

DIFFERENZA, SUBALTERNITÀ,
AUTODETERMINAZIONE.
SUL TAGLIO SOVVERSIVO DEI FEMMINISMI
NEL PRESENTE GLOBALE

di Marianna Esposito

Abstract

This paper takes its cue from the elimination of sexual difference in the modern universal: an anachronism that produces permanent obstacles to the realization of female citizenship. The analysis shows how the obstacle of atemporality for women's self-determination has been overturned, at certain moments in history, because an unforeseen subject – singular and plural – decided to speak up, revolutionizing the patriarchal logics of sexuation and colonization of the world. Beginning with the contributions on this subject offered by difference feminism and Black feminist thought, the work focuses on the need to consider the multiple demands made by women on a transnational scale for a politics of liberation commensurate with the global present.

Keywords: Equality, Setback, Subalternity, Difference, Feminist Practices

1. *Il contrattempo della storia*

Affrontare una riflessione sul 'genere' dalla prospettiva del pensiero femminista vuol dire essere chiamati ad assumere un punto di vista inscritto nella storicità del presente e nelle sue contraddizioni. Mettere alla prova la ricerca di senso mobilitata dal femminismo nel presente globale, nel quadro attuale delle trasformazioni culturali, bioeconomiche, geopolitiche in cui si intersecano temporalità, dimensioni spaziali, logiche di potere.

Se, infatti, il femminismo, in quanto critica permanente del presente¹, esige di passare al vaglio dell'esperienza corporea le verità dei discorsi configurate dai rapporti di potere, allora l'uguaglianza/dif-

¹ Cfr. A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in *Le filosofie femministe*, a cura di A. Cavarero, F. Restaino, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 78.

ferenza dei sessi si afferma come una questione centrale nel dibattito contemporaneo di cui non si può eludere la portata politica.

La questione è stata focalizzata di recente dalla filosofa e storica del pensiero femminista francese Geneviève Fraisse che ha sintetizzato con efficacia il problema utilizzando l'espressione 'contrattempo' per indicare «l'ostacolo dell'atemporalità»² che affligge in maniera endemica il processo storico di emancipazione delle donne e dei soggetti subalterni: la contraddizione strutturale, radicata nella logica universalistica dei diritti, produttiva di effetti escludenti in rapporto alla condizione materiale dei sessi, delle razze, dei colonizzati. «Socialismo, marxismo, anarchismo (e sindacalismo), nessun movimento rivoluzionario sfuggirà alla questione della sincronia, o piuttosto della discronia tra le emancipazioni, quella del popolo, quella dei sessi (e delle "razze", dei colonizzati)»³. Soffermandoci per ora alla differenza sessuale, potremmo dire allora che, nella riflessione di Fraisse, il contrattempo rappresenta lo sfasamento temporale con cui è riconosciuto alle donne il diritto all'uguaglianza rispetto agli uomini. Il che significa, nel lessico giuridico-formale: rispetto al principio di uguaglianza universale ratificato dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* che, da un lato, segna l'atto di nascita della democrazia moderna proclamando l'universalità dei diritti, e dall'altro, decide in maniera celata l'esclusione delle donne alla partecipazione attiva allo status di cittadinanza in virtù di una logica apparentemente neutra, ma di fatto improntata al genere maschile.

Si tratta di un punto centrale della riflessione filosofica da cui prende le mosse la critica femminista alla teoria politica e giuridica moderna. Esattamente questo contrattempo – la rimozione costitutiva della differenza sessuale dall'universalità dei diritti e l'anacronismo prodotto dall'operatività di una sua successiva combinazione con la logica egualitaria del soggetto giuridico – produrrà una serie di ostacoli permanenti nel processo di compimento della cittadinanza femminile. Ne rendono conto anzitutto Olympe de Gouges, autrice nel 1791 della *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*⁴, e Mary

² G. FRAISSE, *Il mondo è sessuato. Femminismo e altre sovversioni*, a cura di A. Buttarelli, Nottetempo, Milano 2019, p. 62.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. O. DE GOUGES, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Il Melangolo, Genova 2007, pp. 15-30.

Wollstonecraft, con la sua *Vindication of the Rights of Women* del 1792⁵. Entrambe illuminano la contraddizione che investe la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, poiché denunciano attraverso i loro scritti la «parzialità maschile»⁶ che si cela negli enunciati di principio posti a fondamento della *Dichiarazione*.

Il punto da evidenziare è che la richiesta di uguaglianza universale da parte delle donne confligge con il posizionamento attribuito loro in società, in base alle norme non scritte del dominio maschile che prescrivono alla differenza femminile uno statuto minoritario e ancillare. Contro la titolarità dei privilegi a vantaggio esclusivo degli uomini e contro l'interdizione tacita della presa di parola femminile nello spazio pubblico, legittimata anche all'interno della società rivoluzionaria borghese⁷, Olympe de Gouges scrive la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, in cui afferma il paradosso per cui se le donne hanno «il diritto di salire sul patibolo», devono «avere altresì quello di salire sulla tribuna»⁸.

All'interno dello stesso testo, Wollstonecraft coglie una contraddizione insolubile che assume la consistenza di un vero e proprio dilemma. Come scriverà Carole Pateman dopo circa due secoli a proposito della matrice sessuale del contratto sociale moderno⁹, il dilemma di Wollstonecraft consiste nella presa d'atto della impasse in cui si trova bloccata la cittadinanza delle donne, costretta a un principio di uguaglianza che impone una scelta obbligata tra due alternative: essere riconosciute nella sfera pubblica come cittadine di un diritto sessuato al neutro-maschile, oppure, rimanere invisibili nella sfera privata come mogli e madri, soggetti di un lavoro riproduttivo e di cura che non ha un valore per la cittadinanza¹⁰.

⁵ Cfr. M. WOLLSTONECRAFT, *Il manifesto femminista per la rivendicazione e dei diritti delle donne*, Edizione Elle, Milano-Roma 1977.

⁶ D. SARTORI, *Dei diritti e dei rovesci. Una lettura della Dichiarazione dei Diritti del 1789*, in DIOTIMA, *Approfondire dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori Editore, Napoli 2002, p. 82.

⁷ G. FRAISSE, *Il mondo è sessuato*, cit., p. 61.

⁸ O. DE GOUGES, *La Musa barbara. Scritti politici (1788-1793)*, a cura di F. Zanelli Quarantini, Milano, Medusa, 2009, p. 73.

⁹ Cfr. C. PATEMAN, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997. Cfr. EAD., *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford University Press, Stanford 1989, pp. 179-209.

¹⁰ Cfr. M. ESPOSITO, *Politiche di salvezza. Teologia economica e secolarizzazione*

È appunto il marchio dell'ordine maschile a produrre tale impasse nella logica universale dei diritti: ciò rende il principio di uguaglianza una promessa all'origine incompiuta e una posta in gioco da rilanciare ogni volta che si apra nella storia un fronte di liberazione comune per le donne¹¹. Il «rapporto sociale di dominio»¹² incorporato dall'ordine politico moderno presiede, infatti, alla costituzione simbolica della donna come soggetto 'naturalmente' inferiore, consegnato alla sfera privata e subordinato alla legge paterna nella divisione sessuale del lavoro. In virtù di differenze socialmente costruite e oggettivate in rapporti di potere, le donne sono perciò destinate a sperimentare «una condizione di eterna inadeguatezza ed eterna richiesta»¹³, osserva Diana Sartori a proposito della *Dichiarazione* del 1789.

Una condizione resa tanto più evidente nel suo strutturale anacronismo dall'azione di smascheramento ideologico con cui il femminismo ha denunciato la struttura patriarcale non solo dello Stato, della cittadinanza e della democrazia, ma anche delle politiche di Welfare promosse dal secondo dopoguerra in nome di una logica universalista di eguaglianza tra i sessi e le classi. L'analisi svolta su questo argomento da Carole Pateman ha dimostrato, infatti, che la forma di inclusione promossa dallo Stato sociale¹⁴ ha assorbito l'economia binaria del dominio maschile nella divisione tra pubblico e privato e riprodotto il contratto sessuale alla base della forma politica moderna. Basti ricordare come nell'ambito delle misure assicurative poste a garanzia del lavoro salariato, fonte di riconoscimento dei diritti sociali, il *piano*

nel governo del sociale, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 86-91.

¹¹ Sul concetto di donna come significante polemico nella filosofia politica moderna, cfr. P. RUDAN, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 74.

¹² P. BORDIEU, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 16.

¹³ D. SARTORI, *Dei diritti e dei rovesci. Una lettura della Dichiarazione dei Diritti del 1789*, in DIOTIMA, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli 2002, p. 84.

¹⁴ C. PATEMAN, *The Patriarchal Welfare State*, in *Democracy, Feminism, Welfare*, ed. by A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1988, pp. 192-209; cfr. C. PATEMAN, *Equality, Difference, and Subordination: the Politics of Motherhood and Women's Citizenship*, in *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics, and Female Subjectivity*, ed. by G. Bock, S. James, Routledge, London 1992, pp. 17-31.

Beveridge distingue, infatti, tra il ruolo “dipendente” della donna, quale responsabile dell’attività di cura di cui ha già il carico gratuito nella sfera privata, e il ruolo autodeterminato del cittadino-lavoratore-capo-famiglia, titolare di un trattamento salariale e previdenziale privilegiato in virtù del proprio status di cittadinanza.

Per questo, il percorso di emancipazione femminile sperimenta dall’origine dell’epoca democratica moderna una contraddizione profonda segnata dal contrattempo con cui si afferma nella storia l’uguaglianza dei sessi all’interno dello spazio pubblico. Come scrive Maria Luisa Boccia nella sua riflessione sulla differenza politica nella modernità e sul ‘dilemma’ della cittadinanza femminile, il riconoscimento egualitario conferma l’identità di genere attribuita alle donne dall’ordine maschile, poiché fa della differenza sessuale una «specificazione femminile dell’universale»¹⁵, cioè, una valorizzazione identitaria dell’Umano fondato sulla logica maschile. Ciò che invece nella storia è stato in grado di sovvertire il rapporto di dominio, ingaggiando un’autentica sfida all’universalismo, è il movimento di donne che, a partire dagli anni Settanta del Novecento, ha contestato la “naturalità” della subordinazione femminile, rivendicandone la matrice simbolica sin dentro la prospettiva democratico-paritaria, attraverso un pensiero (e una pratica) della differenza sessuale improntati alla critica del neutro-universale e del soggetto di diritto che la cultura maschile legittima.

Tutto questo va considerato anche alla luce del rapporto ambivalente che il modello neoliberale di sviluppo capitalistico ha instaurato con la critica dei movimenti politici alla forma di Stato e di rappresentanza istituzionale. A tal proposito, Luc Boltanski e Ève Chiapello sostengono che l’impianto giustificatorio del nuovo spirito del capitalismo¹⁶ abbia trovato il proprio movente adattivo proprio in ciò che gli si oppone, cioè, nell’insieme dei valori in nome dei quali il capitalismo industriale è stato contestato alla fine degli anni Sessanta: l’autonomia, la creatività, l’autenticità, l’autogestione. In tale prospettiva, la critica

¹⁵ M.L. BOCCIA, *La differenza politica, Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 10.

¹⁶ Cfr. L. BOLTANSKI, È. CHIAPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2009. Sul rapporto tra femminismo e neoliberalismo, cfr. *Femminismo e neoliberalismo. Libertà femminile versus imprenditoria di sé*, a cura di S. Tarantino, T. Dini, Natan Editore, Benevento 2014. Cfr. I. DOMINIJANNI, *Un/domesticated Feminism*, in «Soft Power», 2 (2017), pp. 13-26.

anti-rappresentativa sarebbe diventata l'operatore di trasformazione del nuovo capitalismo in quanto sistema istituzionale fondato sul primato dell'iniziativa privata intorno a cui organizzare l'intero campo dei rapporti umani.

L'avvento di una razionalità politica, basata sulla logica imprenditoriale, ha deciso il ridimensionamento progressivo dello spazio pubblico¹⁷, in favore di un'agency sempre più orientata alla privatizzazione dei diritti e alla delegittimazione delle libertà politiche ad opera di un neo-conservatorismo funzionale al progetto di de-democratizzazione neoliberale¹⁸.

Ora che la pandemia ha radicalizzato le disuguaglianze sul piano globale, mostrando il carattere striato dei contesti in cui è sempre più minacciata la vita di donne rifugiate, sfollate, apolidi, sottoposte negli spazi domestici a una recrudescenza della violenza maschile, costrette al licenziamento e al sovraccarico del lavoro di cura, la mobilitazione femminista contro la naturalizzazione del rapporto tra i sessi – e del rapporto tra dominanti e subalterni – si manifesta in tutta la sua urgenza come un campo aperto di battaglia.

2. *Sessuazione e colonizzazione del mondo*

Per andare a fondo nell'analisi e porre delle domande che investano con radicalità il presente, occorre, a mio avviso, concentrare lo sguardo sulla "rivoluzione simbolica"¹⁹ mobilitata dal femminismo della differenza sessuale negli anni Settanta: una presa di parola che scardina la pretesa universalistica del discorso moderno e porta alla

¹⁷ Cfr. L. DUGGAN, *The Twilight of Equality. Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon Press, Boston 2003. Cfr. W. BROWN, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York 2017; EAD., *Neoliberalism and the End of Liberal Democracy*, in EAD., *Edgework: Critical Essays in Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 37-59; L. BAZZICALUPO, *Governamentalità: pratiche e concetti*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2 (2013), pp. 371-394.

¹⁸ Cfr. M. COOPER, *Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York 2017.

¹⁹ Cfr. T. DE LAURETIS, *Sexual Difference and Feminist Thought in Italy. An Introductory Essay*, in *The Milan Women's Bookstore Collective, Sexual Difference: A Theory of Social-Symbolic Practice*, Indiana University Press, Bloomington 1990, p. 5; M.L. BOCCIA, *Con Carla Lonzi*, Ediesse, Roma 2014, p. 93.

luce il rimosso che si cela al fondo delle teorie contrattualiste: lo stigma invisibile di esclusione dal pubblico e di subalternità nel privato attribuito dal patto sociale “fraterno” alla cittadinanza femminile. L’irruzione femminista sulla scena politica degli anni Settanta porta perciò in campo un «rivoluzionamento nel rapporto tra i sessi»²⁰ e nei rapporti di potere che investono la vita dei soggetti. Anziché una richiesta di inclusione paritaria nel modello di cittadinanza, il femminismo della differenza sovverte l’ordine della rappresentazione giuridica²¹ e introduce un taglio, una cesura profonda nel progetto egualitario moderno²² attraverso la critica dell’universale e la messa in gioco di pratiche relazionali tra donne – l’autocoscienza, il partire da sé – da cui emergono nuove tracce di senso per l’esperienza della libertà femminile e l’apertura di visioni alternative della politica e del futuro.

In quanto «principio esistenziale che riguarda i modi dell’essere umano»²³, la differenza rifiuta la forma giuridica della rappresentanza, perché si esprime nella ricerca di senso derivante dalla messa in gioco di se stesse, della propria soggettività in una pratica libera e non predeterminedata di relazioni. Per questo, a fronte della battaglia di emancipazione compiuta dal suffragismo per la conquista dei diritti e della parità, il pensiero femminista della differenza sessuale disloca in maniera radicale il proprio campo di azione: rifiuta le istanze di simbolizzazione imposte dalla legge paterna e individua nell’uguaglianza dei sessi il ritornello della storia²⁴ dentro cui si cela il dominio. «La donna non va definita in rapporto all’uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà»²⁵. Così scrive Carla Lonzi, in apertura del *Manifesto di rivolta femminile*. Si tratta del principio programmatico su cui si fonda il collettivo che dà il nome al manifesto, sorto da un’istanza femminile di autodeterminazione rispetto alle forme del sapere in cui si esprime la cultura patriarcale che occulta la

²⁰ Cfr. L. MURARO, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, a cura di R. Fanciullacci, Orthotes, Salerno-Napoli 2011, p. 68.

²¹ Cfr. M. ESPOSITO, *Espetralización del feminismo y el nuevo espíritu del capitalismo*, in «Soft Power», cit., pp. 29-44.

²² Cfr. I. DOMINIJANNI, *Libertà precaria*, in *Femminismo e Neoliberalismo*, a cura di S. Tarantino, T. Dini, cit., p. 52.

²³ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, et al., Milano 2010, p. 14.

²⁴ Cfr. G. FRAISSE, *Il mondo è sessuato*, cit., pp. 109-127.

²⁵ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 5.

subordinazione delle donne e ne naturalizza l'oppressione attraverso l'ideologia. «Noi consideriamo responsabili i sistematici del pensiero: essi hanno mantenuto il principio della donna come essere aggiuntivo per la riproduzione dell'umanità, legame con la divinità e soglia del mondo animale; sfera privata e pietas. Hanno giustificato nella metafisica ciò che era ingiusto e atroce nella vita della donna. Sputiamo su Hegel»²⁶.

Da questa presa di posizione deriva la scommessa femminista per la messa in gioco di un pensiero che mira a un principio di trascendenza e di auto-riconoscimento irriducibile a quello maschile universale: un principio di piacere e di realtà che trova la propria valenza materiale e simbolica non nello statuto identitario del soggetto, ma in quello relazionale della differenza²⁷, affermato ogni volta che una donna prende parola a partire da sé in una pratica di autocoscienza e di relazioni tra donne da cui ricava un senso libero della propria esistenza²⁸. «Liberarsi per la donna non vuol dire accettare la stessa vita dell'uomo perché invivibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza»²⁹.

In tal modo, il movimento femminista ha portato alla luce il «valore politico dell'inconscio»³⁰, dato dalla capacità trasformativa di una pratica esperienziale da cui è emersa la soggettività della donna, sino a quel momento ridotta al silenzio. Per questo, secondo Lonzi, la libertà femminile è l'esperienza di un Soggetto impreveduto che fa tabula rasa³¹: si sottrae, cioè, all'ordine simbolico prodotto dalla cultura millenaria del patriarcato – recepita tanto dalla democrazia moderna quanto dal marxismo rivoluzionario – e con questo gesto di rivolta, si afferma in maniera autonoma: «La differenza della donna sono millenni di

²⁶ Ivi, p. 10.

²⁷ Cfr. DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 2003.

²⁸ Cfr. C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 15; M.L. BOCCIA, *La differenza politica*, cit., p. 103. Sul rapporto tra femminismo e psicoanalisi, cfr. *La carta coperta. L'inconscio nelle pratiche femministe*, a cura di C. Zamboni, Moretti & Vitali, Bergamo 2019.

²⁹ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 5.

³⁰ C. ZAMBONI, *La pratica dell'inconscio. Un ponte tra "Psychanalyse et Politique", Antoinette Fouque e il pensiero femminista italiano*, p. 4, consultabile all'indirizzo <http://www.diotimafilosofe.it/larivista/la-pratica-dellinconscio-un-ponte-tra-psychanalyse-et-politique-antoinette-fouque-e-il-pensiero-femminista-italiano>.

³¹ Cfr. C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit.

assenza dalla storia. Approfittiamo della differenza: una volta riuscito l’inserimento della donna chi può dire quanti millenni occorrerebbero per scuotere questo nuovo giogo? Non possiamo cedere ad altri la funzione di sommuovere l’ordinamento della struttura patriarcale. L’uguaglianza è quanto si offre ai colonizzati sul piano delle leggi e dei diritti. E quanto si impone loro sul piano della cultura. E il principio in base al quale l’egemone continua a condizionare il non egemone»³².

Per Lonzi, come la filosofia di Hegel non riconosce dignità universale all’esistenza soggettiva della donna, così il marxismo cancella il dominio sessuale: la tradizione filosofico-politica ha naturalizzato il ruolo privato e storico delle donne, inscrivendo nell’uguaglianza dei sessi un principio di fatto incompatibile con la differenza femminile. Ecco allora che il contrattacco in cui da sempre inciampano le donne per il bisogno di essere riconosciute è rovesciato da un’azione impensata nella dialettica hegeliana tra servo e padrone. L’«ostacolo dell’atemporalità»³³ nella lotta per il riconoscimento è oltrepassato dalla presa di parola di un soggetto imprevisto che rivoluziona le logiche patriarcali di sessuazione e di colonizzazione del mondo, affermando la propria parzialità sessuata come un significante *libero* della relazione tra i sessi³⁴. *Approfittare della differenza*, allora, significa, per Lonzi e per il collettivo di *Rivolta*, sottrarsi alla condizione subalterna di un soggetto costretto a tacere oppure ad omologarsi al discorso dell’altro per essere riconosciuto. Significa fare della differenza un principio di significazione autonomo, un principio esistenziale³⁵ in cui assume un senso ciò che da millenni è stato colonizzato come un oggetto sessuale: «interpretare su basi economiche il destino che ci ha accompagnate fino a oggi significa chiamare in causa un meccanismo di cui si ignora l’impulso motore. Noi sappiamo che caratterialmente l’essere umano orienta i suoi istinti in relazione al soddisfacimento o meno nei contatti con l’altro sesso. Al materialismo sfugge la chiave emozionale che ha determinato il passaggio alla proprietà privata. È lì

³² Ivi, p. 15.

³³ G. FRAISSE, *Il mondo è sessuato*, cit., p. 58.

³⁴ Cfr. L. MURARO, *Oltre l’uguaglianza*, in DIOTIMA, *Oltre l’uguaglianza. Le radici femminili dell’autorità*, Liguori, Napoli 1995, p. 107; EAD., *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, cit., p. 24.

³⁵ Cfr. M.L. BOCCIA, *Con Carla Lonzi. La mia opera è la mia vita*, cit., p. 19.

che vogliamo risalire perché venga riconosciuto l'archetipo della proprietà, il primo oggetto concepito dall'uomo: l'oggetto sessuale»³⁶.

Qui la riflessione di Lonzi si ricollega all'analisi foucaultiana della sessualità descritta ne *La volontà di sapere* come un regime di sapere, un dispositivo produttivo di effetti nel governo capillare dei corpi e delle scelte riproduttive³⁷. Il punto del problema è che nella riproduzione sociale di questi rapporti di potere, il materialismo ignora l'oppressione delle donne prodotta dalla cultura patriarcale: rimuove la colonizzazione del sesso femminile stabilita dal patriarcato che fa del corpo della donna un oggetto di proprietà funzionale al desiderio maschile e all'atto della procreazione. Si tratta, allora, di affrontare da sé la battaglia per l'autodeterminazione. Per questo, Lonzi rivendica per la donna un «salto di civiltà che corrisponde al suo ingresso nel rapporto erotico come soggetto»³⁸. È la sessualità della donna clitoridea: soggetto di un rapporto erotico libero, non asservito alla funzione riproduttiva e all'economia del piacere maschile.

3. *Dal margine al centro*

Sullo sfondo della critica al patriarcato espressa da Carla Lonzi e dal Collettivo di *Rivolta*, rimane aperto un punto di domanda sul presente, sull'istanza di libertà e di autodeterminazione che emerge dalle donne nel mondo, su scala transnazionale.

Se il contributo decisivo apportato dal pensiero di Lonzi sta nell'aver introdotto la «posizione del differente che vuole operare un mutamento globale della civiltà che l'ha recluso»³⁹, – attraverso la pratica di una soggettività impreveduta che si sperimenta libera dall'insieme dei rapporti di potere simbolizzati dall'ordine patriarcale – allora non si può non tenere conto, all'altezza di questa domanda, dell'esperienza trasformativa prodotta in questa direzione dal femminismo nero e del terzo mondo a partire dagli anni Settanta. In concomitanza con l'affermarsi della cosiddetta “seconda ondata” in Europa, si manifestano,

³⁶ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 16

³⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 95.

³⁸ C. LONZI, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in EAD., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 65. Cfr. I. DOMINIJANNI, *L'eccedenza della libertà femminile*, in *Motivi della libertà*, a cura di I. Dominijanni, Franco Angeli, Milano 2001.

³⁹ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 15.

infatti, sin dai primi anni del 1970, voci di autorevoli pensatrici provenienti dagli Stati Uniti – Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde – da cui emerge una radicale istanza di autodeterminazione in rapporto a una specifica condizione di oppressione vissuta dalla donna: non solo quella imposta al corpo femminile dalla cultura patriarcale ereditata dal capitalismo di Stato – come denunciano le pensatrici della differenza – ma l’oppressione razziale determinata dal «patriarcato capitalista suprematista bianco»⁴⁰ radicato nell’eredità simbolica del colonialismo. Introdurre, come afferma Lonzi, – *un mutamento globale della civiltà che ha recluso il differente* – vuol dire, allora, aprirsi al dialogo con il pensiero inscritto nel vissuto esperienziale di questa differenza, tenere conto delle gerarchie oppressive costruite dal patriarcato in rapporto a tale esperienza.

Sul piano della teoria – intesa dal femminismo radicale come una pratica liberatoria⁴¹, generatrice di senso per la libertà femminile – ciò vuol dire fare i conti con il retaggio di schiavitù sperimentato dalla donna nera nel complesso industriale carcerario della società contemporanea statunitense. Vuol dire misurarsi criticamente con un arsenale simbolico⁴² produttivo di norme ancora operanti nei sistemi di dominio. Basti pensare alle logiche di sessuazione e di colonizzazione mobilitate dal patriarcato nei confronti della donna nera. Se, infatti, nella versione patriarcale della femminilità bianca, la donna è subordinata in quanto oggetto di proprietà al controllo maschile, la donna nera è oggetto di sfruttamento e di violenza sessuale in quanto schiava: creatura non pienamente “umana”⁴³, lavoratrice da mascolinizzare, corpo da brutalizzare e stuprare in segno di «supremazia economica del proprietario e del controllo del sorvegliante»⁴⁴.

Queste diverse versioni della femminilità costruite dal patriarcato evidenziano per bell hooks l’impossibilità di assumere una categoria

⁴⁰ B. HOOKS, *Elogio del margine. Scrivere al buio*, a cura di M. Nadotti, Tamu Edizioni, Napoli 2020, p. 189.

⁴¹ Sulla “teoria come pratica liberatoria”, cfr. B. HOOKS, *Insegnare a trasgredire. L’educazione come pratica della libertà*, Meltemi, Milano 2020, pp. 93 e ss.

⁴² Sulla razza come significativo del pensiero moderno, cfr. D.F. DA SILVA, *Toward a Global Idea of Race*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007.

⁴³ Cfr. B. HOOKS, *Ain’t a Woman. Black Women and Feminism*, Pluto Press, London 1981, pp. 29-31.

⁴⁴ A. DAVIS, *Donne, razza, classe*, Alegre, Roma 2018, p. 33.

universalizzante e, insieme, indicano la necessità di «interrogare il posizionamento»⁴⁵ da cui parlano le donne nere, recluse in uno spazio d'ombra, muto, invisibile, escluso dall'universale moderno: il concetto di donna che il femminismo statunitense ha articolato quale significante univoco di una subordinazione identica per tutte⁴⁶. Così hooks chiarisce un punto fondamentale della sua teoria critica: «non si deve dimenticare, quando si ragiona di sesso, classe e razza che non esiste *una* condizione femminile, che nei vari paesi del mondo e all'interno dello stesso paese diversi gruppi di donne possono avere priorità e problemi molto differenti»⁴⁷.

Anziché l'antagonismo tra maschile e femminile, bell hooks considera però la divisione tra colonizzato e colonizzatore⁴⁸. Scava nelle interconnessioni tra status razziale, di genere e di classe per mostrare le differenze molteplici – anche «apparentemente incompatibili»⁴⁹ – che investono il concetto “donna” in posizioni contraddittorie di cui occorre tener conto se si vuole adottare una critica femminista in grado di produrre un campo di resistenza al dominio maschile. «Volevo dire in modo inequivocabile che la materia del femminismo non è l'antagonismo delle donne nei confronti degli uomini, che si tratta di due sistemi correlati e intrecciati. Quando abbiamo portato in primo piano la questione della razza, per le bianche è stato molto difficile capire che il genere non è il solo elemento che determina la nostra realtà»⁵⁰. Per hooks, dunque, l'esperienza dell'essere donna non è determinata in maniera univoca dal binarismo di genere, ma dall'intersecarsi di differenze che incidono sulla condizione di subalternità, sul suo posizionamento in uno spazio. Questo è ciò che bell hooks ha definito “margine”: l'estremità a partire dalla quale la soggettività subalterna si assume il potere/rischio di articolare una resistenza all'oppressione esercitata dal centro: «Essere nel margine significa appartenere, pur essendo esterno, al corpo principale. Per noi, americani neri, abitanti di una piccola città del Kentucky, i binari della ferrovia sono stati il segno tangibile e quotidiano della nostra marginalità. Al di là di

⁴⁵ B. HOOKS, *Insegnare a trasgredire*, cit., p. 112.

⁴⁶ Cfr. P. RUDAN, *Donna*, cit., p. 137.

⁴⁷ B. HOOKS, *Elogio del margine*, cit., p. 190.

⁴⁸ Ivi, p. 133.

⁴⁹ M. NADOTTI, *Introduzione* a B. HOOKS, *Elogio del margine*, cit., p. 23.

⁵⁰ B. HOOKS, *Elogio del margine*, cit., p. 189.

quei binari c'erano strade asfaltate, negozi in cui non potevamo non entrare, ristoranti in cui non potevamo mangiare e persone che non potevamo guardare in faccia. [...] Vivendo in questo modo, – all'estremità – abbiamo sviluppato uno sguardo particolare sul mondo. Guardando dall'esterno verso l'interno e viceversa, abbiamo concentrato la nostra attenzione tanto sul centro quanto sul margine. Li capivamo entrambi. Questo modo di osservare ci impediva di dimenticare che l'universo è una cosa sola, un corpo unico fatto di margine e centro»⁵¹.

Per hooks, dunque, la marginalità costituisce una condizione di vita, una forma espressiva, un modo d'essere che consente al soggetto di articolare una visione alternativa al dominio usando la lingua dell'oppressore, con la consapevolezza del luogo marginale dal quale parla, ma sapendo anche di appartenere a un insieme, *a un corpo unico fatto di margine e centro*.

Come in Lonzi, così anche in hooks l'esperienza della libertà femminile si manifesta attraverso la presa di coscienza di una soggettività imprevista che sovverte la tradizione e ne scardina le rappresentazioni⁵². Ma se questo gesto di rifiuto, per Lonzi, si afferma nella radicalità di una mossa frontale, separatista, per hooks, si dà nell'eccedenza di «una mossa a lato»⁵³, attraverso una presa di posizione che articola la resistenza all'interno dei rapporti di potere, in una prospettiva mobile di interconnessione tra le parti.

Ciò ha una conseguenza decisiva sul piano delle soggettivazioni femministe nel presente globale, perché, a fronte della incessante ritrascrizione delle differenze nell'ordine performativo/individualizzante della governamentalità neoliberale, questa teoria mette a fuoco la sfida singolare/ plurale di un modo di agire e di pensare in cui le differenze non sono cooptate né cancellate, ma assumono forza politica, capace di generare l'orizzonte sensibile di una visione alternativa: uno «spazio di apertura radicale»⁵⁴ non solo per le donne coinvolte nel movimento, ma per chiunque al suo interno prenda coscienza di sé e desideri sperimentarsi libero attraverso pratiche condivise.

⁵¹ Ivi, p. 127.

⁵² Cfr. G. FRAISSE, *Il mondo è sessuato*, cit., p. 20.

⁵³ M. NADOTTI, *Introduzione*, cit., p. 24.

⁵⁴ B. HOOKS, *Insegnare a trasgredire*, cit. p. 241.