



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di laurea *Triennale* in:  
Filosofia

Il soggetto femminista. Per una critica femminista della  
concettualità politica moderna, dal lavoro riproduttivo al  
soggetto politico.

*Relatore:* Prof. Maurizio Merlo

*Laureanda:* Margherita Fabbri  
Matricola n. 1099979

A. A. 2017-2018





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di laurea *Triennale* in:  
Filosofia

Il soggetto femminista. Per una critica femminista della  
concettualità politica moderna, dal lavoro riproduttivo al  
soggetto politico.

*Relatore:* Prof. Maurizio Merlo

*Laureanda:* Margherita Fabbri  
Matricola n. 1099979

A. A. 2017-2018

Non ci sono nuove idee, ma solo nuovi modi di dare respiro e potere nelle nostre vite alle idee che  
amiamo.

Audre Lorde



## **Indice:**

- **Introduzione**
- **Capitolo O.** Un passo indietro: «la mappa dell’immaginario femminista»
- **Capitolo I.** Oltre il lavoro domestico. La critica femminista operaista del lavoro riproduttivo
  - 1.1 Il femminismo italiano degli anni Settanta
  - 1.2 Oggettivazione della forza-lavoro, “salario al lavoro domestico” e “qualità di vita”
  - 1.3 Il “lavoro riproduttivo”
  - 1.4 Ulteriori conseguenze politiche
  - 1.5 Verso un progetto femminile di liberazione totale
  - 1.6 Analisi a posteriori. Limiti e pregi
- **Capitolo II.** Oltre il soggetto politico. La nascita di nuove figure della soggettività femminista
  - 2.1 La messa in discussione del soggetto moderno in filosofia
  - 2.2 Lo smantellamento del soggetto moderno
  - 2.3 I referenti filosofici della teoria femminista
  - 2.4 Dibattiti sul soggetto nel femminismo filosofico
    - A. Figurazioni della soggettivazione come alternative al fallogocentrismo: De-costruzioni psicoanalitiche e post-strutturaliste
    - B. Ri-costruzioni femministe della soggettività nel contesto dell’Illuminismo
- **Conclusioni**
- **Bibliografia**
- **Sitografia**

## **Introduzione:**

### **Perché ripartire da una critica femminista del lavoro riproduttivo oggi in filosofia a Padova? E perché ampliarla con una critica del soggetto politico?**

Usare l'espressione "pensiero femminista" oggi significa essere consapevoli del fatto che questa non indica né un movimento unico né una corrente filosofica omogenea, ma un insieme complesso, e talvolta anche radicalmente conflittuale al suo interno, di tesi, contributi, analisi ed interpretazioni sia teoriche sia storiografiche, pronto ormai ad un confronto "tra eguali" con la filosofia tradizionale e all'interno di essa.<sup>1</sup> Infatti, sebbene come filone di pensiero sia «nato negli ultimi anni sessanta in maniera consapevolmente e volontariamente alternativa rispetto alla tradizione filosofica, nel corso di tre decenni ha maturato posizioni di originalità e di forza tali da potersi e volersi proporre, senza più complessi di inferiorità e originalità, come soggetto di confronto paritario, tra eguali, all'interno di quella tradizione»<sup>2</sup>. Ciò è stato possibile grazie a varie divaricazioni aperte all'interno dell'originaria comunità di filosofe, in prevalenza statunitensi e inglesi, bianche, di classe media ed eterosessuali: la prima è stata determinata a partire dalla metà degli anni settanta da rivendicazioni sia teoriche che politiche provenienti da donne non bianche, non di classe media, non eterosessuali. La seconda e più acuta divaricazione è stata invece provocata a partire dal 1980 dall'affermazione del femminismo francese della differenza e dalla sua conseguente influenza sul postmodernismo; infine, l'ultima, ancora in corso, è dovuta alla successiva accademizzazione e depoliticizzazione del "pensiero femminista". Oggigiorno, questo settore del "nuovo femminismo" accademico edialogante "alla pari" intende prendere le distanze da quell'altra corrente, più nota a livello internazionale, per il quale la sede accademica del suo operare è divenuta negli ultimi decenni quella di dipartimenti cui fanno capo i *cultural studies*. Questi studi, comprendendo anche gli *women studies*, *gender studies*, *postcolonial studies* etc., si prestano perciò ad essere più interdisciplinari.

È in particolare da questa interdisciplinarietà, accademica e non solo, che si vuole partire nello sviluppare questo elaborato, per portare avanti una "critica femminista", intesa come un esercizio teorico che sia allo stesso tempo anche una modalità linguistica, performativa e quindi di azione pratica, la quale possa scardinare alcuni presupposti della nostra concettualità politica moderna.

---

<sup>1</sup>Questa è la tesi di un femminismo che dialoghi con la "tradizione filosofica" dentro l'istituzione accademica sostenuta da A. Cavarero e F. Restaino in *Le filosofie femministe*. Milano, Bruno Mondadori, 2002.

<sup>2</sup>Ibidem, p. 221.

Per quanto, infatti, il termine “femminismo” comprenda un complesso insieme di interpretazioni teoriche e modalità pratiche che sconfinano ogni possibile ed univoca definizione -motivo per cui dovremmo parlare di “femminismi” al plurale e non di un solo “femminismo” al singolare – può rivelarsi utile tracciare qualche linea guida in questo universo femminista, come a dire, riconoscere alcune stelle e le figure che esse formano può aiutarci a interpretare il cielo a partire da quelle costellazioni. Per tale ragione, in questa analisi che vuole essere allo stesso tempo *decostruttiva* e *ricostruttiva*, possiamo partire dalle parole della teorica femminista Cèlia Amorós: «entendemos por feminismo, de acuerdo con una tradición de tres siglos, un tipo de pensamiento antropológico, moral o político que tiene como referente la idea racionalista e ilustrada de la igualdad de los sexos»<sup>3</sup>.

Da qui, sempre consapevoli da un lato della vastità di questo universo, mare magnum o meglio “marea femminista”<sup>4</sup> e della difficoltà di ogni sua categorizzazione e periodizzazione, dall’altro della necessaria ristrettezza di quest’esposizione, ciò che si vorrebbe fare in queste pagine è sottolineare i nodi concettuali delle ultime due ondate femministe, o almeno di quelli ritenuti centrali da chi scrive. L’intento finale è pertanto duplice: da un lato rimettere in discussione e decostruire questi concetti dal punto di vista teorico, dall’altro tentare di ricostruirli in modo critico e davvero “costruttivo”, in un modo, cioè, che riparta e tragga insegnamento anche dalle pratiche.

Pertanto, si inizierà esponendo brevemente una *genealogia storico-filosofica* delle tre fasi della seconda ondata femminista, riprendendo una narrazione purtroppo non scontata in Italia, dove le lacune dal punto di vista di conoscenza della storia delle donne e del femminismo sono palesi. La seconda ondata, infatti, si sviluppò a partire dal ’68, come eredità maggiore delle rivolte di massa di quel periodo, fino agli anni Novanta e fu centrale, dal punto di vista teorico ma anche socio-politico, per l’elaborazione di nuove rivendicazioni politiche, economiche e culturali. Questo nuovo e più ampio tipo di rivendicazioni ha permesso di segnare il passo rispetto alla prima ondata illuministica<sup>5</sup>, caratterizzata invece da richieste di carattere meramente giuridico (per la formale uguaglianza dei diritti tra donne e uomini) ed è stato perciò fondamentale per la messa in discussione dei concetti che tratteremo in questo elaborato. A seguire, infatti, si analizzerà da un

---

<sup>3</sup>C. Amorós, trad. “Intendiamo per femminismo, d’accordo con una tradizione di tre secoli, un tipo di pensiero antropologico, morale o politico che ha come riferimento l’idea razionalista e illuminista dell’uguaglianza dei due sessi”, da *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997.

<sup>4</sup>“Siamo marea, saremo tempesta!” è uno degli slogan diffusi nel 2017 dal movimento italiano nazionale #NonUnaDiMeno, sorto all’interno della campagna femminista internazionale #NiUnaMenos. Quest’ultima, nata nel 2015 in Argentina per denunciare una situazione tuttora insostenibile di violenze di genere, ha avuto la potenza di diffondersi in pochi mesi a livello globale fino a rappresentare il fulcro della Terza o Quarta (a seconda dei punti di vista) Ondata Femminista, attualmente ancora in movimento.

<sup>5</sup>A riguardo ricordiamo quella che viene riconosciuta come la prima opera del pensiero femminista, *A vindication of the Rights of Women*, scritta dall’inglese Mary Wollstonecraft nel 1792, ma anche la *Dichiarazione dei diritti delle donne*, scritta e proposta nel 1791 dalla francese Olympe de Gouges come una versione femminile della celebre *Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadinodel* 1789. Per questo scritto l’autrice fu ghigliottinata nel 1793.

lato il concetto di “lavoro riproduttivo”, questionato dai movimenti femministi italiani che si formarono all’interno del cosiddetto “femminismo della differenza” della seconda ondata europea (mentre negli USA in contemporanea fiorì il “femminismo radicale”). Dall’altro lato, invece, vedremo come il concetto di “soggetto moderno”, la cui fantomatica “morte” è stata al centro della filosofia dell’ultimo secolo, sia stato assunto come questione cruciale anche dalle principali teoriche femministe contemporanee. Queste ultime, infatti, a partire dallo smantellamento post-moderno del “soggetto”, esaminano e propongono la nascita di nuove figure della “soggettività” politica, per risignificare la capacità di azione delle lotte delle donne per la loro libertà. E soprattutto per inserirla all’interno di una più grande e globale costellazione di lotte, non solo contro il sessismo patriarcale, ma anche contro il capitalismo, il razzismo, il (neo)colonialismo, le discriminazioni per l’orientamento sessuale ed economiche, nonché contro la privatizzazione, lo sfruttamento e l’inquinamento della terra. Per costruire insieme un femminismo, o un insieme di femminismi, nuovo: non solo “transnazionale”<sup>6</sup> ma anche intersezionale ed ecologista. Questo è un immaginario possibile cui si può dare forma e concretezza solo se ci uniamo tutte e tutti e se facciamo convergere i nostri sforzi teorici e pratici insieme alle rivendicazioni portate avanti dal 2015 dalla campagna e movimento femminista internazionale #NiUnaMenos<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup>Cfr. la proposta di Nancy Fraser che si svilupperà nelle pagine seguenti.

<sup>7</sup>Anche questa prospettiva la vedremo successivamente.

## Capitolo 0<sup>8</sup>:

### Un passo indietro: «La mappa dell'immaginario femminista»

Il punto di vista alternativo di Nancy Fraser: dalla “redistribuzione” al “riconoscimento”, alla “rappresentanza”<sup>9</sup>.

Consapevoli del «rischio di distorsione» che implica il carattere stilizzato della narrazione nel tracciare linee troppo nette tra fasi che in realtà sono in parte sovrapposte, proponiamo la narrazione «alternativa, più storica e meno autocompiacente» del femminismo della seconda ondata, elaborata dalla teorica femminista statunitense Nancy Fraser in una delle sue opere più recenti<sup>10</sup>. Una narrazione differente dalle ricostruzioni standard delle altre femministe statunitensi ed europee, dove la storia ufficiale femminista è presentata come «narrazione di un progresso».

#### 0.1 Prima fase: critica dell'economicismo in chiave di genere

Seguendo le orme di Fraser, possiamo dire che la storia del femminismo della seconda ondata presenta una traiettoria sorprendente, poiché, alimentato dal radicalismo della Nuova Sinistra, iniziò come uno tra i vari movimenti sociali che sfidavano le strutture normalizzatrici della socialdemocrazia dopo la seconda guerra mondiale. Esso infatti nacque negli anni sessanta, quando la straordinaria esplosione giovanile internazionale alterò improvvisamente il periodo di prosperità e relativa calma dell'Europa occidentale e dell'America del Nord, come «parte di uno sforzo più ampio per trasformare l'immaginario politico economicista» di allora. Le femministe di questa epoca «riadattarono l'immaginario politico» perché, opponendosi alle esclusioni di genere della socialdemocrazia e mettendo in discussione il paternalismo assistenziale e la famiglia borghese, «denunciarono il profondo androcentrismo della società capitalista». Infatti, «politicizzando “il personale”, ampliarono i confini della contestazione al di là della redistribuzione socioeconomica – per includervi il lavoro domestico, la sessualità e la riproduzione»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup>Questo cosiddetto “Capitolo 0” è un intermezzo che ho appositamente aggiunto per segnalare, e provare minimamente a colmare, quelle grosse lacune che ancora oggi, come scrivevo nell'introduzione, ci sono in Italia rispetto alla storia delle donne, in generale, e alla storia dei movimenti e del pensiero femminista, in particolare.

<sup>9</sup> Cfr. Nancy Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalized World*, Polity Press, 2008. Trad. it. qui usata come riferimento: *La bilancia della giustizia. Ripensare lo spazio politico in un mondo globalizzato*. Pensa MultiMedia, 2012, p. 145.

<sup>10</sup>Ibidem.

<sup>11</sup>Ibidem, p. 149.

Il femminismo di questa prima fase tuttavia mantenne una relazione ambivalente con la socialdemocrazia, poiché, sebbene fosse molto radicale, come risultato ottenne “solo” l’uguaglianza economica e di diritti tra i sessi, mirando non tanto a smantellare lo Stato del benessere, quanto a trasformarlo in una forza che potesse aiutare le donne a porre rimedio alla dominazione maschile. Anche per questo motivo, intorno all’anno 1989, con la caduta del comunismo in Europa e un nuovo sviluppo delle ideologie del libero mercato, il “neoliberalismo” poté sferrare un attacco sostenuto all’idea stessa di redistribuzione egualitaria, cogliendo tutte e tutti impreparati/e. I movimenti femministi, non più in grado di presupporre lo stato sociale come punto di partenza e la socialdemocrazia come base per la radicalizzazione, furono attratti da nuove grammatiche di rivendicazione politica, «più intonate allo *Zeitgeist* postsocialista».

## 0.2 Seconda fase: dalla redistribuzione economica al riconoscimento culturale

Se la prima fase del femminismo del post-guerra tentava di dar vita ad una “politica dell’uguaglianza” femminile basata sull’immaginario socialista (e mettendo in discussione solo in parte i concetti illuministi di libertà ed uguaglianza), la seconda fase accentuò la necessità di “riconoscere la differenza”<sup>12</sup>, modificando la sua grammatica teorica e centrando la sua agenda politica intorno al concetto di “riconoscimento”. Questa nozione, categoria chiave della filosofia Hegeliana, fu recuperata dai teorici politici e dalle femministe perché riassumeva il carattere distintivo delle lotte post-socialiste, le quali presero spesso la forma politica “dell’identità”, più orientata a valorizzarne la *differenza* che a promuovere l’*uguaglianza*. Ricorrendo a questa grammatica del riconoscimento per esercitare pressione con le loro rivendicazioni, le femministe, incapaci di avanzare contro le ingiustizie dell’economia politica, «hanno preferito prendere di mira i danni risultanti dai modelli androcentrici di valore culturale o dalle gerarchie di status. Ne è risultato un più importante cambiamento nell’immaginario femminista: mentre la precedente generazione ha perseguito un ideale allargato di uguaglianza sociale, questa ha investito la maggior parte delle sue energie nel cambiamento culturale»<sup>13</sup>.

La caratteristica principale di questa fase politica fu la relativa autonomizzazione del progetto culturale rispetto al progetto di trasformazione politico-economica e di giustizia distributiva. Il risultato fu la tendenza a subordinare le lotte sociali alle lotte culturali, la politica di redistribuzione alla politica del riconoscimento. Ne risultò una tragica ironia della storia: invece di giungere ad un

---

<sup>12</sup>Ibidem, p. 151.

<sup>13</sup>N. Fraser, *Justice interruptus. Critical reflections on the “Post-Socialist” Condition*, London, Routledge (trad. it. *La giustizia incompiuta*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2011)

paradigma più ampio e fecondo che potesse abbracciare entrambe le rivendicazioni, si è «in realtà barattato un paradigma incompiuto con un altro – un economicismo monco con un culturalismo difettoso».<sup>14</sup> A peggiorare le cose, la congiuntura politico-economica del tempo non poteva essere peggiore, infatti proprio in quegli anni il neoliberalismo stava mettendo in scena il suo spettacolare ritorno. Per tutto quel periodo, la teoria femminista è stata assorbita dai dibattiti sulla “differenza”, dal confrontare “essenzialismo” contro “antiessenzialismo”, “multiculturalismo” contro “scetticismo”, svelando così, da un lato, premesse di esclusione delle precedenti teorie e aprendo gli studi di genere a molte nuove voci, dall’altro però, mostrando la tendenza a restare sul terreno del riconoscimento culturale. Poiché la subordinazione restò intesa come un problema di cultura, dissociata dall’economia politica, la conseguenza fu di lasciarci indifese/i di fronte al fondamentalismo del libero mercato, divenuto nel frattempo egemonico: «abbiamo inconsapevolmente deviato la teoria femminista nei canali del culturalismo nel momento preciso in cui le circostanze richiedevano una raddoppiata attenzione alla politica della redistribuzione»<sup>15</sup>, commenta amaramente Fraser.

Questo cambiamento epocale però non è stato limitato all’immaginario femminista *per sé*, al contrario, un analogo mutamento può essere rinvenuto in ogni movimento sociale virtualmente progressista, così come nel declino mondiale dei sindacati e dei partiti socialisti, e nella corrispondente ascesa della politica identitaria, in entrambe le sue forme progressista e sciovinista. Collegato alla caduta del comunismo, da un lato, e all’ascesa del neoliberalismo, dall’altro, questo «spostamento dalla redistribuzione al riconoscimento» fu parte della più ampia trasformazione storica associata alla globalizzazione complessiva<sup>16</sup>. Infatti, la tendenza ad oscurare le rivendicazioni per la distribuzione in favore di quelle per il riconoscimento è stata del tutto generale, addirittura mondiale, anche se con contenuti diversi. Ciò coinvolse durante gli anni ’90 il “Primo Mondo”, sia l’America del Nord che l’Europa Occidentale, dove si svilupparono varie forme della “terza via” (le quali però, nonostante la facciata progressista, erano orientate ad un approccio neoliberale), ma anche l’antico “Secondo Mondo”, soprattutto per il post-comunismo, e il “Terzo Mondo”, soprattutto per il post-colonialismo.

### 0.3 Terza fase: verso una politica transnazionale della rappresentanza

---

<sup>14</sup>Ibidem, p. 152.

<sup>15</sup>N. Fraser, “Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy. A Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory”, in *Justice Interruptus*, cit. pp. 173-89.

<sup>16</sup> N. Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics. Redistribution, Recognition and Participation”, in Nancy Fraser, Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trad. dal ted. di Joel Golb, James Ingram, Christiane Wilke, London, Verso 2003 (trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2007).

Attraverso un paio di esempi della politica statunitense, da un lato l'utilizzo repubblicano di una politica antifemminista di riconoscimento, dall'altro le nuove tecnologie di "cura del sé" come l'evangelismo, Fraser ci mostra come oggi, mentre avanziamo verso una terza fase della politica femminista, è necessario reintegrare queste due dimensioni indispensabili della politica femminista. «Per fortuna», scrive, «qualcosa di simile sta già cominciando a verificarsi in quei filoni della politica femminista operanti attualmente negli spazi transnazionali»<sup>17</sup>, poiché, infatti, essendo sensibilizzate rispetto al crescente potere del neoliberalismo, queste correnti stanno abilmente elaborando una nuova promettente sintesi di redistribuzione e riconoscimento. Inoltre stanno modificando la scala della politica femminista, perché, consapevoli della vulnerabilità delle donne rispetto alle forze transnazionali, ritengono di non poter adeguatamente contrastare l'ingiustizia di genere rimanendo all'interno della «cornice prima scontata dello stato territoriale moderno». Di conseguenza, oggi molte "femministe transnazionali" rifiutano la cornice dello stato territoriale, la quale oscura sistematicamente le forme e le fonti dell'ingiustizia di genere oltrepasanti i confini, per proteggere e rafforzare invece le relazioni di genere transnazionali. Da queste bisogna infatti ripartire, evidenziando anche la forza dell'opinione pubblica internazionale, per denunciare e scardinare ingiustizie che vanno oltre i confini, quali il riscaldamento globale, la diffusione dell'HIV-AIDS, il terrorismo internazionale, la globalizzazione etc. Consapevoli che le possibilità per le donne di vivere uno stile di vita buono dipendano dai processi oltrepasanti i confini degli stati territoriali almeno quanto derivano da quelli che si verificano al loro interno, importanti correnti del femminismo stanno mettendo in discussione la delimitazione fondata sullo stato territoriale. Quest'ultimo infatti, visto come cornice è un grande veicolo di ingiustizia che oltretutto «isola le loro rivendicazioni nelle sfere domestiche di stati deboli e impotenti», mettendo invece al riparo gli ovvi indiziati (potenti stati predatori, investitori e creditori stranieri, speculatori internazionali e imprese multinazionali) e il retroterra di strutture che li fa operare nell'impunità – come le strutture di governance dell'economia globale e il sistema interstatale.

Perciò, oggi, sotto lo slogan "I diritti delle donne sono diritti umani", le rivendicazioni femministe collegano le lotte contro le pratiche patriarcali locali alle campagne di riforma del diritto internazionale. Da ciò deriva una «nuova fase della politica femminista» in cui viene ridelineata la cornice della giustizia di genere perché oltre a sfidare le ingiustizie tra loro collegate della maldistribuzione e del misconoscimento, mirano anche alla meta-ingiustizia, resa visibile di recente e spiegata precedentemente, che Fraser chiama appunto «mistificazione della cornice

---

<sup>17</sup>N. Fraser, *La bilancia della giustizia*, p. 159

(*misframing*)»<sup>18</sup> e che tende a manipolare lo spazio politico a spese dei poveri e delle soggettività più emarginate, alle quali è negata la passibilità di avanzare rivendicazioni transnazionali.

Affrontando la mistificazione della cornice, questa fase della politica femminista sta rendendo visibile una «terza dimensione della giustizia di genere», oltre la redistribuzione e il riconoscimento, ovvero quella che Fraser definisce “rappresentanza”<sup>19</sup>, termine che però possiamo tradurre anche come “rappresentazione”, dato che non è qui inteso come recupero del concetto politico modernorappresentativo. Di conseguenza la giustizia di genere si sta riconfigurando come problema politico “tridimensionale”<sup>20</sup> in cui redistribuzione, riconoscimento e rappresentazione devono essere integrati in modo equilibrato.

Il luogo per realizzare questa terza fase della politica femminista non è costituito solo dallo spazio politico transnazionale intorno all’Unione Europea (dove le politiche redistributive devono integrarsi con politiche di riconoscimento e sensibili al genere ma senza irrigidire i confini esterni della già scandalosa “fortezza Europa”) ma anche dagli spazi circostanti le agenzie delle Nazioni Unite e del World Social Forum. Per quanto non sia affatto facile sviluppare tale politica tridimensionale, tuttavia essa costituisce «un’enorme speranza in vista di una terza fase della lotta femminista»: da un lato, questo approccio potrebbe superare la principale debolezza della seconda fase, dall’altro, potrebbe colmare le lacune di entrambe le precedenti fasi. «Soprattutto», conclude il capitolo Fraser, «tale politica potrebbe consentirci di porre la questione politica chiave del nostro tempo, e possibilmente di darvi una risposta: come integrare le rivendicazioni in favore della redistribuzione, del riconoscimento, e della rappresentanza in modo tale da lanciare una sfida all’intera gamma delle ingiustizie di genere in un mondo globalizzato?»<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup>Ibidem, p. 161.

<sup>19</sup>Ibidem, p. 162.

<sup>20</sup>L’“approccio tridimensionale” della giustizia sviluppato da Fraser in questa opera del 2008 riflette i cambiamenti globali e transnazionali della congiuntura politica specifica di quegli anni e rappresenta il superamento dell’“approccio bidimensionale”, da lei elaborato e sostenuto fortemente ai tempi dei dibattiti tra “ridistribuzione” e “riconoscimento”, “multiculturalismo” e “antiessenzialismo” degli anni Novanta (come il “Convegno di Filadelfia” del 1990 dove parteciparono le teoriche americane Seyla Benhabib y Judith Butler sul tema “Femminismo e Postmodernismo”, i cui interventi, mediati e trascritti da Fraser, vennero da lei pubblicati nell’opera del 2005 *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*). Questa “ottica bifocale” fu esposta in particolare nelle sue due opere precedenti e già citate: *Justice interruptus. Critical reflections on the “Post-Socialist” Conditione Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, scritta a quattro mani con Axel Honneth. La tesi base di questo suo iniziale approccio è che “non ci può essere riconoscimento senza redistribuzione”, ovvero, non ci può essere una giustizia nella dimensione culturale senza una giustizia nella dimensione socio-economica, e viceversa. Con l’approccio tridimensionale Fraser non fa che ad aggiungere a queste due dimensioni paradigmatiche da lei combinate, la terza dimensione politica della “cornice”, ovvero della “rappresentanza” transnazionale. Tutto ciò è possibile grazie da una concezione articolata di giustizia (di genere), che Fraser intende ed elabora come sintesi di elementi di “teoria critica”, “post-strutturalismo” e “teoria femminista neo-pragmatista”.

<sup>21</sup>Ibidem, p. 163.

## Capitolo I.

### Oltre il lavoro domestico. La critica femminista operaista del lavoro riproduttivo

#### 1.1 Il femminismo italiano degli anni Settanta

Come è difficile dare una definizione di “femminismo”, così anche descriverel’altrettanto evocativa espressione “femminismo italiano degli anni Settanta” non è facile. A causa dell’impossibilità di ridurlo entro confini contenutistici, temporali e logistici netti, nonché costrette dalla necessità di sintetizzare, in questo primo capitolo faremo riferimento diretto agli interventi, le interviste e le opere di teoriche femministe e operaiste italiane, come Alisa Del Re e Mariarosa Dalla Costa, che negli anni Settanta lottarono e testimoniarono le loro analisi teoriche e i loro risultati pratici, oltre la narrazione *mainstream* di allora (e di oggi) dovuta anche alla “repressione [antioperaista e antifemminista di fine anni ’70 e anni ’80, NdR] e alla cancellazione totale, specialmente ad opera di sociologhe e storiche di sinistra, di quel filone femminista, delle sue lotte e delle sue opere”<sup>22</sup>. Questa narrazione, pertanto, sarà a sua volta alternativa, soprattutto rispetto alle ricostruzioni standard delle tre ondate “mondiali” del femminismo descritte dalle femministe contemporanee, ma in parte anche rispetto alla narrazione elaborata da Fraser<sup>23</sup>.

Recuperando infatti la “mappa” genealogica “dell’immaginario femminista” di Fraser, quello che si vuole sottolineare in questo capitolo è l’aspetto in realtà radicale e rivoluzionario, non solo dal punto di vista culturale (del riconoscimento della differenza, sessuale in primis), ma anche dal punto di vista economico (della redistribuzione egualitaria), delle rivendicazioni delle femministe italiane fiorite durante la seconda ondata. Ciò che ne risulta in generale è perciò un panorama non del tutto dicotomico, nel senso dell’alternativa tra i due paradigmi definiti precedentemente, che però al suo interno comprendeva varie tinte e sfumature. In particolare, negli anni Settanta in Italia vi erano due grandi anime nel femminismo: una l’*autocoscienza*, l’altra il femminismo operaista di *Lotta femminista*, che poi divenne i gruppi e comitati per il salario al lavoro domestico. La prima prevaleva in grandi città come Milano o Roma<sup>24</sup>, mentre la seconda era presente a livello nazionale,

---

<sup>22</sup>Mariarosa Dalla Costa, intervento ne *Gli operaisti*, a cura di Guido Borio, Francesca Pozzi, Gigi Roggero, DeriveApprodi, Roma, 2005, p. 126.

<sup>23</sup>Come in precedenza, cfr. Nancy Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalized World*, Polity Press, 2008. Trad. it. qui usata come riferimento: *La bilancia della giustizia. Ripensare lo spazio politico in un mondo globalizzato*. Pensa MultiMedia, 2012, p. 145 ss.

<sup>24</sup>A proposito ricordiamo “La libreria delle donne di Milano”, con la sua opera più celebre *Non credere di avere diritti*, Rosenberg & Sellier, 1987, e “Rivolta Femminile” di Roma, che con il suo manifesto comparso sui muri della città nel 1970 diede inizio al “pensiero della differenza” italiano.

soprattutto in Veneto ed Emilia, arrivando fino in Sicilia e, nonostante la ristrettezza dei mezzi (volantini e giornali, come per esempio *Le operaie della casa*), faceva parte di una grande rete internazionale che la collegava a Stati Uniti (pure a donne afroamericane), Canada, ma anche Gran Bretagna, Germania e Svizzera.

Sebbene la maggioranza di questi movimenti operaisti italiani e in particolare “Lotta Femminista o area del salario al lavoro domestico” fosse «certamente figlia anche di Potere Operaio»<sup>25</sup>, la sua particolarità fu di aver compiuto, a partire dalla stesura collettiva di *Potere femminile e sovversione sociale*<sup>26</sup> da parte delle compagne padovane, il «primo atto dell'autonomo organizzarsi di donne del filone operaista»<sup>27</sup> (e non solo), ovvero il verificarsi «dentro questo processo» di «un fatto fondamentale e cioè l'autonomizzarsi dei soggetti portanti del lavoro riproduttivo: le donne»<sup>28</sup>. La formazione di questi gruppi e circoli femministi e la loro separazione da quelli operaisti misti, come ci ricorda la femm Mariarosa Dalla Costa, fu non solo “per dignità” (per migliorare cioè il livello del rapporto uomo-donna, anche con i compagni e intellettuali di allora), ma soprattutto per l'esigenza di un autonomo «processo di autoidentificazione» tra donne e di «costruzione della loro identità»<sup>29</sup>.

Dato che di questo tema del “soggetto politico” tratteremo meglio nel capitolo successivo, ciò che preme qui sottolineare è come attraverso questa presa di parola e azione da parte dei primi gruppi femministi (in particolare padovani), non si faceva solo attività di intervento per le donne proletarie che compievano “lavoro produttivo” nelle fabbriche di Marghera (allargando così la definizione del concetto di “classe operaia”<sup>30</sup> anche alle donne). Soprattutto invece, ponendo l'accento sul “lavoro riproduttivo”, fondante tutta la condizione femminile, si parlava a tutte le donne, di qualsiasi estrazione sociale e provenienza. Infatti, è ripartendo dalle proprie esperienze di lavoro di cura e domestico in quanto donne compagne, mogli, sorelle, madri che si svelò «l'arcano della riproduzione», e si riuscì ad analizzare come produzione e riproduzione della forza-lavoro costituissero «la fase nascosta dell'accumulazione capitalistica»<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup>Mariarosa Dalla Costa, *Gli operaisti*, p. 122.

*Potere Operaio* fu uno dei primi gruppi operaisti della sinistra extraparlamentare italiana, attivo fra il 1967 e il 1973.

<sup>26</sup>Mariarosa Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia, 1972.

<sup>27</sup>Ibidem, p. 124.

<sup>28</sup>Alisa Del Re, *Struttura capitalistica del lavoro legato alla riproduzione*, in Chisté L., Del Re A., Forti E., *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*, Feltrinelli, 1978, p. 22.

<sup>29</sup>Dalla Costa, *Gli operaisti*, p. 124.

<sup>30</sup>Cfr. Mario Tronti, intervento *Classe* in AA. VV., Lessico Marxiano, Libera Università Metropolitana, Manifestolibri, 2008, p. 52 ss.

<sup>31</sup>Dalla Costa, *Gli operaisti*, p. 124.

Sempre in quest'intervista, Dalla Costa associa le questioni riguardanti la “riproduzione” intesa come lavoro di ri-produzione e cura della vita alla “devastazione dei luoghi (interni al corpo femminile, NdR) della generazione della vita e del piacere” (l'abuso dell'isterectomia), alla “devastazione dell'orto e giardino della riproduzione esterna”, della Terra. Senza poter entrare qui nel dettaglio, segnalo però l'inevitabile collegamento con il lavoro di un'altra autrice femminista contemporanea, Silvia Federici, in particolare per la sua opera *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, 2004 (trad. it. *Calibano e la Strega*, Mimesis, Milano-Udine, 2015). Qui la sua analisi, originale e femminista, dell'accumulazione originaria e della transizione al capitalismo, si concentra sulla caccia alle streghe del Tardo Medioevo, la quale, culminando nel periodo 1580-1630, viene

## 1.2 Il “lavoro riproduttivo”

Per quanto quella del “lavoro di riproduzione” come lavoro domestico e cura della vita sia tuttora una questione inesausta, cerchiamo ora di capire insieme cosa si intende con questa espressione e lo facciamo a partire dalle parole della padovana Alisa Del Re, in particolare dal suo saggio *Struttura capitalistica del lavoro legato alla riproduzione*, contenuto nell’opuscolo del 1978 *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*<sup>32</sup>. Quil’autrice, partendo dalla definizione data da Karl Marx<sup>33</sup> della “forza lavoro” come merce e solo merce, tenta di analizzare cosa fosse il “lavoro di riproduzione” di questa “merce speciale”<sup>34</sup> prodotta e riprodotta dalle donne all’interno del modo di produzione capitalistico, in un rapporto a sua volta “speciale”<sup>35</sup>, perché non salariato. Dato che non c’era corrispondenza con la definizione marxiana (per cui il lavoro è solo quello salariato), per alcune pagine Del Re compie la sua analisi con «tanta timidezza»<sup>36</sup> da sostituire il termine “lavoro” con “fatica legata alla riproduzione”<sup>37</sup>, fino a dimostrare che il lavoro di riproduzione (il lavoro domestico ma in fondo, come dice il titolo dell’opuscolo, qualcosa di più) è a tutti gli effetti lavoro perché, consentendo un’estrazione di plusvalore “differito”, partecipa alla produzione di valore.

«Da qui in avanti», ci spiega Del Re nel testo scritto a posteriori e già citato *Lessico Marxiano*, «il lavoro necessario a riprodurre la giornaliera forza lavoro dell’operaio diventa lavoro di

---

considerata un aspetto essenziale di quei processi, non essendo a caso avvenuta in contemporanea a: colonizzazione e stermini degli “indiani d’America”, recinzioni delle terre in Inghilterra (“enclosures”), commercio degli schiavi africani, leggi contro i vagabondi in Europa. Quello che sostiene Federici, pertanto, è che a partire dalla transizione al capitalismo si assiste ad un processo generale di accumulazione, appropriazione e sfruttamento dei corpi e delle terre che fu fomentato non solo dalla religione cattolica ma anche dalle politiche economiche, giuridiche e sociali degli stati. “L’accumulazione originaria” infatti “è un processo che si è dato in ogni fase dello sviluppo capitalistico” (cit. p. 26), che, cioè, si ripete periodicamente: basti pensare alla “spartizione” dell’Africa a fine ‘800 in seguito alla Comune di Parigi e alla crisi dell’accumulazione, alla simultanea creazione in Europa della famiglia nucleare incentrata sulla dipendenza economica delle donne dagli uomini, nonché oggi alla nuova espansione globale del mercato del lavoro che sta tentando di cancellare le conquiste della lotta anticoloniale, femminista e delle soggettività ribelli degli anni ‘60 e ‘70. Nonostante le dovute differenze intra-continentali, sostiene Federici, a guidare lo sviluppo violento e coloniale del capitalismo ci sarebbe “un’unica logica [...] di carattere strutturale” (cit. p. 274).

<sup>32</sup>Del Re A., *Struttura capitalistica del lavoro legato alla riproduzione* nell’Opuscolo marxista n.28, *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione* scritto a sei mani insieme alle compagne Lucia Chisté ed Edvige Forti, edizione Feltrinelli, 1978. Nella Premessa di quest’opera leggiamo la sua presentazione come “un momento di verifica di un lavoro di ricerca che individua, nella evoluzione che storicamente ha avuto il nesso tra produzione e riproduzione, le modificazioni del lavoro complessivo delle donne, le diverse connotazioni assunte dalla condizione femminile, il ruolo fondamentale che oggi le donne possono giocare nella ricomposizione di tutto il lavoro sociale”, consapevoli che “i diversi ‘fronti’ su cui lo sfruttamento delle donne è stato qui ‘attaccato’ [...] siano ‘forieri’ di implicazioni politiche” (cit. p. 7).

<sup>33</sup>Marx K., *Libro primo de Il Capitale*, 1867.

<sup>34</sup>Questa merce è “speciale” perché, libera, si può vendere.

<sup>35</sup>Del Re A., *Oltre il lavoro domestico*, p.10.

<sup>36</sup>Almeno è quello che scrive a posteriori nel suo intervento *Produzione/Riproduzione* in AA. VV., *Lessico Marxiano*, Libera Università Metropolitana, Manifestolibri, 2008.

<sup>37</sup>Del Re A., *Oltre il lavoro domestico*, p.11.

“produzione-riproduzione”, svelando il valore intrinseco di tutto il lavoro affettivo e di cura»<sup>38</sup>. «Non è più sufficiente quindi», continua Del Re, «dire che il lavoro legato alla riproduzione è lavoro domestico, perché non è più solo cucinare, lavare, stirare, pulire (cose di cui si è riusciti in qualche modo ad accorciare i tempi di lavoro o la fatica [...]); è necessario invece dire che (oltre a questo) il capitale è ormai riuscito a succhiare fuori e a comandare altro lavoro, che è sicuramente il più importante. È riuscito infatti a comandare direttamente l'intera giornata dell'operaio, compresa quella parte in cui egli non si vende come forza-lavoro, ma in cui, per dirla con Marx, egli riproduce se stesso e la sua razza. Cioè quella parte in cui il lavoro è fatto dalle donne.»<sup>39</sup>

È così che arriviamo con l'autrice alla definizione, sebbene aperta e generica, di “lavoro di riproduzione” come «la cura delle persone dipendenti (non autonome)»<sup>40</sup>, ovvero, «di coloro che non sono in grado di riprodursi in autonomia, o per età, incapacità, malattia, o per ritmi di lavoro salariato incompatibili con la cura di sé oppure per divisione sessuale del lavoro imposta socialmente». In questo lavoro di riproduzione è necessario distinguere tuttora tra lavoro salariato di cura (comunque pagato meno degli altri, precario e discriminato) e lavoro gratuito, che non è tuttora scomparso.

Sebbene oggi, «le trasformazioni del rapporto lavorativo normato, con l'allargamento dell'industrializzazione, cominciano ad ammettere l'esistenza di un lavoro di riproduzione che rientra nel mercato sotto forma di salario indiretto»<sup>41</sup>, fu in generale contro questo rapporto salariale, «storicamente determinato» ed iniquo, che si scagliarono le femministe di allora. Esse infatti unirono le energie e le lotte per quello che è stato definito nel testo del 1978 come «l'obiettivo politico più diffuso all'epoca», rivendicare il “salario al lavoro domestico”<sup>42</sup>.

### 1.3 Oggettivazione della forza-lavoro, “salario al lavoro domestico” e “qualità di vita”

Queste lotte per il salario al lavoro domestico, iniziate negli anni Settanta in Italia e impersonate da gruppi militanti come “Lotta Femminista o area del salario al lavoro domestico” e dal giornale *Le operaie della casa*, furono infatti le prime a mettere in discussione non solo il concetto di “lavoro domestico” (o riproduttivo) ma anche di “lavoro produttivo”.

---

<sup>38</sup>Del Re A., *Lessico Marxiano*, p. 108.

<sup>39</sup>Del Re A., *Oltre il lavoro domestico*, p. 34.

<sup>40</sup>Del Re A., *Lessico Marxiano*, p. 115.

<sup>41</sup>Del Re A., *Produzione/Riproduzione*, p. 109. Esempi di “salario indiretto” sono gli assegni famigliari e la pensione di reversibilità.

<sup>42</sup>Ibidem, p. 109-110. La richiesta di *salario al lavoro domestico* di allora rimanda oggi alla richiesta del *reddito di cittadinanza* o di *esistenza* o meglio, in senso femminista, di “autodeterminazione”.

Infatti, nell'analisi esclusiva della produzione e riproduzione della merce forza lavoro nel Libro Primo de *Il Capitale*, Marx sostiene che se la forza lavoro si incarna nel sangue e nella carne delle persone, queste persone devono essere in qualche modo prodotte. È un evento naturale, ma non vi è niente di naturale nel capitalismo, poiché questo evento dentro il capitalismo diventa una necessità di produzione del capitale stesso, perché nel capitalismo non possiamo distinguere una parte biologico-naturale da un'altra costruita socialmente: «il capitale» infatti «ammaestra tutta la natura, la fa propria, la *sussume*». Marx continua affermando esplicitamente che il valore della forza-lavoro è determinato dal “tempo” di lavoro necessario alla produzione e riproduzione di questa merce specifica<sup>43</sup>, che è il valore dei mezzi di sussistenza necessari per la conservazione del possessore della forza lavoro.

Questa definizione marxiana ci sembra però discutibile e limitata, almeno per due ragioni: da un lato non si tiene in conto l'oggettivazione della *qualità della vita*, ma solo del cibo e dei mezzi di sussistenza necessari per la conservazione del possessore della forza lavoro; dall'altro lato si parla della persona che incarna la forza lavoro come di un *solo individuo*, neutro e universale. Pertanto Del Re muove *in primo luogo* una critica all'idea di forza-lavoro considerata da Marx solo come «quantità determinata di lavoro sociale medio oggettivato in essa» e alla sua tesi per cui nella forza lavoro viene oggettivata una «quantità determinata di lavoro» che viene misurata e valorizzata solo in base al «tempo di lavoro necessario alla produzione dei mezzi di sussistenza», e senza considerare altri aspetti coinvolti come la qualità della vita. «È evidente», continua Del Re, «che questa oggettivazione non riguarda solo il cibo ecc., essa è una oggettivazione della *qualità della vita*»<sup>44</sup>. Quest'ultima, sebbene non possa essere oggettivabile né valorizzabile nei classici termini quantitativi di tempo, è qui invece oggettivata e valorizzata “ignorando”, o almeno sottovalutando, la sua specificità. La questione della qualità della vita in generale è infatti, sempre secondo l'autrice, ciò che meglio definisce il lavoro di riproduzione ed è proprio ciò che Marx non ha visto<sup>45</sup>. Essa è, di fatto, ciò che si collega al cosiddetto *lavoro immateriale*, o *capitalismo cognitivo*, che è legato non solo a capacità cognitive, ma anche a forme di sensibilità, di comprensione ed empatia che si sviluppano nei rapporti tra persone e che possiamo definire *capacità relazionale* o *femminilizzazione del lavoro*.

*In secondo luogo*, Marx, affermando che il valore della forza lavoro è il valore dei mezzi di sussistenza necessari per la conservazione del possessore della forza lavoro, dà l'impressione di

---

<sup>43</sup>La presenza sul mercato del proprietario deve essere continuativa, come presuppone la trasformazione continuativa del denaro in capitale. Marx K., *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1956, Libro Primo, pp. 186-189.

<sup>44</sup>Ibidem, p. 110.

<sup>45</sup>Cfr. Alisa Del Re, *Lessico Marxiano*: in modo simile la critica femminista si è concentrata da un lato sul valore negato da Marx al lavoro di riproduzione, che è ciò su cui ci stiamo focalizzando, dall'altro sulla critica alla divisione sessuale del lavoro con subordinazione di quello delle donne, fondamento della produzione capitalistica, storicamente e socialmente determinato, quindi reversibile.

parlare della persona che incarna la forza lavoro come di *un solo individuo* (neutro e universale, descritto nell'istante in cui è sano, adulto, vive da solo e basta a se stesso). In tale maniera non parla quindi a partire dalla riproduzione della FL, la quale riproduzione invece «mette in evidenza l'improponibilità scientifica di un'analisi dei rapporti sociali che si attesti sulle capacità produttive degli individui, escludendo la relazione e la riproduzione»<sup>46</sup>.

A differenza di queste analisi marxiane e marxiste, è invece dalla questione della *qualità della vita* e dall'*esperienza concreta* del lavoro riproduttivo, comune a tutte le donne, che partirono le operaiste. Da un lato infatti denunciarono come il lavoro di produzione e riproduzione della FL non sia contabilizzabile né valorizzabile nei classici termini (capitalistici ma anche anticapitalistici) di tempo necessario alla produzione, ma dall'altro lato reclamarono comunque un salario al lavoro domestico, facendolo in maniera "provocatoria" ma allo stesso tempo pragmatica<sup>47</sup>. Infatti questo tipo di lavoro, essendo inscindibile dalle relazioni umane familiari (ogni volta differenti e che necessitano cure diverse e non sempre prevedibili), investe tutta la vita delle donne e confonde i due piani del lavoro femminile, quello interno in casa e quello esterno in fabbrica, rendendo così ulteriormente difficile la sottrazione individuale al lavoro di cura, a causa dei legami di affetto con i vari mariti-compagni-fratelli-figli/e. Il fatto che il capitale comandi l'intera giornata lavorativa di una donna, la rende «chiaramente *incommensurabile*»<sup>48</sup> rispetto alla giornata lavorativa di un qualsiasi maschio: «le due giornate non hanno la stessa unità di misura; così come è impossibile leggere le lotte delle donne con gli stessi strumenti con cui si leggono le lotte operaie».

La questione dell'incommensurabilità della giornata lavorativa delle donne, come dicevamo, si riaggancia a quella della qualità della vita, proprio perché incommensurabile anch'essa, ed è sempre stata complicata dalla risposta delle istituzioni. Queste infatti, mentre erogavano "salario indiretto", aumentavano ulteriormente il "comando sociale" incarnato dalle istituzioni disciplinanti, quali scuole, ospedali, consultori etc., fino a comandare un nuovo tipo di lavoro legato alla riproduzione. Questa nuova tipologia di lavoro è composta «*di vari segmenti che si intersecano in maniera stretta con i segmenti di lavoro legato alla produzione di merci e che compongono una giornata lavorativa*

---

<sup>46</sup>Ibidem, p. 111.

<sup>47</sup>Quest'ultima ipotesi, in parte personale, è frutto di un tentativo di conciliare le divisioni interne al movimento femminista, o almeno di partire dagli aspetti comuni ad esse. Infatti anche solo a Padova c'era la distinzione tra gruppi "più radicali" (che, criticando ogni forma di salario, andavano oltre la richiesta di salario al lavoro domestico) e gruppi "più moderati" (che reclamavano "solo", o almeno in prima istanza, il salario al lavoro domestico). Queste diverse anime del movimento, sebbene lontane nell'analisi teorica, erano avvicinate in realtà dall'azione pratica delle lotte, le quali potevano avere successo solo se portate avanti insieme (come oggi in realtà).

<sup>48</sup>Del Re A., *Oltre il lavoro domestico*, p. 36.

*complessa*»<sup>49</sup>, motivo per cui esso è ancora meno contabilizzabile nei termini classici di tempo-valore.

#### 1.4 Ulteriori conseguenze politiche

L'altra faccia della medaglia è che tutto ciò ha permesso lo sviluppo di due conseguenze politiche centrali nei movimenti femministi di quegli anni: in primo luogo, «*l'uscita dalla fase sotterraneo-separata delle lotte delle donne*»<sup>50</sup>, in secondo luogo, la messa in discussione della separazione tra lavoro interno (in casa) e lavoro esterno (in fabbrica), della divisione tra sfera privata-pubblica<sup>51</sup>.

*In primis*, infatti, la lotta “sotterranea” ed individuale delle donne, lunga e difficile per la confusione del piano del lavoro domestico con quello dei legami affettivi in casa, riuscì ad uscire dal suo secolare isolamento entro le mura casalinghe, fino ad arrivare alle più recenti forme di presenza “liberatoria” e collettiva sulle piazze. Ciò fu fondamentale nel portare le donne verso una maggiore *consapevolezza* della propria forza di movimento femminile e, in alcuni casi (purtroppo rari), anche verso sbocchi politici concreti, di liberazione reale.

*In secundis*, la tendenza delle donne alla rigidità e al rifiuto del lavoro riproduttivo portò anche ad un *rifiuto verso quello produttivo*, portando ad una problematizzazione nuova e notevole sia a livello di analisi teoriche che di azioni pratiche. In particolare, in quegli anni le operaiste svelarono che la produzione, e quindi il loro sfruttamento, scaturiva fundamentalmente e contemporaneamente dai due poli della fabbrica e della casa, e che «la donna, proprio perché con il suo lavoro produceva la merce fondamentale per il capitalismo, la forza-lavoro stessa, aveva in mano una *leva fondamentale di potere sociale*: poteva rifiutare di produrre»<sup>52</sup>. Per ciò stesso la donna «costituiva la figura centrale della “sovversione sociale”», ovvero «di una lotta che poteva condurre a una radicale trasformazione della società»<sup>53</sup>.

#### 1.5 Verso un progetto femminile di liberazione totale

Per questi motivi i primi gruppi femministi di allora si concentrarono su discorsi (che comprendono sempre una dimensione anche pratica) quali il recupero del “tempo” e i “servizi

---

<sup>49</sup>Ibidem, p.31. Grazie anche all'intuizione di Christian Marazzi nel Seminario di politica comparata presso la Facoltà di scienze politiche di Padova.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>51</sup> Ibidem, cfr. p. 35.

<sup>52</sup>Dalla Costa M., *Gli operaisti*, p. 124.

<sup>53</sup>Ibidem, p. 125.

sociali”, ma anche il “corpo” e la “sessualità”, costruendo in tal modo *un progetto femminile di liberazione totale* e non solo di riformistica industrializzazione del lavoro domestico.

Da un lato, fecero così emergere una «posizione direttamente antagonista al capitale»<sup>54</sup> contro il lavoro e il comando, per un potere che permettesse di godere dei corpi, delle relazioni e di una *qualità della vita buona*, oltre ogni “ragionevole” ideologia delle merci. Fecero tutto ciò confermando una rigorosa autonomia femminile e lottando soprattutto sul terreno dei “servizi sociali”, i quali venivano rivendicati come «forme di liberazione dal lavoro domestico»<sup>55</sup>, o almeno di riduzione del tempo e della fatica del lavoro riproduttivo.

Dall’altro lato, rifiutando la riproduzione sia materiale che immateriale, queste donne andavano sostituendo a un’idea di *femminilità* fatta di lavoro e disponibilità sempre e solo per gli altri, una femminilità alternativa, in cui tutto si riduceva a lasciar posto alla «riproduzione per se stesse»<sup>56</sup> e alla “cura di sé” e delle altre donne. La tematica del lavoro domestico infatti era intrecciata a quella della *sessualità*, che si tentò di *de-costruire* e stravolgere contro la sua funzione, *costruita*, di mera precreazione-riproduzione – l’unica funzione, cioè, cui era stato relegato il corpo delle donne nel corso dei secoli, attraverso vari processi di “accumulazione originaria” e in particolare durante la transizione al capitalismo<sup>57</sup>. Per tutti questi motivi, le lotte su lavoro, sessualità, salute e violenza erano strettamente intrecciate e furono portate avanti contemporaneamente nei quartieri, negli ospedali, nelle scuole e nelle fabbriche. Su questo fronte si ottennero grandi successi pratici per quanto riguarda una maggior diffusione degli asili nido, dei consultori e soprattutto riguardo l’*aborto*. Infatti, in particolare a Padova, dove la lotta per l’aborto partì nel ’73, ci furono anni di mobilitazione con tutto il movimento femminista che portarono ad ottenere nel 1978 la “legge 194”, che riconosceva «il diritto di interrompere volontariamente e con assistenza sanitaria la gravidanza»<sup>58</sup>. Oltre a ciò, anche l’esperienza dei primi *consultori autogestiti femministi* fu una novità grossa e inizialmente tutta padovana: momento propulsore nella reimpostazione del rapporto donna-medico, rappresentò un esempio nazionale, in particolare rispetto alla ginecologia, data l’imminenza della legge istitutiva dei consultori famigliari, la 405, che intervenne nel 1975.

---

<sup>54</sup>Del Re A., *Oltre il lavoro domestico*, p. 29.

<sup>55</sup>Del Re A., *Gli operaisti*, p. 147.

<sup>56</sup>Dalla Costa M., *Gli operaisti*, p. 125.

<sup>57</sup>Cfr. nota 27 sull’analisi svolta da Silvia Federici.

<sup>58</sup>Ibidem. La legge 194 del 1978, data ormai per scontata e superata, oggi in realtà così scontata purtroppo non lo è più, sebbene quest’anno se ne festeggino i quarant’anni. Infatti, anche sull’onda delle pressioni neoliberaliste, razziste e fondamentaliste del nuovo governo giallo-verde (ma anche sull’onda globale di reazione e di spostamento a destra di tanti governi), in città come Verona stiamo assistendo ad offensive reazionarie e misogine, nonché omotransfobiche e fasciste, fino al culmine del 5 ottobre 2018, giorno in cui è stata approvata in consiglio comunale la mozione di anti-aborto. Il rischio più grosso è che, prendendo come esempio Verona (già città-laboratorio di altre sperimentazioni catto-leghiste), anche in altre città italiane si arrivi a provvedimenti simili, i quali riguardano non solo l’aborto (già non del tutto libero negli ultimi anni, a causa della sempre più dilagante obiezione di coscienza), ma anche la contraccezione gratuita e l’educazione sessuale nelle scuole. Queste misure repressive sono dovute ancora una volta al sempiterno tentativo di controllo che si gioca da parte di istituzioni religiose e statali sul corpo delle donne (e delle soggettività da sempre emarginate) e che pertanto non è solo religioso ma anche sociale e politico.

## 1.6 Analisi a posteriori: limiti e pregi

Rispetto ad un'analisi a posteriori dei *limiti* delle lotte tra fine anni Sessanta e inizio anni Settanta, l'ipotesi amara di Del Re è che i gruppi femministi di allora, o almeno quelli di cui fece parte, «sono stati movimenti con un forte impatto riformista» - che era l'unico esito possibile - mentre «di rivoluzionario c'era solo la nostra volontà»<sup>59</sup>. A parer suo due cose non hanno funzionato: il fatto di aver supposto, senza rendersene loro stesse conto, che la rivoluzione, il cambiamento radicale, fosse un processo rapido e senza interruzioni, e il fatto che probabilmente anche loro stesse siano state sconfitte dalle riforme, da quello che non poteva che essere l'esito immediato delle lotte. Tutto sommato, però, continua Del Re, «se avessimo avuto la consapevolezza di muoverci per le riforme forse non avremmo fatto tutto quello che abbiamo fatto». L'ironia della sorte ha voluto che ciò le portasse a fare almeno del «buon riformismo», ha, in altre parole, «costretto le istituzioni a confrontarsi con delle trasformazioni migliori di quelle che avrebbero prodotto senza questa spinta»<sup>60</sup>.

Ciò che invece ha davvero funzionato, la *ricchezza* di quei movimenti, è stata «la grande capacità di *essere nel futuro*». In particolare, «l'analisi lucida che vedeva come centro della società l'operaio-massa quando è stata iniziata era quasi avveniristica e gli avvenimenti, cioè la trasformazione del modo di produrre, ci hanno superato troppo rapidamente»<sup>61</sup>. Specialmente ascrivibile alle donne, fu la loro capacità di «cogliere gli elementi globali della giornata lavorativa e della forma relazionale che questa ha»: partendo dalla propria esperienza quotidiana, sono stati dati elementi importanti di comprensione per le trasformazioni del fare lavoro complessivo. Ciò, in particolar modo, rispetto alle analisi sulla femminilizzazione e affettività del lavoro, il lavoro immateriale, relazionale etc.: queste critiche, portate avanti già allora, solo ultimamente si stanno riuscendo a diffondere. Del Re segue aggiungendo che in realtà «il fatto che questi elementi non siano stati fatti propri dalla generalità del movimento quando sono venuti fuori ha permesso alla struttura capitalistica della produzione un grosso anticipo che noi adesso stiamo (ancora, NdR) rincorrendo»<sup>62</sup>.

Un ulteriore elemento che le donne hanno portato avanti e che a parere dell'autrice padovana

---

<sup>59</sup>Del Re A., *Gli operai*, p. 147.

<sup>60</sup>Ibidem.

<sup>61</sup>Ibidem, p. 148.

<sup>62</sup>Ibidem.

potrebbe correggere l'analisi sulla produzione immateriale, è stato il *discorso sul corpo*. Questo discorso, infatti, comprende la critica, già descritta precedentemente, dell'impossibilità di contabilizzare il lavoro domestico a causa dell'impraticabilità di seguire il processo di valorizzazione di quella merce speciale che è la forza-lavoro. Tale merce, di fatto, è costituita non solo dal corpo dell'operaio/a, ma anche dalla mente, il suo ambito relazionale, la sua stabilità psichica, la sua vita affettiva e sessuale, che sono aspetti cioè non contabilizzabili. Se questo discorso portato avanti dalle femministe fosse stato fatto proprio da tutti e tutte, avrebbe avuto una qualità di senso più alta e confacente alle trasformazioni del capitale, in particolare al postfordismo, al capitalismo cognitivo e al neoliberismo.

Al movimento femminista possono pertanto essere ascritti una serie di pregi di analisi, dovuti soprattutto al loro partire dalle condizioni materiali e dal corpo stesso, i quali però non sono stati colti dalla generalità del movimento, neanche dal femminismo nei suoi termini più universali. «Penso che uno dei difetti del femminismo in questo caso», conclude Del Re, «sia stato di pensare di *occuparsi di donne* quando parlava di queste cose e non pensare invece di *mettere in atto un punto di vista di genere sul mondo*»<sup>63</sup>.

Anche a parere di Dalla Costa, militante trevigiana dell'ala del movimento padovano definibile "meno radicale" (perché chiedeva in primis il salario al lavoro domestico, cosa forse "meno radicale" di altre rivendicazioni, ma che se fosse stata realizzata avrebbe non di poco migliorato le condizioni materiali e immateriali delle donne, anche di oggi), i movimenti di allora, non solo femministi ma anche operaisti, hanno dato strumenti interpretativi preziosi a quelle collettività di donne, oltre ad una grande forza, solidità ed equilibrio. Il limite che lei riscontra riguarda l'ambito delle lotte, basato in primo luogo sul binomio tempo-lavoro, un terreno fondamentale all'epoca e che valeva la pena di tanti anni di militanza, ma che forse alla lunga si è rivelato riduttivo. Infatti, a parer suo, a falciare tutto il movimento femminista non fu solo la repressione di fine anni Settanta, ma anche un momento di crisi dovuto ad tipo di militanza totalizzante ed esasperata, che non lasciava spazio per altro nella loro vita, sia a livello di attività che di passioni o di ulteriori temi da trattare. Quando nei bui anni Ottanta l'autrice trevigiana ebbe l'esigenza di riflettere sul periodo precedente, riconobbe infatti che né nella sua militanza in Potere Operaio né in quella nel movimento femminista aveva mai avuto un momento di "gioia". Ricordava solo una grande, immensa "fatica", poiché il binomio tempo-lavoro era un terreno limitato che non era riuscito a smuovere le sue "correnti profonde per farne scaturire flussi di energie vitali", e che la portò per anni a "peregrinare di stanza in stanza nella casa della riproduzione" fino a quando a metà anni Ottanta non individuò "la porta che immetteva nell'orto e nel giardino", ovvero "*la questione della*

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 149.

*terra*”<sup>64</sup>. Intorno a questo tema trovò soggetti in lotta contro la privatizzazione, espropriazione ed avvelenamento della terra, contro la distruzione dei suoi poteri riproduttivi. Qui trovò un mondo diverso da cui si produce e riproduce vita, da cui il corpo trae spirito, sensazioni, immaginario. Qui ritrovò finalmente la “gioia” della militanza, oltre a tanta emozione ed ispirazione. La questione della terra obbligava infatti a *ripensare la questione della riproduzione in termini globali*, e non soltanto in termini di lavoro (più o meno) salariato, non solo, cioè, utilizzando i soliti strumenti concettuali marxisti, i quali, per quanto geniali, restano pur sempre maschili ed eurocentrici, quindi limitati. In altre parole, sempre quelle di Dalla Costa, tutto ciò obbligava a rivedere la riproduzione come un terreno irrimediabilmente danneggiato da vari morbi, di cui se ne segnalano almeno tre: «l’abuso dell’isterectomia [...] in quanto devastazione dei luoghi della generazione della vita e del piacere del corpo», «il lavoro di riproduzione come lavoro di produzione e cura della vita», «l’espropriazione della terra [...] e la devastazione dell’orto e del giardino della riproduzione esterna»<sup>65</sup>. Ciò permette di rileggere gli anni Ottanta in modo diverso e più intersezionale, di guardarli finalmente in controluce: dalla parte degli esclusi di ogni tipo, sia rispetto all’Italia della repressione e normalizzazione sia rispetto al Terzo Mondo dell’aggiustamento dettato ai vari governi dal Fondo Monetario Internazionale. Quest’ultima aggiustatura, in particolare, oltre ad esser stata un’applicazione drastica, in realtà fu anche un’operazione economica e socio-politica di sottosviluppo della riproduzione a livello globale, ovvero il “momento programmatico del neoliberalismo” e il prerequisito per il decollo della nuova economia globalizzata, violenta ed escludente. Ma questa è un’altra storia ancora.

---

<sup>64</sup>Dalla Costa, *Gli operaisti*, p. 127.

<sup>65</sup>Ibidem, p. 122.

## Capitolo II.

### Oltre il soggetto politico. La nascita di nuove figure della soggettività femminista

Il tema di questo capitolo vuole riprendere alcuni fili del discorso precedente e aggiungerne di nuovi col fine di sbrogliarli insieme e mostrare, una volta di più, come il cuore della matassa chiamata “femminismo” sia la sua radicalità. In particolare, si vuole qui mostrare la forza delle sue rotture, sia da un punto di vista più pratico, sia più teorico. Da un lato infatti, come abbiamo già visto, la rottura delle lotte italiane degli anni Settanta contro il “lavoro (ri)produttivo” portò ad una presa di parola finalmente autonoma e separata dai gruppi operaisti maschili. Dall’altro lato, ma in un modo parallelo che analizzeremo ora, anche nell’era contemporanea le teorie femministe sul “soggetto politico”, questa volta internazionali, si oppongono e distanziano dalla tradizione filosofica maschile.

Sebbene, infatti, dall’emersione improvvisa di quel primo soggetto femminista che Carla Lonzi denominò “Soggetto Imprevisto”<sup>66</sup>, siano passati quasi cinquant’anni, la questione del soggetto politico resta ancora aperta, soprattutto in ambito femminista. Infatti, nel dibattito sulla questione del soggetto nella teoria femminista si gioca niente meno che la «capacità delle donne di autodesignazione», ovvero qualcosa che, già nel 1949, Simone de Beauvoir riteneva la *conditio sine qua non* per l’autonomia delle donne<sup>67</sup>. Anche secondo Asunción Oliva Portolés, autrice dell’opera *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, cui faremo ampio riferimento in questo elaborato<sup>68</sup>, se non ci vogliamo adeguare all’eterodesignazione maschile, a tutt’oggi persistente, se vogliamo fare delle nostre vite qualcosa di diverso, «dovremo istituirci come soggetti»<sup>69</sup>. “Soggetto”, secondo la sua definizione, è infatti «colui o colei che si autoamministra i suoi predicati, tanto quelli che vengono dagli altri come quelli che lui/lei stesso/a si aggiudica». La questione, ormai, non solo è aperta, ma è paradossalmente da aprire di nuovo,

---

<sup>66</sup>Con questo termine Carla Lonzi, critica d’arte e militante del gruppo romano Rivolta Femminile, nel suo saggio *Sputiamo su Hegel*, et al., Roma, 1971, intendeva la comparsa sulla scena pubblica degli anni ‘70 di una generazione di giovani donne femministe. Questo nuovo soggetto era da intendere, da un lato, come il risultato di un processo di rifiuto dell’inferiorizzazione della donna, dall’altro come il tentativo di una rivoltache, abbandonando la mera “questione femminile”, si presentava come un’interruzione del tempo storico e delle dinamiche maschiliste ad esso annesso, come una realizzazione del presente, che non ha bisogno né di passato né di futuro, ma solo di una forma collettiva con cui esprimersi e lottare.

<sup>67</sup>S. de Beauvoir inizia infatti il suo celebre libro *Il secondo sesso* col contrapporre l’autodesignazione delle donne all’eterodesignazione della “Donna” e alla sua relegazione nella sfera dell’“Altra”, inessenziale e immanente, da parte dell’uomo. Quest’ultimo, invece, si autoinveste come soggetto assumendo le posizioni del “Medesimo”, l’essere, l’Uno compatto ed essenziale.

<sup>68</sup> Si tratta di Oliva Portolés A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009.

<sup>69</sup> Ibidem, Celia Amorós Puente, Prólogo, p. 12.

poiché sembra che, per una sorta di “anacronismo masochista”<sup>70</sup>, proprio ora che come donne, sempre più animate dal femminismo, iniziamo ad acquisire posizioni di soggetto, il movimento filosofico e culturale che si fa chiamare “post-modernità” decreta la morte del soggetto, decostruendolo e considerandolo qualcosa da superare.

Prima di analizzare la domanda per il soggetto nella teoria femminista attuale, è necessario perciò fare alcuni passi indietro e ripercorrere il cammino che ha portato la questione della morte del soggetto moderno, già centrale nella tradizione filosofica dell’ultimo secolo, a incidere anche all’interno della teoria femminista contemporanea, fino a diventare il fulcro del dibattito attuale. Per un approfondimento di quelle che Judith Butler chiama le “teorie del soggetto”, si consiglia di esplorare di pari passo anche i sentieri delle mancanti “teorie del potere” e “teorie della psiche” di cui scrive l’autrice statunitense nella sua opera *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*<sup>71</sup> e a cui noi potremo riferirci solo “a volo d’uccello”.

## 2.1 La messa in discussione del soggetto moderno in filosofia

Consapevoli che una genealogia del termine “soggetto”, per quanto fondamentale per queste analisi, sia qui impossibile da svolgere, ci limiteremo a tenerne sullo sfondo l’etimologia. Secondo questa il significato della parola “soggetto”, dal greco ὑποκείμενον (hypokeimenon), ovvero “sostrato”, “ciò che sta sotto”, è stato modificato nel corso dei secoli, fino al suo capovolgimento durante il secolo XVII e XVIII, giungendo ad assumere il significato non solo di io-pensante, ma anche di condizione del sapere oggettivo e dall’azione morale, in altre parole, del soggetto trascendentale kantiano.

Il concetto di “soggetto”, esordisce Butler nell’*Introduzione* al suo libro, è stato ed è ancora al centro di opinioni contrastanti, secondo le quali viene posto da alcuni autori contemporanei come “precondizione necessaria per l’agire”, da altri è invece sminuito come “sintomo di un dominio da rifiutare”, motivo per cui lo scopo del suo lavoro è «prendere in considerazione come questo stesso dibattito si fondi su un paradosso, che lo porta quasi sempre a sfociare in una situazione di ambiguità». Quest’ambiguità, scrive Butler, è peraltro alla base dell’agire del soggetto, concetto che, se inteso attraverso il metodo genealogico come «una particolare categoria critica linguistica»<sup>72</sup>, come una «struttura in divenire», rivela quanto in realtà costituisca «la possibilità

---

<sup>70</sup>Ibidem, p. 17.

<sup>71</sup>Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, 1997 (trad. it. Zappino F., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, (a cura di), Mimesis, 2013)

<sup>72</sup>Ibidem, p. 49.

linguistica che l'individuo ha di acquisire e reiterare intelligibilità, la condizione linguistica per il suo esistere e il suo agire».

Sotto una forte influenza foucaultiana, difatti, Butler sostiene che «la parola “soggetto” indica sia quel processo di sottomissione al potere, sia il processo del divenire soggetto»<sup>73</sup>, ribadendo come «nessun individuo assurge a soggetto senza essere assoggettato o senza subire un processo di “assoggettamento” (dal francese *assujétissement*)». È all'interno di questo circolo vizioso che il soggetto, nell'opporci alla sua soggezione, riproduce il proprio assoggettamento, almeno secondo l'opinione di Butler, ma anche secondo gli approcci psicoanalitici e foucaultiani.

Questa “ambiguità” intrinseca nel “soggetto” comporta il fatto che a costituirlo siano altri elementi ambivalenti e intrecciati tra loro: si tratta dell’“auto-assoggettamento della psiche” e, di conseguenza, l’“attaccamento appassionato al proprio assoggettamento”, oltre al paradossale paradigma “soggettivazione/assoggettamento” cui abbiamo appena accennato. La tesi di fondo del soggetto come qualcosa che è sempre compromesso con il potere che lo assoggetta, ovvero, della dipendenza tra soggetto e potere, è di origine foucaultiana e si riallaccia a quella della formazione del soggetto come dipendenza reciproca e “riflessiva” tra universo psichico-culturale e universo socio-culturale, sostenuta invece dalla tradizione psicoanalitica.

Per questo motivo partiamo ora dall'analizzare il cosiddetto “attaccamento appassionato al proprio assoggettamento”, che Butler sostiene intravedere già in un autore come Hegel. È proprio nella struttura dell'assoggettamento, infatti, che l'autrice nota alcune convergenze importanti tra le concezioni di tre filosofi imprescindibili per la cultura occidentale, quali G. W. F. Hegel, Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, fino al punto di sostenere una lettura che prenda «le mosse dal percorso inaugurato da Hegel, ma al fine di escluderlo. Infatti, a parere di Butler, sebbene i lessici di Hegel e Foucault siano molto differenti, l'analisi del filosofo francese sulle implicazioni ambigue dell'assoggettamento pare anticipata dal filosofo tedesco quando scrive della liberazione del servo come declinata in varie forme di auto-rimprovero etico. Secondo Butler, il soggetto emerge in Hegel proprio in quanto *coscienza infelice*, ovvero mediante l'applicazione riflessiva di queste norme etiche, come si può leggere nella sezione *Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice*<sup>74</sup>, conseguente alla sezione sulla figura dialettica signoria-servitù, presente anch'essa nella *Fenomenologia dello spirito*. Nel passaggio tra le due sezioni, Hegel sembra suggerire una coincidenza tra la “libertà” e “l'auto-assoggettamento” (inteso come assoggettamento

---

<sup>73</sup>Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, p. 41.

<sup>74</sup>Dato che il passaggio dalla sezione *Signoria e servitù* alla sezione *Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice* (qui abbreviata come *La coscienza felice*) della *Fenomenologia dello spirito* (1807) è uno degli anfratti hegeliani meno analizzati dagli interpreti, Butler decide di partire proprio da qui per la sua rilettura di Hegel.

libero del proprio corpo), nonché sembra esprimere, proprio tramite la figura della *coscienza infelice*, una relazione peculiare tra quest'ultimo e "la formulazione di imperativi etici auto-imposti". Questa correlazione offre, da un lato, una cornice teorica alla critica di Nietzsche intorno alla nozione di *cattiva coscienza* e all'appropriazione di questa critica da parte di Foucault rispetto alle sue considerazioni sull'anima. Dall'altro lato, essa conduce ad un ulteriore collegamento tra "l'ineluttabilità del corpo" di Hegel, l'"istinto" di Freud e la "volontà di potenza" (o "ideale ascetico") di Nietzsche.

In Hegel, nel ribaltamento dei due poli dialettici di servo-padrone, oltre a pervenire all'auto-rinascimento della dipendenza reciproca tra servo e padrone, attraverso la doppia negazione dialettica, cioè, il processo triadico (tesi, antitesi, sintesi), si giunge a qualcosa di più. È precisamente qui, infatti, che si ravvisa il passaggio dalla schiavitù alla *coscienza infelice*: nel movimento mediante il quale il terrore della morte viene dissipato da una sorta di vanità ed ostinazione, nel momento in cui il servo, nell'ammettere la sua stessa abilità creatrice, sostituisce il padrone e diventa padrone del suo stesso corpo. Questa forma di "riflessività", secondo Butler, comporta anche «la divisione della psiche in due parti, ossia nelle due condizioni di potere e di servitù all'interno di una singola coscienza, per mezzo delle quali il corpo viene ammantato di un'alterità ora interiore alla psiche stessa»<sup>75</sup>. Questo auto-assoggettamento assume varie forme, come *in primis* quella che l'autrice statunitense chiama "attaccamento appassionato", ovvero l'ostinato aggrapparsi, da parte della coscienza, all'auto-assoggettamento. La *coscienza infelice*, adoperandosi per questo attaccamento, richiede un obbligo morale, ovvero la produzione di una norma etica per rifiutare e sconfiggere la paura. Da qui deriva l'origine dell'etica, come «forma di difesa dalla paura assoluta» ma anche come ulteriore forma di auto-assoggettamento. La paura assoluta viene dunque sostituita dall'imperativo etico, dalla legge assoluta che, paradossalmente, riorganizza la paura nei termini di una paura della legge. Sebbene l'esperienza del corpo resti per Hegel squallida e contagiosa per la coscienza, infine risulta esserci solo una componente della coscienza che si salva, quella che si raccomanda ad un "mediatore", che Hegel definisce "il prete". Quest'ultimo erige l'auto-espiazione del corpo portando il filosofo tedesco a scombinare il modello interpretativo di tutto il capitolo in favore di una risoluzione nello Spirito di tipo fondamentalmente religioso. L'interpretazione butleriana di questi passaggi muove dalla critica sottile che Hegel sembra fare ai doveri etici e agli ideali religiosi prima di introdurre la figura del "prete". Tale critica, antesignana all'analisi di Nietzsche, mostra come qualsiasi tentativo di riduzione o mortificazione del corpo in realtà sfoci involontariamente nella produzione di un'autocoscienza come ricerca del piacere.

---

<sup>75</sup>Ibidem, p. 75.

Nella seconda sezione del capitolo, Butler riafferma prende in esame l'“autoassoggettamento della psiche”. La critica nietzscheana delle norme etiche, inaugurata da Hegel nella *Coscienza infelice* e sviluppata poi da Nietzsche stesso nella *Genealogia della morale*, è stata ripresa in tempi recenti anche da Foucault in *Sorvegliare e punire*. Sebbene sarebbe utile fare un excursus per confrontare la posizione di Nietzsche e Foucault con quella di un altro “maestro del sospetto” come Freud, per la sua critica alla genesi degli imperativi morali, sviluppata ne *Il disagio della civiltà*, noi ci limiteremo in questa sede a fare solo qualche accenno. Questo confronto, che Butler chiama «*storia della soggettivazione nei cambiamenti della vita psichica*»<sup>76</sup>, va individuata, nello specifico, in quel particolare rivoltarsi del soggetto contro se stesso che è possibile notare nelle manifestazioni di autorimprovero, di coscienza e di melanconia, le quali agiscono in parallelo ai processi della regolazione sociale. Se il prezzo dell'esistenza nella soggettivazione, dunque, è rappresentato dalla sottomissione, la soggettivazione approfitta di questo desiderio per l'esistenza ed evidenzia la “vulnerabilità”<sup>77</sup> primaria rispetto all'altro e a tali abusi, vulnerabilità cui sarebbe saggio indagare per opporsi agli abusi di potere. Per capire, dunque, come il soggetto dipenda dalle condizioni di potere che lo precedono e come l'attività psichica della norma dipenda da attività sociali precedenti, sarebbe necessaria una nuova descrizione del dominio della soggettivazione a livello psichico, cosa che rinviemo a fare in un'altra sede. La soggettivazione psichica infatti è una delle forme di soggezione cui Nietzsche e Freud danno vari nomi, come contraccollo, auto-rimprovero, coscienza (lo strumento tramite cui il soggetto diventa oggetto a se stesso) e l'io (definito dalla sua capacità di auto-relazionarsi riflessivamente, dalla sua auto-riflessività). Oltre all'auto-riflessione c'è anche un ulteriore livello di proibizione, costituito da repressione e forclusione, anch'esse cruciali nella formazione auto-assoggettante del soggetto, ma a cui qui si farà solo qualche accenno.

Come dicevamo, questi tre pensatori hanno delimitato un «rovesciamento dialettico incentrato sull'impossibilità di un totale soppressione riflessiva del “corpo” entro la vita»<sup>78</sup>. Tale sforzo autolesionistico ha due effetti: da un lato, un'affermazione autoesaltante del desiderio, dall'altro, l'articolazione di un ordinamento del soggetto che eccede la cornice dialettica che lo ha generato. Secondo Freud, produce la “nevrosi”, mentre per Hegel l'“infelicità”, ovvero due casi illustrati come forme di “attaccamento all'auto-assoggettamento”. In questo capovolgimento l'esperienza corporea, sebbene censurata dalla legge, riaffiora come un occultamento, una “sublimazione”, che spinge a considerare quella negazione del piacere come formatrice di cultura. Al contrario di

---

<sup>76</sup>J. Butler, *La vita psichica del potere*, p. 56.

<sup>77</sup>Quello di “vulnerabilità” è per Butler un concetto chiave, cfr. l'ultimo suo libro *L'alleanza dei corpi*, 2015.

<sup>78</sup>J. Butler, *La vita psichica del potere*, p. 87.

Marcuse, Foucault pensa che l'ipotesi repressiva fallisca perché «è la repressione a produrre proprio quei piaceri e desideri che tentano di regolamentare»<sup>79</sup>. Secondo il filosofo francese, infatti, prima c'è la repressione, che struttura e genera la dimensione dei fenomeni corporei come qualcosa da regolamentare, poi viene il corpo, che è costantemente creato e proliferato al fine di ampliare il dominio del potere giuridico. Questa "proliferazione del corpo", d'altra parte, costituisce anche lo scenario di una possibile resistenza. È proprio su questa proliferazione che si basa la differenza tra Hegel e Foucault, in quanto solo secondo quest'ultimo essa è il luogo della potenziale opposizione alla regolamentazione. Infatti, Foucault, sebbene in disaccordo con Freud sulla "repressione" (e in generale con la psicanalisi), deve a questa tesi la sua teoria sulla produzione e proliferazione del "corpo regolamentato". Secondo Butler, spregevolezza, agonia e dolore sono luoghi di attaccamento a se stessi, perché sono concessi dai regimi regolatori come gli unici luoghi disponibili per l'attaccamento. Per questo motivo, il soggetto preferirà aggrapparsi al dolore piuttosto che al nulla (parallelamente alla volontà del nulla dell'uomo nietzscheano). Tale attaccamento appassionato, inteso qui come inclinazione a desiderare ciò che escluderebbe il desiderio, sembra perciò comparire in uno degli scenari dell'assoggettamento di Foucault, sia come fallimento ma anche come possibile luogo di resistenza. «Se l'obiettivo finale del desiderio», continua Butler, «è la sua continuità – e su questo punto, le teorie di Hegel, Freud e Foucault potrebbero essere collegate direttamente al conatus di Spinoza – allora la capacità del desiderio di riattaccarsi e perpetuarsi andrà a strutturare la vulnerabilità di ogni strategia di soggettivazione»<sup>80</sup>.

Tra le correnti della psicoanalisi e della filosofia del linguaggio rilevanti per il nostro tema, Friedrich Nietzsche è l'autore cui davvero è cruciale risalire, in quanto tra i primi ispiratori della critica alla modernità e al suo "rampollo"<sup>81</sup>, il soggetto intenzionale e cosciente. L'autore *de Il crepuscolo degli idoli* (1889) pone infatti in gioco la cosiddetta "ermeneutica del sospetto" contro le presunte trasparenze della coscienza del soggetto, così come contro altri costrutti della tradizione e della modernità. La *coscienza*, per Nietzsche, è un prodotto della vita gregaria dell'umanità. Dato che è allo stesso tempo l'animale più indifeso e pericoloso, necessita sapere quali sono i suoi simili, quali le sue debolezze, le sue situazioni i suoi obiettivi. Così, questo pensare si fa *cosciente* ed è proprio su questa "emergenza precaria" che si ha costruito da parte dei filosofi tutta una classe di speculazioni intorno all'io pensante come punto archimedeo di tutte le evidenti (Descartes), come condizione del sapere oggettivo e dell'azione morale (Kant) e molte altre teorie circa la soggettività. È questo un esempio molto pregnante dell'operare dell'ermeneutica nietzscheana, intimamente

---

<sup>79</sup>Ibidem, p. 88.

<sup>80</sup>Ibidem, p. 91.

<sup>81</sup> A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, p. 12.

unita al “metodo genealogico” – che tanto userà Foucault, congiuntamente a quello “archeologico”. Questo metodo consiste nel cercare e scoprire l’origine delle cose, non propriamente un’essenza primaria e legittimatrice, quanto la discordia tra le cose, i suoi intricati intersizi che si rivelano all’occhio clinico del nostro maestro del sospetto come sintomo di quello che si occulta.

Rispetto in particolare al tema della *coscienza*, tanto approfondito da Butler, secondo Nietzsche è proprio essa a produrre dei fenomeni psichici e ad essere prodotta essa stessa. Egli introduce la “cattiva coscienza” attraverso l’immagine del «ripiegamento della volontà su se stessa»<sup>82</sup>. Anche secondo Foucault la coscienza è la forza di un desiderio quando si ripiega contro se stessa, è l’attaccamento appassionato alla proibizione. Butler parte da qui, dalla constatazione di come la “riflessività” (in altre parole la “cattiva coscienza”) sia l’effetto di un ripiegarsi su di sé, di un rimprovero reiterato che struttura contraddittoriamente la coscienza, ci mostra che il “soggetto” emerge come esemplificazione e conseguenza dell’attaccamento appassionato. Sottolinea, infine, che la “coscienza” è una finzione, ma una finzione necessaria, da cui deriva “l’anima” come prodotto psichico della “cattiva coscienza”.

Anche in Freud, come dicevamo, possiamo notare echi nietzscheani, a partire da quando descrive la “regolamentazione sociale” del potere come un agente corresponsabile nella formazione della psiche e del suo desiderio, qualcosa che perciò non si può dissociare dal discorso dell’auto-assoggettamento. A suo parere, infatti, lo strumento di questa regolamentazione sociale del potere, è proprio un «tipico attaccamento [narcisistico; NdR] alla proibizione che ha come scopo la frustrazione della gratificazione libidica». Questo attaccamento è costitutivo della struttura riflessiva dell’assoggettamento. L’impulso teoricamente negato, la libido, viene accidentalmente preservato proprio da quell’attività negante fino a diventare strumento dell’assoggettamento. C’è perciò uno sfruttamento di questo attaccamento narcisistico che è collegato alla coscienza. L’inizio della “coscienza”, per Freud, coincide infatti con la proibizione del desiderio e con il suo ripiegamento su di sé.

[per butler qui si configura la possibilità di un gesto “post-morale”, in direzione di una libertà meno regolare e che ridiscute i valori della moralità. (la tratto più avanti questa questione, se la tratto!?).]

## 2.2 Lo smantellamento del soggetto moderno e la nascita di una nuova soggettività

---

<sup>82</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere*, p. 93

Se per Freud la formazione della “coscienza” decreta questo attaccamento alla proibizione che fonda il soggetto nella sua scissione riflessiva, invece per Foucault la formazione del “soggetto” e l’attribuzione della “sessualità” sono opere di un potere istituito. Dato che tratteremo la teoria foucaultiana del soggetto in seguito, anche i contributi dati a riguardo dalla “teoria dell’interpellazione” di Louis Althusser si riserveranno per le pagine successive. Ora facciamo un passo indietro per riprendere in modo sintetico le scoperte di questi “maestri del sospetto”. Freud, padre della psicanalisi, riconduce le destabilizzazioni e i disturbi dell’io cosciente «allo “sporco segreto” dell’alcova dove si sviluppa il dramma del desiderio di mamma, la repressione di papà – Lacan si riferirà pomposamente ad essa come alla Metafora paterna – e le tensioni del bambino per accedere al processo simbolico».<sup>83</sup> Senza entrare nei dettagli delle differenze tra scuole, quello che qui ci interessa sottolineare è che l’io-soggetto appare come un “effetto di superficie” prodotto nella e a causa della dinamica di altre istanze psichiche – l’Es, il Superego – non coscienti.

Come abbiamo potuto vedere, questi autori hanno realizzato la critica della coscienza e del linguaggio come effetti che, in maniera ingannevole, appaiono sotto forma di cause (allo stesso modo in cui in Marx, altro maestro del sospetto, l’ideologia, che non è altro se non sovrastruttura, si mostra come se fosse il motore dei comportamenti delle classi sociali).

In quella che potremmo chiamare “l’ermeneutica del sospetto di seconda generazione”<sup>84</sup>, si procede a questionare il soggetto cosciente partendo, questa volta, dall’istituzione stessa del linguaggio. Paradossalmente, il linguaggio passa dall’esser statodemistificato da parte di Nietzsche a titolo di impostura, a costituirsi nell’istanza da cui si procede alla critica del soggetto. A partire dalle scoperte della “linguistica strutturalista”, antropologi e filosofi *amateurs* come Claude Lévi-Strauss eliminano radicalmente il soggetto intenzionale nel processo del discorso. Il soggetto non è costitutivo del significato bensì, al contrario, è costituito nel e dal discorso stesso. «La lingua – dirà Lévi-Strauss parafrasando Pascal – ha le sue ragioni che la ragione (l’individuo parlante) non comprende»<sup>85</sup>. Esso funziona d’accordo con leggi strutturali di cui non sono consapevoli coloro che lo utilizzano. Il soggetto, così, resta ridotto a semplice posizione nel discorso, un “anello nella catena del significato”. In questo modo, attraverso l’approccio strutturalista assistiamo all’“eclissi del soggetto”, poiché quest’ultimo risulta “decentrato” all’interno del processo discorsivo.

Anche nell’ambito della filosofia analitica anglosassone del linguaggio, il soggetto non ne uscirà molto meglio. Il cosiddetto “secondo Wittgenstein” si dedica, infatti, allo studio del linguaggio ordinario con un approccio pragmatico, ovvero, all’analisi della relazione dei segni con i suoi

---

<sup>83</sup> A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, p. 14.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Pascal affermava infatti che «il cuore ha ragioni che la ragione non conosce».

interpreti. Alla domanda dei filosofi analitici riguardo quale sarebbe «il significato del significato» la sua risposta è che il significato di una espressione linguistica è il suo *uso* in un «gioco linguistico»<sup>86</sup>. Per Wittgenstein un «gioco linguistico» è infatti una situazione comunicativa, configurata come un congiunto di presupposti pragmatici nel cui contesto prendono vita le espressioni che utilizziamo nel nostro linguaggio. Le usiamo sempre in contesti definiti d'accordo con determinate regole, le quali però non sono oggetto di definizioni formali ma sono semplicemente di uso pubblico, come pubblico è per Wittgenstein il linguaggio stesso. Il soggetto parlante si attiene ad esse se vuole far comprendere il motivo della sua comunicazione linguistica, sempre in un contesto determinato: non è pertanto la sua intenzionalità a fondare il senso del discorso.

Come possiamo vedere, il soggetto si trova “circondato”. Portolés lo mette in evidenza con chiarezza nella sua minuziosa ricostruzione della “filosofia del sospetto”. Alla luce della sua esposizione, diventa *in primis* comprensibile l'ascendenza nietzscheana di Foucault in ciò che concerne l'uso del metodo genealogico nella sua dichiarazione della “morte del soggetto”. *In secundis*, vengono presentate le proposte della teoria psicanalitica che vanno da Freud a Lacan, quando quest'ultimo assume lo strutturalismo linguistico ed afferma che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». Inoltre risulta chiara anche l'influenza di Wittgenstein in un Lyotard ex trotskista che rinuncia ad un progetto emancipatorio e tutto quello che chiede – tenendo come sottinteso i “giochi linguistici” delle *Ricerche filosofiche* – è «Lasciateci giocare, e lasciateci giocare in pace», mostrando così il “fallimento del soggetto” nel contesto della post-modernità.

Con ciò che abbiamo esposto sommariamente finora non si sono esauriti i fronti critici che hanno attanagliato il soggetto: il «soggetto della ragione strumentale»<sup>87</sup> dei teorici della Scuola di Francoforte non è tra i meno rilevanti, ma non si possono non ricordare le critiche di Louis Althusser (che tramite il metodo epistemologico dà vita alla “teoria dell'interpellazione”<sup>88</sup> sulla formazione del soggetto) e di Pierre Macherey (che attraverso la proposta di un incontro possibile tra Marx e Foucault propone la tesi del “soggetto produttivo”<sup>89</sup>).

In tale messa in discussione “ermeneutica” e in tale smantellamento “neo-ermeneutico” del *soggetto moderno*, non possiamo tralasciare un'ulteriore tassello. È fondamentale infatti sottolineare

---

<sup>86</sup>L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 1953.

<sup>87</sup>Cfr. M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, 1947, e M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, 1947.

<sup>88</sup>Cfr. L. Althusser, *Ideologie et appareils ideologiques d'Etat*, 1970 (trad. it. *Sull'ideologia*, 1976).

<sup>89</sup>Cfr. di nuovo P. Macherey, *Il soggetto produttivo – Da Foucault a Marx*.

come questa de-costruzione sia potuta avvenire solo attraverso “l’apertura”, ancora da parte foucaultiana, di nuove possibilità di soggettivazione.

Si può infatti rileggere quella che egli auspica come “morte dell’uomo” in modo diverso, come una fra le possibili de-costruzioni di quell’invenzione moderna che è stata chiamata “soggetto” e che in realtà risulta essere solo una concrezione atropologica umanista. Questo svuotamento concettuale però, come suggerisce l’interpretazione di Chiara Di Marco<sup>90</sup>, oltre a costituire una crisi cruciale, dal punto di vista culturale ma anche esistenziale, può essere definito anche come una liberazione, come la possibilità di una “rinascita” critica. Infatti, se rivediamo l’espressione della “morte dell’uomo”, presente ne *Le parole e le cose* (1966), alla luce della sua rielaborazione nelle opere successive, come *Microfisica del potere* (1978) e *La cura di sé*<sup>91</sup>, ci possiamo rendere conto di come la sua si configuri come una critica all’antropocentrismo umanistico moderno generale, più che all’uomo/soggetto particolare. In altre parole, se rileggiamo l’antiumanismo di Foucault in questo modo, possiamo trovare proprio nella sua filosofia della morte dell’uomo la possibilità per costruire un’*etica della soggettivazione*, in cui convergano critica ed ontologia. Possiamo cioè reinterpretare la sua critica come l’auspicio per una de-costruzione in favore di nuove ri-configurazioni. Parallelamente a come scriveva Nietzsche in *Così parlò Zarathustra* (1885), infatti, «nelle tenebre che ci hanno raggiunto, può celarsi il presentimento di un’alba: [...] alla notizia che “il vecchio Dio è morto”, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora [...]; finalmente l’orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo» perchè «il mare, il nostro mare, ci sta aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto”».

Se dunque ampliamo lo spettro, notiamo come questa divaricazione apra davvero «nuove possibilità»<sup>92</sup>, permettendoci la ri-configurazione di soggettività, anche impensabili, soprattutto in ambito femminista. Attraverso e oltre Foucault.

### 2.3 I referenti filosofici della teoria femminista

Se alle soglie della post-modernità tale pare la portata dello smantellamento del “soggetto moderno” operato da parte di questi autori, proviamo invece a considerarne l’influsso sulla teoria femminista. Per farlo, prima è necessario tracciare il quadro dell’ultimo quarto di secolo rispetto

---

<sup>90</sup>Cfr. C. di Marco, *Critica e cura di sé. L’etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano, 1999.

<sup>91</sup>M. Foucault, *Storia della sessualità. Vol. III, La cura di sé*, 1984

<sup>92</sup>Elvira Burgos, *Qué cuenta como una vida: La pregunta por la libertad en Judith Butler*, 2008.

alle relazioni del femminismo con il post-modernismo, da un punto di vista generale, e con le teorie foucaultiane, da un punto di vista più particolare.

Rispetto all'aspetto più generale di questi rapporti, si può affermare che l'influenza del post-modernismo nella teoria femminista è stata considerevole. Infatti, l'ombra della filosofia *post* arrivò fino agli angoli più remoti del femminismo, soprattutto negli Stati Uniti, e, sebbene il termine inglobi concezioni molto diverse tra loro, può essere utile considerare Lyotard come punto di riferimento per parlare di postmodernità. Ciò che la teoria femminista evidenzia di lui è, prima di tutto, l'enfasi sulla "differenza", la scommessa per la frammentazione contro le totalizzazioni e, specialmente, il suo rifiuto di tutte le "metanarrazioni", di qualunque tipo siano. Sebbene non ci sia un accordo su ciò che queste femministe considerano come "metanarrazioni" e questa cosa possa generare ambiguità, soprattutto in teoriche come Judith Butler e Chantal Mouffe, anche questo tipo di critica postmoderna può essere una risorsa utile per opporsi ai residui dell'essentialismo e dell'eccessiva generalizzazione che appare in certi tipi di teoria femminista.

La relazione inversa, ovvero, del postmodernismo con il femminismo, si potrebbe invece classificare come «qualcosa di simile alla condiscendenza»<sup>93</sup>. Anche questa corrente filosofica, per quanto post-, si conferma come le altre: sebbene i critici maschili comprensivi rispettino il femminismo e gli augurino una buona sorte, in generale hanno rifiutato il dialogo in cui le colleghe femministe cercando di incorporarli. Basti infatti pensare a Jürgen Habermas, autore che, sebbene interpellato per tanti anni da autrici come Benhabib, Fraser e tante altre, solo a partire dal 1994 sembra tenere in conto alcune delle loro critiche. Lo stesso accadde con Richard Rorty, che criticarono Fraser, Benhabib e Amorós, o con Taylor e altri comunitaristi. La voce femminista solitamente viene considerata come una tra le tante e assimilata rapidamente a una serie di movimenti di liberazione o autodeterminazione, così come ad una categoria vasta ed indifferenziata, la *differenza*, a cui vengono ricondotti tutti i gruppi di emarginati o oppressi. Per questo motivo le viene negata la specificità della sua critica al patriarcato, insieme alle altre sue forme di opposizione alla discriminazione sessuale, razziale e di classe.

Come dicevamo, il successo più grande del postmodernismo è avvenuto negli Stati Uniti, dove è stato utilizzato da un grande numero di referenti filosofiche. In particolare Susan Hekman, nella sua opera *Gender and Knowledge*<sup>94</sup>, evidenzia da una prospettiva epistemologica gli elementi che hanno in comune il femminismo e il postmodernismo, contribuendo così alla nascita di un'"epistemologia femminista". D'altra parte il postmodernismo, sempre nello stesso contesto

---

<sup>93</sup>A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, p. 98.

<sup>94</sup>S. Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, 1992.

nordamericano, è stato anche oggetto di grandi dibattiti filosofici e non solo, come il cosiddetto “Dibattito di Filadelfia”. A questo, sorto ne “The Greater Philadelphia Philosophy Consortium” nel settembre del 1990, parteciparono le teoriche americane Seyla Benhabib e Judith Butler, le cui relazioni, ampliate e intitolate, rispettivamente, “Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance” e “Contingent Foundations” si pubblicarono nella rivista *Praxis International* l’anno dopo. In questa polemica si aggiunge come mediatrice la terza voce di Nancy Fraser, il cui articolo, “False Anthiteses”, è stato poi raccolto insieme agli interventi delle due autrici precedenti, ma anche di altre teoriche femministe, come Drucilla Cornell, nell’opera intitolata *Feminist Contentions*<sup>95</sup>. Il tema di questo dibattito, in cui Fraser media tra le posizioni opposte delle altre due, era il seguente “Se al femminismo interessa o meno l’alleanza con la postmodernità”.

A rompere il ghiaccio è Benhabib, il cui parere, come suggerisce già il titolo della sua relazione, è di scetticismo: la postmodernità, sostiene, è incompatibile con il femminismo a causa della “morte del soggetto”. Se il femminismo è un progetto politico, deve avere anche un soggetto politico. Per questo motivo l’autrice contrappone la “teoria critica” non solo al postmodernismo, ma anche agli ideali della modernità illuminista. Interroga perciò direttamente Butler su come sia possibile il progetto di liberazione o emancipazione femminista senza che ci sia un soggetto femminista. Butler risponde perentoriamente sostenendo che tutte le identità sono normative e non descrittive, pertanto escludenti. A parer suo, infatti, il “noi” femminista è sempre una costruzione fantasmatica, un po’ come il “noi” popolo<sup>96</sup>, che pertanto è da de-costruire ed abolire, a partire dai nostri linguaggi.

È a questo punto che Fraser interviene e si discosta dall’autrice post-strutturalista, poiché a suo parere il femminismo è un progetto normativo ed etico che necessita di un soggetto politico, per quanto messo in discussione nelle sue origini moderne. Inoltre, a suo parere, il concetto di “liberazione” di Butler è limitato poiché, per come viene inteso da quest’ultima, è solo liberazione dall’identità. La strategia decostruttiva di Butler, infatti, non pare del tutto convincente, perché unidirezionale, carente della parte ri-costruttiva della critica e di una proposta normativa alternativa. Infine, a partire da una posizione simile a quella di Behabib, Fraser commenta che il femminismo deve essere inteso come una “critica situata”, ovvero come una riflessione concettualmente filosofica, che però non si esaurisca in rivendicazioni solo culturali (di riconoscimento della differenza). A suo parere, infatti, le linee di pensiero presentate dalle due autrici non sono antitetiche, bensì sono combinabili in una sintesi pragmatica. In questa sintesi le rivendicazioni culturali del “multiculturalismo” (sostenuto da autrici come Benhabib) si devono unire a quelle

---

<sup>95</sup>S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, N. Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Thinking Gender, 1995.

<sup>96</sup>Cfr. il saggio di J. Butler presente nella raccolta *Che cos’è un popolo?*, scritta unitamente ad A. Badiou, J. Rancière, P. Bourdieu, G. Didi-Huberman e S. Khiari, DeriveApprodi, Roma, 2014.

dell'“antiessenzialismo” (sostenuto da Butler e dal postmodernismo), per convergere in un tipo di femminismo nuovo. Questo femminismo pragmatico è possibile solo se, da un lato, viene dotato di elementi di teoria critica e post-strutturalismo, dall'altro, solo se comprende anche le rivendicazioni di tipo economico-sociale (di redistribuzione egualitaria). In altre parole, Fraser, riconoscendo la validità delle tesi di entrambe le pensatrici, ribadisce come in realtà queste si trovino in una “falsa antitesi”, e come perciò possano convergere in un “multiculturalismo antiessenzialista critico”, che unisca le lotte della politica culturale per il riconoscimento con quelle sociali per l'uguaglianza. Questo multiculturalismo, inoltre, non deve essere acritico o pluralista, ma deve riconoscere le variabili di differenza e discriminazione tra le donne (razza, classe, sessualità etc.), in modo intersezionale, e deve essere dotato di giudizi normativi antiessenzialisti.

Veniamo ora al rapporto tra le teorie foucaultiane e il femminismo filosofico, in particolare rispetto alla questione del “soggetto/soggettività” nell'“ultimo Foucault” e rispetto alle critiche femministe a questo autore.

Consapevoli che tracciare distinzioni nette non sia mai facile, né davvero possibile, può risultare comunque utile considerare il lavoro di Foucault degli ultimi vent'anni della sua vita non come l'analisi delle relazioni di potere, bensì come la produzione di una storia dei differenti modi di soggettivazione dell'essere umano nella nostra cultura. Pertanto, nell'analisi delle differenti forme di oggettivazione, l'autore si sofferma in particolare sul modo in cui un essere umano si trasforma in soggetto. Nel campo della sessualità, in particolare, la ricerca foucaultiana tratta della forma in cui l'uomo ha imparato a riconoscersi come soggetto di una “sessualità”. E in questo momento segnala che il tema generale delle sue ricerche, a partire dalla pubblicazione della *Storia della follia nell'età classica* (1961), non è stato il potere, bensì la genealogia del soggetto moderno. Per questo motivo, i due tipi di analisi che porta avanti, da un lato le tecnologie dell'oggetto e l'oggettivazione, e dall'altro le tecnologie del soggetto e della soggettivazione, devono inglobarsi in un reticolo di interpretazione più ampia che è il potere sopra la vita e la morte, quello che Foucault chiama nelle ultime pagine de *La volontà di sapere* (il Vol. I de *La storia della sessualità*), il “biopotere”.

Rispetto alla sua considerazione del soggetto, sebbene Foucault non definisca le categorie che utilizza nelle sue analisi, in particolare quelle di “sé stesso” e di “soggetto”, possiamo intendere il primo termine come sinonimo neutro e astorico di “individuo”, mentre “soggetto” come un termine attivo, storico, che si riferisce al processo di interiorizzazione. Sebbene nell'uso di questo termine esista una certa ambiguità in Foucault, secondo l'interpretazione di Mark Poster, questo uso della parola “soggetto” è basato sul concetto nietzscheano di verità. Non esiste una verità assoluta,

dunque nemmeno il concetto di soggetto può essere fondamento della verità. Il soggetto in Foucault è un soggetto decentrato, allo stesso tempo relativista, e si configura solamente nelle pratiche e nei discorsi iscritti nella storia.

Ora, se ci chiediamo perché Foucault prese come oggetto fondamentale del suo studio la sessualità, la risposta è che in questa si concentrano, dal secolo XVIII, però soprattutto a partire dal XIX, quattro fattori essenziali: il corpo, il sapere, il discorso e il potere, costituendosi così in un *dispositivo* che sarebbe, allo stesso tempo, uno strumento e un effetto del “biopotere”. Foucault realizza perciò una genealogia del desiderio e del soggetto che desidera, con l’obiettivo di comprendere come l’individuo moderno poté avere l’esperienza di sé stesso come soggetto di una “sessualità”. È con questo intento che prende vita la sua opera monumentale, *La storia della sessualità*, divisa in tre volumi a seconda dell’epoca storica analizzata rispetto al tema. Nel scriverla, Foucault parte dal presupposto che la nostra civiltà occidentale, a differenza di altre che fanno del sesso una *ars erotica*, realizza una *scientia sexualis*: non cerca l’intensificazione dei piaceri, ma anzi l’analisi rigorosa di ogni pensiero e atto che abbia a che vedere con il piacere. Nel corso dei tre volumi, Foucault cambia in parte prospettiva e la *scientia sexualis* sembra passare in secondo piano rispetto a ciò che l’autore chiama la tecnica o “arte di vivere”. Pertanto l’oggetto della ricerca sembra la grande trasformazione dell’etica, che è la relazione con sé stessi. Quello che perciò Foucault ha tentato di fare è, perciò, una storia non della legge morale, bensì del soggetto morale. In altre parole, una “genealogia della morale” sessuale.

Senza stare ad entrare nei particolari, possiamo almeno notare come nella produzione di questo cambiamento dell’oggetto di studio, che potremmo caratterizzare come «dal potere al soggetto», l’autore francese all’inizio degli anni Ottanta aggiunge anche un’analisi delle cosiddette “tecnologie dell’io”, ampliando così la critica tripartita di Habermas. Rispetto a queste tecnologie di produzione e significazione dell’io, che agiscono attraverso determinate operazioni su corpo, anima, pensieri, condotte e modo di essere, Foucault si concentra in particolare sullo studio delle tecnologie del potere e del soggetto. Il suo intento, infatti, era fare una storia dell’organizzazione del sapere per quanto riguarda la dominazione così come per quanto riguarda l’io. L’autore insiste così nel segnalare la specificità delle varie tecniche impiegate nelle varie “epoche” storiche: l’“ἐπιμέλεια” (“épiméleia” o “cura di sé”) nella Grecia classica, “la cultura del sé stesso” e l’apparire dell’austerità morale nell’Impero romano e la “rinuncia del sé” al sorgere delle “ermeneutiche dell’io” nel Cristianesimo. Attraverso quest’ultima “epoca”, fondata sull’etica generale del non-egoismo e della rinuncia a se stessi, si passa poi alla filosofia cartesiana e poi a quella kantiana, per Foucault iniziatrici di nuove epoche nella storia delle relazioni tra soggettività e verità. Se da un lato Descartes pare liberare la razionalità scientifica dalla morale, costituendo il soggetto universale

sull'unica base dell'evidenza, dall'altro Kant reintroduce la morale poiché considera che il soggetto universale, per costituirsi come tale, debba essere un soggetto etico, che però non necessita di esercizio ascetici, bensì della semplice relazione con una legge morale universale.

Ciò che Foucault ha messo in evidenza nel suo lavoro è stato il congiunto di processi mediante cui il soggetto appare attraverso i suoi molti problemi, ostacoli e forme diverse. Questo «problema del soggetto non ha smesso di esistere *attraverso il presentarsi della sessualità che, in tutta la sua diversità, non cessa di incontrarsi con esso e di moltiplicarlo*». In altre parole, il problema del soggetto è rimasto centrale. A riguardo, Foucault nega come il *soggetto* sia la condizione di possibilità dell'esperienza; è questa, come razionalizzazione di un processo in sé stesso provvisorio, ciò che sfocia nel soggetto o, meglio, nei soggetti. La *soggettivazione* è il processo mediante il quale si costituisce la *soggettività*, la quale, per essere autrice, non è niente di più che una delle possibili organizzazioni della coscienza di se stessi. L'autore francese centra l'esperienza morale attuale nella ricerca di stili di esistenza sempre diversi perché ogni volta mai del tutto soddisfacenti. Al contrario, infatti, la ricerca di una forma di morale a cui tutto il mondo dovrebbe sottomettersi gli pare funesta.

Nella celebre intervista concessa alla rivista *Concordia*, Foucault oltre a sostenere di non aver sempre impedito che si parlasse di soggetto in generale, ammette anche, però, che sicuramente ha utilizzato formulazioni inadeguate. Resta però chiaro il fatto che *a priori* non si può avere una "teoria del soggetto", ma si può solo tentare di analizzare «le pratiche determinate che fanno sì che il soggetto si costituisca in una forma o in un'altra». L'autore francese crede infatti che, in primo luogo, «non esiste un soggetto sovrano, fondatore, una forma universale di soggetto che possa trovarsi in un tutti i luoghi e in tutte le epoche», ma sostiene, al contrario, «che il soggetto si costituisca attraverso pratiche *di soggezione (assujettissement)* o, *in modo più autonomo, attraverso pratiche di liberazione, di libertà*». Pertanto, se il soggetto si costruisce ed è provvisorio, l'unica cosa possibile è costruire modelli diversi di soggettività, rifiutando sempre che i greci siano il modello per l'epoca attuale.

Ciò che infine pare rilevante è il fatto che negli ultimi interventi Foucault parla di liberazione (incluso di libertà) e *distingua tra le forme di potere che sono giochi strategici tra le libertà e le forme di potere che nascondono la dominazione*, cosa che non aveva mai fatto in precedenza. A riguardo, il saggio "Che cos'è l'Illuminismo" (1983) e il commento, sempre foucaultiano, all'opuscolo di Kant "Che cos'è l'Illuminismo?" (1784) giocano un ruolo importante e inaugurano un tema che purtroppo l'autore francese non ebbe tempo di percorrere. Qui ci limitiamo a notare

come questi interventi offrono a Foucault l'occasione di definire che cosa sia la filosofia moderna: quella che tenta di rispondere alla domanda su che cos'è l'Illuminismo, dunque, quella filosofia che, in modo inedito, tenta di riflettere sul proprio presente. Collegando l'opuscolo kantiano alle sue tre *Critiche*, Foucault vede in questo autore una bozza di ciò che si può considerare la «modernità come modo di condotta», di atteggiamento, ovvero non come un'epoca ma come una forma di relazione rispetto all'attualità, qualcosa di simile a ciò che i greci chiamavano *ethos*. È all'interno di questo contesto che, secondo Foucault, tale forma particolare di far filosofia ha implicato una serie di ricerche storiche orientate a scoprire ciò che è indispensabile per costruirci come soggetti autonomi. Questo *ethos* filosofico può essere inteso in positivo come “condotta limite”, da indagare attraverso una critica genealogica nelle sue finalità e archeologica nel suo metodo.

In questi saggi foucaultiani, i due punti più rilevanti, nonché collegati all'altra questione centrale del “progresso” umano come raggiungimento della “maggiore età” anche attraverso la Rivoluzione dei Lumi, riguardano di nuovo la costituzione del soggetto autonomo, come uno dei compiti dell'ontologia del presente inaugurata da Kant, e la questione dell'*ethos* di libertà. A riguardo, Foucault dice di diffidare dei processi di liberazione e li distingue dalle “pratiche di libertà”, sostenendo che i primi devono avvenire solo se in seguito alle seconde.

In questo punto Foucault sente inoltre la necessità di dichiarare ciò che lui intende come potere, o, piuttosto, come relazioni di potere. Premettendo che le relazioni di potere sono mutevoli, reversibili e instabili, e che non ci possono essere relazioni di potere se non su soggetti liberi, l'autore afferma che in queste relazioni di potere devono esistere sempre anche possibilità di resistenza. Tra potere e libertà esiste infatti un gioco complesso di relazioni, una sorta di “agonismo” che rende le relazioni di potere “giochi strategici”. In mezzo a questi “giochi strategici” tra le libertà e gli stati di dominazione si trovano quelle che egli chiama “tecnologie governamentali”. Infatti, secondo Foucault, «il potere non è il male», come pensava Sartre, «il potere sono giochi strategici», in altre parole, il potere non è organizzato verticalmente come in una piramide, ma circola attraverso un reticolo di relazioni. La questione, piuttosto, sarebbe evitare, in questi giochi strategici, le situazioni di dominazione. In altre parole, ciò che è importante, per l'autore francese, è darsi delle regole di diritto, tecniche di gestione nonché una morale, *l'ethos*, e delle «pratiche dell'io che permettano, in questi giochi di potere, di giocare col il minimo possibile di dominazione». In tal modo, dato che secondo Foucault non può esistere una società libera da relazioni di potere, queste non potranno mai essere risolte dall'utopia di una comunicazione perfettamente trasparente. Motivo per cui egli si discosta anche dalla tesi di Habermas sulla funzione delle relazioni di comunicazione.

Venendo ora alle critiche femministe a Foucault, Portolés segnala *in primis* che è necessario sottolineare come il pensiero di Foucault sia chiaramente androcentrico. Infatti, sebbene l'autore francese affermi che i valori dei greci non sono né superiori né inferiori ai nostri, semplicemente non comparabili, egli stesso segnala come la morale della Grecia classica sia una morale virile e di signori e che, pertanto, la sua riflessione morale è un intento, compiuto dal punto di vista degli uomini, di modellare la condotta maschile. Per questo motivo, secondo l'autrice, ciò che egli crede sia la mera constatazione di un fatto, in realtà finisce per accentuarlo ancor più. In questo modo, Foucault cade nell'invisibilizzazione della donna, nella naturalizzazione implicita di una prospettiva che, in definitiva, egli ha scelto. La sua storia della morale sessuale, inoltre, non deve essere intesa solo come non universale, bensì anche come esclusiva, perché ha come unico riferimento di partenza l'etica greco-latina.

*In secondo luogo*, dopo quest'osservazione preliminare, può essere utile partire dal concetto che ha ricevuto più critiche, quello di "sapere-potere", cui Nancy Fraser, nella sua opera *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* del 1989, ha dedicato vari capitoli. A partire dall'analisi del concetto di potere, vediamo come l'autrice sia d'accordo con la descrizione foucaultiana dell'influenza del potere attraverso quelle che chiama "micropratiche" quotidiane. In particolare, Fraser ritiene un aspetto positivo il fatto che l'autore francese abbia sancito questi problemi presenti nella vita quotidiana come problemi politici. Tuttavia, ciò che non le risulta per nulla chiaro è che tipo di paradigma normativo proponga Foucault per criticare il potere moderno. Infatti, quando Foucault parla di dominazione, dovrebbe stare situato in un altro paradigma normativo, alternativo a quello che critica, mentre in realtà nei suoi testi non si incontra alcuna chiave che possa lasciar intravedere qualcosa di simile.

A causa di questo e altri motivi, Fraser si chiede se per caso Foucault sia un "giovane conservatore", riprendendo così il commento di Habermas sul mero rifiuto critico della modernità e dell'Illuminismo da parte di Foucault e della corrente di pensiero in cui si situa (da Nietzsche a Heidegger). Ciò che manca in questo autore è pertanto «un paradigma etico post-umanista»<sup>97</sup> che serva da alternativa a quello che si critica e che ponga un luogo da cui realizzare la critica. Foucault non offre niente di simile a ciò. Fraser si chiede perciò se un'alternativa valida normativamente possa essere suggerita dalle ultime battute presenti in *La volontà di sapere*. Qui, infatti, Foucault sostiene che contro il dispositivo della sessualità il punto di contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, bensì i corpi e i piaceri. Questo perché, a suo parere, il sesso è un oggetto fittizio, inventato nel secolo XVIII, che funziona come uno strumento di dominazione, come la sessualità.

---

<sup>97</sup> A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*.

Neanche in questo caso, sebbene suggerisca che la sua proposta fatta in nome dei piaceri dei nostri corpi possieda un potenziale emancipatorio maggiore di quella realizzata in nome dell'ideale di autonomia, non elabora né giustifica questo suggerimento. La sua decostruzione di categorie fondatrici e mistificatrici del contesto umanista e giuridico, come "sesso", "uomo" o "soggetto", che funzionano come strumenti di dominazione, non permette però di proporre un'alternativa che non sia vulnerabile.

Fraser, pertanto, non vede in Foucault alternative all'umanismo che non siano una critica immanente alle istituzioni della cultura. Riconosce infine di aver centrato la sua critica solo su ciò che chiama "l'aspetto trasgressivo" di Foucault, quello che cerca di trascendere l'umanismo e rimpiazzarlo di nuovo. Esiste però anche un Foucault immanente, socratico, «il Foucault che ha fatto, forse, più che nessun altro da Marx in poi per esporre e metterci in guardia rispetto all'enorme varietà di forme in cui la retorica umanista è stata capace di abuso e di essere utilizzata per altri fini». A questo Foucault Fraser dichiara di essere molto grata.

Rispetto all'assenza, criticata da Rorty, in Foucault di un "noi" su cui basare l'azione politica, sebbene avesse egli stesso segnalato nella *Storia della follia nell'età classica* come non esistesse alcun "noi" formato da anti-psichiatri, in seguito pone invece la «possibilità di costruire un "noi" a partire dal lavoro fatto, in modo che si possa costituire una comunità di azione». Questa è una delle scarsissime volte in cui Foucault si riferisce alla costruzione di un soggetto collettivo, per quanto molto provvisorio o temporaneo che sia.

Nell'opera collettiva di Diamond e Quinby (1988) *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*, Bidy Martin sottolinea l'importanza dell'analisi foucaultiana del potere. Partendo però dalla sua posizione materialista, segnala a sua volta come sia necessario combinare il lavoro decostruttivo di Foucault con la ricerca di una categoria come "donna", che renda possibile per il femminismo la lotta politica. Infatti, dato che la lotta per/oltre il potere riguarda anche le donne, sarebbero da combinare per esempio la critica femminista alla cosiddetta "identità dell'uomo" a quella che i postmodernisti realizzano quando criticano l'egemonia dell'identico, dato il silenzio e l'esclusione delle donne che han reso possibile il pensiero umanista.

In ogni caso, sebbene Foucault non abbia trattato il problema specifico della posizione delle donne rispetto alla verità, la sua metodologia ci permette di andare oltre dove arrivò lui e porci come interrogativi non ciò che i testi degli esperti dicono, bensì quello che occultano.

La proposta finale di Martin è di analizzare il potere nei termini delle sue istanze locali, specifiche e discorsive, senza però perdere di vista i concetti di patriarcato ed oppressione. In questo senso questa autrice prende come esempio la critica di Monique Plaza a Foucault per la sua posizione

contraria alla condanna della violazione come un delitto sessuale (atteggiamento che derivava dal suo affanno per togliere la legge di controllo sulla sessualità). Plaza mette in evidenza i pericoli che possono derivare dalle differenze di potere tra i sessi nella nostra società. Per questo, situandosi in una postura di materialismo culturale, sostiene come i nostri discorsi non possano intendersi come dei riflessi del “reale”, bensì come strumenti per l’esercizio del potere. Il compito delle femministe, a parer suo, deve essere quello di aprire vie affinché la differenza sessuale, il significato di “donna”, figurino nei processi di creazione dei significati, creando punti alternativi da cui approssimarci ai significati tradizionalmente accettati.

Nel suo articolo, sempre incluso nella medesima opera, Jana Sawicki parte invece dal politicizzare il dominio del personale, ribadendo la tesi foucaultiana di concepire i nostri desideri e relazioni come qualcosa di non esterno al potere. A differenza del francese però, a parere suo non bisogna localizzare il potere in una struttura monolitica, nemmeno in esempi emblematici come l’eterosessualità obbligatoria o la pornografia (criticata poi da P. B. Preciado). Inoltre, Sawicki ci rende possibile pensare la differenza come una risorsa e non come una minaccia, a patto però che ciò non avvenga in modo identitario (lo stesso identitarismo criticato anche da Foucault).

Dato che neanche per lei può esistere una società libera dal potere, riprende la tesi di Foucault sul lavoro del pensiero come messa in discussione di ciò che pare solido e dichiara che è necessario anche «sottomettere le categorie e i concetti del femminismo ad un’analisi storica e critica e realizzare un continuo sforzo per porre in rilievo la sua specificità e i suoi limiti». Per realizzare questo obiettivo, è importante non silenziare né escludere le differenze, bensì utilizzarle per diversificare e rinegoziare il campo della lotta politica radicale.

Sawicki si interessa anche al tema della soggettività appoggiandosi agli ultimi testi di Foucault. A riguardo sostiene che questo autore non rifiuta totalmente né la soggettività né l’agency, semplicemente ne analizza i limiti. In questo modo, ricorre ad un concetto negativo di libertà per sbarazzarsi delle nostre identità politiche e pregiudizi fondazionalisti, ma allo stesso tempo, secondo Sawicki, presuppone l’esistenza di un “soggetto critico”. A questo tipo di soggetto si deve ispirare la pratica femminista: da un lato deve essere scettica e anti-essenzialista, dall’altro dotata di attori che siano capaci di autoaffermazione e autostima. Attraverso l’analisi delle tecnologie disciplinarie e delle strategie di resistenza prospettate da Foucault, Sawicki rilancia la proposta di quella che potrebbe essere una “politica post-umanista”, che a parer suo sarebbe già implicita nell’autore francese. Perciò, dopo aver esaminato le posizioni, tra le altre, di Butler, Brown e Haraway, si avvicina di più a quelle più pragmatiste di Fraser e De Lauretis e finisce per proporre un “femminismo post-umanista” come possibile via futura. A parer suo, infatti, è possibile servirsi

degli “strumenti” messi a nostra disposizione da Foucault, andando talvolta oltre la sua posizione e tenendo sempre in conto le esigenze della pratica femminista.

## 2.4 Dibattiti sul soggetto nel femminismo filosofico

L’influsso della questione del soggetto nel contesto della teoria femminista porta ad un fervente dibattito che sfocia in diverse reazioni e/o riconfigurazioni, tra loro diversificate a vari livelli, in primis cronologici. Assistiamo, in particolare, allo sviluppo di due correnti principali tra loro in conflitto, ma non per questo antitetiche. Il “primo” filone, costituito dalle cosiddette “versioni forti” della critica del soggetto della modernità, propone come alternative al fallogocentrismo alcune figure della soggettivazione, realizzate sotto l’influenza di Foucault, Deleuze e Derrida. Il “secondo”, invece, tenta di apportare alcune ri-costruzioni femministe della soggettività nel contesto dell’Illuminismo, fino a suggerire la ricostruzione di un soggetto, nel senso anche questa volta forte del termine.

### A. Figurazioni della soggettivazione come alternative al fallogocentrismo: De-costruzioni psicoanalitiche e post-strutturaliste

Partiamo ora dalla prima corrente, che prende le mosse dal paradigma psicoanalitico, in particolare francese, degli anni Settanta del secolo scorso. Nel 1974 Luce Irigaray pubblica *Speculum. L'altra donna*, il libro da cui si può dire che si sviluppò il pensiero della “differenza sessuale” francese, che poi si espanderà in Europa e in particolare in Italia. L’opera è divisa in due parti, la prima dedicata alla psicoanalisi, la seconda alla filosofia. Entrambe convergono però nella tesi dell’essenzialità della differenza sessuale, spiegata però in una maniera che esalta e non deprime la sessualità femminile. Secondo l’autrice, infatti, la psicoanalisi e la filosofia classica hanno prodotto una cultura apparentemente valida per tutti, ma, in realtà portatrice di valori maschilisti. Partendo dunque dalla denuncia della sempiterna eterodesignazione da parte degli uomini, l’opera propone una “fondazione” della teoria della differenza sessuale attraverso una personalissima analisi critica delle tesi di Freud (e quindi indirettamente di Lacan) e dell’intera tradizione filosofica occidentale.

In altre parole, Irigaray, sostenendo che l’identità femminile sia da intendere come “differenza sessuale”, rivendica la specificità della differenza sessuale come condizione essenziale dell’identità femminile, da rivalutare in positivo perché da sempre silenziata da parte della cultura maschile e su cui costruire un’altra teoria, tutta al femminile. Infatti, solo ripartendo dalla connotazione sessuale e

sessuata dei corpi si possono costruire nuovi tipi di sapere e di pratiche che siano davvero alternativi (e spesso separati) rispetto a quelli maschili, a partire per esempio dai gruppi di autocoscienza femminile che si diffusero in quegli anni soprattutto in Francia e in Italia. Questo pensiero della “differenza sessuale” si diffuse dalla Francia in Europa e non solo, ma in particolar modo in Italia, dove, oltre a far nascere tanti gruppi di politica e teoria femminista (spesso separatista), fu sviluppato ulteriormente da Luisa Muraro, in particolare attraverso la sua tesi dell’“ordine simbolico della madre”<sup>98</sup>.

Come risposta anti-essenzialista al paradigma precedente, tipico della cosiddetta seconda ondata del femminismo europeo, reclamante il riconoscimento culturale della differenza sessuale delle donne, si sviluppa, soprattutto nel contesto statunitense, un altro paradigma cruciale, quello del post-strutturalismo. Questo, come dice il nome, è stato determinato dall’influenza post-modernista e sarà a sua volta determinante per lo sviluppo delle teorie femministe e per gli studi delle donne, anche se in chiave principalmente de-costruttiva. Infatti probabilmente è stata specialmente l’influenza di Foucault, e di quello che potremmo chiamare il suo “paradigma negativo della formazione dell’identità”, in cui predomina la concezione della soggettività come soggezione, ciò che ha dato luogo a questa messa in discussione delle idee di “soggetto”, “capacità di azione” (*agency*) e “autonomia” dentro gran parte della teoria femminista. La concezione del soggetto come qualcosa che si costruisce e decostruisce, discorsivamente e simbolicamente, parte da un presupposto implicito che è la presunta “passività” del soggetto. Ciò si ripercuote in una concezione della capacità di azione che non va molto più in là della resistenza. A causa di questa limitatezza della resistenza, da sola insufficiente per trasformare i mezzi simbolici e culturali, anche la teoria femminista più radicalmente costruttivista è arrivata a parlare di una capacità di azione senza soggetto (Butler). In altre parole, non ricostruiamo il soggetto, ma si risignifichiamo l’*agency* per tentare di spiegare e motivare le (re)azioni delle persone.

Per quanto apparentemente solo de-costruttivo questo paradigma post-strutturalista sarà allo stesso tempo la chiave di volta per lo sviluppo recente di nuovi ambiti di studio, come i *gender studies*, *queer studies* etc., interconnettendosi con i *postcolonial studies*, all’interno del contesto più generale e interdisciplinare dei *cultural studies*.

Prima di addentrarci nelle varie “versioni forti” del soggetto, è importante tuttavia toccare un tema che nella teoria femminista è intimamente relazionato con la nozione di soggetto: si tratta del concetto di *genere*. Questa nozione nasce alla fine degli anni Settanta e all’inizio degli anni Ottanta,

---

<sup>98</sup>L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, 1991.

momento in cui il movimento rivendicativo femminista era all'apice e raccoglieva i frutti delle lotte delle donne di queste due decadi. Questo concetto dell'identità di genere, utilizzato per la prima volta nel 1963 da Robert Stoller in un congresso internazionale di psicanalisi, passa dalla linguistica alla medicina, e da questa alla psichiatria e alla psicoanalisi. Sebbene Kate Millet tematizzi questo concetto nella sua opera *Politica sessuale*, fu l'antropologa Gayle Rubin colei che definì quello che chiama il *sex-gender system*<sup>99</sup>, in cui sarebbero presenti tanto le relazioni economiche quanto quelle simboliche tra uomini e donne, in modo tale da superare i limiti dell'interpretazione freudiana, quella di Marx e quella di Lévi-Strauss, che sono i referenti concettuali della sua opera. L'antropologa definisce questo concetto come «la congiunzione di adeguamenti (disposizioni) a causa dei quali una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana, e mediante i quali queste necessità sessuali si soddisfano». Oltretutto, un sistema sesso/genere si estende di più che alle sole relazioni di procreazione, ovvero, più che alla riproduzione in senso biologico. Questo concetto pare a Rubin più adeguato della categoria di patriarcato, perché è al suo contrario un termine neutro che si riferisce ad un tipo di sistema, diseguale dalla prospettiva di sesso e genere, che però non implica che l'oppressione sia inevitabile in un altro tipo di sistema, bensì che sia, piuttosto, un prodotto delle relazioni sociali specifiche che lo organizzano. Come categoria concettuale, nei primi anni diede luogo ad un insieme di analisi molto rilevante, ma in poco tempo fu sottoposta ad una messa in discussione non solo da fuori, ma anche da dentro le fila del femminismo stesso, in particolare da quella che si è già denominata, sicuramente in modo imperfetto, "postmodernità". Questa tendenza filosofica incoraggiò l'idea che non solo il concetto di soggetto, ma anche tutte le astrazioni sorte come un prodotto del pensiero moderno fossero sottoposte a "decostruzione": così accadde anche con la nozione di "genere", che fu considerata una "finzione totalizzatrice". Così, nello stesso momento, si misero in questione la categoria di "genere" e la nozione di "soggetto" del femminismo, cosa che portò al fatto che negli anni Ottanta e Novanta il femminismo si pose il problema di come nominare questa linea divisoria imposta socialmente a partire dalle relazioni di potere. L'altra problematica che si posero le femministe in questi decenni fu come organizzare una lotta emancipatoria delle donne. Dato che sarebbe troppo esteso analizzare le posizioni teoriche sopra questa questione, ci limiteremo a parlare della questione del genere solo quando si interseca con il problema del soggetto.

Se, come abbiamo accennato, Lacan ispira in grande misura il "pensiero della differenza sessuale", essendo ancora un punto di riferimento polemico, Foucault è uno dei grandi referenti del

---

<sup>99</sup>Cfr. il saggio di G. Rubin *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, 1975.

femminismo filosofico, dalla cui influenza derivano alcune delle versioni più radicali ed “eccentriche” del “soggetto” moderno.

Sulla scia di Foucault, Judith Butler è tra le prime autrici a far sentire la propria voce, o, meglio, a spezzare una lancia. Professoressa nel Dipartimento di Retorica e Letteratura Comparata a Berkeley (California), dopo aver dichiarato in *Feminist Contentions* di non ispirarsi alla critica post-moderna, bensì foucaultiana, afferma che gli obiettivi di questa critica (che porteranno l'autrice oltre Foucault) sono il genere, l'identità e il soggetto. A suo parere, le categorie relazionate con l'identità sono sempre normative e non descrittive, perciò è necessario «liberare il termine [di soggetto; NdR] per un futuro di multiple risignificazioni». Una delle principali tesi della sua opera *Gender Trouble* (1990) è che anche il sesso è costruito, allo stesso modo del genere, e che quindi, come concetto, non è necessario. Se il genere «si produce solo come un effetto di verità del discorso di una identità primaria e stabile», come conseguenza anche il concetto “donne” è messo in discussione in quanto categoria normativa e, per questo, escludente. Con l'aiuto che la psicanalisi ha apportato al femminismo nel cuestionare il soggetto maschile e con l'aiuto di strumenti foucaultiani presenti in *Sorvegliare e punire*, Butler arriva ad immaginare che la costruzione del corpo con “contrassegno di genere” (*gendered*) avvenga mediante una serie di esclusioni e negazioni. Al contrario di come si intende normalmente la relazione causale tra identità di genere e sesso, secondo Butler sono gli atti, i gesti dettati dalle convenzioni di genere che «producono l'effetto dell'esistenza di un nucleo interno o sostanza»<sup>100</sup>, ovvero del sesso. Il fatto che il genere sia *performativo* suggerisce che non ha alcuno status ontologico fuori dai diversi atti che costituiscono la sua realtà. In modo simile, secondo Butler, non esiste nemmeno un «vero genere», bensì solo l'effetto di verità prodotto da un discorso che presuppone l'esistenza di una identità primaria e stabile. Così, Butler mostra come la nozione di identità di genere sia spesso oggetto di parodia nelle pratiche del travestimento e del *drag* e afferma che «quando imitano il genere, le *drag* rivelano implicitamente la struttura imitativa del genere come tale, così come la sua contingenza». Il “genere”, pertanto è un effetto di verità, una parodia senza originale, insomma, una finzione regolatrice. Il movimento continuo che si produce nella parodia di genere propizia una fluidità di identità che permette un'apertura alla risignificazione e alla ricontestualizzazione, in altre parole, una “proliferazione parodica” oltre la distinzione binaria tra i generi.

Butler ribadisce come sia “genere” che “sesso” sono costruzioni culturali e performative, dato che è la cosiddetta “sedimentazione” delle norme di genere a produrre il peculiare fenomeno che si è soliti chiamare il “sesso naturale”, in cui i corpi di sessi opposti si oppongono in una relazione

---

<sup>100</sup> J. Butler, *Gender Trouble*, 1990.

binaria. Dato che la realizzazione (*performance*) che richiede il genere deve ripetersi, il genere è definito come «un'identità sottilmente costituita nel tempo e istituita nello spazio interiore mediante una stilizzata ripetizione di atti». Butler utilizza il termine *performativo* prendendolo da J. L. Austin e interpretandolo alla luce di Derrida e della “metalessi” di Paul De Man. Un atto performativo è quello che crea o pone in atto ciò che nomina e in questo modo contrassegna il potere costitutivo o produttivo del discorso. Quando le parole implicano azioni, non lo fanno perché riflettono il potere di un'intenzione individuale, ma perché si vincolano a convenzioni che hanno forza grazie ad una reiterazione sedimentata. Se dunque il genere è performativo, ciò implica che l'identità sessuale è l'illusione di una coerenza smentita dalla discontinuità dei gesti, atti e stili che ci collocano in uno dei due poli della sessualità binaria.

Una delle conseguenze della “teoria della performatività” di Butler è che il soggetto non è determinato da regole mediante cui si genera, perché il dare significato non è un atto fondatore, ma è piuttosto un processo regolato di ripetizione. Se, dunque, questo soggetto si costituisce discorsivamente, la capacità di azione (*agency*) si situa dentro la possibilità di una variazione nella ripetizione. In altre parole, il suo possibile margine di manovra sta nel porre strategie di *ripetizione sovversiva*. E questa ripetizione può svolgersi attraverso la superficie del corpo se viene intesa come luogo di una dissonante e denaturalizzata attuazione. Il fatto che l'identità sia generata non impossibilita l'*agency*, bensì le *apre nuove possibilità*, a partire dalle pratiche di “parodia”.

Riprendendo Foucault, l'autrice sostiene che non esiste propriamente una morte del soggetto, bensì «una re-iscrizione foucaultiana del soggetto, uno sforzo per risituare il soggetto come un “luogo di risignificazione”»<sup>101</sup>. Intendendo così questo soggetto, Butler propone una “politica di coalizione” per le donne, che escluda ogni tipo di fondamentalismo, grazie al fatto che non richiede alcuna categoria ampliata di “donne” né un'identità internamente multipla. Questa possibile politica femminista, almeno in *Gender Trouble*, si dovrà basare nel fomentare la proliferazione delle configurazioni culturali di sesso e genere, con il fine di introdurre confusione nel binarismo del sesso e porre in evidenza la sua fondamentale artificialità. Nelle sue opere posteriori, *Bodies that matter* (1993) e il già citato *The psychic life of power* (1997), Butler continua ad esplorare le possibilità della nozione foucaultiana di potere. L'*agency* non è un attributo dei soggetti, bensì ciò che risiede nel carattere performativo del discorso e che si vincola con la resistenza. Per questo motivo l'ambivalenza della relazione potere-soggetto, intesa ancora foucaultianamente come assoggettamento e soggettivazione, si vincola anche con la capacità di azione (*agency*). Da un lato, pertanto, la capacità di azione è il potere come effetto del soggetto, dall'altro, afferma Butler, «la capacità di azione eccede il potere che rende possibile». Secondo l'autrice, dunque, la possibilità di

---

<sup>101</sup> A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009, p. 269.

resistenza al potere è data più dall'agency che dal soggetto; in altre parole, non dobbiamo ricostruire il soggetto, ma sì dobbiamo risignificare l'agency.

Sebbene quando si parla di *queer theory* viene normalmente nominata tra le sue iniziatrici solo Judith Butler tra le sue iniziatrici, non dobbiamo dimenticarci il contributo fondamentale di un'altra autrice. Si tratta di Teresa De Lauretis, professoressa come Butler in California (Santa Cruz) ma letterata e cinefila di formazione. È infatti nel suo testo *Soggetti Eccentrici* del 1991 che per la prima volta compare l'espressione *queer studies* in riferimento a questo insieme di studi e di pratiche.

Esperta nell'analisi semiotica letteraria e cinematografica da una prospettiva femminista, si ispira alla teoria della sessualità di Foucault, intesa come una "tecnologia del sesso", che completa e confronta con quelle che chiama "tecnologie del genere". L'autrice pone infatti al centro della sua ricerca la questione del "genere", che era stata invisibilizzata da Foucault, ma che ora viene rivalutata e intesa come dispositivo regolatore e disciplinante le condotte, con la stessa logica elaborata dall'autore francese per il dispositivo della "sessualità". Con questa prospettiva, De Lauretis pretende di andare oltre Foucault e oltre il suo paradosso di combattere la tecnologia sociale produttrice della sessualità omettendo il genere. L'autrice, pertanto, definisce il "genere" come un fatto storico, che ha un'esistenza concreta nelle forme culturali e un peso reale nelle relazioni sociali; ciò fa sì che anche il genere sia un tema politico che non può essere eluso né isolato. Questo è il punto cieco della politica radicale e della teoria antiumanista di Foucault, che viene integrata da De Lauretis introducendo il già nominato concetto di "tecnologie del genere". Queste vengono spiegate come «le tecniche e strategie discorsive mediante cui il genere è costruito», motivo per cui «la violenza è generata con connotazione di genere». Anche lei, come Butler, riprendendo il sistema sesso-genere, definisce la costruzione del genere come, allo stesso tempo, il prodotto e il processo della sua *rappresentazione* e della sua *autorappresentazione*. Per motivi come questo e con riferimento ad Althusser, De Lauretis presenta la sua concezione del soggetto del femminismo come differente da quello essenzialista di "Donna", ma anche da quello delle solite definizioni delle donne come soggetti reali e storici. A suo parere, al contrario, questo soggetto è quello che, in quanto mutevole e autocontraddittorio, è sia assoggettato (in senso passivo), che soggetto (attivo), è quello che è allo stesso tempo *dentro e fuori* dall'ideologia di genere e che è cosciente di questa doppia visione. È un soggetto «costituito attraverso una molteplicità di differenze in una eterogeneità discorsiva e materiale», in altre parole, è un "soggetto multiple ma non frammentato", più che de-centrato, un "soggetto *ec-centrico*" (fuori-dal-centro). Per De Lauretis il femminismo consiste nel definire i "punti ciechi" di questi discorsi in un

movimento verso dietro e verso avanti, tra la rappresentazione di genere e quello che questa rappresentazione trasforma in non rappresentabile e, pertanto, esclude. Questo è un movimento tra lo spazio discorsivo modellato nella e dalla rappresentazione, il discorso del sistema sesso-genere, e lo spazio non rappresentato, sebbene implicito. L'autrice utilizza l'espressione *space-off*, presa dalla teoria cinematografica, per descrivere lo spazio non visibile nell'inquadratura, l'altra parte di questi discorsi. «Questi due altri spazi, quello discorsivo e quello sociale», precisa l'autrice, «esistono perché le pratiche femministe li hanno (ri)costruiti nei e dai margini dei discorsi egemonici e negli interstizi delle istituzioni, nelle contropratiche e nuove forme di comunità». Dalla tensione tra questi due spazi nasce il femminismo, la cui condizione è, appunto, vivere la contraddizione che si suppone abiti i due spazi, la condizione storica dell'esistenza del femminismo e la sua condizione teorica di possibilità.

Questo *soggetto multiplo* è perciò soprannominato da De Lauretis "soggetto eccentrico". Nell'espone le sue proposte per un nuovo femminismo, l'autrice ribadisce come questo soggetto del femminismo si trova *dentro e fuori* dall'ideologia del genere ma, allo stesso tempo, anche nell'*intersezione costante* tra vari assi, intorno ai quali le differenze delle donne possono essere organizzate e gerarchizzate. Questi assi, tra cui figurano in particolare genere, razza, classe e orientamento sessuale, si implicano mutuamente: ognuno di questi può affettare gli altri nel piano soggettivo e a vari livelli, dando vita all'esperienza individuale come risultato di una rete di determinazioni e lotte ogni volta diverse. Per questo, De Lauretis parla di una dislocazione della coscienza in ogni forma di identità con il fine di impedire ogni nozione di identità come qualcosa di coerente e determinato. A suo parere, il soggetto del nuovo femminismo (il «femminismo dell'epoca postcoloniale», come lo chiama l'autrice) è *in primis* molto meno puro, «è più complice ideologicamente dell' "oppressore", deve occupare il suo luogo in certe relazioni socio-sessuali», e *in secundis* «non è un soggetto unitario», bensì occupa posizioni multiple e si può muovere, prendere coscienza politica e responsabilità sociale in modo autodeterminato, incluso nella sua contraddizione e incoerenza. Da qui deriva la soggettività intesa come "processo semiologico", la figurazione di «un soggetto eccentrico rispetto al campo sociale, costituito in un processo di lotta e di interpretazione, di riscrittura del proprio io». In definitiva, De Lauretis ci parla di una nuova nozione di identità, come un processo di autocoscienza da cui emerge il concetto di "identità multipla" e che si connette alla concezione di soggetto che sta apparendo come un soggetto con contrassegno di genere (*gendered*), assoggettato (passivamente) e soggetto (attivo), che si definisce come un'istanza politica. Solo in questo modo secondo l'autrice, la ridefinizione o risignificazione del concetto di *esperienza femminile* (per mezzo delle pratiche significanti) potrà sostituire nella teoria femminista il concetto di *genere*, eliminando così gran parte della sua ambiguità.

Un'altra autrice che negli stessi anni va "oltre" Foucault, sebbene da una prospettiva apparentemente opposta, è Donna J. Haraway. Anch'essa studiosa e professoressa in California (Santa Cruz), ma in biologia, si potrebbe dire che negli anni Settanta e Ottanta combina l'attività politica come femminista con i suoi interessi per la storia della biologia. Una delle caratteristiche più importanti del suo pensiero è l'utilizzo delle figurazioni e delle metafore come una nuova forma di fare teoria femminista. Il soggetto femminile, come scrive nella sua opera *Cyborg Manifesto* (1984), non si incarna più in un soggetto reificato, bensì si costruisce in un campo simbolico-materiale di significati. I corpi si sono infatti convertiti in *cyborgs*, ibridi composti dall'innesto di elementi artificiali su corpi organici umani. In questo modo, Haraway propone, in modo provocatorio e quasi giocoso, il *cyborg* come la figurazione teorica del soggetto più adeguata all'epoca postmoderna. L'unico io possibile nel momento attuale, infatti, le pare l'io diviso, l'io frammentario, l'io cyb-org. Questo io diviso e contraddittorio è l'unico, dice Haraway, che può costruire e unire conversazioni razionali a immaginazioni fantastiche che possano cambiare la storia. Anche le identità, dunque, paiono contraddittorie, parziali e strategiche. «Il *cyborg* è una specie di io personale, postmoderno e collettivo, smontato e tornato a montare. È l'io che le femministe devono codificare».

La filosofa femminista Rosi Braidotti, professoressa di Women Studies questa volta a Utrecht, sebbene influenzata anche da Foucault, ha altri referenti filosofici, tra cui spicca Gilles Deleuze. Come Haraway, quest'autrice mette in campo alcune figurazioni<sup>102</sup> e tra queste propone come soggetto della teoria femminista il "soggetto nomade", legato alla figura del rizoma di Deleuze. Nella sua opera più famosa, *Nomadic Subjects* (1994), il soggetto nomade appare come la rappresentazione di una nozione postmoderna, culturalmente differenziata, del soggetto in generale e del soggetto del femminismo in particolare. Il soggetto nomade pretende di articolare la differenza sessuale con la razza, la classe, l'età e gli altri possibili assi intorno a cui si costruisce la soggettività delle donne, senza privilegiare nessuno. Questa figurazione traduce il desiderio dell'autrice di esplorare e legittimare la capacità di azione (*agency*) politica, nel momento in cui assume l'evidenza storica della decadenza delle identità fisse e stabili. Sebbene per lei le identità non possono essere stabili, Braidotti, in virtù del suo pragmatismo, sarebbe d'accordo con Spivak nel utilizzare l'"essenzialismo strategico" per portare avanti le lotte concrete di donne concrete.

---

<sup>102</sup>La predilezione che hanno le femministe postmoderne per queste figurazioni pare a Portolés (sempre nel suo libro *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista*) una caratteristica che deriva dal pensiero romantico e conduce alla creazione di simboli, figurazioni, allegorie etc. Questo processo è stato tematizzato anche da W. Benjamin, che riprende da Baudelaire l'idea del "frammento" e dello "straccivendolo", tra gli altri, come allegorie o "figure" della modernità.

Arriviamo ora proprio all'appena nominata Gayatri Chakravorty Spivak, autrice di origine indiana che studiò a Calcutta, poi negli Stati Uniti e la cui traduzione all'inglese dell'opera di Jacques Derrida *De la grammatologie*, nel 1976, determinò l'influenza del decostruzionismo derridiano nei suoi scritti. Questa pensatrice femminista, di cui facciamo riferimento soprattutto all'ultima opera, *A critique of post-colonial reason* (1999), considera il soggetto non come un'identità positiva, bensì come il prodotto di un reticolo composto da tendenze diverse e potenzialmente contraddittorie. Questo soggetto postmoderno non è solo multiplo, come quello di De Lauretis, bensì eterogeneo e "frantumato". Per questo motivo non c'è altro rimedio che utilizzare il cosiddetto "essenzialismo strategico" e applicarlo alla costruzione del soggetto per la pratica politica, in particolare nel caso delle donne, dei settori più poveri dei paesi decolonizzati, o in qualunque altro. Spivak, almeno nei primi scritti, preferisce parlare di "coscienza subalterna" per definire questo tipo di soggetto, che non ha ragione di essere unicamente il soggetto donne, mentre nella sua ultima opera afferma che il "soggetto globalizzato" è, prima di tutto, quello che denomina il "subalterno con contrassegno di genere", in definitiva, la donna povera dei paesi decolonizzati. L'autrice è una referente importante, insieme ad Haraway, per tutta una generazione di femministe riunite in quello che si può chiamare (con tutte le precauzioni) "femminismo postcoloniale".

## 2.6 Ri-costruzioni femministe della soggettività nel contesto dell'Illuminismo

L'aspetto critico delle autrici influenzate dalle idee postmoderniste, da Butler a Spivak, risiede, almeno secondo Portolés, nel fatto che il loro esagerato interesse per il simbolico può far sì che, quando poi ci si avvicina praticamente ai problemi concreti che colpiscono le donne (o, nel caso di Butler, anche i gruppi di gay, lesbiche, transessuali, etc.), le discussioni teoriche diano luogo a innumerevoli riserve che possono paralizzare la lotta. È evidente che c'è molta verità nelle loro critiche, ma la domanda che Portolés sostiene sussistere è: «che azioni sarebbero quelle adeguate per non arrivare a risultati contraddittori e a favorire autenticamente la vita delle donne concrete in questo feroce imperialismo capitalista, neocoloniale e globale?»<sup>103</sup>. Il rischio di queste "versioni forti" e de-costruttive, dunque, sembra quello di concentrarsi su questioni simbolico-culturali ed evocative, lasciando invece in secondo piano l'aspetto pragmatico e localistico delle discriminazioni e delle lotte (di genere e non solo). In tale visione, queste innumerevoli de-costruzioni correrebbero il rischio non solo di far perdere di vista l'urgente necessità di interventi politici, economici etc. in

---

<sup>103</sup> A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, p. 453.

favore delle donne, ma anche di essere fraintese e strumentalizzate per altri fini. Corrono, in altre parole, il rischio di venire “sussunte” dalle recenti forme neoliberali del capitale globalizzato.<sup>104</sup>

Oltretutto, la maggioranza dei filosofi uomini, come abbiamo già visto, continua ad essere sorda davanti alle analisi delle teorie femministe, in una relazione totalmente asimmetrica, come denuncia Celia Amorós. In generale le alleanze con il postmodernismo, almeno secondo le autrici che sostengono la ri-costruzione femminista della soggettività nel contesto dell’Illuminismo, presentano un pericolo: «che la lotta per l’emancipazione si fermi alla mera resistenza»<sup>105</sup>. Da parte sua, tuttavia, Braidotti, auto-collocatasi nell’orbita postmoderna, muove una critica molto appropriata al processo di “femminizzazione” della filosofia, sviluppato da alcuni filosofi, specialmente Deleuze e Derrida. Haraway, a suo modo, ripete spesso che il *cyborg* lascia al “biopotere” di Foucault una pallida premonizione. Nello stesso modo, infine, Spivak delimita accuratamente la sua teoria rispetto a quelle dei suoi referenti Marx e Derrida.

Per questi motivi, dalla prospettiva di Portolés e delle “autrici della ri-costruzione”, non tutti questi referenti sono validi, ma solo quelli che, in un modo o nell’altro, si collocano nella tradizione illuminista.

In queste ultime riflessioni tenteremo di abbozzare alcune considerazioni critiche sulla questione della “ri-costruzione del soggetto” dalla prospettiva di un femminismo di radice illuminista, che è quella corrente di pensiero che abbiamo soprannominato “ri-costruttiva” e in cui si rivedono Oliva Asunción Portolés, autrice del libro cui sto continuando a fare ampio riferimento, Celia Amorós, una delle più grandi pensatrici femministe spagnole del momento, e altre note teoriche come Nancy Fraser e Seyla Benhabib.

Questa posizione è risultata necessaria per il fatto che, come abbiamo visto, una volta che si era posta la necessità e possibilità che le donne accedessero alle posizioni di soggetti, ci si scontrò con la constatazione che quel soggetto era solo un mero “effetto di superficie”, come sosteneva Lévi-Strauss. Che senso potrebbe avere, ci si è dunque chieste, rivendicare lo statuto di soggetto per le donne, statuto che Simone de Beauvoir, già nel 1949, aveva teorizzato ne *Le deuxième sexe*? Sembrerebbe nessuno. Ci furono però alcune femministe che “sospettarono”, anche all’interno della cosiddetta “corrente de-costruttiva”. Rosi Braidotti, tra le altre, sostiene che simili questioni sulla morte del soggetto provocano l’effetto immediato di minare gli intenti femminili di trovare una

---

<sup>104</sup>In questa visione dobbiamo ricordare la critica del già citato Jameson, che considera la postmodernità come riflesso di una tappa dello sviluppo del tardo capitalismo. Cfr. F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, 1991.

<sup>105</sup>A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, p. 454.

voce teorica propria. «Per arrivare a decostruire il soggetto», sostiene infatti l'autrice, «una donna deve prima essersi conquistata il diritto a parlare per sé stessa»<sup>106</sup>.

Celia Amorós sembra vedere le cose in modo ancora più catastrofico, almeno quando afferma che «dal momento che non c'è un soggetto, il nostro progetto emancipatorio non può essere altro che una chimera. Noi chiediamo l'autodesignazione proprio ora che sembra che nessuno si autodesigna né amministra i suoi predicati»<sup>107</sup>.

Inoltre, come abbiamo già accennato, bisogna guardarsi anche da certe “femminilizzazioni” portate avanti da certi filosofi, come Deleuze e Derrida, che rischiano di riproporre e/o imporre nuove manovre di costruzione del “femminile”, nonché di relegarlo in un ambito di discussione “altro”. Questo tipo di femminilizzazione post-strutturalista, oltretutto, offre un contributo davvero piccolo rispetto a temi centrali per il femminismo, come genere e soggettività femminile.

Per motivi come questi – oltre ad essere importante per il femminismo (come teoria e come pratica) definire da sé stesso e dalla propria esperienza militante quali sono le sue domande teoriche e i suoi alleati teorici e pratici – continua ad essere adeguata la critica teorica delle metamorfosi multiple del soggetto “post” nel femminismo. D'altra parte, secondo Portolés, è indiscutibile la necessità che ha la teoria femminista di ricostruire il soggetto, non raccogliendo i brandelli della decostruzione post-moderna, bensì sottoponendo il soggetto moderno alla critica delle imposture che la ragione patriarcale ha commesso in suo nome.

In particolare, bisogna ripartire da una critica all'androcentrismo della nostra cultura occidentale, che causa ancora discriminazioni e violenze di genere in senso politico, sociale, economico. Infatti, è proprio a causa di questo androcentrismo, consapevole o meno, che le categorie politiche illuministe, provenienti in gran parte da quelle giusnaturaliste, hanno potuto fondare la nostra concettualità politica moderna sull'esclusione *in primis* delle donne. Secondo queste autrici, dunque, è giunto il momento di riprendere e risignificare quelle categorie, a partire da quella di “autodesignazione” ed “uguaglianza”, in un modo che sia sostanziale anche per le donne. Come metodo per fare ciò, Portolés e Amorós sostengono che sia arrivato «proprio il momento di applicare, da parte del femminismo, l'ermeneutica del sospetto all'ermeneutica del sospetto»<sup>108</sup>, di sospettare dei maestri del sospetto appartenenti a quelle che abbiamo chiamato la “prima” e “seconda” generazione ermeneutica.

Data l'urgenza del compito emancipatorio attribuito da queste pensatrici al femminismo contemporaneo, lo sforzo seguente consisterà nell'elaborare nuovi concetti di universalità e di

---

<sup>106</sup>R. Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 1994.

<sup>107</sup>C. Amorós, Prologo ad A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, p. 16.

<sup>108</sup>Ibidem, p. 17.

soggetto. Questo soggetto, secondo Portolés, deve essere “libero” e “uguale” in senso non formale, deve riconquistarsi una propria “autonomia”, persino nel senso di “individualità”, e deve avere capacità di azione (*agency*) intesa come rivendicazione di un maggior potere (*empowerment*) per le donne. In definitiva, serve «un soggetto politico e morale, tanto individuale quanto collettivo, con autonomia, capacità di azione e potere. E, ovviamente, un soggetto che si inserisca, senza perdere la sua indipendenza, in quelle rivendicazioni e lotte politiche che altri collettivi portano avanti contro nemici comuni, fino ad arrivare a strategie condivise dal movimento femminista»<sup>109</sup>.

Oltre a ciò, tale riconfigurazione deve condurci ad un soggetto che possa essere considerato eticamente e normativamente “universale”. Questo obiettivo etico universalista viene proposto da Portolés solo una volta che il soggetto sia stato rimesso in discussione nei suoi presupposti moderni, nonché definito in vari modi anche da questa corrente di pensatrici. Tra queste autrici, per esempio, Fraser propone la soggettività come “luogo di intersezione delle identità”, Benhabib il soggetto “situato” e Amorós il soggetto “verosimile”.

In tutto questo, la categoria critica di “genere” viene considerata tuttora utile ma non indispensabile. Questo ovviamente a patto che la riconcettualizzazione etica ed universale del “soggetto” avvenga con successo, a partire dal suo prendere voce e agire autonomamente, liberamente ed egualitariamente (sic!).

---

<sup>109</sup>ibidem, p. 473.

## **Conclusioni:** de-costruzioni o ri-costruzioni o?

Possiamo notare anche solo dalle ultime battute, come ciò che viene proposto da Portolés e compagne è, almeno apparentemente, agli antipodi rispetto alle proposte, per esempio, di Butler. Secondo quest'ultima, infatti, il concetto di "soggetto" potrebbe scomparire, persino senza troppi danni, e ad essa sostituirsi la "capacità di azione" (*agency*), dato che – siccome quest'ultima è in grado di eccedere il potere che rende possibile – la possibilità di resistenza al potere è data più che dal "soggetto", dall'*agency*, la quale dunque dobbiamo risignificare.

Come uscire da questo impasse sulla questione del soggetto moderno nella teoria femminista? Apparentemente sembra che ci troviamo di fronte ad un bivio, ad una dicotomia tra versioni de-costruttive e ri-costruttive del soggetto. Forse, però, lo spartiacque foucaultiano sulla questione del soggetto non era davvero una chiusura, ma l'apertura a nuove possibilità di ri-configurazione, alla proliferazione rizomatica di nuove soggettività femministe. Per questo motivo, reinterpretando il suggerimento di Wellmer rispetto ai "giochi linguistici" di Wittgenstein nel senso di Adorno: non si cerca una "riconciliazione" tra queste correnti femministe o post-femministe, ma una "mutua permeabilità dei discorsi". In altre parole, quello che possiamo tentare di fare è far convergere i loro contributi, diversi ma ugualmente preziosi, verso nuovi tipi di femminismo, che siano intersezionali e pragmatici. Questo perché, come sostiene ora Alisa Del Re, senza nascondere la sua formazione marxista, «avere un'utopia come orizzonte delle lotte è ancora fondamentale», ma purtroppo «non possiamo più permetterci di crogiolarci nell'*utopia* femminista. Sebbene non si debba dimenticare l'immaginario ideale, oggi le nostre lotte sono necessariamente *topiche*. perché ci stanno togliendo tutto. Stiamo tornando indietro di Sessant'anni a livello di politiche di genere, in Italia e non solo»<sup>110</sup>. E siccome, aggiunge, «non siamo autonome/i come "individui" [come ci voleva far credere il giusnaturalismo; Ndr], ma siamo "dipendenti" dalle relazioni umane di amicizia, politica, lavoro etc., per questo dobbiamo tornare a lotte topiche e pragmatiche, come donne ma anche come uomini, insieme». Un esempio di queste pratiche oltre la teoria è la "lotta sotterranea" delle donne di tutto il mondo nel non fare più figli, cui stiamo assistendo negli ultimi anni, un po' come "lo sciopero delle pance" tra tra le due guerre mondiali. Allora era solo in Europa, mentre ora avviene anche all'interno di paesi africani e tra le seconde generazioni di immigrati, sostiene ancora Del Re. Questa modalità di sciopero, come quello mondiale dell'8 marzo 2017 e 2018<sup>111</sup> può essere visto

---

<sup>110</sup>Intervento di Alisa Del Re all'incontro di presentazione del numero 131 della rivista femminista padovana *Leggendaria*, del 14 novembre 2018.

<sup>111</sup>Quello lanciato a livello globale dalle donne argentine di #NiUnaMenos l'8 marzo 2017 si è ripetuto anche nel 2018 con l'intenzione di fermare, almeno per un giorno, il sistema della produzione riproduzione capitalistico e patriarcale. Per esempio nel manifesto dello sciopero di Madrid, gli obiettivi di questa giornata di manifestazioni, oltre a risignificare in senso politico e femminista

come una forma di sottrazione da un sistema e da forme di vita non più accettabili, come strumento contro la riproduzione sociale che si perpetua, ancora una volta, sul corpo delle donne. Altri esempi di pratiche femministe sono il *Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e violenza di genere*, scritto dal movimento italiano #NonUnaDiMeno nel 2017, durante varie assemblee nazionali e tavoli di discussione organizzati per tematiche, e la *Carta della città femminista che vorremmo*, redatta sempre nel 2017, però nelle assemblee cittadine del comune di Padova. Questi due documenti, frutto di lunghe discussioni assembleari, nonché di manifestazioni e lotte collettive, ora aspettano “solo” di essere messi in pratica anche attraverso provvedimenti statali e cittadini.

Se definirsi “femministe”, anche oggi, vuol dire smascherare le discriminazioni basate sul genere (continuando ad usare il genere come lente di lettura, categoria critica di analisi), allora, al di là delle questioni nominalistiche delle varie correnti femministe, «noi “femministe storiche”» contemporanee, come scrive Giancarla Cordignani, dovremmo ripartire dal «riempire un vuoto: il "genere della politica"». Dovremmo cioè *Praticare l'utopia*<sup>112</sup> cercando un terreno di interlocuzione statale, e non solo, con movimenti e gruppi di “sinistra”. Se vogliamo essere i “soggetti nomadi” e “cartografi del presente” di cui parla Rosi Braidotti, dobbiamo ritornare nei luoghi già percorsi, metterli in discussione e risignificarli a partire dai margini insieme agli altri gruppi sociali emarginati. In altre parole, quelle di Brunella Casalini, «è certo che le idee e le teorie femministe sono chiamate a misurarsi con la complessità del presente. Non solo per resistere alle strumentalizzazioni o alle sfide del neoliberismo, ma anche per rispondere a una crisi economica, politica, sociale, ambientale che appare come il frutto avvelenato di una modernità costituitasi sulla rimozione della vulnerabilità e dell'interdipendenza sociale. E sulle quali paradigmaticamente continuano a insistere, e a persistere, le teorie femministe contemporanee »<sup>113</sup>.

In altre parole, come ci hanno insegnato i movimenti femministi, specialmente quelli degli ultimi decenni, se le varie teorie possono convergere davvero solo nelle pratiche, allora dobbiamo «imparare dalle pratiche»<sup>114</sup> femministe mettendole continuamente in atto, ma allo stesso tempo non smettendo di discuterle. Da un lato, dobbiamo ampliare in modo intersezionale le lotte a tutte le soggettività che, a vari livelli e in modi diversi, sono discriminate da questo sistema capitalistico, sia che si definiscano femministe, che transfemministe, queer etc. Dall'altro lato, dobbiamo mettere in pratica le nostre utopie femministe, in modo pragmatico, unendo le nostre differenti specificità in

---

il “Giorno internazionale della donna”, erano, in particolare, i seguenti quattro assi attorno a cui gira lo sfruttamento: lavoro riproduttivo e di cura, il lavoro precario, il consumo e l'educazione.

<sup>112</sup>Questo è anche il titolo del già citato numero 131 della rivista *Leggendaria*.

<sup>113</sup>B. Casalini, *Il femminismo e le sfide del neoliberismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*. IF PRESS, Roma, 2018. Cfr. anche F. Zappino, *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*, (a cura di), Ombre Corte, Verona, 2016.

<sup>114</sup>Queste sono le parole usate dalla ricercatrice e militante Paola Rudan, durante il suo intervento finale nell'ultima assemblea nazionale di Non Una di Meno a Bologna, il 7 ottobre 2018.

favore di quello che abbiamo chiamato “essenzialismo strumentale”. Siamo consapevoli che il percorso è ancora lungo e il lavoro da fare tanto, che c’è un’infinita distanza tra il mondo che vorremmo e la realtà che viviamo. Ma, come scriveva Audre Lorde<sup>115</sup>, siamo anche sicure che, se non cominciamo ora a costruire e praticare quegli immaginari possibili, convergendo le nostre energie nell’offrire condizioni materiali che accorcino quella distanza, non inizieremo mai più.

Crediamo, pertanto, che il compito che ha oggi il movimento #NiUnaMenos corrisponda approssimativamente alla sfida trattata, anche se in maniera diversa, da queste femministe: ossia, l’intento di unire le minoranze di classe, razza, genere etc. «in una coalizione femminista rivitalizzata»<sup>116</sup>. In altre parole, dovremmo partire da un insieme di femminismi che sia pragmatico, «transnazionale» e intersezionale, che corrisponda alla dimensione plurale, almeno «tridimensionale» della giustizia, per usare le parole di Nancy Fraser. Senza dubbio, questa risposta non può essere soddisfacente, ma, d’altra parte, «vogliamo essere all’altezza di un universo senza risposte»<sup>117</sup>. E per questo continuiamo a lottare, insieme.

---

<sup>115</sup>Cfr. A. Lorde, *Sister Outsider*, Sister Outsider: Essays and Speeches, 2014.

<sup>116</sup>Fraser, N., *La bilancia della giustizia. Ripensare lo spazio politico in un mondo globalizzato*, 2012.

<sup>117</sup>*Manifesto di Rivolta Femminile*, Roma, 1970.

## Bibliografia:

- AA. VV., *Lessico Marxiano*, Libera Università Metropolitana, Manifestolibri, 2008.
- Benhabib S., Butler J., Cornell D., Fraser N., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Thinking Gender, 1995.
- Borio G., Pozzi F., Roggero G., *Gli operai*, (a cura di), DeriveApprodi, Roma, 2005.
- Butler J., *Gender trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, 1990 (trad. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Editori Laterza, Bari-Roma, 2013, qui ed. 2017).
- Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, 1997 (trad. it. Zappino F., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, (a cura di), Mimesis, 2013)
- Chisté L., Del Re A., Forti E., *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*, Feltrinelli, 1978.
- C17, *Manifesto del Partito Comunista. Con saggi e contributi sull'attualità del Manifesto*, Ponte alle Grazie, Milano, 2018.
- De Beauvoir S., *Le Deuxième Sexe*, 1949 (trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2016).
- De Lauretis T., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Federici S., *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, 2004 (trad. it. *Calibano e la Strega*, Mimesis, Milano-Udine, 2015).
- Foucault M., *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- Fraser N., *Justice interruptus. Critical reflections on the "Post-Socialist" Condition*, London, Routledge (trad. it. *La giustizia incompiuta*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2011)
- Fraser N., Honneth A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trad. dall'originario ted. *Umverteilung oder Anerkennung?* di Joel Golb, James Ingram, Christiane Wilke, London, Verso 2003 (trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2007).
- Fraser N., *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalized World*, Polity Press, 2008 (trad. it. *La bilancia della giustizia. Ripensare lo spazio politico in un mondo globalizzato*. Pensa MultiMedia, 2012).

- Haraway, D. J., *Manifestocypborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Irigaray L., *Speculum. De l'autre femme*, 1974 (trad. it. *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano, 1975, qui: 1989).
- Lonzi C., *Sputiamo su Hegel. E altri scritti*, Roma, et al., 1971 (qui ed. 2013)
- Lorde A., *Sister Outsider. Essays and Speeches*, 1984 (trad. it. *Sorella Outsider. Scritti politici*, Il Dito e la Luna, Milano, 2014).
- Nietzsche F., *Geneaologia della morale*, Adelphi, Milano, 1984 (ed. orig. 1887).
- Nudm, *Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere*, Nudm nazionale Italia, 2017.
- Oliva Portolés A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009(trad. it. mia).
- Pateman C., *The Sexual Contract*, 1988 (trad. it. *Il contratto sessuale*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2015).
- Restaino F., Cavarero A., *Le filosofie Femministe*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009).
- Wittig M., *One is not born woman*, Beacon Press, Boston, 1992 (trad. it. *Non si nasce donna*)

**Sitografia:**

- [https://elpais.com/cultura/2017/02/16/babelia/1487256237\\_272720.html](https://elpais.com/cultura/2017/02/16/babelia/1487256237_272720.html)
- <https://www.internazionale.it/notizie/2017/03/08/manifesto-di-rivolta-femminile>