben consapevoli delle connessioni fra la dominazione politica e personale sulle donne da parte degli uomini, poche femministe prima degli anni '60 di questo secolo misero in questione il loro ruolo speciale nella famiglia»* (Okin 1989).

²¹⁹ Freeman, J. (1973), 'The origins of Women's Liberation Movement', *The American Journal of Sociology*, vol. 78, n. 4, pp. 792-811.

²²⁰ *ibidem*

perfettamente organizzato. Un piccolo gruppo di donne comprò i biglietti per il concorso e portò di nascosto uno striscione con la scritta “LIBERAZIONE DELLE DONNE”, gridando “Fine a Miss America”, esponendo così al pubblico, per la prima volta, il tema principale del femminismo della Seconda ondata.

Sebbene sia largamente accettato che la Seconda ondata si riferisca al femminismo radicale della fine degli anni Sessanta e dell'inizio degli anni Ottanta, gli esatti anni del movimento sono più difficili da interpretare e sono molto spesso contestati. L'attivismo di seconda ondata è quello compreso tra «*i decenni '60 e '70 del '900*», nel corso dei quali emerge il cosiddetto «*Movimento di liberazione femminile*»²²¹. Altri, invece, fissano l'inizio della seconda ondata «*nella metà degli anni '60*» e la sua fine «*nella metà degli anni '80*»²²². Ad ogni modo, secondo la teoria più accreditata in dottrina, l'esordio della fase movimentista può essere ricondotta al 1963, quando la fondatrice del Movimento, Betty Friedan, pubblicò il suo libro e la presidenza Kennedy presentò il Rapporto della Commissione sulla disuguaglianza di genere. L'attenzione alla questione femminile era nell'agenda del presidente John F. Kennedy già prima che iniziasse questa discussione pubblica: nel 1961 creò, sotto la guida di Eleanor Roosevelt, la Commissione sullo status delle donne. Il 2023 ha celebrato il sessantesimo anniversario del Rapporto di questa Commissione, il quale descriveva un mondo in cui le donne povere e lavoratrici non avevano accesso all'assistenza all'infanzia, le donne d'affari non potevano ottenere prestiti a proprio nome, le donne lavoratrici ricevevano salari inferiori a quelli degli uomini che svolgevano le stesse mansioni ed erano “escluse” da lavori più remunerativi, le scuole di specializzazione e professionali prevedevano quote di ammissione femminili pari o inferiori al 5% e molti Stati vietavano alle donne di diventare giudici. Il suo rapporto, pubblicato nel 1963, sosteneva fermamente la famiglia tradizionale e promuoveva la maternità, ma documentava anche un modello nazionale di discriminazione sul lavoro, disparità di retribuzione, disuguaglianza legale e scarsi servizi di supporto per le donne lavoratrici che dovevano essere corretti attraverso garanzie legislative di pari retribuzione per pari lavoro, pari opportunità di lavoro e servizi di assistenza all'infanzia ampliati. La legge sulla parità di retribuzione del 1963²²³ ha offerto

²²¹ Charles, N., Wadia, K. (2017), *op.cit.* p.2

²²² Laughlin, K. (2010), *op.cit.* p.77

²²³ [Equal Pay Act of 1963](#).

la prima tutela e la legge sui diritti civili del 1964²²⁴ è stata emendata per impedire che i datori di lavoro discriminassero sulla base del sesso.

Questa difficoltà nel circoscrivere, a livello temporale, il Movimento della Seconda Ondata è complice anche del fatto che le femministe della Seconda ondata non avessero tutte la stessa voce, né a tutte veniva data la possibilità di esprimerle. In realtà, nella Seconda ondata c'erano molte personalità e gruppi diversi che, in luoghi diversi, in tempi diversi e per motivi diversi hanno svolto ruoli importanti. Secondo Julia Wood, «*second wave feminism is not one, but many... and the question may not be whether you are a feminist, but which kind of feminist you are*»²²⁵ e, allo stesso modo, Roth, nel suo libro *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana e White Feminists Movements in America's Second Wave*, sostiene che gli studiosi non dovrebbero considerare il movimento della Seconda Ondata come un'unica organizzazione, ma piuttosto come un mix di molti movimenti femministi separati che spingono per priorità e ideali diversi, ma che tutti si focalizzano sui diritti delle donne. Il femminismo radicale di Seconda ondata, in questo senso, non può essere discusso separatamente da altri movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Esso, infatti, è nato dai movimenti di Sinistra delle società occidentali del dopoguerra, tra cui le proteste studentesche del '68, il movimento contro la guerra del Vietnam, i movimenti lesbici e gay e, negli Stati Uniti, il Black power. Questi movimenti criticavano il "capitalismo" e l'"imperialismo" e si concentravano sulla nozione e sugli interessi dei gruppi "oppressi": le classi lavoratrici, i neri e, in linea di principio, anche le donne e gli omosessuali. La liberazione delle donne è nata dalla Nuova Sinistra e ha fornito alleanze con i femminismi socialisti/marxisti in aree quali la critica del doppio carico di lavoro per le donne che lavorano fuori e dentro casa, la richiesta di uguale retribuzione a parità di lavoro e la rottura della divisione di genere nel sistema educativo e nel mercato del lavoro. Sheila Rowbotham ha esplorato questi temi nel suo influente libro *Women, Resistance, and Revolution* (1972) e Angela Y. Davis ha approfondito le intersezioni tra genere, razza e classe in *Women, Race, and Class* (1981). Nell'affrontare quella che consideravano "la questione femminile", concludevano che l'emancipazione delle donne sarebbe avvenuta solo con la distruzione del capitalismo e l'ascesa del socialismo, ossia a partire da quando le donne si sarebbero liberate dalla dipendenza dagli

²²⁴ [Title VII of the Civil Rights Act of 1964.](#)

²²⁵ Wood, J. T. (2005), 'Feminist standpoint theory and muted group theory: Commonalities and divergences', *Women & Language*.

uomini e dalla famiglia e sarebbero state coinvolte nel lavoro "produttivo". In aree come la critica dei "ruoli di genere" e del "mito della bellezza", tuttavia, la liberazione delle donne era più vicina al femminismo liberale, che aveva ancora una forte presa²²⁶.

2.5.1 Femminismo liberale e liberalismo femminista: differenze concettuali e implicazioni sociali

Distinzioni tradizionali nell'ambito della filosofia femminista sono quelle tra posizioni liberali, radicali e marxiste: in termini generali, «*le femministe liberali sono tendenzialmente individualiste e insistono sulla necessità di raggiungere l'eguaglianza tra i sessi nell'ambito privato*»²²⁷, per esempio nella vita familiare, e in quello pubblico, per esempio sul posto di lavoro. Le radicali, invece, «*sostengono di solito che cambiamenti di questo tipo non incidono in maniera sostanziale in un mondo creato dagli uomini e contraddistinto dal predominio maschile*»²²⁸. Le femministe marxiste, invece, ritengono che il dominio maschile dipenda dalla struttura della società capitalistica. In questa sede, assume particolare rilievo la filosofia femminista liberale, la quale trae ispirazione per i suoi principi generali da un lato da grandi filosofi -come Kant, John Stuart Mill e Rawls-, e dall'altro dalla tradizione politica femminista. Come è normale, le principali distinzioni al suo interno stanno così a indicare differenze di natura politica e di visione filosofica. Maffettone individua, quale distinzione più evidente in questo contesto, quella tra l'approccio "*liberal*", in cui la questione dell'eguaglianza di genere viene presentata come un problema dello Stato liberal-democratico, e l'approccio liberale tradizionale, che sostiene che il costituzionalismo liberale, fondato sul principio dell'uguaglianza di trattamento per tutti gli individui, possa offrire la risoluzione ai problemi emersi dall'agenda femminista²²⁹. Tuttavia, nonostante l'attributo "liberale" che accomuna il femminismo di Betty Friedan alle teoriche neo-universaliste, queste due correnti si differenziano profondamente nell'ottica e nella metodologia. Ruth Abbey, ad esempio, pone una distinzione tra "femminismo liberale" e "liberalismo femminista": quest'ultimo è una forma di liberalismo modificato e rivoluzionato dal femminismo stesso, ma rimane all'interno di una corrente specifica del pensiero politico che offre

²²⁶ Kroløkke, C., Scott Sørensen, A. "Three Waves of Feminism: From Suffragettes to Grrls." In Contemporary Gender Communication Theories & Analyses: From Silence to Performance.

²²⁷ Maffettone (2019), *op.cit.*

²²⁸ *ibidem*

²²⁹ *ibidem*

proposte teoriche per la convivenza civile e sociale, non solo per il genere femminile. Il “femminismo liberale”, al contrario, assume all’interno della propria prospettiva i valori di uguaglianza e opportunità della corrente liberale, senza sradicare e mettere in discussione le fondamenta patriarcali della cultura occidentale. In questo senso, nel 1986 Marion Tapper, nell’omonimo saggio, si chiedeva polemicamente, «*Can a feminist be a liberal?*». La risposta, tutt’altro che scontata, è stata tuttavia abbastanza univoca, almeno tra la fine degli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta: il femminismo contemporaneo non dovrebbe abbracciare gli assunti della tradizione liberale²³⁰, poiché essa incarna, almeno in parte, l’anima del patriarcato e si è rivelata insufficiente per il raggiungimento degli obiettivi femministi. Tuttavia, nonostante questi assunti, il femminismo liberale e il liberalismo femminista tradizionale condividono l’insistenza sulla centralità dell’autonomia delle donne. Per entrambi, le donne dovrebbero progressivamente riuscire a vivere una vita coerente con le proprie scelte, il che significa innanzitutto essere liberate dai vincoli del patriarcato legale e morale, avendo così accesso a uno spettro di opzioni di vita più vasto e variegato. È anche chiaro che «*un risultato del genere dipende in maniera sostanziale dalle istituzioni politiche, che dovrebbero essere in grado di legiferare in questa prospettiva, ma anche dalla capacità della società nel suo complesso e delle donne stesse di acquisire un nuovo corredo immaginativo e culturale*»²³¹. In questo senso, infatti, le femministe liberali sostenevano che il malcontento di molte donne della classe media nelle società occidentali del dopoguerra era dovuto alla loro mancanza di potere sociale e di influenza politica. La soluzione che sostenevano non era necessariamente il lavoro retribuito fuori casa; anzi, una delle loro richieste era il pagamento delle casalinghe, una sorta di reddito di cittadinanza, insieme alla rappresentanza nelle istituzioni pubbliche e così via. Come scrive Taramundi²³² con l’esplosione del femminismo radicale, anche il femminismo liberale si “radicalizza”, nel senso che adotta gran parte del vocabolario e dall’analisi politica sul patriarcato²³³. La giurista femminista Deborah Rhode nello spiegare la critica femminista dei “*Critical Legal Studies*” al liberalismo, sostiene che molte delle ineguaglianze oggetto di analisi

²³⁰ Per un punto di vista critico sulla possibile conciliazione di femminismo e liberalismo si rimanda a C. MacKinnon, (1989), ‘*Toward a Feminist Theory of the State*’, Harvard University Press; C. Pateman, (1988), ‘*The Sexual Contract*’, Polity Press, Cambridge; M. Tapper, (1986), ‘*Can a Feminist Be Liberal?*’, «*Australasian Journal of Philosophy*».

²³¹ Maffettone (2019), *op.cit*

²³² D. Taramundi, ‘*Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*’, Pesaro, *Es@*, 2004, p. 36.

²³³ Ammirati, A., *op.cit*.

riflettono non tanto le limitazioni delle premesse liberali quanto la possibilità di realizzare tutto il potenziale del liberalismo stesso. Per questo nelle lotte politiche concrete le femministe trovano alleati sia nel femminismo radicale sia nel liberalismo stesso.

Tuttavia, il radicalismo che investe l'universalismo femminista rimane circoscritto alla critica della dicotomia pubblico-privato e al superamento di una visione astratta e decontestualizzata della soggettività. Esso, non si orienta pertanto, su scelte politiche intellettuali separatiste o antistituzionali, come è avvenuto per il femminismo radicale, quanto nel tentativo di portare all'interesse pubblico la sfera privata e tutte le contraddizioni lasciate irrisolte dalle teorie politiche classiche. Infatti, almeno fino alla pubblicazione di *A Theory of Justice* (1971), ad opera di John Rawls, si riscontra una quasi totale riluttanza da parte dei teorici del liberalismo per la questione familiare tradizionalmente considerata come totalmente estranea all'interesse contrattualistico. D'altro canto, la possibile ridefinizione dei confini di pubblico e privato è una vecchia questione femminista, che trova la sua sintesi nella già citata famosa espressione, coniata da Carol Hanish nel 1970, "*il privato è politico*". Questo perché, durante la Seconda ondata, «*feminists are challenging liberals to rethink what is 'political' and what is 'private', where the jurisdiction of government ends*» e, in questo senso, pur essendo spesso considerata irrilevante, l'ingiustizia "privata" si riflette direttamente sulla sfera pubblica, rappresentando il vero nodo da sciogliere per garantire piena equità fra i generi, nonché un completo riconoscimento di ogni persona. È questa la principale ragione per la cui Hampton²³⁴, come si approfondirà tra poco, sostiene che l'approccio contrattualistico deve essere rivalutato e utilizzato come base per una teoria femminista. La questione si complica allorché si riflette sul fatto che l'idea di autonomia personale sarebbe compromessa nel momento in cui le preferenze stesse delle donne si orientassero, nonostante la presenza di condizioni istituzionali favorevoli, per la scelta di opzioni sociali svantaggiose. Si tratta del noto fenomeno delle preferenze adattive che fanno

²³⁴ Jean Elizabeth Hampton (1954-1996), allieva di John Rawls a Harvard, è stata una voce influente nel panorama filosofico statunitense della seconda metà del Novecento. La maggior parte dei suoi scritti ricade nell'ambito della filosofia politica, anche se i suoi interessi spaziano dall'etica, alla filosofia del diritto, dalla teoria della scelta razionale, alla storia della filosofia moderna e al femminismo. In particolare, in questa trattazione, verranno utilizzati gli scritti e le analisi di Martina Marras, esperta del pensiero della Hampton e, in generale, del contrattualismo femminista. In tal senso, si vd. Marras, M. (2022), 'Contrattualismo femminista. La proposta normativa di Jean Hampton', ed. Bianca Cepollaro; (2020) 'Jean Elizabeth Hampton', APhEx; (2016). Marras, M., (2016), «Teoria dei giochi e femminismo liberal in Jean Hampton», *Cosmopolis*, XIII; Marras, M., (2016), «Abnegazione, dignità e rispetto di sé. Il femminismo liberal di Jean Hampton», *Lessico di etica pubblica*, 2, pp. 88-96.

seguito a una «*socializzazione oppressiva*»²³⁵ (Martha Nussbaum), che spiega come mai nel tempo spesso e volentieri le donne stesse abbiano trovato strane se non addirittura perverse le rivendicazioni femministe²³⁶. Ciò spiega il motivo per cui, nell'ambito della filosofia politica normativa, si tenda a ritenere che la semplice libertà o autonomia di scelta non sia sufficiente, e che sia necessario invece riconsiderare i concetti di *fairness* e giustizia.

2.5.2 Jean Hampton e la teoria femminista del contratto sociale

Fondamentale, nell'ottica di ripensamento in chiave liberal-femminista della teoria contrattualistica, è il pensiero di Jean Hampton, che Maffettone (2019) riporta nella sua analisi. In maniera per niente retorica, in apertura di uno dei suoi più importanti saggi, *Feminist Contractarianism*, la filosofa si chiede: «*It is possible to be simultaneously a feminist and a partisan of the contractarian approach to moral and political theory?*».²³⁷ Certamente, «*the prospects for a successful marriage of these two positions look dubious if one has read recent feminist criticisms of contemporary contractarian theories*»²³⁸, ma agli occhi di Hampton, un femminismo *liberal* su base contrattualistica è non solo possibile, bensì decisamente auspicabile, arrivando a sviluppare una prospettiva contrattualista etico-politica volta a definire e stabilire le condizioni normative che possano rendere autentica una scelta femminile. Ciò avverrebbe, come ricorda Maffettone (2019), sulla scia di Rawls, se e solo se chi sceglie possa: «*reasonably accept the distribution of costs and benefits -that is, the costs and benefits that are not themselves side effects of any affective or duty based tie between us- if it were the subject of an informed, unforced agreement in which we think of ourselves as motivated solely by self-interest*».²³⁹ Non sorprende così che parecchie femministe rawlsiane abbiano sostenuto che lo Stato -e in genere la *basic structure* della società- debba assicurare equi termini di cooperazione tra i generi sessuali in modo che oneri e vantaggi della vita comune possano essere distribuiti in maniera giusta. Certamente, la contrattazione come scelta razionale

²³⁵ Nussbaum M. (2010), 'Non per il profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica', Il Mulino, Bologna.

²³⁶ Maffettone (2019), *op.cit*

²³⁷ Hampton, J. (1992), 'Feminist Contractarianism', in Farnham D. (ed.), 2007, 'The Intrinsic Worth of Persons', Cambridge U.P., New York, pp. 1-38.

²³⁸ *ibidem*

²³⁹ Hampton 'Contract and Consent', in Goodin R. E., Pettit P., Pogge T. W. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Basil Blackwell Ltd, Cambridge Massachusetts, pp. 379-393.

rappresenta un possibile punto di partenza, ma non è sufficiente per determinare le clausole dell'accordo, perché non consente di conferire equo valore alle parti, e ciò rappresenta, il fine ultimo della riflessione femminista. Come evidenzia chiaramente Ruth Sample, del resto, «*Since the 'Contract' the idea of a contract has been used to frame our understanding of our obligations within civil society and government*»²⁴⁰; eppure per molte pensatrici la teoria contrattualistica non sarebbe utile alla causa femminista e infatti «*some contemporary feminists - si legge ancora nel saggio di Sample - have suggested that the idea of a social contract is more of an obstacle to social theory than it is anything else*». Per Carole Pateman, ad esempio, si dovrebbero rintracciare proprio nel discorso contrattualistico gli elementi che hanno contribuito a rafforzare la soggezione femminile.²⁴¹ Simili obiezioni vanno certamente tenute in considerazione, se si pensa che il patriarcato, soprattutto all'atto pratico, ha trovato nelle politiche contrattualistiche di stampo liberale terreno fertile sul quale svilupparsi²⁴². Susan Moller Okin, che a sua volta prende le distanze almeno dalla prima formulazione della *Teoria* del professore di Harvard, rifiutando una logica contrattualistica dove a esprimersi sono solo «*la capifamiglia*»²⁴³, appare più conciliante nel momento in cui ammette l'esistenza di un potenziale inespresso nella teoria rawlsiana che permetterebbe di superare l'ambiguità che pervaderebbe il testo di Rawls. In questo senso, si potrebbe anzi sostenere che il contratto, come metodo, abbia esattamente la funzione di mettere in evidenza non solo le iniquità palesi del privato, che nessun agente razionale potrebbe essere disposto ad accettare, ma possa anche essere uno strumento neutro per porre, almeno in via ipotetica, tutti i contraenti sullo stesso piano. Riguardo alla teoria del contratto sociale, Hampton sostiene che «*The idea that the essence of human rationality, and even human morality, is embodied in the notion of a contract is the heart of what is called the "contractarian"*»

²⁴⁰ Sample R. (2002), 'Why Feminist Contractarianism?', *Journal of Social Philosophy*, 33, pp. 257-281.

²⁴¹ Pateman C. (1988), *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge.

²⁴² Una posizione di apertura si ritrova, invece, nell'importante testo di Nussbaum, M. (2000), 'Sex and Social Justice', Oxford U.P.; *The Feminist Critique of Liberalism* (pp. 55-80). In queste pagine la filosofa individua e confuta quelle che definisce "le tre principali critiche al liberalismo". Le oppositrici del "liberalismo" evidenziano in primo luogo che esso presenta una tendenza troppo individualista che non permette di prendere in seria considerazione i gruppi - come le famiglie, ad esempio - i quali giocano un ruolo molto importante nella società. Secondariamente, argomentano che il liberalismo proponga un'idea di eguaglianza strettamente formale. Infine, sostengono che il liberalismo compie un errore nel focalizzarsi troppo sulla "ragione", non considerando per nulla elementi come la cura e le emozioni che invece hanno la loro rilevanza nella vita morale e politica.

²⁴³ Moller Okin S. (1989), 'Justice, Gender, and the Family', Basic Books, New York (trad. it. M. C. Pievatolo, 'Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico', Bari, Dedalo, 1999). La filosofa sostiene, infatti, che «le principali teorie anglo-americane contemporanee della giustizia parlano, perlopiù, di uomini con la moglie a casa», evidenziando ancora una volta come la sfera privata e le problematiche a essa connesse non siano considerate.

approach to moral thinking», tracciando, però, una netta distinzione fra quelli che definisce “*state contractarians*” e “*moral contractarians*”. I primi sono i sostenitori del contratto come fondamento della legittimità statale, mentre i secondi si servono dell’idea di contratto come mezzo per giungere alla migliore concezione di giustizia possibile. Nella categoria dei *moral contractarians* rientrano tanto i teorici che lavorano sulla scia della tradizione hobbesiana quanto coloro i quali lavorano nella prospettiva kantiana. Le due tradizioni, o meglio le due facce, all’interno del *contrattualismo morale* sono riconducibili ai paradigmi del contrattualismo reale e di quello ipotetico²⁴⁴. L’originale proposta di Hampton si configura certamente come un “*moral contractarianism*”, il quale però non sembra essere unicamente debitore a una sola tradizione, ma presenta, a sua volta, *due facce*. Sebbene dal panorama hobbesiano Hampton recuperi i concetti di calcolo strategico e di contrattazione razionale, imprescindibili per comprendere che tutti hanno diritto a difendere i propri legittimi interessi²⁴⁵, la filosofa rifiuta una piena aderenza a tale modello teorico evidenziando come ciò che guida le scelte dei contraenti sia una condotta che è difficile definire morale. La visione rigidamente individualistica e la radicalità delle tesi hobbesiane non sono in grado di spiegare, inoltre, molti aspetti della condivisione che caratterizza il vivere sociale di ciascun individuo. Il riferimento all’idea kantiana di persona mette al riparo dal pericolo di essere considerati mezzi anziché fini, ovvero di essere valutati per quello che è il nostro *price*, come suggerisce Hobbes nel capitolo decimo del *Leviatano*. Nel costruire la sua teoria contrattualistica e femminista, Hampton fa riferimento alle domande fondamentali della teoria del contratto sociale e, nel provare a rispondere alla questione cruciale, “su cosa le persone potrebbero ragionevolmente essere d’accordo?”, trova nella filosofia morale di Kant una valida possibilità: sul valore umano, che a ciascun individuo deve essere garantito in egual misura.

²⁴⁴ La proposta del contrattualismo reale, o contrattarianismo, sulla scia del modello hobbesiano, si situa sul piano della contrattazione normativa “effettiva”, escludendo che vi siano buone ragioni per accettare vincoli che siano indipendenti dagli interessi stessi dei contraenti e dove ciascun agente cerca di ottenere il migliore risultato possibile. Diversa è la prospettiva del modello ideale rawlsiano: in questo caso l’espedito del contratto è utilizzato per ricercare i principi che dovrebbero regolare le istituzioni fondamentali di una società giusta. La risposta normativa ipotetica assume che tali principi siano sottoscrivibili unanimemente dai contraenti, a prescindere dai propri interessi personali.

²⁴⁵ La Hampton sembra infatti convinta del fatto che le donne non siano in grado di percepire, soprattutto nella sfera privata, quelli che dovrebbero essere i loro legittimi interessi. La propensione al sacrificio, che si considera quasi naturale nelle madri, ad esempio, rappresenta un ostacolo che non può essere arginato se non mostrandone la palese irrazionalità da un punto di vista strategico.

La critica femminista, che sembrerebbe escludere un'eventuale conciliazione tra riflessione di genere e contrattualismo, fa leva quindi sulla classica esclusione della famiglia e dei rapporti privati dall'interesse politico. Nel ridefinire i confini tra le due sfere, che appaiono tuttavia sempre più sfumati anche nel dibattito pubblico odierno, l'obiettivo di Jean Hampton è quello di estendere l'utilizzo della metodologia contrattualistica anche alle relazioni intime²⁴⁶ che possono essere osservate sotto la lente del *contractarian test*²⁴⁷ per determinarne il grado di ingiustizia. Il test contrattualistico potrebbe mettere in luce eventuali squilibri e iniquità, evidenziando casi che violano in qualche modo la logica del patto che è sì certamente basata sul perseguimento dell'interesse personale, ma in un rapporto di reciprocità e rispetto (tanto di sé quanto dell'altro). Più precisamente, di fronte a scelte che portino cambiamenti determinanti nella nostra vita, ciascuna persona dovrebbe preventivamente interrogarsi sul possibile rispetto delle condizioni che rendono una relazione conforme a giustizia. E quindi domandarsi, per esempio: «*If I have this child, can I still do what I need to do for myself? If I adopt this profession, will I be able to give to my family what I owe them?*»²⁴⁸. La sua proposta di *feminist contractarianism* è da lei stessa definito come una sintesi fra la tradizione hobbesiana e quella kantiana: se, infatti, sulla scia del filosofo di Königsberg, il riconoscimento del valore della persona è un requisito fondamentale, allo stesso tempo anche il calcolo dei costi e dei benefici, mutuato dalla tradizione riconducibile all'autore del Leviatano, sembra essere irrinunciabile. Questa, però, non è un'operazione semplice, perché le relazioni affettive tendono spesso ad assomigliare allo stato di natura hobbesiano, dove è facile diventare preda dell'altro, qualora questi possa disporre di una maggiore forza (non solo fisica, ovviamente). Escludendo la possibilità di un'etica della cura femminile, che di fatto imbriglierebbe le donne in una natura votata alla cura e, di conseguenza, al sacrificio, Hampton è convinta del fatto che se le donne si mostrano

²⁴⁶ Secondo Marras, «il femminismo di Hampton si situa su un terreno squisitamente politico, nel tentativo di mostrare come, anche nelle relazioni affettive, la giustizia debba essere considerata come un requisito indispensabile, un punto verso il quale tendere costantemente. L'ideale di giustizia a cui Hampton fa riferimento, per quanto è possibile scorgere nelle pagine del testo, sembra ricalcare il modello rawlsiano di justice as fairness (Rawls, 1971).

²⁴⁷ Il test, sostiene Hampton, può essere utilizzato nelle più diverse situazioni. Ogni relazione dovrebbe passare un periodico test di revisione, se così si può dire, e in ogni caso dovrebbe essere esaminata prima di cambiamenti importanti: «suppose, for example, that you were considering whether to become a parent, teacher, doctor, or minister. The contract test would evaluate whether, if you took on one of these roles and, as a result, developed obligations and affective connections toward others, you could remain fair to yourself and/or to others toward whom you already had obligations or affection.»

²⁴⁸ Hampton (1992), op.cit.

maggiormente inclini all'accudimento di figli e familiari, sacrificando per essi ogni desiderio, progetto e, in definitiva, se stesse, lo fanno primariamente per conformarsi alle aspettative che familiari, amici e colleghi ripongono su di loro. Si tratta, come sostiene la filosofa, più di un fenomeno sociale che di scelte personali effettivamente conformi e coerenti con un individuale progetto di buona vita. Molte donne non scelgono deliberatamente una vita di abnegazione, anche perché un simile percorso sarebbe apertamente in contrasto con il rispetto del valore di sé, che ciascuno deve riconoscere a sé stesso e agli altri. In questa prospettiva la Hampton suggerisce, che le donne dovrebbero diventare tenaci sostenitrici di sé stesse: per garantire un effettivo rispetto di quello che definisce *intrinsic worth of person*²⁴⁹, Hampton recupera l'idea kantiana di individuo per cui «*people have intrinsic, noninstrumental value*»²⁵⁰. La tradizione kantiana, presente anche nelle pagine di “*Una teoria della giustizia*” di John Rawls, permette di investire la persona del suo proprio valore, rifuggendo dalla logica materialista hobbesiana per cui ogni individuo vale semplicemente il suo prezzo²⁵¹. Questo chiaramente non significa, ad esempio, che optare per un ruolo “tradizionale” di cura si caratterizzi sempre come scelta non autentica. Hampton cita, per esemplificare il concetto, l'esperienza di Madre Teresa di Calcutta²⁵², spiegando che è possibile condurre una vita votata all'altruismo e addirittura donare la propria esistenza per gli altri: tale percorso si configura come una scelta perfettamente autentica se l'*intrinsic worth* è rispettato. In definitiva, il singolo processo e le circostanze particolari sono le uniche caratteristiche che consentano di stabilire se una scelta può considerarsi valida o meno. Altruismo e sacrificio possono, almeno in una certa misura, essere accettati, cosicché il confine tra scelta autentica e non autentica, volendo adottare una prospettiva quanto più

²⁴⁹ La “scelta autentica” è infatti intesa dalla filosofa come l'unica possibilità valida per ciascun soggetto di rispettare il proprio valore intrinseco. Per comprendere quali deliberazioni scaturiscano da un genuino ascolto della self-authorship è necessario, sostiene Hampton, stabilire dei criteri oggettivi per l'analisi delle specifiche scelte. Questi criteri, argomenta la filosofa, sono quelli che utilizziamo quando non prendiamo sul serio le intenzioni delle persone gravemente malate. Per dirsi realmente autentica una scelta deve quindi certamente essere frutto della volontà, non condizionata, di una persona in pieno possesso delle proprie facoltà mentali, ma il suo contenuto non deve essere contrario – né osteggiare – le normali esigenze proprie di ogni individuo in quanto individuo.

²⁵⁰ Hampton, J. (1992), *op.cit.*, p.25.

²⁵¹ Scrive Hampton: «Ma direi che ciò che più scredita la teoria da un punto di vista morale è la sua incapacità di ricomprendere l'idea che gli individui abbiano quello che chiamo “valore intrinseco”. Mi sembra che non risulti abbastanza chiaro che se si risponde alla domanda “Perché comportarsi moralmente?” facendo riferimento all'interesse personale nel modo in cui fanno i seguaci di Hobbes, non si mette in scena un'azione cooperativa, poiché gli attori della cooperazione sono considerati solo da un punto di vista strumentale». Hampton (1992), *op.cit.* p.11-12

²⁵² Hampton, J. (1993), ‘*Selflessness and the Loss of Self*’, in Farnham D. (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., 39-71.

possibile elastica, sembra situarsi nell'irrinunciabile difesa delle "legittime esigenze umane".

2.6 Evoluzione e continuità: il femminismo tra Seconda e Terza Ondata

Nel trentennio trascorso dagli inizi della "seconda ondata", il femminismo si è frammentato lungo le molteplici differenze tra le donne, e sia le giovani donne che le donne di spicco dei media sembrano ritenere che il "femminismo della seconda ondata" si sia dissolto nel "postfemminismo". Nella loro ultima raccolta, Mitchell e Oakley catalogano la deprimente mancanza di cambiamenti nella posizione delle donne sul posto di lavoro dal 1970 (nel Regno Unito i guadagni delle donne sono rimasti all'incirca a due terzi di quelli degli uomini), dei progressi concreti nei diritti sessuali e familiari delle donne e del contraccolpo ideologico che ritrae il femminismo come un fenomeno superato. Tuttavia, Tra la fine della seconda e l'emergere della terza ondata, il movimento femminista rimane in uno stato di quiescenza, di "abeyance". L'assenza di manifestazioni visibili e un livello di partecipazione più basso non implicano però la morte del movimento o una completa cessazione delle attività di collettivi, associazioni e organizzazioni di natura femminista, che resistono e continuano ad operare. *«Applicando anche in questo caso la metafora delle onde oceaniche, si potrebbe dire che la diminuzione dell'intensità delle attività non esclude la presenza di correnti e di movimento sotto alla superficie dell'acqua»*²⁵³. L'attivismo femminista in questo periodo, infatti, migra verso spazi più istituzionalizzati e/o si associa a quello di altri movimenti sociali. D'altro canto, è la riflessione teorica sul movimento ad assumere sempre più rilevanza. Nel periodo che intercorre tra la seconda e la terza ondata si assiste infatti alla nascita dei *Women's Studies*: studiosi di discipline e scienze molto diverse tra loro e accademici guardano ai movimenti femminili e femministi e alle filosofie con un interesse sempre più acceso e diventano oggetto di studio e di analisi. Tuttavia, se guardiamo alle quattro richieste formulate dalla conferenza del *Ruskin College* nel 1970 - parità di retribuzione, parità di istruzione e di opportunità, asili nido aperti 24 ore su 24, contraccezione e aborto gratuiti su richiesta - troviamo prove di una realizzazione solo che parziale. Ripensando a quella Conferenza, una delle partecipanti commentò i limiti

²⁵³ Corrado, M.; *op.cit.*

del suo programma politico: *«Siamo state criticate perché eravamo tutte bianche e di classe media: nessuna delle due critiche era del tutto vera, ma c'era una verità reale dietro le critiche. Nel sottolineare la sorellanza e la nostra comune oppressione e i nostri punti di forza come donne, abbiamo represso e ignorato differenze che avrebbero dovuto essere riconosciute»*. Questo non deve però significare un abbandono del progetto del femminismo della Seconda ondata: *«La lotta politica e personale ha ora bisogno di un "noi" più ampio e diversificato, che si unisca nella resistenza a tutte le oppressioni che si sovrappongono. Spero di continuare a farne parte»*²⁵⁴.

²⁵⁴ Wandor, M. (1990), *'Once a Feminist', Stories of a Generation*, Virago Press.

CAPITOLO III

Universalismo e differenza nelle teorie politiche femministe contemporanee

- *“Mi diresti, per favore, quale strada dovrei prendere per uscire da qui?”*
- *“Tutto dipende da dove vuoi andare”, disse il Gatto.*
- *“Non mi interessa tanto dove...”, disse Alice.*
- *“Allora non ha importanza quale via sceglierai”, rispose il Gatto.*
- *“...mi basta arrivare da qualche parte”, chiarì Alice.*
- *“Oh, di sicuro lo farai”, disse il Gatto, “se solo camminerai abbastanza a lungo”.*

Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie, Lewis Carroll

3.1 Postfemminismo o terza ondata?

Attualmente, il femminismo sembra essere un termine senza alcun significato chiaro. L'approccio "anything goes" alla definizione della parola l'ha resa praticamente priva di significato.

-Bell Hooks, Teoria femminista: From Margin to Center (1984)

“Terza ondata” e “postfemminismo” sono due espressioni attualmente molto usate per riferirsi al periodo contemporaneo del pensiero femminista nordamericano, nonché per distinguere questo momento e la sua enfasi dal precedente femminismo di “seconda ondata”. Nell'introduzione alla loro antologia *Third Wave Agenda*, uno dei testi centrali di questa “nuova” Terza ondata di femminismo, le autrici Leslie Heywood e Jennifer Drake fanno un'importante distinzione tra femminismo della Terza ondata e postfemminismo: «Nella perpetua battaglia della rappresentazione e del peso delle definizioni, lo slittamento da ‘femminismo della terza ondata’ a ‘postfemminismo’ è importante, perché molte di noi che lavorano nella ‘terza ondata’ non definiscono affatto il proprio femminismo come un'alternativa a un movimento femminista ormai superato. Siamo chiari: ‘postfemminista’ caratterizza un gruppo di giovani femministe conservatrici che si definiscono esplicitamente contro e criticano le femministe della seconda ondata»²⁵⁵. In generale, questa fase, nel contesto della cultura *mainstream* degli anni '80, era ciò che rappresentava le Spice Girls o Madonna: donne che si vestivano come bambole, ma che rivendicavano privilegi e atteggiamenti maschili. Nel frattempo, coloro che desideravano mantenere la propria fede nelle forme più tradizionali di femminismo erano cauti circa il neologismo, incapaci di decidere se esso rappresentasse una truffa architettata dai media o un movimento valido. In libri come *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a 'Postfeminist' Age*²⁵⁶ e *Feminist Thought: From the Second Wave to 'Post-feminism'*²⁵⁷ il termine è barricato tra virgolette, mantenendo una posizione abbastanza scettica e cauta. Gran parte di questa diffidenza ha a che fare con il fatto che, al di fuori della sua definizione mediatica infinitamente elastica, l'esatto

²⁵⁵ Braithwaite, A. (2002), ‘The personal, the political, third wave and postfeminisms’, *Feminist Theory*.

²⁵⁶ Modleski, T. (1991). “*Feminism Without Women: Culture and Criticism in a 'Postfeminist' Age* (1st ed.). Routledge.

²⁵⁷ Whelehan, I. (1995). “*Modern Feminist Thought: From the Second Wave to 'Post-Feminism'*” Edinburgh University Press.

significato del postfemminismo - o addirittura la sua esistenza come fenomeno valido - è oggetto di un dibattito molto acceso: «*il post-femminismo non è mai stato definito. Rimane il prodotto di una supposizione*»²⁵⁸. In effetti, anche la lettura dei testi etichettati come "postfemministi" rivela che c'è poco accordo riguardo a un canone o a un programma comune. Come invocato in molti scritti femministi, il postfemminismo è generalmente inteso come un modo per descrivere la "fine" del femminismo, accompagnata dal rifiuto da parte delle donne stesse: un momento in cui il femminismo è percepito come non più rilevante e non più necessario. Perciò, nella sua accezione più diffusa, il postfemminismo si riferisce sia cronologicamente che semanticamente a ciò che viene "dopo" il femminismo, come reazione attuale, in gran parte negativa, a volte persino ostile, contro un femminismo precedente²⁵⁹. Il significato del prefisso "post" diventa quindi equivalente ad "anti" e, perciò, la connotazione di "postfemminismo" è quella di un movimento antifemminista, una liberazione dalle catene ideologiche di un movimento irrimediabilmente superato e ora scartato²⁶⁰. Naturalmente, questa interpretazione del termine ha senso solo se si crede che sia mai esistito un solo significato stabile di femminismo, che poteva quindi poi essere superato. Infatti, l'insistenza sul fatto che qualcosa sia antifemminista riflette troppo spesso un'altrettanta problematica convinzione e desiderio di stabilità definatoria del termine stesso femminismo, per quel tempo in cui il femminismo avrebbe avuto un significato stabile - e, si presume, un programma stabile - piuttosto che essere caratterizzato da polisemia. Tuttavia, coloro ai quali i media attribuiscono più spesso l'etichetta di postfemminista non si considerano generalmente parte di un movimento antifemminista, come testimonia l'articolo di Justine Picardie del 1996 per *l'Independent on Sunday*: «*postfemminismo che?*» disse una di loro, mentre le sue amiche con un'espressione altrettanto vuota: «*mai sentito!*»²⁶¹.

²⁵⁸ Coppock, V., Haydon, D. (1995), 'The Illusions of 'Post-feminism''.

²⁵⁹ Braithwaite, A. (2002), 'The personal, the political, third-wave and postfeminisms', *Feminist Theory*, 335-344.

²⁶⁰ Questa è l'opinione che ha raggiunto la nona edizione del *Concise Oxford Dictionary*, dove "postfemminismo" è definito come «di o relativo alle idee, agli atteggiamenti, ecc. che ignorano o rifiutano le idee femministe degli anni '60 e dei decenni successivi».

²⁶¹ Gamble, S. 'The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism', 2nd ed. Routledge, 2004. Web. 15 May 2024.

3.2 Pensare la differenza

La critica politica neo-universalista femminista, si sviluppa negli Stati Uniti all'inizio degli anni '80, momento storico in cui divampa la querelle tra differenzialismo ed egualitarismo. È il periodo in cui il femminismo affina le sue armi ideologiche e teoriche per analizzare filosoficamente le cause della discriminazione femminile. Il femminismo entra nella sua Terza ondata, indotta, come scrive Calloni²⁶², da due fattori diversi: da un lato, sul piano geopolitico si assiste, in seguito alla Guerra Fredda, alla trasformazione delle sovranità nazionali, all'affermazione della globalizzazione finanziaria; dall'altro, matura la consapevolezza in seno al movimento delle donne che il femminismo non è più un soggetto politico unitario e che pertanto esso deve essere declinato in una pluralità di variabili che includono l'etnia, la classe, la nazionalità, origini culturali²⁶³. Il termine che corrisponde all'esigenza di trasformazione culturale e teorica del femminismo è "intersezionalità", il nuovo paradigma che punta ad analizzare il nesso tra le relazioni sociali e la formazione della soggettività. Nei gruppi di autocoscienza si leggono anche i testi classici del femminismo e si inizierà quel lavoro critico di elaborazione, di ricerca e decostruzione che si applicherà ai diversi campi del sapere, trasportando le riflessioni politiche all'interno dell'accademia. È, infatti, in questo periodo che inizia quel processo silenzioso, ma inarrestabile, di "accademizzazione"²⁶⁴ delle pratiche femministe che si consoliderà negli anni '80 influenzando sia le teoriche militanti, sia quelle non provenienti dalla militanza e dall'impegno femminista. Come sostiene Ammirati, «tra la "seconda ondata" e la "terza ondata" nel mondo accademico statunitense hanno avuto corso tre fasi di dibattito». La prima fase si è polarizzata attorno al tema uguaglianza/differenza: l'idea del femminismo egualitario secondo la quale la differenza tra i sessi era un mezzo concettuale per affermare il dominio maschile, venne liquidata come omologante dal femminismo della differenza. La differenza veniva riscoperta come portatrice di un significato positivo e a essa dovevano ispirarsi le lotte delle donne. Il femminismo della differenza, come si è argomentato precedentemente nel Primo Capitolo, riteneva necessario insistere sul carattere incarnato e sessuato del soggetto;

²⁶² Calloni, M. (2012) 'Generi e femminismi' in: M. Calloni, L. Cedroni (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, Firenze: Le Monnier, pp. 60-86.

²⁶³ Ammirati, A., *op.cit.*

²⁶⁴ Si veda l'analisi dedicata all'istituzionalizzazione del patriarcato e alla nascita e sviluppo dei Gender Studies nelle Università nel capitolo 1.

valorizzare le diversità della donna, affermando la sua radicale estraneità ai modelli socio-simbolici della società patriarcale.

La seconda fase del dibattito agli esordi della Terza Ondata vedeva al centro della discussione la differenza tra donne. L'idea che tutte le donne siano uguali per il semplice fatto di nascere donne e che può esistere un'identità collettiva senza distinzione di classe, etnia e cultura viene attaccata fortemente dal femminismo lesbico ed etnico. In sostanza, la critica di fondo è che il femminismo tradizionale, occupandosi della differenza di genere, aveva finito per oscurare le differenze tra donne. Sempre secondo Ammirati, in quest'ottica avvenne un radicale spostamento di paradigma passando, cioè, dalla convinzione che la causa dell'oppressione sia da ricercare in un unico sistema di costrizioni – che è quello di genere – all'idea che le “differenze” siano il prodotto di molteplici convinzioni ideologiche di potere²⁶⁵. Questa consapevolezza è più evidente nella terza fase del dibattito in cui dalla differenza tra donne si passa a quella delle “differenze multiple e incrociate” (genere, classe, razza). Il genere non sarebbe altro che una delle declinazioni della differenza che vanno riconosciute insieme alla razza, all'etnicità e alla classe. Non è possibile essere donna senza essere definita dall'etnia, dal genere e dalla classe sociale²⁶⁶. Le forme di esclusione non sono più ricondotte esclusivamente alla costruzione del genere, ma sono individuabili in più sistemi ideologici che si intrecciano e concorrono a produrre diverse rappresentazioni. Questa fase del dibattito risente del clima intellettuale del postmodernismo, pensiero che celebra la disillusione di un linguaggio comune e di un'idea universale, lasciando spazio ai motivi della frammentarietà, della complessità e della disintegrazione²⁶⁷.

3.3 Soggettività, sesso e Differenza: Luce Irigaray²⁶⁸

«Cos'è questa differenza di sesso che fonda una differenza di genere e fa sì che mai, in nessuna cultura, si confonda maschile e femminile non più di quanto si confondano uomini e donne?», si chiede Sylviane Agacinski²⁶⁹, studiosa francese della differenza

²⁶⁵ Demaria, C. (2003), *Teorie di genere. Femminismo, critica post-coloniale e semiotica*, Milano, Bompiani, p. 15.

²⁶⁶ Ammirati, A., *op.cit.* pp. 28-31

²⁶⁷ *eadem*, p. 34

²⁶⁸ Si veda l'analisi svolta nel Capitolo 1.5 e, in particolare, 1.5.1 *'Differenzialismo e gender theory: teorie politiche a confronto'*

²⁶⁹ Agacinski, S. (1998), *La politica dei sessi*, Ponte alle Grazie, Milano.

sessuale. Si apre, con questa domanda, una campionatura di posizioni su un tema centrale e controverso del femminismo, la tensione fra soggettività-sesso-differenza. Intorno a questo snodo il femminismo della differenza sessuale, sviluppatosi a partire dagli anni Settanta, ha elaborato una pluralità di teorie, posizioni critiche e pratiche assai articolate, e anche metodologicamente in continua ridefinizione²⁷⁰. Infatti, la congiuntura degli anni '60 e '70 porta alla luce nuove tensioni e conflitti che manifestano chiaramente l'esigenza di una politica femminista che non si limiti alla critica delle ingiustizie materiali e quindi a una politicizzazione dell'oppressione, ma che contesti l'integrazione delle donne in un mondo fatto a misura d'uomo, che miri cioè a politicizzare la differenza²⁷¹. Come analizzato precedentemente, la differenza sessuale emerge come problema politico del femminismo nei tardi anni Quaranta. Il riconoscimento dei diritti civili e politici, che sul piano legislativo le donne stavano conquistando in tutti i paesi occidentali, era fortemente ostacolato dal persistere di discriminazioni sul piano istituzionale, giuridico e dell'accesso al lavoro. *«Su come rimuovere le discriminazioni – negando la rilevanza politica della differenza fra uomo e donna per propugnare l'uguaglianza dei sessi, o rivendicando le differenze come base della soggettività – il femminismo si divide, tanto nell'impostazione teorica quanto nelle pratiche politiche»*²⁷². Nel 1949 Simone de Beauvoir affronta il problema della differenza: i sessi non si sono definiti in relazione l'uno all'altro, ma per opposizione; o meglio, il sesso maschile ha definito il femminile in relazione a sé, senza reciprocità, e solo per difetto, come *«l'autre de l'homme»*. 'Altro' rispetto al soggetto del sapere e del potere, la donna è l'emotività contrapposta alla razionalità, il corpo alla mente, la natura alla cultura e alla civiltà, la prigionia nell'immanenza alla libertà e trascendenza costitutive della soggettività maschile. Negare che la differenza sessuale sia costitutiva della femminilità diventa per Beauvoir la mossa politica necessaria per affrancare la donna dal suo ruolo 'naturale' e immodificabile, e consentirle l'accesso pieno ai diritti su cui si fonda il soggetto moderno.

Il lavoro lungo, coraggioso e impietoso dell'autocoscienza, attraverso il quale ciascuna imparava a guardare dentro di sé per cercare di raccontare come vivesse il rapporto col proprio corpo, con gli uomini, gli aborti, le mestruazioni, la paura o il

²⁷⁰ Peisino, M. 'DIFFERENZA SESSUALE', in *'Lessico della differenza'*, a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.

²⁷¹ Cappuccilli, E., & Ferrari, R. (2016)

²⁷² Peisino, M., *op. cit.* p.65.

desiderio di maternità nonché la necessità di dover fare i conti, in tutta solitudine, con la propria sessualità generò, infine, una grande forza. Forza che da un lato produsse nel sociale il movimento dei consultori e la lotta per migliorare le condizioni disumane in cui si era costrette ad abortire – con un tasso di mortalità tra i più alti d’Europa – e d’altro canto portò alla nascita dei gruppi di *self help*²⁷³. Tutto ciò rappresenta un processo di liberazione che avviene dentro un «ordine simbolico» che non può essere ignorato con il richiamo a un’uguaglianza formale, o assunto e “superato” con l’emancipazione. Per fare questo, Luce Irigaray²⁷⁴ si pone una domanda tanto semplice quanto complessa e imprevedibile: «uguale a chi?» e «se la donna avesse altri desideri»? Se la donna potesse avere altre parole, altri nomi? «Non si potrebbe più pianificare la specularità, e la speculazione, di ciò che mette in gioco il suo desiderio – il desiderio»²⁷⁵. Pensare la differenza significa pensare la propria presenza nel mondo e la propria autorità a partire da ciò che è stato nominato come assenza, quel «niente da vedere» che la psicanalisi freudiana dell’«invidia del pene» ha interpretato esclusivamente in relazione speculare al tipo maschile. Tra gli anni ‘60 e ‘70 la differenza sessuale trova nella filosofia di Irigaray un “potere” che non comporta l’essenzializzazione delle identità biologiche o storico-culturali, ma la messa in discussione radicale dei pilastri su cui è costruita la filosofia occidentale e in modo particolare la psicanalisi – primi tra tutti l’individuo neutro e la sua libertà. Il discorso femminista svela dietro la libertà del soggetto ciò che la rende possibile, lo specchio che la riflette continuamente. «L’Altro donna è garante della libertà del Soggetto solo fino a quando se ne priva e ne è privata, è garante del suo desiderio solo finché ne riproduce le condizioni»²⁷⁶. La discriminante non risiede nella differenza sessuale biologica e naturale, poiché l’esistenza di due sessi all’interno della specie umana non implica alcun giudizio di valore intrinseco, né tantomeno una sotto stimazione del sesso femminile dotato della capacità procreativa. Piuttosto, essa sorge dalla pretesa di

²⁷³ «Le donne sono abituate a vivere i propri organi genitali come cosa da nascondere perché vergognosa, indecente, brutta: abbiamo vissuto la vagina come una parte che ha sempre riguardato un uomo (il marito, l’amante o il ginecologo non importa), come una cosa che non ci è appartenuta veramente. La passività è aumentata nella posizione sul lettino ginecologico e da ciò che il medico fa e vede dentro di noi mentre teniamo le gambe aperte in completa impotenza», Gruppo Femminista per una medicina delle donne di Roma, “Self help: le streghe son tornate”, in “Effe”, maggio 1975. Vd. Percovich, L. ‘CORPO’ in ‘Lessico della differenza’, a cura di Riberio A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.

²⁷⁴ Luce Irigaray è la più nota esponente della teoria della differenza sessuale francese. Insieme a Hélène Cixous, Julia Kristeva proveniva dal collettivo *Psy et Po*. Allieva di J. Lacan, venne espulsa dalla scuola del maestro dopo la pubblicazione di *Speculum. Dell’altro in quanto donna* (1974) opera in cui la studiosa interpreta la sessualità femminile in radicale opposizione a quella di Lacan.

²⁷⁵ Irigaray, L. (1974), ‘Speculum. Dell’altro in quanto donna’, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 45.

²⁷⁶ Cappuccilli, E., & Ferrari, R. (2016)

trasferire tale distinzione in due ambiti "naturalisti" distinti anche sul piano sociale. Questa trasposizione è il risultato della prevaricazione materiale e culturale del sesso maschile che, affermandosi come soggetto universale, ha istituito un'asimmetria di potere con il sesso femminile, fondando così l'oppressione sessista delle donne, la cui emancipazione passa per la conquista di un diverso simbolico, espressione di un soggetto che si pensa a partire dalla propria esperienza femminile. Lo strumento conoscitivo per raggiungere questo obiettivo è il corpo sessuato, nel quale è radicata la differenza²⁷⁷. Il corpo materno assume un ruolo centrale come luogo primario di origine fisica e simbolica, nonché di differenziazione, da cui è necessario partire per riconsiderare la relazione genealogica materna e il legame mutevole ma profondo tra le donne e la madre, così come tra di loro.

Per fondare il processo di pensiero sulle sue radici corporee e affettive e per mettere in parole la differenza sessuale Irigaray suggerisce la strategia politica della 'mimesi', la 'riappropriazione mimetica' del femminile da parte del femminismo. La 'rivisitazione' di figurazioni e immagini con cui la cultura patriarcale ha codificato la donna come 'Altro-da', spezza la complicità inconsapevole col maschile, scompiglia i ruoli e riscrive le relazioni. Nel progetto di Irigaray, la relazione madre-figlia diventa centrale: tradizionalmente *off-limits* e poco esplorata, questa relazione rappresenta il prototipo del conflitto tra le donne, ma anche del legame intenso che le unisce. Una nuova modalità di rapporto tra madre e figlia, emancipata dalla gelosia e dalla rivalità imposte dalla logica edipica (che costringe la figlia ad abbandonare la madre per essere accolta nel mondo del padre), consente di scoprire nuove forme di comunicazione tra le donne e affida a madre e figlia, unite come donne, il compito rivoluzionario di emanciparsi dal dominio patriarcale²⁷⁸. La relazione con la madre è il fondamento di una 'nuova etica', cioè di una relazione 'verticale' (qualitativa) fra donne che rende pensabili le differenze fra loro non nei termini di ostilità e competizione assegnategli dal patriarcato, ma di un rafforzamento di consapevolezza di sé e di identificazione positiva con il proprio sesso. Riconoscere una dimensione simbolica comune nella differenza sessuale delle donne non significa negare le loro singole differenze, bensì individuare uno spazio femminile in cui il riconoscimento delle differenze diventa fonte di arricchimento anziché di dispersione. Anche Carla Lonzi, la personalità di maggior spicco della fase aurorale del femminismo

²⁷⁷ Percovich, L. *op.cit.*

²⁷⁸ *eadem*

italiano, aveva affermato nel *Manifesto di Rivolta Femminile* del 1970 che quella tra uomo e donna «è la differenza di base dell'umanità»²⁷⁹. Il suo rifiuto dell'uguaglianza in favore della differenza sessuale è lapidario e senza appello: «La donna è l'altro rispetto all'uomo, l'uomo è l'altro rispetto alla donna. L'uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare la donna all'uomo significa annullare l'ultima via di liberazione».

3.4 Femminismo e democrazia deliberativa: l'universalismo interattivo di Seyla Benhabib

Un contributo significativo e innovativo al dibattito femminista è offerto da Seyla Benhabib²⁸⁰, il pensiero politico della quale si confronta con tematiche di fondamentale rilevanza per la questione di genere, ma non si limita a queste, estendendosi alle problematiche emergenti in una società aperta, globalizzata e multietnica²⁸¹. Le idee della Benhabib, in particolare, risentono della riflessione politica di Hannah Arendt²⁸² e della Teoria Critica della Scuola di Francoforte²⁸³, dalla quale mutuerà principalmente i presupposti di Habermas circa la “Teoria dell'agire comunicativo”²⁸⁴: da tali basi la Benhabib sviluppa un'originale proposta femminista, un progetto teorico politico di

²⁷⁹ Lonzi, C. (1970), *'Sputiamo su Hegel'*, Roma, Editoriale grafica.

²⁸⁰ Nata a Istanbul in una famiglia di religione ebraica, Benhabib si è poi trasferita nel 1970 negli Stati Uniti, dove ha iniziato la sua carriera universitaria. Nel 1977 ha conseguito il dottorato presso la Yale University, dove è attualmente docente di Scienze Politiche. Ha studiato filosofia e storia del pensiero femminile a Boston, presso la New School for Social Research. Tra il 1981 e 1985 è stata professore di Teoria politica presso l'università di Harvard (1987-1989) e di Women studies presso la State University of New York.

²⁸¹ A tal proposito, si veda Benhabib, S. (2006), *'I diritti degli altri'*, Raffaello Cortina Editore, dove l'autrice ha articolato una teoria narrativa secondo la quale la cultura viene identificata solo passando attraverso narrative conflittuali e contraddittorie, che contengono sempre un riferimento agli “altri”. In questo senso la Benhabib nota che una delle fondamentali differenze tra i Greci e i Barbari è che i Barbari siano stati “coloro la cui lingua noi non comprendiamo”: “Oì Barbaroi” in greco significa non quelli che non hanno una lingua e neppure quelli che non hanno una civiltà – come voi sapete i Greci erano molto preoccupati del fatto che i Persiani stavano per distruggere le loro città- ma piuttosto “quelli la cui lingua noi non comprendiamo”.

²⁸² Secondo Ammirati A., op.cit, infatti, L'impronta arendtiana in Benhabib è ben individuabile nel tentativo di coniugare il formalismo astratto della morale kantiana con il concetto della fronesis aristotelica. Vd. Benhabib, S. (1996), *'The reluctant modernism of Hannah Arendt'*, Thousand Oaks, California, Sage.

²⁸³ Per Teoria Critica si intende una corrente di pensiero pluridisciplinare che ha caratterizzato alcuni filosofi tedeschi del Novecento appartenenti alla famosa Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Luckac). Il programma iniziale della Scuola, poi modificato nel tempo, era quello di fornire una teoria critica (non puramente descrittiva) della realtà sociale che, pur partendo dal marxismo, ne modificasse l'impianto teorico. La ricerca della Scuola di Francoforte, da un lato, si indirizzava verso l'analisi del reale per come esso è; dall'altro, ambiva all'elaborazione di un pensiero della prassi “tesa a nuove forme sociali e quindi in grado di produrre una profonda e molteplice strategia di trasformazione qualitativa dell'esistenza.” Vedi: Ammirati, A., op.cit. p.155; Bedeschi, G. (1985), *'Introduzione alla Scuola di Francoforte'*, Bari, Editori Laterza; De Agostini, F. *'Breve storia della filosofia del Novecento'*, op. cit, pp.122-130.

²⁸⁴ Habermas, J., (1996), *'Teoria dell'agire comunicativo'*, Bologna, Il Mulino.

democrazia deliberativa all'interno della quale possono trovare riconoscimento le rivendicazioni delle donne.

Per Hegel l'identità è sempre *“l'identità dell'identità e della differenza”*, in altre parole, l'identità è sempre una categoria dinamica che include la differenza, che include l'altro/a e l'alterità in sé. *«Il “Noi” presuppone sempre un “Loro”: c'è sempre un modo in cui “Noi” facciamo le cose che è opposto al modo in cui “Loro” fanno le cose»*²⁸⁵. Secondo quest'ottica, ogni cultura si basa su narrative che articolano differenze e che quindi intendono la relazione tra identità e differenza; se quindi le culture si basano su narrative, il problema della differenza non è esterno, bensì interno alle culture stesse. Ossia, con le parole della filosofa stessa, *«il dialogo narrativo di ciascuna cultura con l'altra è fondamentale: penso che questa tesi sul modo in cui la cultura si sviluppa sia di natura tanto filosofica quanto empirica»*²⁸⁶. Da un punto di vista normativo, l'universalismo in questione, è definito dalla Benhabib *“universalismo interattivo”*, ossia la condizione di possibilità delle varie re-significazioni prodotte dall'essere umano e la condizione per comprendere che esiste una realtà dialogica, che è tanto individuale quanto collettiva. In quest'ottica, la Benhabib ritiene che l'idea del sé narrato della Arendt comprendesse anche il suo essere donna²⁸⁷. E come in una serie di specchi, le storie riflesse delle tre donne si confrontano, si sovrappongono; si narrano, trovando analogie in grado di colmare distanze che separano vissuti diversi, costituendo un'unità narrativa che si fa nucleo di un'identità nel suo rapporto con l'altro²⁸⁸.

Nella tradizione filosofica occidentale si ha una rivendicazione di universalismo che implicitamente tenta di escludere l'alterità e la diversità e Benhabib si chiede: se l'uomo è l'animale razionale *-'zòon lògon èchon'*²⁸⁹ - dove si colloca la linea di confine tra ragione

²⁸⁵ [“Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib”](#), Intervista a Seyla Benhabib di Giorgio Fazio e Ottavia Nicolini, [Il Giornale di Filosofia](#).

²⁸⁶ *eadem*

²⁸⁷ *«Colui di cui si racconta la storia diviene lo specchio in cui il narratore ritrae anche sé stesso»* scrive la Benhabib in, *The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen* in B. Honig (a cura di), *Feminist Interpretations*, Pennsylvania State University Press, 1995.

²⁸⁸ Hannah Arendt in *"Vita Activa"* ha ampliato uno spazio che era stato intravisto anche da Heidegger stesso quando ha introdotto la categoria del *Mitsein* e quando ha affermato che *in-der Welt-sein* è sempre *mit- ein-ander-sein*. *Mitsein* significa che essere nel mondo è sempre essere con altri e che essere con altri è una categoria fondamentale. Secondo la Benhabib, si potrebbe dire che, nonostante il fatto che *Essere e Tempo* sia stato scritto dal punto di vista del *Das Man*, ovvero del soggetto isolato, il concetto di *Mitsein* e di intersoggettività è stato messo a tema da Arendt.

La tesi della Benhabib è che nel fare questo Arendt abbia anche risemantizzato la nozione aristotelica di *praxis* (linguaggio e azione), *prattein* e *legein*, in una originale filosofia dell'azione e dell' *"intreccio delle relazioni umane"*. Vd. Giorgio Fazio, Ottavia Nicolini, *“Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib: Intervista a Seyla Benhabib”*.

²⁸⁹ Nella *Politica*, Aristotele ci fornisce una delle più note definizioni attribuite all'essere umano. In questo suo testo, infatti, egli definisce l'*anthropos* (*ἄνθρωπος*) come *'zòon lògon èchon'* (*ζῷον λόγον ἔχον*), espressione che solitamente

e natura, mente e corpo, razionale e non razionale, uomo e donna? Dove collochiamo questa linea divisoria, chi sta dentro e chi sta fuori? Se noi prendiamo tutte le definizioni dell'umano come *on logon echon*, come l'animale che parla, cosa accade al femminile della specie che la tradizione ha considerato incapace di ragionare benché in grado di parlare? Tuttavia, tale critica all'universalismo non si risolve né in una posizione relativistica o scettica, né in una demistificazione decostruttivista: ciò che più è rilevante è la possibilità di pensare l'universalismo in modo dialogico e interazionale, di pensarlo cioè come un'idea regolativa, come un progetto che viene costruito attraverso la nostra narrativa e la narrativa del sé e dell'altro/a. Di conseguenza, *«il compito dell'universalismo è quello di permettere che l'altro/a racconti la sua propria narrativa, e per noi di arrivare ad una comprensione reciproca»*²⁹⁰. Sfortunatamente, questo è esattamente quanto sta avvenendo in tutto il mondo, dove si assiste ad un momento di grande paranoia culturale da parte di molte culture: più tutti i nostri mondi di vita si incontrano, e meno siamo capaci di comprenderci tra di noi. *«In ogni caso»*, suggerisce la filosofa, *«è questo il nostro compito: dobbiamo lottare tra il comprenderci e il non-comprenderci, il dire e il ridire»*. In particolare, in un momento in cui il mondo si unifica, economicamente e tecnologicamente, non si è sviluppata né un'etica né una cultura cosmopolitica; al contrario, la tendenza dominante è quella di erigere sempre più frontiere. Perché nel momento in cui sono cresciute così tanto la comunicazione tra le culture e la velocità con cui noi possiamo raggiungerci, assistiamo anche ad un crescente antagonismo tra le culture? Questa non è una domanda filosofica ma di carattere sociologico. *«Una delle ragioni è l'accelerazione dell'esperienza nello spazio e nel tempo. Come tutti noi sappiamo, la cultura è essenziale per definire chi noi siamo come esseri umani, essa ci forma attraverso il nostro linguaggio, la nostra crescita, il nostro habitus. Molti di noi nel mondo di oggi sono membri di più di una cultura, abbiamo culture locali, culture etniche, culture transnazionali, culture di genere»*²⁹¹. A causa

viene tradotta identificando l'uomo con l'animale razionale, ovvero l'essere vivente dotato di ragione, connotato dal linguaggio, capace di discussione e dialogo riguardanti tanto il mondo quanto sé stesso.

²⁹⁰La Benhabib aggiunge anche, in modo molto sensibile, *«Io sono una kantiana, per questo credo si debba avere un rispetto universale per l'altro, come essere che ha la possibilità di essere fine in sé stesso. Ma il rispetto che io ho verso l'altra come essere capace di essere un fine in sé significa anche che io devo ascoltarla, che ho l'obbligo di ascoltare la sua narrativa e capirla nei suoi propri termini. Ora, questo è molto difficile sia da un punto di vista psicoanalitico che culturale perché le narrative dell'alterità ci rendono difensivi: tutti noi abbiamo blocchi, rigetti, paranoie e fantasie»*. *«Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib»*, *Intervista a Seyla Benhabib di Giorgio Fazio e Ottavia Nicolini, Il Giornale di Filosofia*.

²⁹¹ *ibidem*

dell'intensificarsi dei contatti nello spazio e nel tempo, più veniamo a trovarci insieme, come in un «aeroplano»²⁹², e meno siamo in grado di comunicare. L'Uomo si avvicina l'un l'altro in modo veloce, senza essere capace di comprendersi. L'apertura e la comunicazione verso l'Altro è vista come una minaccia, perché ci sono aspetti dell'altro che non conosciamo e dal quale potenzialmente, secondo un istinto di sopravvivenza primordiale, possiamo essere attaccati; «*ma per iniziare realmente il progetto della comunicazione non c'è possibilità di evitare il dialogo, sebbene questo sia esattamente ciò che noi stiamo facendo. Siamo piuttosto costantemente gettati l'uno vicino all'altro negli aeroplani; diventiamo stranieri global*»²⁹³.

La Benhabib sostiene che il modello della politica deliberativa non debba essere confuso con il modello della politica liberale, come per esempio quello rawlsiano, che della politica liberale costituisce una sorta di paradigma. La differenza fondamentale può essere vista nella differenza di significato e di ruolo che in entrambi gioca la sfera pubblica. Il progetto della politica deliberativa si muove su diversi livelli: tanto su un livello filosofico quanto su un livello istituzionale. La filosofa lavora per sviluppare un dialogo tra le due tradizioni del kantismo, ossia quella rawlsiana e quella della Teoria Critica. Nel fare ciò, la Benhabib riscontra che la difficoltà più grande del modello di Rawls, è che esso si faccia portatore di un concetto di ragione pubblica che impone un ideale regolativo troppo rigido. Per Rawls, infatti, la ragione pubblica è concepita sul modello di ragionamento dei giudici nelle Corti Costituzionali. La sfera pubblica nel modello rawlsiano non è una sfera in un senso sociologico e la ragione pubblica concerne solo il piano della giustificazione, non quello della strutturazione. Ciò perché, secondo la Benhabib, la maggiore preoccupazione di Rawls è quella di distinguere verità teologica e verità politica: per lui, la linea cruciale è tra religione e politica, tra verità confessionale e principi civici. Pur rispettandolo, la Benhabib prende le distanze da questo punto di

²⁹² «L'aeroplano è una splendida metafora per ciò che sta accadendo nel mondo intero: siamo sempre seduti accanto a stranieri ma non abbiamo tempo per una reale intesa, una *Verständigung*, una comprensione comunicativa. Di conseguenza ogni cultura ricorre ad una grande immagine elettronica dell'altra, ed in questo contesto è facile parlare in termini di immagini, caricature, riduzioni, perché la civiltà tecnologica ci spinge insieme, senza darci abbastanza spazio per capirci realmente l'uno con l'altro». *Ibidem*

²⁹³ La Benhabib sostiene che la questione del controllo sulle narrazioni sia profondamente connessa alla distribuzione socio-economica nella società, in quanto la marginalizzazione economica è sinonimo anche di mancanza di potere nel definire ed identificare se stessi. In questo senso, molti lavori delle origini della storia della *working class* e del movimento delle donne parlano degli "invisibili che diventano visibili" o del "dare voce alla maggioranza silenziosa". Secondo la filosofa, "Dare voce" ed "emergere dall'invisibilità" sono sempre i nomi di battaglie di gruppi marginalizzati, come poveri, lavoratori, donne, gente del terzo mondo che reclama voce in pubblico. ["Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib"](#), [Intervista a Seyla Benhabib di Giorgio Fazio e Ottavia Nicolini, Il Giornale di Filosofia.](#)

vista, sostenendo l'esistenza di differenze di genere, di etnicità, linguaggio, cultura e nazionalità: queste differenze possono essere iscritte in visioni del mondo e possono essere determinate da queste ultime, qualche volta tuttavia possono non esserlo. *«Per esempio, l'Islam contemporaneo ha una visione del mondo unica? Gli islamici migranti in Europa condividono una comune visione del mondo? E se non la condividono, come possiamo ancora parlare di differenze culturali? Alcuni islamici praticano la clitoridectomia, altri la condannano. Alcuni combinano matrimoni, altri rigettano questa pratica. Alcuni rispettano il velo, molti altri dalla Turchia, l'Egitto, l'Algeria e la Tunisia lo rifiutano. È di questo genere di differenze che la politica deliberativa deve occuparsi»*²⁹⁴. Molte teorie pluraliste della democrazia vedono gli agenti politici come portatori di interessi e di preferenze già formati, intendono la democrazia viene compresa così come una semplice contrattazione o aggregazione di interessi. La Benhabib sostiene invece che la democrazia deliberativa si concentri fundamentalmente sulla rinegoziazione, sulla discussione, sulla riapertura della questione degli interessi, un interesse nel senso di Hannah Arendt, cioè come inter-esse, come qualcosa che esiste tra di noi. Il problema che subito viene posto è se un tale modello di democrazia deliberativa non esiga troppo dalla democrazia, se è vero che la politica ha a che fare fundamentalmente con la contrattazione e con la negoziazione. *«Facciamoci però una domanda: quali sono le unità di misura della contrattazione e della negoziazione? Su cosa e chi è che contratta? Se la democrazia fosse semplicemente basata sulla contrattazione e sulla negoziazione, senza alcun appello in qualche senso al bene pubblico, allora i perdenti del gioco perderebbero ogni fiducia in essa e non crederebbero di poter vincere al prossimo round. Non resterebbe loro che abbandonare il tavolo da gioco. Non è questo ciò che accade sotto le condizioni estreme della corruzione e della dittatura?»*²⁹⁵ In altre parole, ci deve essere una fede condivisa che le regole del processo democratico siano esse stesse eque, nel senso che indichino interessi comuni e un imparziale punto di vista: la democrazia è fondata su principi etici, che trascendono tutti i giocatori e fanno segno verso un bene pubblico.

²⁹⁴ *ibidem*

²⁹⁵ *ibidem*

3.4.1 Narrativa e Riconoscimento nell'interazione con l'Altro

Riguardo la differenza, Benhabib nel saggio “*The generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy and the feminist theory*”²⁹⁶, mette in evidenza la diversità fra il punto di vista morale di chi si riferisce all'altro in genere e quello di chi fa riferimento all'altro concreto. Considerare il punto di vista dell'altro implica generalmente vedere ogni individuo come un essere razionale, detentore degli stessi diritti e doveri che attribuiamo a noi stessi. Per adottare tale prospettiva, è necessario distaccarsi dall'identità concreta e dall'individualità dell'altro. Si presuppone che l'altro, come noi, sia un essere con bisogni concreti, desideri e affetti. Tuttavia, ciò che costituisce la sua dignità non è ciò che ci differenzia, ma piuttosto ciò che abbiamo in comune quando parliamo e agiamo come esseri razionali. La relazione con l'altro è guidata dalle norme dell'eguaglianza formale e della reciprocità: ciascuno ha il diritto di aspettarsi da noi ciò che noi ci aspettiamo da lui o da lei. Se io ho diritto a X, significa che tu hai il dovere di non ostacolare il mio godimento di X, e viceversa²⁹⁷. Trattando l'altro secondo queste norme, riconosco il suo diritto ad essere considerato nella sua umanità, e mi aspetto che l'altro faccia lo stesso nei miei confronti. Le categorie morali associate a questo tipo di interazione includono il diritto e l'obbligo, che corrispondono ai sentimenti morali di rispetto, dovere, valore e dignità. D'altra parte, il punto di vista dell'altro concreto richiede di vedere ogni essere razionale come un individuo con una storia specifica, una propria identità e una dimensione affettiva ed emozionale. Per adottare questa prospettiva, dobbiamo distaccarci da ciò che abbiamo in comune con l'altro. Si cerca di comprendere i bisogni dell'altro, le sue motivazioni, ciò che cerca e desidera²⁹⁸. La relazione con l'altro è guidata dalle norme dell'equità e della complementarità reciproca: ciascuno ha il diritto di aspettarsi dall'altro un comportamento che lo faccia sentire riconosciuto e confermato nella sua concretezza, vale a dire come un essere individuale con bisogni, talenti e

²⁹⁶ Benhabib, S. “*The generalized and the concrete other. The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory*”, in Benhabib and Cornell, *Feminism as critique: essays on the politics of gender in late capitalism societies*, Polity Press, Cambridge 1994, pp. 76-95.

²⁹⁷ Mancino, G., *Un dibattito nelle teorie femministe contemporanee: gender e differenza sessuale*, Università degli studi di Roma Tre, Scuola dottorale Scienze Politiche, Sezione Questione Femminile e Politiche Paritarie, XXII Ciclo.

²⁹⁸ Benhabib afferma che la teoria di Rawls, siano epistemologicamente incoerenti in quanto ignorano il punto di vista dell'altro concreto. Nella teoria rawlsiana l'altro quale differente da sé scomparirebbe, le differenze non sarebbero negate, ma diverrebbero irrilevanti. Nella posizione originaria ci si troverebbe con una maschera vuota che rappresenterebbe tutti e nessuno. Vd. Benhabib, S. *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Polity Press, Cambridge 1992; Mancino, G. op.cit., p. 128-134.

capacità specifici²⁹⁹. Le differenze rendono le persone complementari piuttosto che escluderle. In riferimento ai bisogni dell'altro, si richiede qualcosa di più rispetto all'affermazione dei diritti e dei doveri personali. Trattando l'altro secondo le norme dell'amicizia, dell'amore e della cura, affermo non solo l'umanità dell'altro, ma anche la sua individualità come essere umano. In questo senso, la critica più frequente rivolta all'universalismo è che esso possa essere troppo esclusivo, trascurando alcuni gruppi di persone. Ma l'universalismo compreso nella prospettiva interattiva e dialogica della Benhabib è una specie di *telos*, una specie di imperativo verso il quale viene proposto di muoversi. Da un punto di vista epistemologico questo non significa il presupposto di una mente idealistica e trasparente a sé stessa: il consenso, non è un idilliaco stato di unione, è piuttosto una forma di dialogo che comprende sia la comprensione che l'incomprensione. L'agire umano diventa la dimensione nella quale gli uomini, con i loro atti e discorsi, manifestano agli altri "chi sono", cioè la propria identità. Quest'idea matura a partire dalla rielaborazione del "pensiero allargato"³⁰⁰ di Kant che Arendt non riuscì a portare a termine, a causa della sua morte. Il pensiero allargato, cioè la possibilità del soggetto di affermare sé stesso come essere capace di usare l'immaginazione per prescindere dalla propria posizione individuale e mettersi al posto degli altri, costituisce per Benhabib, lo spunto per rifondare e attualizzare le stesse concezioni dialogiche e interattive dell'etica e della politica³⁰¹ ed è il tratto distintivo del suo personalissimo approccio alla democrazia deliberativa. In questo senso, in un'intervista, la Benhabib porta alla luce un incontro solidale tra la tradizione kantiana liberale e la Teoria Critica, basi ideologiche del suo pensiero. Rawls parla dei "beni primari", come reddito, potere, accesso e opportunità, intendendo con essi quei beni che l'Uomo vuole. Tuttavia, tra essi egli include anche le basi del rispetto di sé. Nella prospettiva di Benhabib, il rispetto di sé implica necessariamente la narrazione di sé, dal momento in cui non può esistere il rispetto per noi stessi se non si ha la capacità di raccontare la nostra propria narrativa. Questo è il punto sul quale, secondo la filosofa, la tradizione kantiana liberale e la tradizione kantiana che proviene dalla Teoria Critica si trovano d'accordo: «(...) l'unica

²⁹⁹ Mancino, G. *op.cit.*, p. 128-134.

³⁰⁰ Si tratta della seconda massima del senso comune, consistente nel mettersi al posto degli altri, mediante l'immaginazione, vedi. H. Arendt, 'Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant', 1970, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1990, p. 69.

³⁰¹ Ammirati, Angela, *Le Teorie politiche universaliste. Un dibattito nel femminismo contemporaneo*, Scuola Dottorale in Scienze Politiche, Sezione Studi di Genere, Università degli studi Roma Tre.

*differenza che io vedo è che il linguaggio del riconoscimento al momento attuale non è sufficientemente fondato sulle narrative e sui discorsi»*³⁰². Infatti, attestandosi sul paradigma hegeliano, nel quale fondamentali sono gli aspetti psicologico-morali, la Benhabib si concentra, nella direzione della narratività, sul linguaggio del riconoscimento.

3.5 Un nuovo Umanesimo femminista: Martha Nussbaum

Un'altra personalità fondamentale nel tema del riconoscimento è Marta Nussbaum, la quale pone alla filosofia un compito radicale: perseguire l'ideale della vita buona e guidare la società alla sua realizzazione. La ricerca della buona vita, di una vita, cioè, che sia degna di essere vissuta è ispirata all'ideale aristotelico dell'*eudaimonia*, intesa come piena fioritura (*flourishing*) umana delle nostre capacità, ed è connessa con una nuova forma di liberalismo politico e di femminismo universalista. Come sostiene Ammirati, *«questa sfida, presente in tutte le opere filosofiche di Martha Nussbaum interseca questioni fondanti del pensiero occidentale: il principio kantiano della persona come un fine in sé, l'insegnamento multiculturale mutuato dallo stoicismo e dalla filosofia socratica, la concezione marxiana dei bisogni»*³⁰³. Si tratta di prospettive filosofiche che vengono intessute per elaborare la trama di una nuova teoria normativa della giustizia femminista universalista, *«impegnata da un lato a rispettare norme di uguaglianza, di diritto, di giustizia, ma che sia nello stesso tempo sensibile alle differenze; differenze legate sia a specificità locali sia che a quelle di cui ogni persona è portatrice e ai molti modi in cui le circostanze non solo disegnano le possibilità di scelta ma anche le convinzioni e le preferenze»*³⁰⁴. La cornice entro cui colloca la propria teoria universalista della giustizia è quella della tradizione liberale. L'intuizione più importante del liberalismo, per Nussbaum, riguarda l'eguale valore delle persone e delle loro libertà. Questo significa che ogni individuo debba essere visto come un fine in sé stesso, e le politiche pubbliche devono riflettere questa visione. Nussbaum sottolinea questo punto in risposta alle critiche femministe, che accusano il liberalismo di non dare sufficiente

³⁰² *“Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib”, Intervista a Seyla Benhabib di Giorgio Fazio e Ottavia Nicolini, Il Giornale di Filosofia.*

³⁰³ Ammirati, A., *op.cit.*

³⁰⁴ Nussbaum, M.C. *“Women and Human Development. The Capabilities Approach”, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2000, trad. it. ‘Diventare persone. Donne e universalità dei diritti’, il Mulino, Bologna, 2001.*

importanza ai legami familiari e comunitari. Queste critiche³⁰⁵, non dovrebbero diminuirne l'efficacia, ma piuttosto dovrebbero contribuire a creare una nuova forma di liberalismo che respinga le strutture gerarchiche e di potere tra uomini e donne, sia nella famiglia che nella società, e tra cittadini normodotati e disabili. L'autrice propone, infatti, di indirizzare la critica verso un altro aspetto del liberalismo e delle teorie della giustizia di matrice liberale e contrattualistica: il loro aver trascurato uno dei problemi più seri e profondi della società, ossia il problema della giustizia di genere e della diversità. La concezione filosofica di matrice individualista alla base del contrattualismo moderno che fa derivare l'obbligo sociale da una lotta per scopi di autoconservazione, è corretta da un criterio intersoggettivo che vede gli uomini unirsi in società, in quanto assumono la consapevolezza che le proprie vite sono intrecciate tra loro, sulla stessa via dell'universalismo interattivo della Benhabib. La visione dell'individuo come essere interdipendente si basa su un nuovo paradigma teorico e normativo: l'approccio alle capacità (*Capability Approach*), sviluppato dalla Nussbaum ispirandosi all'economista Amartya Sen. Questo cambiamento intersoggettivo non si pone al di fuori del pensiero liberale, ma trova in esso il suo fondamento, per realizzare pienamente lo spirito del liberalismo e svilupparne tutte le potenzialità inespresse. Si tratta di un ampliamento della prospettiva che mira a ricomporre la divisione, tipica del pensiero moderno, tra i valori dell'autonomia e della ragione e quelli dell'interdipendenza, mettendo al centro non più un soggetto metafisico distaccato dal corpo e dai bisogni, ma la persona umana nella sua vulnerabilità intrinseca. Bisogni, cura e relazioni diventano valori che costituiscono un nuovo lessico universale, riscrivendo l'idea di cittadinanza non solo basata sui diritti, ma anche su quelle condizioni economiche, sociali e culturali necessarie per il pieno sviluppo e la "fioritura" delle capacità umane³⁰⁶. Le capacità sono una specificazione del concetto di libertà. Per vivere realmente e pienamente la propria esistenza non basta sopravvivere, ma bisogna esprimere le proprie potenzialità, diventare veramente umani. L'individuo, entrando pienamente nella dimensione emotiva e affettiva, deve conoscere sé stesso e gli altri, aprirsi all'intersoggettività, considerare la vicinanza agli altri e costruire la democrazia. La capacità di immaginarsi nei panni di un'altra persona, comprendere la sua storia personale, intuire le sue emozioni, desideri e speranze, non implica una mancanza

³⁰⁵ M. C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999.

³⁰⁶ Ammirati, A. *op.cit.* 116

di senso critico, poiché nel rapporto con l'altro manteniamo la nostra identità e i nostri giudizi. L'immaginazione narrativa è quindi uno strumento essenziale per prepararsi ad affrontare adeguatamente l'interazione morale. Abituarsi ad agire con empatia e riflettere sull'interiorità delle persone che incontriamo contribuisce alla formazione di un certo tipo di cittadino e di una certa forma di comunità: una comunità che approfondisce e sviluppa la sensibilità empatica verso i bisogni degli altri e comprende come le circostanze influenzino questi bisogni, rispettando l'individualità e il diritto alla privacy³⁰⁷.

L'educazione deve formare il "cittadino del mondo", ovvero un cittadino radicato nei valori assiologici della comunità a cui appartiene e nei valori universali della democrazia: il rispetto della persona, della diversità e dei diritti umani. Lo spirito del cittadino del mondo intende il multiculturalismo in maniera diversa dalle politiche di identità perché esprime il bisogno di condividere le differenze e non fare di queste un "gruppo di interesse basato sul concetto di identità. La differenza è un valore che deve essere compreso piuttosto che affermato e rivendicato. L'educazione multiculturale deve ispirarsi all'ideale cosmopolita del cittadino del mondo, di colui che, non rinunciando alle proprie radici comuni, sia in grado di vivere la propria diversità e di coltivare l'umanità. È sulla relazione di questi due valori, dell'uguaglianza e della differenza, e non sulla loro separazione che Nussbaum costruisce le basi di una nuova cittadinanza universale, in cui entrano a pieno titolo le condizioni del bisogno e dell'interdipendenza umana, ignorate dalla tradizione contrattualista e dalle teorie della giustizia contemporanee. Nussbaum attribuisce al pensiero delle donne il merito di aver dato importanza a fenomeni umani fondamentali come l'amore, l'immaginazione e la cura. L'amore per un bambino e il suo benessere, così come il dolore per la perdita di un genitore, non sono visti come mere forze istintive prive di una base razionale, ma come modi intelligenti di comprendere l'essenza dell'esistenza. Nussbaum definisce questa comprensione come "intelligenza delle emozioni," un'intelligenza che è inseparabile dall'emotività senza esserne irrimediabilmente compromessa³⁰⁸. Da tale repertorio elaborato dalle donne devono attingere anche le teorie normative della giustizia. La cura prima di tutto deve acquisire centralità nella vita pubblica, essere concepita come una dimensione fondamentale

³⁰⁷ *ibidem*

³⁰⁸ A questo Martha Nussbaum argomenta dedica un'opera: M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, trad. it., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004. Vd, Ammirati, A., op.cit.

dell'esistenza umana, un motivo di responsabilità collettiva di cui le teorie politiche e le istituzioni devono riappropriarsi e farsi carico. Molte delle teoriche femministe della cura, diffidenti nei confronti di teorie procedurali e contrattualistiche, distinguono tra cura e diritti. A questo ha contribuito il lavoro di Carol Gilligan che ha ricondotto la prima al pensiero morale femminile, la seconda a quello maschile. Per Nussbaum il femminismo deve ripensare a un nuovo rapporto tra cura e diritti, non rinunciando in alcun modo alla tradizione liberale dei diritti: il valore della cura può essere accorpato ai valori di uguaglianza e libertà che la tradizione liberale ha generato. Entrambe le prospettive si integrano a vicenda.

3.5.1 Giustizia, cura e dipendenza: la critica di Nussbaum alla Teoria di Rawls

Le teorie liberali, anche nelle versioni più attuali, espresse ad esempio da Rawls, contengono almeno due limiti al raggiungimento della piena realizzazione dell'uguaglianza delle donne. Il primo è rappresentato dal problema delle cure nei momenti di bisogno e interdipendenza, il secondo dal ruolo politico della famiglia³⁰⁹. All'interno della società, le teorie della giustizia contemporanee sono influenzate dal modello del contratto sociale di John Locke, che vede i partecipanti all'accordo come agenti liberi, indipendenti e razionali. Secondo Nussbaum, questa teoria si basa su un presupposto ontologico che ignora la vulnerabilità, la fragilità e la dipendenza come aspetti fondamentali e originari dell'essere umano³¹⁰. Durante la nostra vita, attraversiamo lunghi periodi di dipendenza in cui necessitiamo delle cure degli altri. Le persone reali non sono entità astratte; iniziano la loro vita come neonati e, se vivono a lungo, la concludono come anziani. Le teorie della giustizia non possono ignorare il fatto che nella nostra società si riceve e si fornisce assistenza, e devono quindi essere capaci di rispondere ai bisogni umani. Questo è il punto di rottura che Nussbaum introduce nella tradizione liberale: la centralità dell'individuo non deriva dalla razionalità e dall'autosufficienza, ma dalle condizioni materiali e simboliche dell'esistenza, che sono comuni a tutti e quindi universali. La teoria di Rawls e il suo concetto di cooperazione sociale si basa sull'idea di reciprocità tra persone approssimativamente uguali, escludendo qualsiasi relazione di estrema dipendenza. Rawls, infatti, non riconosce i doveri di

³⁰⁹ M. C. Nussbaum, *Le Nuove Frontiere della giustizia*, cit., p. 241.

³¹⁰ Ammirati, A. op.cit. p.120

giustizia verso -ad esempio- gli animali, poiché li ritiene incapaci di reciprocità³¹¹. La sua lista di beni primari non considera le necessità delle persone reali che, in determinate circostanze o fasi della vita, hanno bisogno di cure³¹². Rawls preferisce rinviare la questione della cura a uno stadio legislativo successivo, una volta che le istituzioni politiche di base saranno state pianificate³¹³. Ed è per questo motivo che Ammirati ritiene che per Nussbaum, la soluzione proposta da Rawls, sia inadeguata. Una teoria della giustizia realmente egualitaria deve considerare fin dall'inizio le condizioni di dipendenza degli esseri umani. Aspetti come la gravidanza, l'allattamento, la vecchiaia, la malattia e tutte le fasi di necessità e dipendenza devono essere inclusi nella formulazione dei presupposti fondamentali di una concezione della giustizia e contemplati nel disegno delle istituzioni di base. La teoria dei beni primari di Rawls non coglie queste differenze, determinando la posizione sociale solo in base al reddito e alla ricchezza³¹⁴. Il contrattualismo non considera gli effetti che le opportunità materiali hanno sulla vita delle persone, ignorando che «*le persone hanno bisogni di risorse variabili*»³¹⁵. In questo senso, Nussbaum ritiene la concezione contrattualistica una teoria incompleta da integrare con valori che si riferiscono alla dipendenza estrema degli esseri umani, avviandosi a un superamento dell'astrattezza del presupposto ontologico del liberalismo attraverso l'inclusione della dimensione della cura all'interno dei principi di giustizia che guidano la scelta razionale del contratto. Nussbaum ritiene sia possibile riformulare la teoria, inserendo, grazie all'approccio della capacità, elementi nuovi in grado di integrare la lista rawlsiana di quei beni che una società deve impegnarsi a distribuire equamente o meglio: si può pensare alla lista dei beni non unicamente come «*una lista di beni materiali, quanto come una lista di capacità fondamentali*»³¹⁶. Nell'analisi di Ammirati, la filosofa si apre ad una visione della dignità umana legata alle capacità umane e dell'essere umano come un essere dotato di corpo, bisogni fisici e psichici, di emozioni e immaginazioni. A tal

³¹¹ Rawls, J. (1971) 'A Theory of Justice', Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 32, 412-41.

³¹² Nussbaum, M. C. 'The Future of Feminist Liberalism, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 74, No. 2, 2000, trad. it., M. C. Nussbaum, *Il futuro del liberalismo femminista* in M. C. Nussbaum, *La Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2002.

³¹³ "Se riusciamo a mettere insieme una teoria utilizzabile nei casi normali potremmo tentare di estenderla agli altri casi in uno stadio successivo", J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, p. 546.

³¹⁴ La lista di Rawls per Nussbaum prende in considerazione solo la capacità dei cittadini autonomi e indipendenti. Essa include il reddito, la ricchezza, valori come il rispetto di sé, l'autostima, la libertà, ma esclude, a esempio, i bisogni di quelle persone che non sono e non saranno mai più indipendenti.

³¹⁵ M. C. Nussbaum, *Le Nuove Frontiere della giustizia*, Bologna, il Mulino, 2007.

³¹⁶ M. C. Nussbaum, *Il futuro del liberalismo*, cit., 115.

fine assume una definizione aristotelica e marxiana della persona, che fin dall'inizio consideri l'essere umano dotato di capacità e bisogni, incluso il bisogno di prendersi cura degli altri e di entrare in relazione con loro³¹⁷. Si passa così dall'essere per l'altro «all'essere con l'altro», ma questo è realizzabile, come sottolinea la filosofa Elena Pulcini, solo se è possibile ripensare al dono in termini non oblativi, rintracciandone perciò l'origine nel 'desiderio' di legarsi, di appartenere, di ampliare i confini del proprio Io, proiettandosi in una dimensione comune, nella quale l'altro non è più una presenza secondaria e puramente strumentale, ma costitutiva della stessa identità dell'Io³¹⁸. La cura diviene allora, secondo Pulcini, innanzitutto la risposta psichica ed emotiva di un soggetto che è cosciente della propria 'ferita', ossia della propria insufficienza, che espone dunque, tanto l'uomo quanto la donna, all'alterità e alla ricerca desiderante dell'altro. Solo così la cura può essere assunta come un valore, capace di proiettarsi al di fuori del recinto sussidiario del privato e del femminile, come un valore che scaturisce da un altro modo di sentire³¹⁹. Con le parole della Nussbaum: «Credo che sia necessario adottare una concezione politica della persona che sia aristotelica, una concezione che veda fin dall'inizio una persona come un essere dotato tanto di capacità quanto di bisogni: questa concezione della persona che incorpora sia la crescita sia il declino nel corso della vita umana ci metterà in condizione di riflettere su ciò che la società dovrebbe prevedere. Non dobbiamo contrattare ciò di cui abbiamo bisogno sulla base della nostra produttività. Abbiamo un diritto al sostegno fondato nella dignità del nostro bisogno umano stesso»³²⁰ e spetta a noi coglierlo e portarlo alla luce.

³¹⁷ Reano, L. 'CURA in 'Lessico della differenza', a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.

³¹⁸ eadem

³¹⁹ Ammirati, A. op.cit.

³²⁰ M. C. Nussbaum, *Il futuro del liberalismo*, cit., p. 120.

3.6 Corpo e Potere: la costruzione sociale della violenza di genere nei femminismi moderni³²¹

La teoria e la pratica femminista, in Italia e altrove, getta le prime basi per la ricerca e analisi sociale sulla violenza di genere³²². Infatti, il libero confronto in gruppi di autocoscienza porta alla luce la gravità e la diffusione delle aggressioni che le donne subiscono nel corso della loro vita e, per la prima volta, queste vengono riconosciute come problema pubblico (G. Creazzo, 2008) e interpretate come funzionali al mantenimento di una struttura sociale fondata su rapporti di potere diseguali: con gli uomini in una condizione di privilegio e le donne in una di subordinazione, debolezza, incompiutezza e dipendenza. Finora si è analizzato come i movimenti femministi si sviluppino a partire da un conflitto sociale, politico ed epistemologico intorno alle norme sociali e giuridiche che governano la società. Teorie e pratiche femministe sono profondamente legate tra loro, ponendosi così su un piano di immanenza alla realtà sociale: un'«immanenza che vede nel corpo stesso, costruito socialmente e discorsivamente, naturalizzato e culturalizzato, il punto dal quale partire per criticare la società e le visioni teleologiche che la rappresentano³²³. Ciò che si vuole indagare, è il nesso inscindibile tra soggettivazione femminile e definizione (e quindi emersione) del fenomeno della violenza, nesso che affonda le radici nei paradigmi epistemologici e cognitivi femministi e che dimostra come la violenza di fatto sia una costruzione sociale il cui riconoscimento -e quindi l'esistenza- nello spazio pubblico si deve al mutamento nella percezione sociale e nelle soglie di tolleranza definite dalle stesse donne nel corso dei decenni. Si tratta di uno spazio di conflitto e negoziazione che vede i percorsi di emancipazione e liberazione femminile come momenti costituenti della realtà sociale, attraverso la creazione di lessici, grammatiche e vocabolari analitici che, mentre nominano, liberano e inventano nuovi desideri e forme di vita, demistificano la rappresentazione normalizzata e normalizzante del sistema asimmetrico di genere nelle nostre società.

La teoria femminista della violenza contro le donne, come formulata dal femminismo storico e dal pensiero della differenza, identifica una serie di fenomenologie

³²¹ Il presente paragrafo si basa principalmente sul Dottorato di Ricerca di Peroni, C., (2012), *'Violenza Di Genere E Neofemminismi. Discorsi E Pratiche'*, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Filosofico-Sociologiche e Penalistiche; Balsamo, F. (2011), *'World Wide Women: Globalizzazione, Generi, Linguaggi'*, CIRSD; Balsamo, F. *'VIOLENZA'* in *'Lessico della differenza'*, a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.

³²² Si veda P. Romito, (2000); F. Balsamo, 2004; Pitch (2008).

³²³ Peroni, C., (2012), *op.cit.*

violente -a partire da quella sessuale- che acquistano, diversamente da altri tipi di violenze, la loro specificità nella «*differenza fondativa esistente tra chi l'attiva e chi la subisce, che è quella di genere*»³²⁴. Il paradigma interpretativo che ne sta alla base si costruisce intorno ad una polarizzazione binaria: le donne e gli uomini, come termini necessari e sufficienti del discorso, le prime come «vittime» e i secondi come «carnefici», con sottesa l'idea «essenzialista» per cui esisterebbero differenze sessuali storiche e universali tra queste due categorie di sesso/genere³²⁵. Descrivere la violenza come «orientata» e «sessuata», uomini vs. donne (L. Scaraffia, 1989; F. Balsamo, 2004; T. Pitch, 2008), è stato importante perché, ribaltando la precedente rappresentazione dei maltrattamenti in famiglia come conflitto tra coniugi, ha svelato per la prima volta il neutro universale dietro cui si nascondeva la simmetria della violenza e la sua dimensione di genere³²⁶³²⁷. Come analizzato precedentemente, a partire dalla fine degli anni Settanta e poi sistematicamente negli anni Novanta, quello di «donna» comincia a diventare un concetto problematico per la teoria femminista. Sono in particolare pensatrici come Luce Irigaray, Martha Nussbaum, Judith Butler, ma anche il femminismo post-coloniale e queer³²⁸ e gli studi gay e lesbici, a mettere in discussione l'esistenza di identità universali e «autentiche», al di là di quelle costruite dal discorso³²⁹. Negli stessi anni, il genere entra a far parte del vocabolario degli studi femministi e delle/ sulle donne; ne diventa, anzi, la nuova parola chiave sostituendosi per centralità a «donna». In questo senso, in breve

³²⁴ Ventimiglia, C. (1996), ‘

³²⁵ Jhappan, R. (1996), ‘

³²⁶ Balsamo, F. (2011), *op. cit.*

³²⁷ *Scrive Brownmiller che «la sessualità maschile è utilizzata non per ottenere gratificazione sessuale ma per mantenere il controllo e il dominio sulle donne» (S. Brownmiller, 1975). In questo senso, Mary Daly considera fondamentale la differenza sessuale nello spiegare la paura maschile dell'energia creativa femminile e quindi il desiderio di dominarla (M. Daly, 1973). Adrienne Rich collega la consapevolezza femminile al corpo di donna e identifica il patriarcato con la soggezione della creatività femminile (Rich 1977: 409-410). Sono violenze compiute da uomini nei confronti delle donne per il fatto di essere donne, contro le donne in quanto donne e in cui ogni donna rappresenta non solo sé stessa ma tutto il genere femminile (L. Scaraffia, 1989; L. Scarsella 1992; S. Capecchi 2003: 322).*

³²⁸ *Queer Theory e Pensiero-Post-coloniale sono due correnti di pensiero affiliate al post-modernismo. La prima decostruisce l'essenzialità e naturalità della identità sessuali ritenendole invece processi socioculturali complessi. Il termine originariamente significava perverso, deviante, anormale e da alcune teoriche provenienti dai gay e lesbian theory fu tramutato in un significato positivo. I queer sono appunto estranei e impermeabili a ogni norma linguistica e categoria che pretende di definire e disciplinare le identità di genere dei soggetti. La prima studiosa a coniare la formula queer fu l'italiana Teresa de Lauretis, nell'ambito di una conferenza tenutasi all'Università della California, Santa Cruz, nel Febbraio 1990. Sulla ricchezza dei significati di questa teoria si veda T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Milano Feltrinelli, 1999. La queer theory oggi è legata soprattutto al nome di Judith Butler e alle sue due opere *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1993, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York-London, Routledge, 1993. La seconda corrente, il Pensiero Post-Coloniale, costituisce un complesso variegato di teorie e analisi che condividono la critica ai modelli eurocentrici di modernità e all'egemonia culturale e politica esercitata dall'Occidente. Uno dei testi ormai classici di questo indirizzo di pensiero è quello di Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004. Vd. Ammirati. A. *op.cit.**

³²⁹ Balsamo, F., (2011), *op.cit.*

tempo, il concetto di genere, almeno a livello formale, si estende anche agli studi sulla violenza³³⁰ e sempre più spesso l'espressione "violenza di genere" si affianca o sostituisce a quella di "violenza contro le donne"³³¹³³². È chiaro, quindi che ci sia un rapporto tra il concetto di 'violenza di genere' e la 'prospettiva di genere' nello studio, nelle politiche di contrasto, nella accoglienza del problema della violenza verso le donne: è questo nesso (che non è solo privato ma è strutturalmente parte del *sex-gender system*, di cui parla Gayle Rubin, 1972) che consente di tracciare un filo rosso continuo tra diversi tipi di violenza, tra intimi, coniugi, ma anche tra sconosciuti. Il dibattito femminista sulla legge contro la violenza sessuale ha attraversato quasi due decenni, a partire dal 1978, anno in cui fu presentata la proposta di legge sulla violenza sessuale. Come ha osservato Pitch³³³, per comprendere appieno questa vicenda è necessario considerare vari aspetti del discorso. Questi includono la storia del movimento politico delle donne e l'evoluzione dell'analisi e del dibattito sul diritto, il rapporto e l'uso del diritto penale da parte delle donne e non solo, il cambiamento nella percezione e nel discorso pubblico riguardo alla sessualità, e l'immagine della sessualità e delle relazioni tra i sessi veicolata dal diritto penale. Inoltre, bisogna considerare come il diritto civile³³⁴ e di famiglia costruiscono e trasmettono un'immagine e un rapporto tra i sessi, e la natura e le conseguenze dell'affermarsi di istituti e pratiche sociali e politiche come i centri "anti-violenza". La

³³⁰ Nelle parole di Balsamo, F. (2011), p. 64: *In origine, il concetto viene introdotto per distinguere il sesso, come apparato anatomico e fisiologico biologico che differenzia donne e uomini, dalla costruzione socioculturale delle categorie di maschile e femminile* (E. Dorlin, 2003: 48; C. Corradi, 2008: 9).⁴³ Il genere è stato ed è tuttora usato anche come categoria descrittiva, «una maniera più sofisticata di designare un gruppo: le donne, o due: le donne e gli uomini» (E. Varikas, 1998: 2), come anche sembra suggerire l'uso del plurale «i generi». Ma ad un livello più sottile di comprensione il genere è da intendersi come principio d'ordine, «categoria di analisi di rapporti antagonisti» (E. Varikas, 1998: 2) che non descrive ma produce il gruppo delle donne e quello degli uomini. Il potenziale euristico del genere consisterebbe allora non tanto nel dire che le categorizzazioni del sesso sono costruzioni sociali ma che quelle stesse categorizzazioni sono costruite e ricostruite da rapporti sociali di potere (E. Varikas, 1998: 2). L'attenzione si sposta così dalle parti divise al principio partitore (C. Delphy, 1991: 92).

In questo senso il concetto non si riferisce più al femminile, o al maschile e al femminile, ma all'atto di divisione in sé e indica un congegno che proprio nella fondamentale partizione in due - uomo e donna - svolge il suo ruolo di principio d'ordine sociale.

³³¹ eadem

³³² L'espressione, che ha visto le sue origini e la sua diffusione a livello internazionale a partire dalla Conferenza di Pechino (1995) è stata accolta dall'Organizzazione Mondiale della Sanità che riconosce come la «gender-based violence, or violence against women (VAW)» sia «a major public health and human rights problem throughout the world».

³³³ Pitch, T. (2008), 'Un diritto per due', *La costruzione giuridica di sesso, genere e sessualità*, Il Saggiatore, Milano.

³³⁴ In questo senso, le diverse correnti del pensiero femminista sul diritto ruotano intorno ai concetti di uguaglianza e differenza. Secondo Carol Smart, queste si possono classificare in tre macro-tendenze: "il diritto è sessista" nell'approccio liberale, "il diritto è maschile" in quello radicale, e "il diritto è sessuato" in quello postmoderno. Analizzando le teorie femministe sul diritto, si affronta il dibattito italiano dagli anni Settanta, strettamente legato alle lotte su aborto e violenza sessuale dei movimenti femministi. In questo contesto, la violenza viene denunciata come un fenomeno radicato all'interno della famiglia, avviando la prima fase di elaborazione di strategie femministe contro la violenza. Vd. C. Smart, 'Feminist approaches to criminology or postmodern woman meets atavistic man', in Gelsthorpe, L., Morris, A., *Feminist perspectives in criminology*, Open University Press, p.73; Peroni, C. (2012), *op.cit.*

definizione della violenza di genere evolve con i cambiamenti culturali e politici degli anni successivi, culminando con l'introduzione del termine "femminicidio" nel dibattito femminista contemporaneo. L'introduzione del divorzio nel 1970, la riforma del diritto di famiglia nel 1975, la legge sull'aborto del 1978, l'abolizione del delitto d'onore e del matrimonio riparatore nel 1981 sono state le tappe fondamentali di questo percorso, grazie al quale è emerso quanto «*lo statuto giuridico dei rapporti familiari [fosse] palesemente in contrasto non solo con le norme costituzionali, ma con gli assetti sociali ormai prevalenti, i nuovi rapporti tra i sessi, e i modelli culturali a essi coerenti*»³³⁵. Ciò che emerge chiaramente è l'importanza del ruolo dei movimenti femministi nel cambiamento sociale -soprattutto in Italia-, attraverso la mobilitazione e la definizione di obiettivi politici che interpretavano bisogni sociali ai quali il linguaggio femminista ha saputo dare nomi riconoscibili. La battaglia per la legge sull'aborto, ad esempio, è stata particolarmente significativa, poiché ha evidenziato la consapevolezza diffusa di come la riproduzione fosse un dispositivo di oppressione per le donne all'interno dell'istituto familiare tradizionale. Secondo Pitch³³⁶, nonostante le divisioni interne, il femminismo, con lo slogan dell'autodeterminazione, definitivamente messo in luce che la questione cruciale della violenza di genere riguarda il potere.

3.6.1 Violenza strutturale, genere e potere: prospettive e realtà

Per comprendere come il termine 'genere' implichi una riflessione sul 'potere', è utile richiamare il concetto di 'genere' come originariamente formulato da Gayle Rubin (1972) e Joan Scott. Essi sottolineano che «*il genere è il primo ambito in cui il potere si manifesta*» e che «*nominare il genere significa evocare immediatamente il potere*». La teoria femminista sulla violenza di genere ha messo in discussione i legami sociali fondamentali, che la società tende a considerare basati su emozioni prevalentemente positive come l'amore, la gratuità e la reciprocità delle relazioni di dono, rivelando l'esistenza della violenza nei rapporti di genere all'interno delle relazioni intime, che erano generalmente considerate pacifiche (soprattutto dagli studiosi maschi)³³⁷: «*la violenza*

³³⁵ Pitch, T. (2008), op. cit., p.197; Peroni, C. (2012), op.cit.

³³⁶ *ibidem*

³³⁷ Balsamo, F. 'VIOLENZA' in 'Lessico della differenza', a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.

*contro le donne va collocata entro un sistema istituzionalizzato di potere maschile»*³³⁸. Questa prospettiva femminista offre una nuova visione sul fenomeno della violenza femminile e mette in discussione tutti quei modelli interpretativi che, nell'ambito delle teorie interpersonali piuttosto che socioculturali, attribuivano la violenza a fattori del tutto indipendenti dalle relazioni di genere. La teoria femminista, nonostante le sue varianti, considera la violenza come un fenomeno specifico di abuso coniugale, distinguendosi dagli studi precedenti per il fatto che affronta la violenza sia in ambito familiare che extrafamiliare come un unico problema. Riprendendo l'analisi accurata di Balsamo³³⁹ sulla violenza, è importante menzionare alcuni di questi approcci, poiché rimangono tutt'oggi comuni tra esperti del settore, psicologi, medici e anche tra le donne vittime di violenza. Per essere schematici, questi modelli stereotipati si dividono in due principali orientamenti. Il primo è un modello psicopatologico, sviluppato negli anni Sessanta da psichiatri e psicologi uomini, basato sull'osservazione clinica di gruppi di aggressori. Questo modello si concentra sugli "uomini violenti" e attribuisce spesso la "patologia maschile" a mogli "aggressive, dominanti, frigide" (J.R. Snel, *The Wifebeater's Wife*, 1964), oppure troppo deboli, dipendenti, "donne che amano troppo" o coinvolte in relazioni sado-masochiste accettate. Questo tentativo di 'psicologizzare' la donna la rende il soggetto di un intervento psichiatrico. Tali modelli classificano la violenza come una patologia, considerandola un'eccezione e non la norma. Questo è rassicurante ma anche colpevolizzante per la donna vittima di violenza. A questo livello, così come nel senso comune, la violenza è vista come un fenomeno al di fuori delle regole sociali, estraneo ai rapporti sociali legittimi. Questa prospettiva considera le relazioni tra i sessi, organizzate da regole familiari, come fundamentalmente pacifiche, e interpreta la violenza come una "patologia accidentale" che emerge in eventi eccezionali e come segno di arretratezza culturale. Tuttavia, sappiamo che non è così e che la sociologia della violenza in famiglia è stata scoperta grazie alla riflessione femminista sulla violenza all'interno della famiglia, luogo dove si riproducono legami di subordinazione tra generi e generazioni attraverso l'organizzazione sociale delle relazioni intime³⁴⁰. L'altro approccio comune è quello "biologizzante". Qui, la violenza non è affatto un'eccezione ma la norma: le pulsioni

³³⁸ *eadem*

³³⁹ *eadem*

³⁴⁰ Bimbi, F., 'Tipologie di violenza e relazioni sociali' in Adami, C. et al., 'Libertà femminile e violenza sulle donne', Franco Angeli, Milano 2000.

maschili sono considerate "incontrollabili" e, «rispondendo a un meccanismo neuronale di 'stimolo-risposta', sono facilmente attivabili e quindi ampiamente giustificate»³⁴¹, o a volte appena sanzionate. Un'interpretazione anche questa totalmente deresponsabilizzante il comportamento maschile e alla 'ricerca di colpa' in atteggiamenti e comportamenti femminili. La riflessione femminista mette in luce la fallacia di un'ideologia che vede le relazioni familiari e intime come pacificate e la femminilità come un rifugio intatto, ritenendo allo stesso tempo la donna corresponsabile nell'attivazione delle pulsioni maschili: da questa prospettiva, la violenza sessuale non è affatto un atto sessuale, ma una violenza di genere, diretta contro le donne. La premessa è, perciò, che il maltrattamento rappresenti un'espressione e un meccanismo di oppressione istituzionale verso le donne, manifestazione della mancanza generale di parità tra uomini e donne. La violenza ha origine nei rapporti sociali di genere ed è uno strumento di controllo sociale e coercizione che permette all'uomo di mantenere il potere sulla donna all'interno della coppia, in una società patriarcale che crea norme e modelli di riferimento per la socializzazione ai ruoli di genere in modo squilibrato³⁴². La violenza si inserisce dunque nei rapporti di disuguaglianza tra uomini e donne ed è una violenza strutturale, radicata nella società e nella cultura prima che negli individui³⁴³.

L'aspetto sociale del fenomeno è rappresentato dalla volontà di dominazione e dall'abuso di potere che servono ad ottenere privilegi materiali e affettivi, fine al quale è rivolta la violenza. La schiavitù, la colonizzazione, l'oppressione di un gruppo su un altro sono altri modelli che propongono una dinamica di dominazione: questa particolare forma di dominazione è «tradizionalmente esercitata dagli uomini sulle donne, così come le violenze sessuali e lo sfruttamento del lavoro domestico e familiare delle donne»³⁴⁴³⁴⁵. La prospettiva femminista chiarisce inequivocabilmente che ciascuno è responsabile delle proprie azioni e che la responsabilità degli atti violenti non può essere condivisa tra aggressore e vittima. Anche se la responsabilità della relazione e del processo di interazione coinvolge entrambi i partner, e implica un coinvolgimento psicologico di tutti i partecipanti, ciascuno rimane pienamente responsabile delle proprie azioni e reazioni.

³⁴¹ *eadem*

³⁴² Balsamo, F. 'VIOLENZA' in 'Lessico della differenza', a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.

³⁴³ *Solidarité Femmes, Rapport annuel, Genève 1997*

³⁴⁴ *ibidem*

³⁴⁵ Balsamo, F. 'VIOLENZA' in 'Lessico della differenza', *op.cit.* p.268

Non è il comportamento del partner a rendere una persona violenta (come suggerirebbe una visione psicopatologica), ma è ciò che avviene internamente a quella persona che genera la 'sua' violenza. La riflessione femminista, con un approccio deciso, sottolinea come nella violenza di genere siano in gioco visioni contrastanti dei rapporti di potere e delle connessioni sociali. Riconoscendo la violenza come un problema sociale diffuso, legato alla struttura delle relazioni tra uomini e donne nella società, che si basano su rapporti di potere, si criticano gli approcci psicopatologici (che attribuiscono patologie agli uomini violenti e alle donne vittime) e quelli che idealizzano la famiglia 'normale' o universalizzano le caratteristiche biologiche («*gli uomini sono fatti così*»), e quindi sono irresponsabili).

Il passo successivo è quello della 'soggettività e responsabilità femminile'. Come evidenziato da Franca Bimbi³⁴⁶, le donne non possono essere viste solo come vittime, impotenti, dipendenti, deboli. Equiparare la violenza di genere all'oppressione femminile senza considerare i cambiamenti storici nelle relazioni intime e le dinamiche individuali di reciprocità nella regolazione della vita privata, è fuorviante nonché sbagliato³⁴⁷. L'approccio di genere, infatti, ha riconosciuto il ruolo attivo delle donne, la loro forza e quindi anche un approccio di 'responsabilità', già presente nel dibattito sulla legge contro lo stupro, dove la 'responsabilità della donna' era la premessa per chi, nel movimento, sosteneva la 'querela di parte' rispetto alla 'procedura d'ufficio'³⁴⁸. Come afferma Bimbi, considerare la violenza come una guerra tra i sessi dichiarata unilateralmente dagli uomini è sbagliato: parlare di patriarcato è insufficiente. Esiste una questione riguardante la costruzione delle regole e la responsabilità in cui può emergere la soggettività femminile. Se la violenza di genere riguarda comportamenti aggressivi e distruttivi che coinvolgono le principali definizioni delle identità maschili e femminili, è necessario considerare sempre di più i modi in cui queste identità si costruiscono e definiscono reciprocamente, si strutturano e destrutturano. È su questa dimensione della costruzione sociale che ha senso intervenire per agire in termini di prevenzione. La violenza nelle relazioni intime emerge dalla ricerca delle donne come un rischio strutturale, dovuto a malintesi sull'interpretazione delle 'norme costituzionali' del contratto di genere che fonda le

³⁴⁶ Bimbi, F. (2000), *Violenza di genere, spazio pubblico, pratiche sociali*, in *Progetto Urban, 'Dentro la violenza: cultura, pregiudizi, stereotipi'*, Rapporto nazionale "Rete antiviolenza Urban", Franco Angeli, Milano.

³⁴⁷ eadem; Balsamo, F. 'VIOLENZA' in *'Lessico della differenza'*, op.cit. p.269

³⁴⁸ eadem

relazioni, oppure a una trasformazione nel tempo di tali regole e a una carenza di capacità nella mediazione dei conflitti³⁴⁹. Oggi i rapporti tra uomini e donne sono in continua evoluzione (nuovo potere delle donne), ma all'interno di una società che continua a utilizzare tecniche di riproduzione culturale e socializzazione dei giovani che legittimano ancora relazioni aggressive e non basate sulle pari opportunità. Una prospettiva di genere sulla violenza implica quindi la lettura della violenza non solo in una logica patriarcale (le donne oppresse) e in termini di responsabilità morale individuale, ma anche come coinvolgimento di *«soggetti, attivi, capaci, coinvolti in una interazione conflittuale, distorta, ma sempre nuovamente negoziabile»*.

³⁴⁹ *ibidem*

CONCLUSIONI

Nel corso di questa analisi è emerso che il pensiero femminista non sia univoco, ma composto da vari approcci appartenenti a diverse tradizioni teorico-politiche. Tuttavia, si è cercato di identificare un tratto distintivo, rappresentato dalla tradizione liberale della filosofia occidentale, incentrata sui valori della dignità umana, della libertà e della difesa dell'individuo. Le teorie femministe differenzialiste e quelle orientate al genere differiscono notevolmente nel modo in cui interpretano la relazione tra sesso biologico e genere. Per le teorie differenzialiste, non c'è distinzione tra sesso e genere, poiché la diversità corporea porta a una differenza ontologica tra uomini e donne, suggerendo che la natura determina le caratteristiche fondamentali del maschile e del femminile. In contrasto, il femminismo orientato al genere non emette giudizi morali sulla natura o sulla cultura, ma descrive come ciò che sembra naturale sia in realtà una costruzione culturale³⁵⁰. Caratteristiche come la presunta predisposizione delle donne alla cura e ai lavori domestici sono viste come prodotti sociali, storici e politici, soggetti quindi a cambiamento. Questa possibilità di cambiamento è la base della lotta femminista: se le differenze fossero irriducibili e ontologiche, non ci sarebbe motivo di promuovere politiche di cambiamento della realtà. Le teorie differenzialiste auspicano una realtà segnata dalla differenza sessuale, per superare il falso universalismo che nasconde uno standard maschile, e propongono diritti specifici per uomini e donne. Credono che, per migliorare la condizione femminile, sia necessario sessualizzare tutto l'esistente, dalla morale alla politica, dal diritto al linguaggio. Al contrario, le femministe orientate al genere desiderano una realtà priva di genere, in cui tutti possano diventare ciò che desiderano essere. Esse si concentrano soprattutto sulle dinamiche familiari, considerate da molte autrici, da Okin a Irigaray, come la causa principale della mancata uguaglianza tra uomini e donne³⁵¹. Questa svolta ha prodotto risultati significativi negli studi femministi statunitensi, in dialogo con la filosofia rawlsiana, mirando a riabilitare il pensiero normativo. Il neo-universalismo femminista è caratterizzato da un'impronta fortemente etico-normativa, come evidenziato dal contrattualismo femminista di Jean Hampton, dall'universalismo interattivo di Seyla Benhabib e dall'umanesimo di Martha Nussbaum. Il femminismo è una filosofia etica in quanto rielabora una visione della

³⁵⁰ *Ammirati, A. op.cit.*

³⁵¹ *eadem*

persona centrata su valori di interdipendenza, relazione e riconoscimento, ed è normativo poiché lega la visione etica del bene al tema della giustizia e alla realizzazione della buona vita. Martha Nussbaum ritiene centrale ripensare un'etica pubblica attraverso un nuovo paradigma (l'approccio alle capacità) che stabilisca i requisiti minimi di dignità umana, necessari per vivere una vita umana adeguata. Seyla Benhabib, nella sua riflessione, considera "L'altro concreto" come la base normativa ed espressiva per far diventare questioni di vita buona di interesse pubblico. Jean Hampton sviluppa un test contrattualistico come strumento concettuale per definire lo sfruttamento e riconoscerlo, creando una base per una teoria morale e politica, che purtroppo non ha potuto completare a causa della sua morte prematura³⁵².

Tuttavia, la stesura di questa tesi non è stata lineare come potrebbe sembrare. Il primo problema del mio approccio è stato un'idea distorta di cosa significhi uguaglianza. Il secondo problema era la convinzione che non ci fosse scelta tra dimensione descrittiva e prescrittiva degli enunciati. Come il femminismo liberale, inizialmente credevo che esistessero solo deviazioni maschiliste in un sistema fondamentalmente equo. Mi definivo postfemminista, ritenendo che il femminismo fosse una lotta superata, non pertinente al presente. Pensavo che il genere, in termini descrittivi e prescrittivi, fosse da superare nei termini dell'annullamento delle differenze. Vedevo il potere come una forma di assoggettamento neutralizzata dal punto di vista sessuale – mi sbagliavo. Non avevo considerato un'altra opzione, appresa attraverso la ricerca: oltre alla descrizione e alla prescrizione, c'è il contesto, dato dalla modalità di analisi e proposta dei movimenti neofemministi. Ogni termine non è vero una volta per tutte, ma deve essere decostruito, risignificato, modellato e comunicato in base agli obiettivi strategici. Il genere può essere decostruito ma anche usato strategicamente; allo stesso modo, il termine "violenza" ha un impatto semantico importante. Da questa prospettiva tutto cambia. La violenza resta una costruzione sociale, ma sappiamo anche che causa morti, isolamento e ferite a migliaia di donne. Come può essere una costruzione sociale? In due sensi: oggettivo e soggettivo, con il secondo che coinvolge il piano più immanente. I corpi violati delle donne sono simboli potenti, usati per giustificare politiche repressive: e se fosse tua madre? Tua sorella? Tua figlia? In questo discorso le donne restano madri, sorelle o figlie di qualcuno,

³⁵² *eadem*

negando loro una soggettività propria³⁵³. La violenza di genere è una costruzione sociale anche in senso soggettivo perché, censurando la voce delle donne, si nega loro la soggettività. La mobilitazione del 2007 si inerisce proprio in questo discorso, denunciandone finalmente la strumentalità e riconducendolo al tentativo di ribadire ruoli e stereotipi di genere che sempre più si vanno svuotando³⁵⁴. “*Non nel mio nome*” è una presa di parola potente che parla della irrepresentabilità delle soggettività incarnate ed autodeterminate, è una rivendicazione di esistenza e (quindi) di lotta per l’affermazione di sé e della propria *auto-nomia* nello spazio pubblico.

Non nel mio nome, perciò, ma nel nome di tutti e tutte.

³⁵³ Peroni, C. (2012), *op.cit.*

³⁵⁴ *eadem*

BIBLIOGRAFIA

Agacinski, S. (1998), *‘La politica dei sessi’*, Ponte alle Grazie, Milano.

Ammirati, A., *Le Teorie politiche universaliste. Un dibattito nel femminismo contemporaneo*, Scuola Dottorale in Scienze Politiche, Sezione Studi di Genere, Università degli studi Roma Tre.

Arendt, H. (1970), *‘Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant’*, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1990, p. 69.

Aristotele, Superiorità del maschio nella riproduzione, in Opere, Riproduzione degli animali, vol. V.

Austin, John L., (1975) ‘How to Do Things with Words’, Harvard University Press.

Bagguley, P. (2002) *‘Contemporary British Feminism: A Social Movement in Abeyance’*, Social Movement Studies.

Ballaster, R. (2010), *‘The History of British Women's Writing, 1690–1750’*, Chippenham and Eastbourne, Palgrave Macmillan, vol. IV

Balsamo, F. (2011), *‘World Wide Women: Globalizzazione, Generi, Linguaggi’*, CIRSD

Balsamo, F. *‘VIOLENZA’* in *‘Lessico della differenza’*, a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.

Beccalli, B., *La divisione sessuale del lavoro*, in "Il bimestrale", 1989, I, 1, pp. 59-63
Offen, K., *Defining feminism: a comparative historical approach*, in "Signs", 1988, XIV, 1, pp. 119-157.

Bedeschi, G. (1985), *‘Introduzione alla Scuola di Francoforte’*, Bari, Editori Laterza.

Benhabib, S. (1992) *‘Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics’*, Polity Press, Cambridge.

Benhabib, S. (1994), *“The generalized and the concrete other. The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory”*, in Benhabib and Cornell, *‘Feminism as critique: essays on the politics of gender in late capitalism societies’*, Polity Press, Cambridge, pp. 76-95.

Benhabib, S. (1995), *‘The pariah and her shadow: Hannah Arendt's biography of Rahel Varnhagen’* in B. Honig (a cura di), *‘Feminist Interpretations’*, Pennsylvania State University Press.

Benhabib, S. (1996), *‘The reluctant modernism of Hannah Arendt’*, Thousand Oaks, California, Sage.

Benhabib, S. (2006), ‘I diritti degli altri’, Raffaello Cortina Editore

Bennett, J. (1989), 'Feminism and History', *Gender & History*, Vol.1 No.3 Autumn 1989.

Bimbi, F. (2000), 'Tipologie di violenza e relazioni sociali' in Adami, C. et al., 'Libertà femminile e violenza sulle donne', Franco Angeli, Milano.

Bimbi, F. (2000), 'Violenza di genere, spazio pubblico, pratiche sociali', in Progetto Urban, 'Dentro la violenza: cultura, pregiudizi, stereotipi', Rapporto nazionale "Rete antiviolenza Urban", Franco Angeli, Milano.

Botti, C. (2014) 'Prospettive femministe morale, bioetica e vita quotidiana', Mimesis, Milano.

Bourdieu, P. (1991). 'La responsabilità degli intellettuali', Laterza, Roma-Bari.

Bourdieu, P. 'La Domination masculine', Seuil, Paris 1998; tr. it. Il dominio maschile, Feltrinelli, Milano 1998.

Bourdieu, P. (2000), 'Ma io dico: il pensiero serve a criticare i potenti', in «Reset», pp. 26-28.

Bourdieu, P., 'Il dominio maschile', trad. it di A. Serra, Feltrinelli, Milano, 2009.

Bourdieu, P., 'Forme di capitale', trad. it M. Santoro, Armando Editore, Roma, 2016, p. 57.

Braithwaite, A. (2002), 'The personal, the political, third wave and postfeminisms', *Feminist Theory*.

Brant, C., Purkiss, D. (1992), 'Women, Texts and Histories, 1575-1760', London.

Broad, J., Green, K., (2009) 'A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700', Cambridge, Cambridge University Press.

Butler, J. P., (1990) 'Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity', New York.

Butler, J. 'Gender Trouble', New York, Routledge, 1993.

Butler, J. (1993), 'Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex', New York-London, Routledge.

Butler, J. (1988), 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory'. *Theatre Journal*, 40(4), 519-531.
<https://doi.org/10.2307/3207893>

Calabrò, A.R., Grasso, L. (2004), 'Dal movimento femminista al femminismo diffuso', Franco Angeli.

Calloni, M. (2012) 'Generi e femminismi' in: M. Calloni, L. Cedroni (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, Firenze: Le Monnier, pp. 60-86.

Campbell, K. (1989), *Man Cannot Speak for Her: A critical study of early feminist rhetoric*, Praeger.

Cappuccilli, E., & Ferrari, R. (2016), 'Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno', *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/6220>

Casadei, T., Giolo, O., Pozzolo, S., Re, L. 'Dall'istituzionalizzazione della critica di genere alla costruzione di una società inclusiva: questioni e sfide per la filosofia del diritto', in "Rivista di filosofia del diritto, Journal of Legal Philosophy", pp. 289-304.

Cavarero, A., Restaino, F. (2022), *Le filosofie femministe*, Pearson.

Charles, N., Wadia, K. (2017) 'New British Feminisms, UK Feminist and Young People's Activism', *Feminist Theory*, first published August 23, <https://doi.org/10.1177/1464700117723592>.

Conti Odorisio, G. (2005), *Ragione e tradizione. La questione femminile nel pensiero politico*, Aracne.

Corrado, M.; A.A. 2016/2017 "Il personale è (ancora) politico", Corso di laurea in Comunicazione per l'impresa, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Dean, J. (2010) *Rethinking Contemporary Feminist Politics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

De Beauvoir, S. (1949) *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris; tr. It. Roberto Cantini e Mario Andreose, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961

De Lauretis, T. (1999), *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli.

Demaria, C. (2003), *Teorie di genere. Femminismo, critica post-coloniale e semiotica*, Milano, Bompiani, p. 15.

Dicker, R., Piepmeier, A. (2016), *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*, Northeastern University Press.

Evans, E., Chamberlain, P. (2015) 'Critical Waves: Exploring Identity, Discourse and Western Feminism'. *Social Movement Studies*.

Evans, J. (1995), *Feminist Theory Today: An Introduction to Second-Wave Feminism*, London, Sage Publications.

- Fabbri, M. (2018) *‘Il soggetto femminista. Per una critica femminista della concettualità politica moderna, dal lavoro riproduttivo al soggetto politico’*, Tesi di laurea in filosofia, Università di Padova.
- Firestone, S. (1970) *‘The Dialectic of Sex’*, William Morrow and Co., New York.
- Fraker, W. (2018), “*Gender is dead, long live gender: just what is ‘performativity’*”, Aeon, trad.it. Pitzianti, E., ‘Addio gender, benvenuta performatività’.
- Freeman, J., Johnson, V. (1999), *‘Waves of Protest: Social Movements Since the Sixties’*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Freeman, J. (1973), *‘The origins of Women’s Liberation Movement’*, The American Journal of Sociology, vol. 78, n. 4, pp. 792-811.
- Friedan, B. (2013), *“The Feminine Mystique (50th Anniversary Edition)”*, W.W. Norton & Company, New York.
- Gamble, S. (2004), *‘The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism’*, Taylor & Francis.
- Garrison E. K., *‘U.S. Feminism-Grrrl Style! Youth (Sub)Cultures and the Technographics of the Third Wave’*, in *Feminist Studies*, vol. 26(1) del 2000, pp. 141-170.
- Gayatri Chakravorty Spivak, (2004) *‘Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza’*, Roma, Meltemi.
- Geddes, P., Thomson, A. (1889), *‘The evolution of sex’*, Alpha Editions.
- Gherardi, R. (2011), *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci.
- Goffman, E. (1979) *‘Gender Advertisements’*, Harper & Row, New York
- Goldman, J. (2007) *‘The feminist criticism of Virginia Woolf’*, in G. Plain and S. Sellers (eds.) *A History of Feminist Literary Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66–84.
- Green, K., (2014) *‘A History of Women’s Political Thought in Europe, 1700–1800’*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Grey, S., Sawyer S. (2008) *‘Women’s Movements: Flourishing or in Abeyance?’* London: Routledge
- Grundy, I., Wiseman, S. (1992), *‘Women, Writing, History, 1640-1740’*, London, Batsford.
- Guillaumin, C. (1992), *‘Sexe, Race et Pratique du pouvoir’*, Paris, 1992; trad. it. Sesso, razza e pratica del potere, Verona, 2020.

- Hampton, J. (1992), 'Feminist Contractarianism', in Farnham D. (ed.), 2007, 'The Intrinsic Worth of Persons', Cambridge U.P., New York, pp. 1-38.
- Hampton, J. (1993), 'Selflessness and the Loss of Self', in Farnham D. (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., 39-71.
- Hampton, J. 'Contract and Consent', in Goodin R. E., Pettit P., Pogge T. W. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Basil Blackwell Ltd, Cambridge Massachusetts, pp. 379-393.
- Hause, S. (1987) 'Hubertine Auclert: The French Suffragette', New Haven, Yale University Press.
- Heywood, L., Drake, J. (1997), 'Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism', University of Minnesota Press.
- Hewitt, N.A. (2010), 'No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism', Rutgers University Press.
- Hooks, B. 'Non sono una donna, io. Donne nere e femminismo', trad.it. Federica Fugazzotto, 2023.
- Irigaray, L. (1974), 'Speculum. Dell'altro in quanto donna', Milano, Feltrinelli, 1974, p. 45.
- Kelly-Gadol, J. (1975), Review of *Woman's Consciousness, Man's World*, by Rowbotham, S., Science & Society.
- Kergoat, D. (2004), «*Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe*» in Hirata, H., Laboire, F., Le Doaré, H., Senotier, D., dir., *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris.
- Knappe H., Lang S. (2014), 'Between whisper and voice: Online women's movement outreach in the UK and Germany', *European Journal of Women Studies*, pp. 361-381.
- Kramer, E. (2016). Feminist linguistics and linguistic feminisms. *Mapping feminist anthropology in the twenty-first century*, 65-83.
- Kroløkke, C., Scott Sørensen, A. "Three Waves of Feminism: From Suffragettes to Grrls." In *Contemporary Gender Communication Theories & Analyses: From Silence to Performance*.
- Kuliscioff, A. (1890), 'Il monopolio dell'uomo', Conferenza tenuta nel Circolo filologico milanese, Milano, Uffici della Critica Sociale
- Laughlin, K. (2010), 'Breaking the Wave: Women, their organizations, and Feminism, 1945-1985', *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, p.76.

- Lerner, G. (1986). *'The creation of patriarchy'* (Vol. 1). Oxford University Press, USA.
- Libreria delle donne di Milano (1987) *'Non credere di avere dei diritti'*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Lucchesi, E. in *'Lessico della differenza'*, a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino
- Mackay, F., (2011) 'A Movement of Their Own: Voices of Young Feminist Activists in the London Feminist Network', *Interface*, 3(2): 152–179
- MacKinnon, C. (1989), *'Toward a Feminist Theory of the State'*, Harvard University Press
- Maffettone, S. (2019), *'Politica. Idee per un mondo che cambia'*, Le Monnier Università.
- Mancino, G., *'Un dibattito nelle teorie femministe contemporanee: gender e differenza sessuale'*, Università degli studi di Roma Tre, Scuola dottorale Scienze Politiche, Sezione Questione Femminile e Politiche Paritarie, XXII Ciclo.
- Mann, S., Huffman, J. (2005) *'Decentering Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave'*. Science & Society
- Marras, M., (2016), *'Teoria dei giochi e femminismo liberal in Jean Hampton'*, *Cosmopolis, XIII*;
- Marras, M., (2016), *'Abnegazione, dignità e rispetto di sé. Il femminismo liberal di Jean Hampton'*, *Lessico di etica pubblica*, 2, pp. 88-96.
- Marras, M. (2022), *'Contrattualismo femminista. La proposta normativa di Jean Hampton'*, ed. Bianca Cepollaro.
- Maxwell, A., Shields, T. (2017), *'The Legacy of Second-Wave Feminism in American Politics'*, Springer International Publishing.
- McAfee, N., Howard, K. "Feminist Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).
- Mellown, M. (1983) *'Reflections on Feminism and Pacifism'* in the Novels of Vera Brittain. *Tulsa Studies in Women's Literature*, 215–228. <https://doi.org/10.2307/463721>
- Meyerowitz, J. (2008), "A History of 'Gender'", *The American Historical Review*, Volume 113, 6
- Mikkola, M., "Feminist Perspectives on Sex and Gender", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.)
- Miles, R. (1998) *'Who Cooked the Last Supper?'*, trad.it. Pece, L. (2015), Elliot.

- Millet, K. (1969), *'Sexual politics'*, Columbia University Press.
- Mill, J. S. (1836) *'Civilization'*, in Id., *Essays on Politics and Society, Part I: Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. XVIII, Toronto 1977, p. 120).
- Mill, J. S., *'Sulla servitù delle donne'*, trad. it. di E. Mistretta, BUR Rizzoli, Milano 2019.
- Mitchell, J. (1970), *'Woman's estate, Harmondsworth'*, Penguin Books, London.
- Modleski, T. (1991). *"Feminism Without Women: Culture and Criticism in a 'Postfeminist'"* Age (1st ed.). Routledge.
- Moller Okin S. (1989), *'Justice, Gender, and the Family'*, Basic Books, New York (trad. it. M. C. Pievatolo, *'Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico'*, Bari, Dedalo, 1999).
- Moller Okin, S. (1997), *'Multiculturalismo e femminismo. Il multiculturalismo danneggia le donne'*, trad. di Maria Chiara Pievatolo, Originally published in Boston Review.
- Muraro, L. (1976), *'La signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe'*, Milano, Feltrinelli.
- Nicholson, L. (2013) *'Feminism in "Waves": Useful Metaphor or Not?'*, in McCann, R., Seung-Kyung, K. *'Feminist Theory Reader'*, London, Routledge, pp. 49–55.
- Nussbaum, M. C. (1999), *'Sex and Social Justice'*, Oxford University Press, 1999.
- Nussbaum, M.C. (2000), *"Women and Human Development. The Capabilities Approach"*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, trad. it. *'Diventare persone. Donne e universalità dei diritti'*, il Mulino, Bologna, 2001.
- Nussbaum, M.C. (2001), *'Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions'*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Nussbaum, M. C. (2002), *'The Future of Feminist Liberalism, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association'*, Vol. 74, No. 2, 2000, trad. it., M. C. Nussbaum, *Il futuro del liberalismo femminista* in M. C. Nussbaum, *La Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Nussbaum, M. C. (2007), *'Le Nuove Frontiere della giustizia'*, Bologna, il Mulino.
- Oakley, A. (1974) *'Housewives'*, Allen Lane, Londra.
- Offen, K. (1987) *'Sur les origines des mots féminisme et féministe, Revue d'histoire moderne et contemporaine, Paris.*
- Ortner, S.B. (2022), *'Patriarchy. Feminist Anthropology'*, 314. <https://doi.org/10.1002/fea2.12081>

- Okin, S. M. (1979), *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press.
- Pace, R. (2010), *Identità e diritti delle donne*, Firenze University Press.
- Palazzi, M. (2000), *Storia delle donne e storia di genere in Italia* in Bellassai, S., Malatesta, M. (a cura di), *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Bulzoni, Roma.
- Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge.
- Peisino, M. 'DIFFERENZA SESSUALE', in *Lessico della differenza*, a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.
- Perrot, M. (1998), *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Champs Flammarion.
- Persano, P. (2016), *La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi*, *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, 28(54) <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/6203>
- Peroni, C., (2012), *Violenza Di Genere E Neofemminismi. Discorsi E Pratiche*, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Filosofico-Sociologiche e Penali.
- Pfeiffer, J. (2000), « Les débuts de la critique féministe des science en France (1978-1988) » in Gardey, D., Lowy, I., dir., *L'invention du naturel*, Paris: L'Harmattan.
- Phillips, A. "So, what's wrong with individual?", in Id, *Democracy and difference*, Polity Press, Cambridge 1993, pp. 36-54.
- Purvis J.(2004), *Grrrls and Women Together in the Third Wave: Embracing the Challenges of Intergenerational Feminism(s)*, in *NWSA Journal*, vol. 16, pp. 93-123.
- Randall, V. and Waylen, G. (2012) *Gender, Politics and the State*. 1st edn. Taylor and Francis.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- Rawls, J. (1980), *Kantian constructivism in moral theory*, *The journal of philosophy*, 77(9), 515-572.
- Rizzo, A. (2007), *Le distorsioni dovute agli stereotipi di genere nell'orientamento degli adulti*, Dottorato in Innovazione e Valutazione dei Sistemi di Istruzione XXI ciclo, Roma Tre.
- Reano, L. *CURA in 'Lessico della differenza*, a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino.
- Restaino, F. (2001), "Femminismo e filosofia: contro, fuori o dentro?", *Rivista Di Storia Della Filosofia* (1984-). <http://www.jstor.org/stable/44024406>.

- Rich, A. (1976), *'Of woman born'*, W.W. Norton & Co., trad. it. *Nato di donna*, Milano, Garzanti, 1977
- Rogers, L. (1999), *'Sexing the Brain'*, London, Phoenix.
- Roth, B. (2004), *'Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave'*, New York, Cambridge University Press;
Maxwell, A., Shields, T. (2017).
- Rowbotham, S. (1969) *'Women's Liberation and the New Politics'*, Spokesman.
- Ruth, S. (1990) *'Issues in feminism: an introduction to Women's studies'*, Mayfield Publishing Company.
- Sample R. (2002), *'Why Feminist Contractarianism?'*, Journal of Social Philosophy, pp. 257-281.
- Santini, Carolina, *"Tra legge di natura e costume: che cos'è il patriarcato?"* (31/03/2024), <https://www.filosofemme.it/2022/07/11/che-cose-il-patriarcato/>
- Saraceno, C. (1994), *Femminismo in Treccani Enciclopedia delle scienze sociali*.
- Scarlato, A. (2022), *'Il patriarcato che rinasce dalle sue ceneri. L'emancipazione femminile in John Stuart Mill'*.
- Schiavon, E. *'FEMMINISMO'* in *'Lessico della differenza'*, a cura di Ribero A., Centro Studi e Documentazione Pensiero Femminile, Torino
- Scott, J. W. (1988), *'Gender and the Politics of History'*, New York, Columbia University Press.
- Smith, L., Carroll, B., (2000) *'Women's Political and Social Thought: An Anthology, Bloomington'*, Indiana University Press.
- Tapper, M. (1986), *'Can a Feminist Be Liberal?'*, «Australasian Journal of Philosophy».
- Taramundi, D. (2004), *'Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto'*, Pesaro, p. 36.
- Tarrow S. (1994) *'Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics'*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thompson, B. (2013) *'Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism'*. In: McCann, R., Seung-Kyung K. *'Feminist Theory Reader'*, London and New York: Routledge, pp. 56–67
- Valk, A. (2008). *"Radical Sisters: Second-Wave Feminism and Black Liberation in Washington"*, Urbana, University of Illinois Press, p. 3.

Vouillot, F., Blanchard, S., Marro, C., Steinbrucker, M.L. (2004), «*La division sexuée de l'orientation et du travail: une question théorique et une question de pratique*», *Psychologie du travail et des organisations*, n° spécial: «*L'orientation tout au long la vie*», vol 10/3, pp. 277-291.

Wandor, M. (1990), «*Once a Feminist*», *Stories of a Generation*, Virago Press

Wollstonecraft, M. «*A vindication of the rights of the women*», Vintage Publishing, 2015

Wood, J. T. (2005), «*Feminist standpoint theory and muted group theory: Commonalities and divergences*», *Women & Language*.

Woodhull, W. (2003) «*Global Feminisms, Transnational Political Economies, Third World Cultural Production*». *Journal of International Women's Studies*.

Woolf, V. (1938) «*Le tre ghinee*», a cura di Luisa Muraro, La Tartaruga, Milano 1975.

Whelehan, I. (1996), «*Modern Feminist Thought. From the Second Wave to 'Post-Feminism'*», Edinburgh University Press, Edinburgh.

Zarri, G. (1996) «*La formazione della 'storia delle donne'*», in Ead. (a cura di), *La memoria di lei. Storia delle donne, storie di genere*, Torino.