

genere e soggetto

strategie del femminismo fra Europa e America

spedizione in abbonamento postale gruppo IV/70 tariffa n. 3, II semestrale 1989

memoria

rivista di storia delle donne, numero 25



Rosenberg & Sellier

sono disponibili i numeri monografici:

1. **Ragione e sentimenti**, Stereotipi e ambivalenze nell'intreccio tra razionalità e passione.
2. **Piccole e grandi diversità**, Tra una donna e l'altra, tra la donna e l'uomo, nella costruzione dell'identità femminile.
3. **I corpi possibili**, Esperienze, rappresentazioni e possibilità espressive del corpo femminile.
4. **Politiche**, Militanza delle donne e uso politico della condizione femminile.
5. **Sacro e profano**, Religiosità delle donne e istituzioni ecclesiastiche.
6. **Gli anni cinquanta**, Materiali di riflessione su un decennio di forti contrasti.
7. **Madri e non madri**, Fantasie, desideri, decisioni.
8. **Raccontare, raccontarsi**, Realtà vissuta e memoria narrante: problemi di ricerca e proposte interpretative.
9. **Sulla storia delle donne**, Dieci anni di miti ed esperienze.
10. **La solitudine**, Condizione scelta, condizione obbligata.
- 11-12. **Vestire**, Simbolismo ed economia dell'abbigliamento.
13. **Donne insieme**, I gruppi degli anni ottanta.
14. **Soggetto donna**, Dalla bibliografia nazionale italiana 1975-1984.
15. **Culture del femminismo**, Una comparazione per differenze.
16. **L'età e gli anni**, Riflessioni sull'invecchiare.
17. **Prostituzione**, Una realtà multiforme di scelte soggettive e contesti istituzionali.
18. **Donne e senza uomini**, Vedove, separate e donne sole nelle società del passato.
- 19-20. **Il movimento femminista negli anni '70**, La politica, le parole chiave, il corpo e la salute, i percorsi individuali.
21. **L'uso del potere**, Dall'influenza all'autorità: gli spazi delle donne nella complessità dei sistemi di potere.
22. **Giovani donne**, Progetti, aspettative e problemi delle nuove generazioni.
23. **Il bel matrimonio**, Stereotipi e realtà coniugali tra '700 e '900.
24. **Sesso: differenza e simbiosi**, Storia e miti dell'androgino.

memoria

rivista di storia delle donne

redazione: Renata Ago, Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Rita Caccamo, Giulia Calvi, Marina D'Amelia, Michela De Giorgio, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone Stella, Tamar Pitch.

comitato di redazione: Angiolina Arru, Ginevra Bompiani, Anna Bravo, Eva Cantarella, Manuela Fraire, Nadia Fusini, Mariella Gramaglia, Raffaella Lamberti, Luisa Passerini, Michela Pereira, Gianna Pomata, Anna Rossi-Doria, Mariuccia Salvati, Chiara Saraceno.

segretaria di redazione: Patrizia Paternò

pubblicazione quadrimestrale, autorizzazione del tribunale di Roma n. 75/81 del 16 febbraio 1981
direttore responsabile Laura Lilli, stampa Tipografia TGT, Torino.

sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano le singole rubriche sono tratte dall'opera: Paul Klee, 1923, 198 *Ein Hexenblick (sguardo di strega)*, Federzeichnung, schwarze Tusche, Briefpapier, 29:22,5, signiert rechts oben 1981, Copyright COSMOPRESS, Genève.

per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensione, riviste in cambio, informazioni, scrivere a:

"memoria", presso Fondazione Basso, via della Dogana Vecchia 5, 00186 Roma, tel. 6879953.

per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni, scrivere a:

Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 532150.

abbonamento: Italia L. 34.000, estero L. 48.000, paesi extraeuropei L. 60.000

inviare assegno bancario o effettuare versamento sul ccp 11571106 intestato a Rosenberg & Sellier Editori in Torino,

via Andrea Doria 14, 10123 Torino. Specificare la causale del versamento: "memoria abbonamento".

Finito di stampare settembre 1989.



06734

memoria

rivista di storia delle donne, n. 25 (1, 1989)

sommario

il tema

interpretazioni

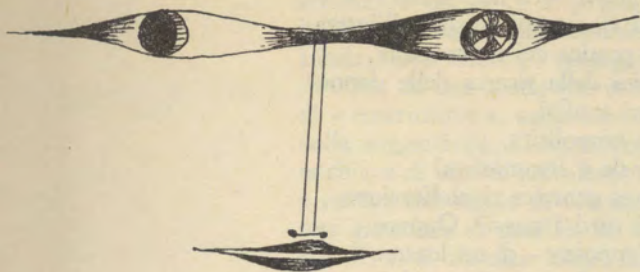
- 7 Linda Alcoff, Femminismo culturale e post-strutturalismo *
- 37 Leslie Wahl Rabine, Una politica di non-identità *
- 57 Joan W. Scott, Uguaglianza versus differenza *
- 73 Barbara Christian, La corsa alla teoria *
- 83 Bell Chevigny, Myra Jehlen, Judith Walkowitz, Pattugliare le frontiere

i materiali del presente

- 99 i libri: recensioni a cura di Maria Teresa Chialant, Graziella Pagliano, Anna Maria Ajello, Anna Bravo
- 108 le riviste: Lucetta Scaraffia, *Peuples méditerranéens* 44-45, 1988.

113 notiziario

117 libri ricevuti



il tema

Del femminismo americano sono note – perlopiù – alcune caratteristiche, talora ridotte nel tempo a tali asciutti stereotipi da far smarrire la concreta articolazione cui esse in verità si riferiscono. Dai saggi qui proposti emerge – crediamo – qualcosa che inerisce di più a tale articolazione. In primo luogo, la particolare curvatura che acquisisce in ambito femminista, il pragmatismo della tradizione americana, con entrambe le sue facce: la combattività sul piano dei diritti civili e la « buona disposizione » a tradurre gli ideali in idiomi funzionali ma non totalmente riducibili all'universo delle *lobbies*. Il lavoro delle nostre autrici dimostra che qui è in gioco qualcosa di più della semplice trasformazione del femminismo americano in un gruppo di pressione come gli altri. Con buona pace di chi pensa che la sua unica fuoriuscita dal tradizionale terreno delle rivendicazioni sia il lavoro svolto intorno alle categorie del *gender*. Ci sembra infatti che non si sia soliti cogliere fino in fondo tutto lo spessore di un'opera che guarda sì, e innanzitutto, agli « effetti » disciplinari di tali categorie nel concreto lavoro di ricerca: ma con una sensibilità che non scaturisce soltanto dal tradizionale allenamento americano alla concretezza degli specialismi. Questa opera ci appare, a sua volta, il frutto di più ampie e talora inattese transazioni culturali. I saggi qui tradotti intendono ricostruire un anello della complessa mediazione tra cultura femminista americana e uno fra i più europei e sofisticati dei circuiti teorici: il poststrutturalismo.

Tutto ciò potrebbe anche apparire il capitolo aggiuntivo (ancora una volta?) di una storia in fondo « minore »: la recente fortuna, quantitativamente limitata, ma significativa, di alcuni intellettuali francesi negli USA. Non del tutto casualmente i nomi che compaiono nei saggi da noi proposti sono gli stessi che punteggiano le relazioni franco-americane degli ultimi anni: Foucault, Lacan, Derrida.

Vi è qui tuttavia qualcosa di peculiare: una differente

modalità di interagire che getta nuova luce non tanto – e non solo – su queste relazioni, quanto piuttosto sull'intera vicenda dei rapporti tra teoria e pratica dei femminismi, tra irriducibili specificità « locali » della ricerca delle donne e sua capacità di oltrepassare vari confini, compresi quelli dell'appartenenza geopolitica.

Esiste dunque una « Internazionale » femminista?

E come si configura, al di là di una generica rivendicazione di « sorellanza » tra oppresse di tutti i paesi? Oppure – il che è solo apparentemente l'opposto – di un legame transculturale tra *femmes savantes* di tutto il mondo?

Le peculiarità del dibattito tra femministe americane

– la concretezza rivendicativa ma anche la capacità di fare i conti con gli « effetti » disciplinari delle questioni teoriche:

ognuna per sé nella propria disciplina, ma tutta insieme nella conquista di nuovi spazi di libertà nella propria disciplina e altrove – appaiono un ottimo spunto. Proprio perché quell'insieme di questioni che abbiamo prima formulato in modo volutamente stentoreo ci sembra riguardi da vicino anche la più sommersa quotidianità delle nostre pratiche – di studio ma non solo – in Europa e in Italia.

Naturalmente nei saggi qui presentati si sollevano anche molte questioni specifiche. Ricordiamo pertanto sommariamente i nodi fondamentali della discussione americana di cui si è già avuto qualche eco anche in Italia.

Jane Flax ha infatti ripercorso su « DWF » (n. 8, 1989)

le tappe di diffusione del dibattito, soffermandosi in particolare su quello che è stato il terreno di incontro tra poststrutturalismo e femminismo: la definizione del soggetto femminile.

Le esponenti di quello che è stato chiamato « femminismo culturale » hanno tentato di costruire, anche in reazione a chi riteneva sostanzialmente irrilevanti le questioni del *gender*, una teoria della natura o essenza femminile. Partendo dalla biologia, Adrienne Rich e Mary Daly

hanno così individuato qualità e caratteristiche positive proprie delle donne, continuamente stravolte e minacciate dalla misoginia del patriarcato. Una volta enucleati sul piano teorico, questi caratteri – possibilità di generare, propensione alla maternità, sensualità diffusa, legame con l'ordine naturale, pacificità, ecc. – formano la base per l'azione politica delle donne. Il femminismo si deve dunque battere per la costruzione e la difesa di quell'ambiente « sano » che è connaturato alla libera e piena espressione del principio femminile.

Alice Echols e Linda Alcoff enunciano chiaramente la principale difficoltà di questo approccio: la valorizzazione delle caratteristiche positive di un gruppo oppresso non costituisce ancora un programma valido per il superamento dell'oppressione. Mentre la definizione di un'innata essenza

femminile rischia di imprigionare le donne in una condizione immutabile.

Linda Alcoff ricorda i vantaggi presentati, sotto questo punto di vista, da una teoria che sottolinea invece il carattere di « costruzione », squisitamente sociale e culturale della soggettività. Concetto questo che ha costituito la chiave di lettura prevalente degli studi femministi italiani, a partire dal saggio di Gianna Pomata (*La storia delle donne: una questione di confine*, in *Il mondo contemporaneo*, vol. X, t. 2, Firenze 1981) fino a tutta l'esperienza di ricerca di Memoria.

« C'è molto da imparare – come osserva Linda Alcoff – sul meccanismo dell'oppressione sessista e sulla costruzione di specifiche categorie di genere, se tali questioni vengono correlate al discorso sociale e se si considera il soggetto come un prodotto culturale ».

Leslie Wahl Rabine rivendica il primato di Nancy Chodorow e di altre studiose femministe nell'analisi della soggettività femminile, ma non nega l'apporto teorico di Derrida in questo stesso campo d'indagine. Joan Scott dimostra come la decostruzione della falsa antitesi uguaglianza/differenza aiuti a superare gli effetti di discriminazione storicamente collegati alla « differenza » femminile, valorizzando l'« uguaglianza » dei diritti proprio come punto di approdo rispetto alle diversità originarie.

Il poststrutturalismo inquieta le americane su di un piano diverso da quello della sostenibilità teorica dei suoi assunti.

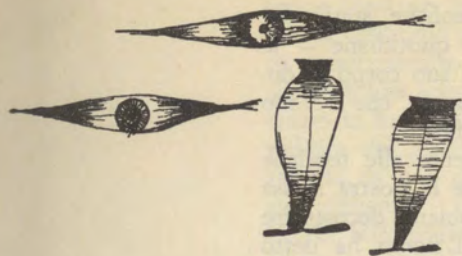
« L'idea che la categoria di donna sia una finzione (cioè una costruzione sociale - n.d.r.) e che gli sforzi delle femministe debbano essere diretti a demolire questa finzione » ha come logica conseguenza un « femminismo totalmente negativo che decostruisce ogni cosa e non vuole costruire nulla » (L. Alcoff).

La rosa di Gertrude Stein contro il nichilismo di Julia Kristeva?

Tra gli esiti nichilisti della decostruzione e la paralisi di ogni forma di essenzialismo, alcune autrici tentano di insinuare una diversa teoria del soggetto sessuato.

Teresa De Lauretis parla così di una soggettività forgiata dall'esperienza, « dall'interazione semiotica di 'mondo esterno' e 'mondo interno' », quindi dalle pratiche oltre che dal linguaggio. Sono la soggettività e l'esperienza femminili, dice L. Alcoff, che costituiscono il punto di partenza per una politica dell'identità: una politica che metta in discussione la tesi di una natura umana asessuata e universale e assuma invece « l'esperienza storizzata » delle donne come fondamento delle sue rivendicazioni.

Tra la croce del nichilismo europeo e l'ottimistica rosa americana sembrano esserci più cose di quanto non accada generalmente di sospettare...



interpretazioni

Linda Alcoff

Femminismo culturale e post-strutturalismo*

Per molte teoriche del femminismo il concetto di donna rappresenta un problema. Un problema di capitale importanza, perché questo concetto costituisce il cardine della teoria femminista e tuttavia è impossibile, anche per le stesse femministe, formularlo in termini precisi. Esso è il fulcro del femminismo perché il concetto e la categoria di donna rappresentano il necessario punto di partenza di ogni teoria femminista e di ogni politica femminista, cui spetta il compito di trasformare l'esperienza vissuta delle donne nella cultura contemporanea e di rivalutare la teoria e la pratica sociale secondo prospettive femminili. Ma, come concetto, è problematico in quanto sovraccarico di condizionamenti derivanti dalla supremazia maschile, che in ogni formulazione cerca il confine tra sé e l'altro, e in quanto autoriflessione mediata di una cultura costruita sul controllo delle donne. Spesso il femminismo pretende di sapere che cosa sono realmente le donne, dato che parla in loro favore, ma questo assunto è azzardato perché ogni fonte di conoscenza sulle donne è inquinata da misoginia e sessismo. Dovunque ci

* Trad. dall'americano di Marina Merella. Il testo originale è apparso in « Signs », vol. 13 (3, 1988), col titolo *Cultural feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory*.

volgiamo – documenti storici, costruzioni filosofiche, statistiche sociali e scientifiche, riflessioni o pratiche quotidiane – la concettualizzazione della donna, a partire dal suo corpo, è dominata da un discorso misogino. E le femministe, che devono trascendere questo discorso, non sanno cosa fare.

Così, il dilemma che si presenta attualmente alle teoriche del femminismo deriva proprio dal fatto che la nostra stessa auto-definizione si basa su un concetto che dobbiamo decostruire e deessenzializzare di tutti i suoi aspetti. L'uomo ha detto che la donna può essere definita, descritta, catturata, compresa, spiegata e diagnosticata, ad un livello di definizione sconosciuto per l'uomo, considerato un animale razionale dotato di libero arbitrio. Mentre il comportamento dell'uomo, che è libero di costruire il suo futuro secondo scelte razionali è « sottodeterminato », la natura femminile sovradetermina il comportamento delle donne, i limiti del loro impegno intellettuale, le inevitabilità dei loro percorsi emozionali. Che sia costruita come essenzialmente immorale e irrazionale (à la Schopenhauer), o essenzialmente gentile e benevola (à la Kant), la donna è sempre vista come « qualcosa » di inevitabilmente accessibile alla conoscenza immediata dei maschi (Bell, 1983). Nonostante la varietà di modi nei quali l'uomo ha costruito le caratteristiche essenziali della donna, essa è sempre l'Oggetto, un insieme di attributi da prevedere e controllare alla stregua degli altri fenomeni naturali. La prerogativa di soggetto dotato di libero arbitrio, in grado di trascendere i dettami della natura, è riservata esclusivamente all'uomo (Lloyd, 1984).

Nel corso degli ultimi dieci anni studiose femministe hanno contrapposto a questo stato di cose soprattutto due teorie. La prima rivendica alle femministe il diritto esclusivo di descrivere e valutare la donna. Perciò il « femminismo culturale » sostiene che la cultura egemonica maschile si risolve in un processo di definizione delle donne a opera degli uomini, quindi di un gruppo che ha interessi e punti di vista in contrasto con quelli delle donne, di cui può anche provare paura o odio. Da qui molte deformazioni e svalutazioni delle caratteristiche femminili, che forse è possibile correggere in un'ottica femminista più accurata. La rivalutazione femminista costruisce dunque la passività della donna come « pacificità », la sua sentimentalità come inclinazione alla maternità, la sua soggettività come alto grado di consapevolezza e così via. Queste femministe non hanno messo in discussione il fatto di definire la donna, ma solo la definizione che ne hanno dato gli uomini.

La seconda teoria si basa sulla totale inammissibilità di definire la donna come tale. Questa corrente femminista intende decostruire tutti i concetti di donna e sostiene che i tentativi, – sia femministi che misogini – di definire la donna sono politicamente reazionari e ontologicamente errati. Non si fa alcun passo avanti sostituendo alla donna-casalinga la donna-supermamma (o madre terra o super-professionista). Sulla base della

teoria francese del post-strutturalismo si sostiene che tali errori si verificano perché, quando cerchiamo di definire le donne, di caratterizzarle o di parlare a loro nome (anche tenendo conto di una serie di differenze all'interno del genere), non facciamo in fondo altro che ripercorrere le strategie misogine. La politica del genere o della differenza sessuale deve essere sostituita da una pluralità di differenze dove il genere perde la sua rilevanza.

Per farla breve, alla domanda di Simone de Beauvoir, « Esistono le donne? », il femminismo culturale risponde di sì, e definisce le donne sulla base delle attività e delle qualità riscontrabili nell'attuale contesto. Il post-strutturalismo risponde di no, e attacca la categoria e il concetto di donna attraverso la messa in discussione della soggettività. Tutte e due queste risposte hanno dei grossi limiti ed è sempre più chiaro che non è possibile trascenderli all'interno della struttura teoretica che li ha creati. Per questo, degli spiriti coraggiosi adesso rifiutano queste scelte e cercano di tracciare un nuovo corso che eviti i problemi più grossi delle risposte precedenti. In quest'articolo analizzerò alcuni degli studi che hanno sviluppato un nuovo concetto di donna dando un mio contributo all'argomento (Berg, 1982; Joyrich, 1984). Prima, però, vorrei chiarire le insufficienze delle prime due risposte al problema del concetto di donna e spiegare perché ritengo che esse siano insite nelle teorie che le hanno prodotte.

Femminismo culturale

È l'ideologia di una natura o essenza femminile che è stata recuperata per restituire valore a qualità femminili screditate. Per queste femministe il nemico delle donne non è semplicemente un sistema sociale o un'istituzione economica, o un insieme di credenze arretrate, ma la mascolinità stessa e, in qualche caso, la biologia maschile. La politica delle esponenti del « femminismo culturale » si fonda sulla creazione e sulla conservazione di un ambiente sano, per il principio femminile – libero da valori maschili, e da tutti i loro derivati, come la pornografia. La teoria femminista, la spiegazione del sessismo e la giustificazione delle rivendicazioni femministe possono tutte basarsi tranquillamente e senza ambiguità sul concetto dell'essenza femminile.

Mary Daly e Adrienne Rich hanno sostenuto autorevolmente questa teoria (Rich, 1986). Staccandosi dalla tendenza verso l'androginia che minimizza le differenze di genere, diffusa fra le femministe all'inizio degli anni Settanta, sia M. Daly che A. Rich, ritengono necessario tornare ad analizzare la femminilità.

Per M. Daly l'impossibilità maschile di generare conduce al parassitismo nei confronti dell'energia femminile che di-

scende dalla nostra condizione biologica, di creatrici di vita: « Poiché l'energia femminile è essenzialmente 'biofila', lo spirito/corpo femminile è il bersaglio primario di questa perpetua aggressione contro la vita. La Gin/Ecologia è la riaffermazione dell'energia femminile che ama la vita » (Daly, 1978). Nonostante i suoi stessi ammonimenti contro il riduzionismo biologico, l'analisi che M. Daly fa del sessismo utilizza elementi biologici specifici dei generi per spiegare l'odio maschile per le donne. L'impossibilità di procreare propria di « tutti gli uomini » conduce a una dipendenza dalle donne, che a sua volta porta gli uomini a « identificarsi profondamente con il 'tessuto fetale non voluto' ». Dato lo stato di paura e di insicurezza in cui si trovano, è quasi comprensibile che gli uomini desiderino dominare e controllare ciò che per loro costituisce una necessità vitale: l'energia dispensatrice di vita della donna. L'energia femminile che M. Daly concepisce come un'essenza naturale, deve essere affrancata dal parassitismo maschile, liberata per dar sfogo all'espressione creativa e rivitalizzata dall'unione con le altre donne. In questo libero spazio possono prosperare le qualità « naturali » delle donne, l'amore, la creatività e la capacità di allevare.

Per M. Daly l'identificazione delle donne in quanto femmine è l'essenza che le definisce, la loro eccellenza, che annulla qualsiasi altra possibilità di definizione, o di autodefinizione. E afferma: « Le donne che accettano false inclusioni tra padri e figli, vengono facilmente spinte a contrapporsi a altre donne, sulla base di differenze etniche, nazionali, di classe e religione e altre *differenze di definizione maschile* e applaudono alla sconfitta della « donna nemica » (Daly, 1978). Queste differenze sono più apparenti che reali, più accessorie che essenziali. L'unica vera differenza, la sola che può mutare la collocazione ontologica di una persona nella mappa dicotomica di M. Daly, è la differenza di sesso. È qui che si definisce la nostra essenza, nel nostro sesso, dal quale discende tutto ciò che ci riguarda: chi sono i nostri potenziali alleati, chi il nostro nemico, quali i nostri interessi obiettivi, quale la nostra vera natura. Questa è per M. Daly la nuova definizione della donna: fortemente collegata con la biologia femminile.

Molti scritti di A. Rich contengono analogie con l'orientamento di M. Daly, tanto più sorprendenti se si considera quanto le due autrici siano diverse per stile e per temperamento. A. Rich definisce una « coscienza femminile » (Rich, 1979), che ha molta affinità col corpo femminile: « Sono arrivata a credere... che la biologia femminile – la diffusa, intensa sensualità che si sprigiona dalla clitoride, dai seni, dall'utero, dalla vagina; i cicli lunari della mestruazione; la gestazione e la maturazione di una nuova vita che possono svolgersi nel corpo femminile – ha implicazioni ben più profonde di quanto credessimo. L'ideologia patriarcale ha confinato la biologia femminile entro i limiti ristretti della sua specificità. Per questo

motivo la visione femminista ha rifiutato la biologia femminile; ma credo che arriverà a considerare la nostra natura fisica come una risorsa invece che come un destino... Dobbiamo entrare in contatto con l'unità e la risonanza della nostra natura fisica, del nostro legame con l'ordine naturale, del terreno corporeo della nostra intelligenza » (Rich, 1977).

A. Rich quindi sostiene che noi non dovremmo negare l'importanza della biologia femminile solo perché la società patriarcale se n'è servita per sottometterci. Per questo è convinta che la nostra base biologica, il miracolo e il paradosso del corpo femminile e i suoi significati spirituali e politici contengono la chiave del nostro rinnovamento e possono riconciliarsi con le particolari qualità femminili, che, secondo lei, sono « le nostre grandi capacità mentali... il nostro senso tattile così sviluppato, il nostro spirito di osservazione; la nostra natura fisica complicata capace di sopportare il dolore, e di sperimentare piaceri molteplici ».

A. Rich riecheggia ancora M. Daly quando spiega la misoginia: « L'antica invidia, la soggezione, il terrore che l'uomo ha sempre provato per la capacità di procreare della donna ha ripetutamente preso la forma di odio per ogni altro aspetto della creatività femminile ». Così A. Rich, come M. Daly, identifica una essenza femminile e definisce il patriarcato come l'assoggettamento e la colonizzazione di quest'essenza come reazione alla paura e al bisogno del maschio, e quindi enuncia una soluzione che si basa sulla riscoperta della nostra essenza e sull'unione con le altre donne. Né l'una né l'altra condividono il riduzionismo biologico, ma solo perché rifiutano la dicotomia che contrappone la mente al corpo e che di questo riduzionismo è il presupposto. Per entrambe l'essenza femminile non è solo spirituale, né solo biologica, ma è le due cose insieme. Eppure il punto cruciale rimane la nostra anatomia femminile, che per entrambe è l'elemento primario della nostra identità e la sorgente dell'essenza femminile. A. Rich profetizza che « la riappropriazione del corpo da parte delle donne provocherà nella società umana cambiamenti ben più importanti della conquista dei mezzi di produzione da parte dei lavoratori... In un mondo siffatto le donne creeranno veramente nuova vita, partorendo non solo bambini (se e come noi vogliamo), ma anche le visioni e i pensieri necessari a confortare, consolare, modificare l'esistenza umana — una nuova relazione con l'universo. La sessualità, la politica, l'intelligenza, il potere, la maternità, il lavoro, la comunità, l'intimità svilupperanno nuovi significati; lo stesso modo di pensare ne sarà trasformato » (Rich, 1977).

L'appartenenza di A. Rich e di M. Daly all'evolversi progressivo del femminismo verso l'essentialismo è stata analizzata ampiamente da Alice Echols (Echols, 1983; Vance, 1984; Eisentein, 1983). A. Echols definisce questa corrente di pensiero « femminismo culturale » in quanto identificerebbe la

« liberazione della donna con lo sviluppo e la salvaguardia di una controcultura femminile » (Echols, 1983). L'autrice distingue gli scritti di questa tendenza in base alla loro designazione della mascolinità più che dei ruoli o delle pratiche maschili, in base alla valorizzazione dei tratti femminili e al loro impegno a salvaguardare piuttosto che a smussare le differenze tra i sessi. Oltre a M. Daly e a A. Rich, A. Echols cita Susan Griffin, Kathleen Barry, Janice Raymond, Florence Rush, Susan Brownmiller, e Robin Morgan, tutte importanti scrittrici femministe che seguono questa tendenza, e documenta in modo convincente il suo assunto mettendo in risalto passaggi chiave dei loro scritti. Ritrova un primo esempio di questa tendenza nei primi scritti di Valerie Solanas e Joreen, stando bene attenta a non confondere il femminismo culturale col femminismo radicale nel suo complesso. I tratti che distinguono questi due orientamenti vertono sull'atteggiamento nei confronti della variabilità del sessismo tra gli uomini, sul collegamento tra biologia e misoginia, sull'importanza attribuita alle qualità femminili. Come ha sostenuto Hester Eisenstein, molti scritti del femminismo radicale, tendono a creare una concezione astorica ed essenzialista della natura femminile, ma solo le « femministe culturali » l'hanno sviluppata e consolidata differenziandosi così in modo significativo dal femminismo radicale.

Ma, anche se le concezioni del « femminismo culturale » separano in modo netto i tratti femminili da quelli maschili, non tutte danno esplicitamente una formulazione essenzialista di ciò che significa essere una donna. Per questo può sembrare che A. Echols tratti il « femminismo culturale » facendolo apparire troppo omogeneo e che la qualifica di essenzialismo che gli attribuisce poggi su basi precarie. Sul tema dell'essenzialismo A. Echols afferma: « L'assillo a definire la sensibilità femminile non soltanto spinge queste femministe ad indulgere in generalizzazioni pericolosamente erranee sulle donne, ma a dar per scontato che questa identità sia innata e non prodotta dalla società. Al massimo, si può riscontrare un'indifferenza stranamente sprezzante riguardo al problema di stabilire se queste differenze abbiano un'origine biologica o culturale. Ecco cosa dice Janice Raymond: "Eppure vi sono delle differenze, e alcune femministe sono giunte a riconoscere la rilevanza del fatto che derivino dalla socializzazione, dalla biologia o dalla storia complessiva dell'essere donna in una società patriarcale" » (Echols, 1983).

A. Echols fa rilevare che la rilevanza delle differenze è strettamente legata alla loro origine. Se esse sono innate, l'insistenza del femminismo culturale sulla costruzione di una cultura femminile alternativa è politicamente corretta. Se non lo sono, dobbiamo concentrare i nostri sforzi altrove. Dato che non esiste un orientamento preciso sulla causa ultima della differenza tra i generi, A. Echols desume, dal fervore di costruire un libero spazio femminista e una cultura centrata sulla donna,

che le «femministe culturali» abbiano adottato anche loro una qualche versione dell'essentialismo. Io condivido il suo sospetto. È certamente difficile inquadrare in un tutto coerente le opinioni di A. Rich e M. Daly se non si parte dalla premessa che esiste un'essenza femminile innata.

Vorrei far notare che non ho incluso nella categoria del femminismo culturale scritti di donne di nazionalità o razze oppresse: e la Echols fa altrettanto. Alcune sostengono che anche l'insistenza sull'identità culturale dimostrata da scrittrici come Cherrie Moraga e Audre Lorde riveli una tendenza verso l'essentialismo. Ma dal mio punto di vista i loro scritti rifiutano sostanzialmente le concezioni essentialiste del genere. Si veda in proposito questa citazione di Moraga: «Quando si comincia a parlare di sessismo, il mondo diventa sempre più complesso. Il potere non si divide più in piccole, precise categorie gerarchiche, ma si frantuma e si ingarbuglia. Poiché non è facile arrivare alle categorie, non è facile dare un nome al nemico. È così difficile vederci chiaro» (Moraga, 1986). E continua affermando che «alcuni uomini opprimono proprio le donne che amano», sottintendendo che ci servono nuove categorie e nuovi concetti per descrivere rapporti di oppressione così complessi e contraddittori. In questa interpretazione problematica del sessismo, Moraga mi sembra avanti anni luce rispetto all'ontologia manichea di M. Daly o alla concezione romanticeggiante della femmina di Adrienne Rich. La molteplicità di oppressioni sperimentata da donne come C. Moraga non accetta conclusioni basate sull'essentialismo. Concezioni universalistiche delle esperienze e delle qualità maschili o femminili sono impensabili nel contesto di una rete tanto complessa di relazioni, e, se manca la possibilità di universalizzare, è difficile, se non impossibile, sostenere la tesi essentialista. Le donne bianche non possono essere tutte buone o tutte cattive: così come gli uomini dei gruppi oppressi. Non ho trovato scritti di femministe che sono oppresse anche per motivi di razza e/o di classe, che individuano o identificano la mascolinità interamente come l'Altro. Riflesso nella loro comprensione – tutt'altro che pacifica – della mascolinità c'è un concetto di donna più ricco e più problematico (Moraga, 1986, 1983; Smith, 1983; Combahee River Collective, 1983; Lorde, 1984; *Feminist Theory*, 1984).

Come sottolinea la stessa Echols, il femminismo culturale, pur essendo creato da donne bianche, è un filone tutt'altro che omogeneo. Per esempio, le spiegazioni biologiche del sessismo di M. Daly e di S. Brownmiller non sono condivise da F. Rush o da R. Dworkin. Ma l'elemento cruciale che unisce tutte queste femministe è la loro aspirazione a concetti universalizzanti di donna e madre secondo un modello essentialista. Perciò, nonostante la mancanza di assoluta omogeneità all'interno della categoria, sembra ancora giustificato e importante identificare (e criticare) all'interno di questi lavori,

talvolta disparati, la tendenza a offrire una risposta essenzialista alla misoginia e al sessismo aderendo ad una concezione di donna omogenea, non problematica e avulsa dalla storia.

Non è necessario subire l'influenza del post-strutturalismo francese per dissentire dall'essenzialismo. È ormai ampiamente documentato che è impossibile sostenere, sia sul piano filosofico che su quello reale, che le differenze di personalità e carattere tra i generi siano innate (Fausto-Sterling, 1986; Ortner, Whitehead, 1981). Queste differenze si manifestano in miriadi di modi discordanti, in società differenti, e quelle che sembrano universali possono essere spiegate senza ricorrere a modelli essenzialisti. Ma la convinzione che le donne possedano una pacificità e una capacità di allevamento innate è diffusa tra le femministe sin dall'Ottocento e negli ultimi dieci anni è tornata in auge, soprattutto tra le femministe pacifiste. Ho incontrato decine di giovani femministe coinvolte in attività come il *Women's Peace Encampment* o in gruppi come il *Women for a non-nuclear Future*, convinte che l'amore materno possa schiudere le porte dell'oppressione imperialista. Ho un grande rispetto per la indomita fiera di queste donne, ma condivido il timore della Echols che tutto ciò che ottengono sia di «riflettere e riprodurre gli assunti culturali dominanti sulle donne», che non solo non rappresentano la varietà delle vite femminili, ma contribuiscono a creare aspettative non realistiche su un comportamento femminile «normale» che la maggior parte di noi non può soddisfare (Echols, 1983). Le nostre categorie di genere sono effettivamente costitutive e non semplici descrizioni a posteriori di attività precedenti. Si crea un circolo vizioso tra il fatto di definire la donna come essenzialmente dispensatrice di pace e nutrice, e le osservazioni e i giudizi che daremo sulle donne del futuro e sulle attività che praticheremo come donne degli anni a venire. Le femministe vogliono comprare alle donne del mondo un altro biglietto per la giostra delle costruzioni femminili O non vogliamo invece scendere da questa giostra e correre via?

D'altro lato, però, non tutti gli effetti politici del femminismo culturale sono stati negativi (Eisenstein, 1983). Quelli positivi vengono proprio dall'insistenza con la quale si cerca di vedere da un diverso punto di vista le caratteristiche femminili tradizionali, nel fatto di adottare una nuova prospettiva «a specchio» per provocare un cambiamento di forma sul complesso dei dati che generalmente condividiamo sulle donne. Dopo che per dieci anni le femministe liberali ci hanno consigliato di vestire come donne d'affari e di entrare nel mondo degli uomini, è un utile correttivo sentire le femministe culturali sostenere invece che il mondo delle donne è più ricco di virtù e di valori superiori da coltivare e dai quali imparare, invece che da disprezzare. È questo l'impatto positivo del femminismo culturale. E sicuramente in molti casi ha ragione, perché è alle nostre madri che le nostre famiglie devono la loro

sopravvivenza, perché il lavoro manuale delle donne è veramente artistico, perché l'attitudine femminile alla cura vale molto più della competitività maschile.

Purtroppo, però, la battaglia del femminismo culturale per una ridefinizione dell'« essere donna » non può offrire un programma valido e di ampia portata per un movimento femminista, e, in realtà, pone ostacoli alla sua realizzazione. Come altri gruppi oppressi, le donne, in quanto oggetto di prevaricazione e di restrizione della loro libertà fisica, hanno sviluppato forze e qualità che dovrebbero essere riconosciute, valutate e incoraggiate in modo appropriato. Ciò che invece non dovremmo incoraggiare, sono le condizioni di costrizione che hanno causato quelle qualità: per esempio la maternità forzata, la mancanza di autonomia personale, il ricorso continuo alla mediazione per sopravvivere. Quali condizioni vogliamo favorire per le donne? Una libertà così grande che ci permetta di competere a fianco degli uomini nel mondo capitalista? O continuare a restringere le nostre attività all'allevamento dei figli? Se si limita a valorizzare le qualità positive sviluppate durante l'oppressione, il femminismo culturale non può disegnare una mappa per il nostro futuro. Se rinforza le spiegazioni essenzialiste di queste qualità, rischia di rinsaldare un importante caposaldo dell'oppressione sessista: la credenza in un « essere donna » innato, al quale tutte ci dobbiamo conformare se non vogliamo essere giudicate inferiori o non « vere » donne.

Post-strutturalismo

Per molte femministe il modo con cui il femminismo culturale risponde al sessismo crea dei problemi perché non critica il meccanismo fondamentale di cui si serve il potere oppressivo per perpetuare il sessismo: tanto che in quella che propone come soluzione, non fa altro che appellarsi di nuovo a quel meccanismo. Con questo intendiamo riferirci alla costruzione del soggetto ad opera di un discorso che compone conoscenza e potere in una struttura coercitiva che « costringe l'individuo a richiudersi in se stesso e lo lega in modo costrittivo alla propria identità ». Da questo punto di vista, le formulazioni essenzialiste dell'essere donna – anche se enunciate da femministe – « legano » ogni singola donna alla sua identità femminile e in questo modo non possono rappresentare una soluzione al sessismo.

Questa formulazione del problema è stata mutuata da un gruppo di importanti pensatori francesi dei nostri giorni, che talvolta vengono chiamati post-strutturalisti, ma che potrebbero anche essere chiamati post-umanisti e post-essenzialisti. Gli esponenti più illustri sono Lacan, Derrida e Foucault. Fra loro molto diversi, hanno un tema in comune: il soggetto autentico, autonomo, concepito dall'umanesimo, come esistente e scopri-

bile sotto la patina culturale e ideologica, è in realtà una costruzione di questo stesso discorso umanistico. Il soggetto non è il depositario di intenzioni autonome e di qualità naturali e neanche di una consapevolezza privilegiata e separata. Lacan utilizza la psicoanalisi, Derrida la grammatica e Foucault la storia dei discorsi, ma tutti e tre attaccano e « decostruiscono » (Derrida, 1967; Culler, 1982) il nostro concetto di soggetto dotato di un'identità essenziale e di un nucleo autentico represso dalla società. Non c'è in noi un nucleo essenziale « naturale » e perciò non c'è alcuna repressione in senso umanistico.

In questo punto di vista c'è un'interessante sorta di neodeterminismo. Il soggetto o sé non è mai determinato dalla biologia in modo tale da rendere prevedibile o perfino spiegabile la storia umana, e non c'è nessun percorso unilineare deterministico che parta da fenomeni « naturali », abbastanza statici, per raggiungere l'esperienza umana. D'altra parte, questo rifiuto del determinismo biologico non si basa sulla convinzione che gli esseri umani siano privi di condizionamenti, ma piuttosto sul contrario: siamo fortemente costretti (cioè costruiti) da un discorso sociale e/o dalla pratica culturale. Come individui, non abbiamo molte scelte in merito a chi siamo: poiché, come amano ricordarci Derrida e Foucault, le motivazioni e le intenzioni individuali contano poco o nulla nello schema della realtà sociale. Noi siamo costruzioni – persino l'esperienza della nostra soggettività è una costruzione mediata da e/o fondata su un discorso sociale che sfugge (e di molto) al controllo individuale. Come dice Foucault, siamo corpi « totalmente modellati dalla storia » (Foucault, 1971). Le esperienze soggettive sono in un certo senso determinate da macro forze. Tuttavia queste macro forze (compresi i discorsi e le pratiche sociali), apparentemente non sono determinate. Sono prodotte da una rete così complessa e imprevedibile di elementi sovrappoventesi e intersecantesi, che non è percepibile alcuna direzionalità unilineare, e in realtà non esiste una causa ultima o efficiente. Ci potrebbero essere (e Foucault sperò ad un certo punto di trovarli) (Foucault, 1966), processi percepibili di trasformazione all'interno del tessuto sociale, ma – al di là degli schematismi delle regole empiriche – né la forma, né il contenuto del discorso hanno una struttura fissa o unificata o possono essere previsti o rinvenuti su un terreno definitivo e oggettivato. In certo modo, quest'orientamento si avvicina all'individualismo metodologico contemporaneo, i cui sostenitori di solito ammettono che il complesso delle intenzioni umane si traduce in una realtà sociale che non assomiglia affatto alla sommatoria delle categorie delle intenzioni, ma che appare completamente diversa da ogni parte o somma di parti mai immaginata o desiderata. La differenza, tuttavia, sta nel fatto che, mentre gli individualisti metodologici ammettono che le intenzioni umane sono efficaci, i post-strutturalisti negano non

solo l'efficacia, ma anche l'autonomia ontologica e persino la esistenza dell'intenzionalità.

I post-strutturalisti condividono con Marx l'idea della dimensione sociale dei tratti e delle intenzioni individuali. Infatti sostengono che non si può intendere la società come insieme di intenzioni individuali, ma che queste vanno invece considerate come costruite all'interno della realtà sociale. Finché i post-strutturalisti insistono sulla spiegazione sociale delle pratiche o delle esperienze individuali, trovo persuasivi e illuminati i loro scritti. Non sono d'accordo quando mostrano di voler negare all'individuo ogni spazio di manovra all'interno di un discorso sociale e di un insieme di istituzioni. È la totalizzazione dell'impronta della storia che io rifiuto. Nella loro difesa di una costruzione totale del soggetto, i post-strutturalisti negano la capacità dei soggetti di influire sul discorso sociale e di sfidarne il determinismo.

La concezione post-strutturalista, applicata al concetto di donna produce ciò che io chiamerò nominalismo: l'idea che la categoria « donna » sia una finzione e che gli sforzi delle femministe debbano essere diretti a demolire questa finzione. « Forse... "la donna" non è un'entità determinabile. Forse "la donna" non è qualcosa che si annuncia da una distanza, da una distanza da qualcos'altro... Forse la donna – una non-identità, non-figura, un simulacro – è il vero abisso della distanza, la distanza delle distanze, la cadenza dell'intervallo, la distanza in sé » (Derrida, 1967). L'interesse di Derrida per il femminismo deriva dalla sua convinzione, espressa altrove, che la donna possa rappresentare la rottura nel discorso funzionale di ciò che egli chiama logocentrismo, un discorso essenzialista che comporta gerarchie di differenza e un'ontologia kantiana. Poiché la donna è stata in un certo senso esclusa da questo discorso, si può sperare che possa offrire una vera fonte di resistenza. Ma la sua resistenza perderà tutta la sua efficacia se ella continua a utilizzare il meccanismo del logocentrismo per ridefinire se stessa: resisterà validamente solo se eluderà tutti i tentativi di catturarla. Allora si avvererà (spera Derrida) quest'immagine futuristica: « Fuori degli abissi, immensa e impenetrabile, ella sommerge e distorce ogni traccia di essenzialità, di identità, di proprietà. E il discorso filosofico, accecato, naufraga su questi fondali ed è scagliato negli abissi per esservi distrutto » (Derrida, 1967). Per Derrida le donne sono sempre state definite come una differenza subalterna all'interno di una opposizione binaria; uomo/donna, cultura/natura, positivo/negativo, analitico/intuitivo. Affermare una essenziale differenza di genere, come fanno le « femministe culturali », significa ribadire questa struttura di contrapposizione. L'unico modo per uscire da questa struttura, sovvertendola, è quello di affermare la differenza totale, ciò che non è possibile confinare o sotto-mettere entro una gerarchia dicotomica. Paradossalmente, significa essere ciò che non è. Ecco perché le femministe non

possono delimitare una categoria definitiva di « donna » senza annullare ogni possibilità di sconfiggere il logocentrismo e il suo potere oppressivo.

Anche Foucault rifiuta tutte le costruzioni di soggetti antitetici – siano essi il « proletariato », la « donna », o gli « oppressi » – come immagini riflesse che non fanno che ricreare e difendere il discorso del potere. Come osserva Biddy Martin: « Il punto dal quale parte Foucault per decostruire è de-centrato, fuori squadra, apparentemente non allineato. Non è il punto di una "alterità" immaginata come assoluta, ma quello di una "alterità" che vede se stessa come un'esclusione interna » (Martin, 1982).

Sulla scia di Foucault e Derrida un femminismo valido potrebbe solo essere un femminismo totalmente negativo, che decostruisce ogni cosa e non vuole costruire nulla. Questo è l'orientamento di Julia Kristeva anche lei importante post-strutturalista francese. Per lei « Una donna non può essere; è qualcosa che non appartiene neppure all'ordine dell'essere. *Ne segue che una pratica femminista può essere solo negativa*, in opposizione a ciò che già esiste, in modo che noi possiamo dire "non è" e "di nuovo non è" » (Kristeva, 1981). Il carattere problematico della soggettività non significa, dunque, che non ci possa essere lotta politica, come si potrebbe desumere dal fatto che il post-strutturalismo decostruisce la posizione del rivoluzionario nello stesso istante in cui decostruisce quella del reazionario. Ma la lotta politica può avere solo una « funzione negativa », respingendo « ogni cosa finita, definita, strutturata, caricata di significato nello stato esistente della società » (Kristeva, 1981).

L'attrazione che la critica post-strutturalista della soggettività esercita sulle femministe è duplice. Da un lato, sembra promettere una maggiore libertà per le donne, il « libero gioco » di una pluralità di differenze non ostacolata da alcuna predeterminata identità di genere, così come è stata formulata dalla società patriarcale o dal femminismo culturale. Dall'altro, si spinge decisamente oltre il femminismo culturale e il femminismo liberale nell'elaborare nuove teorie sul tema che questi non affrontano: la costruzione della soggettività. C'è molto da imparare sul meccanismo dell'oppressione sessista e sulla costruzione di specifiche categorie di genere, se tali questioni vengono correlate al discorso sociale e se si considera il soggetto come un prodotto culturale. Quest'analisi ci può anche aiutare a comprendere le donne di destra, la riproduzione dell'ideologia e i meccanismi che bloccano il progresso sociale. Tuttavia, l'adozione del nominalismo crea al femminismo grossi problemi. Come è possibile condividere seriamente la tesi della Kristeva per una lotta che sia solo negativa? La sinistra dovrebbe avere imparato da un pezzo che non si può mobilitare un movimento che sia solo e sempre contro: occorre un'alternativa positiva, la visione di un futuro migliore che possa mo-

tivare la gente a sacrificare tempo e energia alla sua realizzazione. Inoltre un nominalismo femminista dovrebbe affrontare lo stesso problema che si pone alle teorie dell'ideologia: perché la coscienza di una donna di destra è costruita tramite il discorso sociale e quella di una femminista no? Le critiche post-strutturaliste della soggettività riguardano la costruzione di tutti i soggetti o non ne riguardano alcuno. E questo è precisamente il dilemma delle femministe: come possiamo fondare una politica femminista che decostruisca il soggetto femminile? Il nominalismo rischia di distruggere lo stesso femminismo.

Alcune femministe che fanno ricorso alle categorie del post-strutturalismo sono ben consapevoli di questo pericolo. Per esempio, Biddy Martin sottolinea che « non possiamo permetterci, per amore di una astratta correttezza teorica, di rifiutare una posizione politica "che ci inchioda al nostro sesso"... C'è il rischio che le sfide di Foucault alle categorie tradizionali, se portate a una conclusione "logica"... possano far diventare obsoleta la questione dell'oppressione delle donne » (Martin, 1981). Ben sapendo quanto le sue posizioni derivino da quelle di Foucault, speriamo davvero che Martin trovi una soluzione che trascenda il nominalismo. Ma purtroppo a proposito di Lou Andreas-Salomè, B. Martin insiste sull'indecidibilità e sull'ambiguità e sull'inafferrabilità e dichiara che, proprio perché imperniata su un'identità ambigua, la vita di L. Andreas-Salomè rappresenta una pagina dalla quale le femministe possono trarre utili insegnamenti (Martin, 1982).

Ma la nozione che tutti i testi sono ambigui non è di alcuna utilità per le femministe. A supporto della sua tesi che il significato dei testi è in definitiva ambiguo, Derrida ci offre in *Eperons* tre interpretazioni contrastanti, ma ugualmente valide, del modo in cui Nietzsche costruisce la femmina. In una di esse Derrida sostiene che è possibile trovare affermazioni femministe o presunte tali (Derrida, 1978). E infatti, cerca di dimostrare che persino l'interpretazione delle opere di Nietzsche, da sempre incontestabilmente tacciate di misoginia, può essere messa in discussione da una tesi ugualmente convincente che sostenga il contrario. Ma quale vantaggio ne possono trarre le femministe che devono provare le loro accuse di misoginia e non certo renderle « ambigue »? Il punto non è che Derrida sia anche lui antifemminista o che non ci sia nulla nelle sue opere che possa essere utile per le femministe. Ma la tesi dell'ambiguità, così come è stata utilizzata nel caso di Nietzsche, suona un po' troppo come l'ennesima versione dell'assunto antifemminista che la nostra percezione del sessismo sia basata su una prospettiva limitata e deviante e che ciò che noi prendiamo per misoginia sia, in realtà, più vantaggioso che dannoso per la causa delle donne. La dichiarazione di ambiguità deve ricondurci inevitabilmente alla posizione della Kristeva secondo la quale possiamo dare solo risposte

negative alla domanda: che cosa è una donna? Se la categoria donna è fondamentalmente ambigua, non possiamo dare di essa una concezione positiva che sia immune dalla decostruzione: ci rimane un femminismo che può essere solo decostruito e quindi ancora una volta nominalista (Martin, Mohanty, 1986).

Un orientamento nominalista sulla soggettività ha l'effetto deleterio di astrarre dal genere la nostra analisi, di rendere il genere nuovamente invisibile. L'ontologia di Foucault comprende solo corpi e piaceri, ed è noto che non include il genere fra le categorie da analizzare. Se il genere è solo una costruzione sociale, la necessità e perfino la possibilità di una politica femminista diventano immediatamente problematiche. Cosa possiamo chiedere in nome delle donne, se le « donne » non esistono e le richieste fatte in loro nome non fanno che alimentare il mito che esse esistano? Come possiamo dichiararci contro il sessismo, perché lesivo degli interessi delle donne, se la categoria è una finzione? Come possiamo chiedere la legalizzazione dell'aborto, un'adeguata assistenza all'infanzia, o salari basati su un valore comparabile senza invocare un concetto di « donna »?

Il post-strutturalismo insidia la nostra capacità di opporci alla tendenza dominante (e, si potrebbe dire, al pericolo dominante) del pensiero tradizionale dell'Occidente, cioè l'insistenza su un'etica, su una metafisica e su un'epistemologia universali, neutrali e prive di prospettive. Nonostante i borbottii che giungono dall'Europa, il pensiero anglo-americano è ancora sposato all'idea(le) di una metodologia apolitica e universalizzabile e di un insieme di verità basilari metastoriche incontaminate dall'associazione con particolari generi, razze, classi o culture. Il rifiuto della soggettività coincide, anche se non intenzionalmente, con la tesi di una natura « genericamente umana », propria del pensiero classico liberale, secondo la quale le particolarità individuali sono irrilevanti, oppure influenzano impropriamente la conoscenza. Se le particolarità individuali come l'esperienza soggettiva sono una costruzione sociale, la negazione post-strutturalista dell'autorità del soggetto coincide esattamente con l'opinione classica liberale, secondo la quale le particolarità umane sono irrilevanti. (Per i liberali, razza, classe e sesso, in definitiva, sono irrilevanti rispetto alla giustizia e alla verità perché « al fondo siamo tutti uguali ». Per il post-strutturalista razza, classe e sesso sono costruzioni e perciò sono incapaci di dare validità decisiva a teorie di giustizia e verità perché *al di sotto* della teoria non c'è un nucleo naturale sul quale costruire o da liberare o da massimizzare. Quindi, ancora una volta, al fondo siamo tutti uguali). E invece è proprio il desiderio di abbattere questa fedeltà a una visione del mondo – reputata di fatto la migliore di quelle possibili – basata sulla natura « genericamente umana », che ha portato alla glorificazione femminista della femminilità come

specificità valida per fondare legittimamente la teoria femminista (Kamuf, 1982; Miller, 1982).

Le precedenti descrizioni del femminismo culturale e post-strutturalista faranno arrabbiare molte femministe: presuppongono troppa omogeneità e classificano con leggerezza teorie ampie e complesse. Tuttavia credo che le tendenze verso l'essenzialismo e verso il nominalismo che ho tratteggiate, rappresentino le principali risposte della teoria femminista al compito di costruire un nuovo concetto di « donna ». Entrambe le risposte presentano notevoli vantaggi e gravi limitazioni. Il femminismo culturale ha fornito un utile correttivo alla tesi di una natura « genericamente umana » del liberalismo classico, ha incoraggiato la comunità delle donne e l'autoaffermazione femminile. Ma non può fornire un programma di azione a lunga scadenza per la teoria o per la pratica femministe, dato che si fonda su una pretesa di essenzialismo che non siamo in grado di giustificare. Il post-strutturalismo femminista ha aperto suggestivi spiragli sulla costruzione della soggettività maschile e femminile e ci ha messo in guardia contro il pericolo di creare un femminismo che ripercorra i meccanismi del potere oppressivo. Tuttavia, esso limita il femminismo alla tattica negativa di reazione e decostruzione e compromette l'attacco contro il liberalismo classico, screditando la nozione di una soggettività specifica, epistemologicamente significativa. Resta sempre la domanda: che cosa deve fare una femminista?

Non possiamo accontentarci semplicemente di un paradosso. Per evitare i gravi svantaggi del femminismo culturale e del post-strutturalismo, il femminismo deve superare il dilemma sviluppando una terza via, una teoria alternativa del soggetto che eviti sia l'essenzialismo che il nominalismo. Questa nuova alternativa potrebbe condividere l'intuizione post-strutturalista che la categoria « donna » richieda una formulazione teorica da compiere tramite l'analisi dell'esperienza della soggettività, e non attraverso la descrizione delle sue caratteristiche. Ma l'analisi non deve necessariamente sfociare in una posizione nominalista sul genere o in una sua cancellazione. Le femministe hanno bisogno di esplorare la possibilità di una teoria del soggetto sessuato che non slitti nell'essenzialismo. Nei due paragrafi che seguono illustrerò alcuni scritti recenti che a mio avviso portano un contributo allo sviluppo di questa teoria. Nell'ultimo illustrerò la mia posizione personale nella forma di un concetto di identità sessuata che chiamerò « posizionalità ».

Teresa de Lauretis

L'autorevole libro di T. de Lauretis, *Alice doesn't*, è costituito da una serie di saggi che ruotano intorno alla proble-

matica concettualizzazione della donna come soggetto. Secondo l'autrice il problema nasce dal conflitto tra « la donna » come « costruzione fittizia » e « le donne » come « esseri storici reali » (Lauretis, 1984): « La relazione tra le donne come soggetti storici e la nozione di donna prodotta dai discorsi egemonici non è né una relazione diretta di identità, una corrispondenza stretta, né una relazione di semplice implicazione. Come tutte le altre relazioni espresse tramite il linguaggio, è arbitraria e simbolica, cioè di matrice culturale. Il modo e gli effetti di questa matrice costituiscono ciò che il libro intende analizzare. La validità dell'approccio di T. de Lauretis risiede nel fatto che non perde mai di vista l'imperativo politico della teoria femminista e quindi non dimentica mai che non dobbiamo solo cercare di descrivere la relazione su cui si fonda la soggettività delle donne, ma anche di cambiarla. Eppure, proprio in questa sua prospettiva secondo la quale noi siamo costruite tramite un discorso semiotico, questo mandato politico diventa un problema cruciale. Per dirla con le sue parole: « Paradossalmente l'unico modo di porsi fuori da quel discorso è quello di spostarsi al suo interno » rifiutare la domanda così come è formulata, o rispondere in modo ambiguo (benché con le sue parole), citare perfino (ma in senso paradossale). Il limite che viene posto in questo libro, ma senza un'adeguata elaborazione, è dunque la contraddizione della stessa teoria femminista, « esclusa dal discorso e nello stesso tempo sua prigioniera ». E come la teoria femminista, anche il soggetto femminile è al « tempo stesso escluso dal discorso e suo prigioniero ». La costruzione di una teoria del soggetto che ammetta entrambe queste verità e, tuttavia, ammetta la possibilità del femminismo, è il problema col quale T. de Lauretis si confronta per tutto il libro. Riconoscere la costruzione del soggetto tramite il discorso, implica che il progetto femminista non possa essere semplicemente quello di « come rendere visibile l'invisibile », come se l'essenza del genere fosse lì in attesa di essere riconosciuta dal discorso dominante. Eppure T. de Lauretis non rinuncia alla possibilità di produrre « le condizioni di visibilità per un soggetto sociale differente ». Secondo lei, è possibile evitare una posizione nominalista sulla soggettività se si collega quest'ultima a una nozione peirceiana di pratiche e a una nozione di esperienza ulteriormente elaborata. Vediamo come T. de Lauretis sviluppa quest'ultimo punto.

La sua tesi fondamentale è che la soggettività, cioè ciò che una persona « percepisce e comprende in modo soggettivo », è costruita attraverso un processo continuo, un rinnovamento costante basato su un'interazione col mondo, che l'autrice definisce come esperienza: « E quindi (la soggettività) è il prodotto non di idee, valori, o cause materiali esterne, ma del coinvolgimento personale, soggettivo in pratiche, discorsi, istituzioni che danno rilevanza (valore, significato, sentimento) agli eventi del mondo ». Questo è il processo attraverso il quale

la soggettività si carica di significati legati al genere. Ma, la descrizione di questa soggettività è tutt'altro che facile. E la difficoltà principale è questa: « Gli sforzi delle femministe sono caduti spesso nella trappola logica creata da (un) paradosso. O hanno dato per scontato che "soggetto", come "uomo", sia un termine generico e, come tale, possa designare ugualmente e indifferentemente soggetti maschili e femminili, col risultato di cancellare la sessualità e la differenza sessuale dalla soggettività. Oppure sono dovuti ricorrere a una nozione contrapposta di soggetto "femminile", definita dal silenzio, dalla negatività, da una sessualità naturale, o da una aderenza alla natura non compromessa dalla cultura patriarcale ». Ed ecco che si ripresenta il dilemma tra un soggetto assessuato post-strutturalista e un soggetto essenzializzato secondo gli orientamenti femminista culturale. Come sottolinea T. de Lauretis, quest'ultima alternativa deriva la propria concettualizzazione del soggetto femminile dall'atto stesso di distinguere la soggettività maschile da quella femminile. E questo pone un dilemma: perché, se priviamo del genere la soggettività, dobbiamo tenerci un soggetto generico e così svalutiamo il femminismo, mentre, d'altro canto, se definiamo il soggetto in base al genere, articolando la soggettività femminile in uno spazio chiaramente distinto da quello della soggettività maschile, veniamo catturate in una contrapposizione dicotomica governata da un discorso misogino. Una soggettività legata al genere sembra costringerci a riportare « le donne al corpo e alla sessualità intesa come immediatezza biologica, come natura » (de Lauretis, 1984). Con tutta la sua insistenza su una soggettività costruita attraverso le pratiche T. de Lauretis chiarisce bene che non è *quella* la concezione di soggettività che intende proporre. Una soggettività principalmente forgiata dal genere mostra chiaramente di approdare all'essenzialismo, a una contrapposizione maschio/femmina universale e astorica. Una soggettività che non è forgiata principalmente dal genere sembra condurre alla concezione di un soggetto genericamente umano, come se potessimo rimuovere le stratificazioni « culturali » e giungere al nocciolo della natura umana che si rivelerebbe assessuata. Sono veramente queste le nostre uniche scelte?

In *Alice doesn't*, T. de Lauretis pone le basi di una nuova concezione della soggettività: essa non è (ultra)-determinata né dalla biologia, né dalla « intenzionalità libera e razionale », quanto, invece, dall'esperienza, che l'autrice definisce (passando per Lacan, Eco, Peirce) come « un complesso di abitudini prodotte dall'interazione semiotica del "mondo esterno" e del "mondo interno", il coinvolgimento continuo del sé o soggetto nella realtà sociale » (Lacan, 1966; Eco, 1975, 1979; Peirce, 1931-58). Questa definizione fa sorgere ovviamente il problema di come cogliere l'« esperienza femminile »? Questa è la questione che T. de Lauretis ci invita a considerare, o, più precisamente,

ad analizzare: « quel complesso di abitudini, disposizioni, associazioni e percezioni, che fanno acquistare a una persona il genere femminile ». T. de Lauretis chiude il suo libro con una acuta osservazione che può servire come punto di partenza critico: « È qui che si può ricercare la specificità di una teoria femminista: non nella femminilità come vicinanza privilegiata alla natura, al corpo o all'inconscio, un'essenza che è intrinseca alle donne ma sulla quale anche i maschi adesso avanzano pretese; non nella tradizione femminile intesa semplicemente come privata, marginale, e ancora intatta, avulsa dalla storia ma realmente esistente e pronta a essere scoperta e rivalutata; neppure, infine, nelle crepe e nei punti deboli della mascolinità, nelle incrinature dell'identità maschile o nelle negazioni del discorso fallico; ma, piuttosto, *in quella pratica politica, teorica, di autoanalisi* tramite la quale è possibile riformulare, sulla base dell'esperienza storica delle donne, le relazioni del soggetto con la realtà sociale. Molto, moltissimo, è ancora da fare » (Lauretis, 1984).

T. de Lauretis, quindi, afferma che il modo per sfuggire all'impronta totalizzante della storia e del discorso passa per la nostra « pratica politica e teorica di autoanalisi ». Con ciò non si vuol dire che solo gli articoli intellettuali di riviste accademiche rappresentino uno spazio libero o un terreno di manovra, ma che tutte le donne possono (e devono) pensare al discorso, criticarlo e modificarlo e quindi che la soggettività può essere ricostruita tramite il processo della pratica riflessiva. La componente chiave della formulazione di T. de Lauretis è la dinamica che per lei costituisce il cuore della soggettività, una interazione fluida in costante movimento e aperta al cambiamento indotto dalla pratica di autoanalisi.

Ultimamente T. de Lauretis ha sviluppato ulteriormente la sua concezione della soggettività. Nel saggio introduttivo del suo ultimo libro, *Feminist Studies/Critical Studies*, T. de Lauretis afferma che l'identità di un individuo si costruisce attraverso un processo storico di consapevolezza, un processo nel quale la propria storia « è interpretata o ricostruita da ciascuno di noi entro l'orizzonte di significati e conoscenze disponibili nel contesto culturale di un dato momento storico, un orizzonte che include anche modalità di impegno e lotta politica... La consapevolezza perciò non è mai fissata, mai colta una volta per sempre, perché i confini del discorso cambiano con le condizioni storiche » (Lauretis, 1986). Qui T. de Lauretis ci guida verso la soluzione del dilemma col quale si apre *Alice doesn't*. La facoltà di agire del soggetto diviene possibile grazie a questo processo di interpretazione politica. E ciò che emerge è multiplo e sfuggente, né « prefigurato... in un ordine simbolico immutabile » né semplicemente « frammentato o intermittente ». T. de Lauretis formula un concetto di soggettività che dà facoltà di agire all'individuo mentre lo pone all'interno di « particolari configurazioni discorsive » e, inol-

tre concepisce il processo di consapevolezza come una strategia. La soggettività può dunque essere permeata dalla razza, dalla classe, dal genere senza essere soggetta a un condizionamento che cancelli la facoltà di agire.

Denise Riley

Il libro di Denise Riley, *War in the Nursery: Theories of the Child and Mother*, rappresenta un tentativo di elaborare un concetto di donna in modo da evitare ciò che chiama il dilemma, biologico/culturalista, cioè se le donne siano « determinate » dalla biologia oppure costruite interamente dalla cultura. Entrambi questi approcci intesi a spiegare le differenze sessuali sono stati insufficienti sia sul piano teorico che su quello empirico. Le spiegazioni fondate sul determinismo biologico non mettono in questione i concetti di cui si servono, per esempio, « biologia », « natura », « sesso », e cercano di « ridurre ogni cosa entro i processi di una biologia immutabile » (Riley, 1983). D'altro canto, il « normale correttivo al biologismo » — le tesi femminista della costruzione culturale — « ignora che la biologia esiste davvero e va concepita in modo più chiaro » e, per di più, « non fa che sostituire con un'illimitata determinazione sociale l'illimitata determinazione biologica ».

Nel tentativo di evitare le insufficienze di questi approcci, D. Riley afferma: « Il problema tattico consiste nel menzionare e specificare la differenza sessuale laddove essa è stata ignorata o fraintesa; ma senza garantirle una propria vita eterna, una traiettoria solitaria attraverso l'infinito che si diffonda a tutto l'essere o a tutta la società — come se, una volta stabilito, il genere di una persona dovesse pervadere senza scampo ogni successivo aspetto e momento della sua esistenza ». A questo punto io intendo la formulazione di D. Riley come un tentativo di concettualizzare la soggettività della donna come soggetto sessuato, ma senza essenzializzare questo genere in modo tale che esso « acquisti una propria vita eterna »; un tentativo, dunque, di evitare sia la negazione della differenza sessuale (nominalismo) sia la sua essenzializzazione.

Nonostante queste premesse, l'analisi di D. Riley, è centrata principalmente sulle relazioni percepibili tra le politiche sociali, le psicologie divulgate, lo stato e le pratiche individuali, e non si sofferma spesso sul problema teorico delle categorie di donna. L'analisi storica e sociologica di D. Riley procede *senza mai perdere di vista la necessità di passare al vaglio i suoi concetti chiave*, per esempio, quelli di donna e madre. E su questo fornisce un esempio, l'importanza del quale non può essere sopravvalutata. Per di più, nel suo ultimo capitolo, D. Riley affronta in maniera molto interessante le eventuali contraddizioni politiche tra la necessità di mettere in discussione i concetti da un lato e quella di giustificare l'azione politica dall'altro.



Quando esamina i pro e i contro delle varie politiche sociali, D. Riley cerca di farlo da una prospettiva femminista. Eppure, qualunque discussione di questo genere deve presupporre necessariamente, anche se non lo si ammette apertamente, che sia possibile identificare i bisogni e che quindi sia possibile utilizzarli come criterio di valutazione delle politiche sociali. In realtà i bisogni sono terribilmente difficili da individuare. Quasi tutte le teorie del bisogno si fondano su concezioni naturalistiche dell'agente umano, capace di identificare e elencare consapevolmente tutti i suoi bisogni, oppure ritengono che sia possibile verificare, tramite un procedimento esterno di analisi quali siano i bisogni « reali ». Tutti e due questi metodi creano dei problemi: non è realistico affermare che i bisogni esistono realmente solo se l'agente può identificarli e formularli specificamente, ed è rischioso affidarsi a « esperti » o altri, per individuare i bisogni degli individui. Inoltre, è problematico concettualizzare i bisogni dell'agente umano allo stesso modo col quale si accertano le caratteristiche di un tavolo, poiché l'agente umano è una entità fluida, ed è esposto all'azione di forze che influenzano la sua soggettività e quindi i suoi bisogni. I teorici dell'utilitarismo, specialmente i teorici del desiderio e del benessere in chiave utilitaristica, sono particolarmente sensibili a questo problema, dal momento che il criterio di valutazione morale che essi sostengono di usare è rappresentato proprio dai bisogni (o dai desideri, che presentano gli stessi problemi) (Elster, 1982). Le valutazioni della politica sociale effettuate dalle femministe adottando il concetto di « bisogni delle donne » incontrano certamente le stesse difficoltà. A questo riguardo l'approccio di D. Riley è il seguente: « Ho detto che i bisogni della gente non possono ovviamente essere messi in luce tramite un semplice processo di rivelazione storica, mentre altrove ho parlato dei "bisogni reali" delle madri. Ritengo che sia necessario sottolineare la natura occulta del bisogno e i grovigli delle sue determinanti, ma anche muoversi sul piano politico come se i bisogni potessero essere soddisfatti, almeno a metà » (Riley, 1983). D. Riley afferma quindi la possibilità e perfino la necessità di non rinunciare a formulare richieste politiche ben definite pur riconoscendo che esiste il pericolo di cadere nell'essentialismo. Come è possibile farlo senza indebolire la nostra battaglia politica?

Da un lato, come sostiene D. Riley, la logica delle richieste concrete non comporta l'adesione all'essentialismo: « Anche se è vero che la nostra battaglia per un'adeguata assistenza all'infanzia, come uno dei modi più ovvi per soddisfare i bisogni delle madri, presuppone una divisione tradizionale del lavoro, in base alla quale la cura dei figli è di competenza delle donne e non degli uomini, ciò nondimeno questa divisione è quello che in definitiva otteniamo veramente. Ma l'ammetterlo non ci obbliga a presumere che la cura dei figli sia per l'eternità un compito femminile » (Riley, 1983). Non abbiamo bisogno di

appellarci a una retorica di maternità idealizzata per esigere per le donne, qui e ora, un'assistenza all'infanzia. D'altro lato, tutti i lavori di D. Riley sulle politiche sociali sono dedicati ai pericoli che derivano da richieste di questo genere: « Poiché il compito di mettere in luce "i bisogni delle madri" comincia dal genere quale punto di partenza decisivo e inevitabile – la capacità biologica di partorire – c'è il rischio di ricadere nella conferma di stampo conservatore della differenza socio-sessuale come dato atemporale. E questo farebbe rientrare i bisogni delle madri in caratteristiche immutabili della "maternità" come funzione sociale: credo che qualcosa del genere sia avvenuto in Gran Bretagna nel dopoguerra » (Riley, 1983). L'appoggio alle richieste delle donne con figli porta con sé l'adesione al concetto culturale di maternità essenzializzata.

Per evitare questo trabocchetto, D. Riley consiglia di non approntare alcuna versione di « maternità » in sé. Possiamo parlare dei bisogni delle donne con figli e naturalmente riferirci a loro come madri, ma dovremmo evitare ogni riferimento a un concetto idealizzato di maternità come vocazione privilegiata delle donne o come incarnazione di una autentica o naturale pratica femminile.

La luce che D. Riley getta sul problema della soggettività della donna è triplice. Per prima cosa l'autrice formula il problema in modo chiaro e lo sviluppa con precisione. In secondo luogo, ci mostra un modo di prendere in considerazione le richieste di assistenza all'infanzia senza essenzializzare la femminilità, tenendo ben presente, cioè, che queste richieste concernono bisogni contingenti e non esigenze universali o eterne delle donne ed evitando le invocazioni alla maternità. In terzo luogo, chiede che la nostra riflessione su concetti come « bisogni delle donne » coesista con un programma politico di richieste in nome delle donne, senza che le due cose si ostacolino l'una con l'altra. Questo non perché ci piacciono i paradossi, ma per favorire una nuova interpretazione della soggettività che possa armonizzare i nostri programmi teorici e politici.

Un concetto di posizionalità

Mi sia concesso premettere che il mio approccio al problema della soggettività è diretto a trattare l'argomento come problema metafisico più che empirico. Per i lettori che provengono da una tradizione post-strutturalista, quest'affermazione richiede un chiarimento immediato. I filosofi europei, da Nietzsche a Derrida, hanno rifiutato *in toto* la metafisica perché, secondo loro, dà per scontata un'ingenua connessione ontologica tra conoscenza e una realtà concepita come cosa-in-sé, totalmente indipendente e dalla metodologia e dalle azioni umane. Riecheggiando i positivismi logici, questi filosofi hanno affermato che la metafisica non è altro che un esercizio di mistifica-

zione che avanza pretese di conoscenza su entità come l'anima e le verità « necessarie » che non hanno possibile giustificazione. Forse il motivo di questo rifiuto stava nel fatto che la metafisica definisce la verità in modo tale da renderla irraggiungibile e poi afferma di averla raggiunta. Concordo sul fatto che dovremmo rifiutare la metafisica delle cose trascendenti in-sé e la presunzione di avanzare pretese nei confronti dei noumeni, ma ciò implica il rifiuto di una specifica ontologia della verità e di una particolare tradizione nella storia della metafisica e non un rifiuto della metafisica in sé. Se la metafisica è concepita non come un particolare impegno ontologico ma come un tentativo di ragionare tramite questioni ontologiche che non possono essere risolte in modo empirico, allora la metafisica sopravvive ancora oggi nell'analisi del linguaggio di Derrida, nella concezione del potere di Foucault e in tutte le critiche post-strutturaliste delle teorie umanistiche del soggetto. Da questo punto di vista, dunque, l'affermazione che qualcuno « fa metafisica » non suona come qualcosa di peggiore. Vi sono domande importanti per gli esseri umani, domande alle quali la scienza da sola non può rispondere (compresa quella su cosa sia la scienza e come funzioni), eppure queste sono questioni che si possono affrontare utilmente combinando dati scientifici e considerazioni logiche, politiche, morali, pragmatiche e di coerenza. La distinzione tra ciò che è normativo e ciò che è descrittivo viene qui meno. I problemi metafisici concernono affermazioni fattuali sul mondo (e non, per esempio, affermazioni semplicemente espressive, morali o estetiche), ma sono problemi che non possono essere determinati tramite i soli mezzi empirici (Carnap, 1967; Wittgenstein, 1953).

Secondo me, il problema del soggetto e, al suo interno, quello di concettualizzare la « donna », costituiscono un esempio di problemi metafisici di questo tipo. Ecco perché non sono d'accordo né con i fenomenologi, né con gli psicoanalisti quando affermano che la natura della soggettività può essere scoperta per mezzo di un certo apparato concettuale e metodologico, sia esso l'epoca o la teoria dell'inconscio. Analogamente, i neurofisiologi affermano di essere in grado di offrire spiegazioni empiriche della soggettività, ma in definitiva ammettono che le spiegazioni organicistiche possono dirci poco sulla realtà sensibile della soggettività (Davidson, 1980). Inoltre io direi che le spiegazioni organicistiche non possono aiutarci a costruire il concetto di soggettività, dal momento che esso comporta necessariamente una riflessione non solo su dati empirici ma anche su implicazioni politiche ed etniche. Come nella discussione intorno a quando cominci la vita « umana » — se al concepimento, al completo sviluppo del cervello, o alla nascita — non possiamo, tramite la sola scienza, risolvere la questione dal momento che essa si fonda anche sulle nostre scelte intorno al modo di definire concetti come « umano » e « donna ». Non possiamo scoprire il « vero significato » di questi concetti, ma

dobbiamo decidere come definirli usando tutti i dati empirici, gli assunti etici, le implicazioni politiche e i condizionamenti logici con cui abbiamo a che fare. La psicoanalisi meriterebbe un discorso a parte poiché è dai primi interrogativi sul soggetto da parte di Freud che è derivato il rifiuto di esso da parte dei post-strutturalisti. È la concezione psicoanalitica dell'inconscio che « scalza il soggetto da qualunque posizione di certezza » e in realtà pretende di rivelare che esso è una finzione (Rose, 1982). Le femministe, dunque, si servono della psicoanalisi per mettere in discussione il soggetto sessuato in modo da illuminare « la natura fittizia della categoria sessuale alla quale ogni soggetto umano è nonostante tutto assegnato » (Rose, 1982). Eppure, mentre una teorizzazione dell'inconscio è usata come mezzo primario di trattazione teoretica del soggetto, certamente la psicoanalisi da sola non può dare tutte le risposte di cui abbiamo bisogno per una teoria del soggetto sessuato.

Come ho già affermato, appare importante utilizzare la concezione di esperienza di Teresa de Lauretis come punto di partenza per una descrizione delle caratteristiche della soggettività umana. T. de Lauretis non parte da alcuna caratteristica biologica o psicologica data e quindi evita ogni caratterizzazione essenziale della soggettività, ma evita anche l'idealismo che può derivare dal rifiuto dell'analisi materialista in quanto fonda la sua concezione su pratiche ed eventi reali. Questa attenzione alle pratiche spiega in parte perché T. de Lauretis respinga l'idea della totalizzazione del linguaggio o della testualità, alla quale finiscono per aderire la maggior parte delle analisi che sono contrarie all'essenzialismo. L'autrice vuole sostenere che il linguaggio non è la sola fonte e l'unico luogo del significato, che le abitudini e le pratiche sono cruciali nella costruzione di esso, e che tramite pratiche di autoanalisi noi possiamo riformulare la soggettività femminile. Il genere non è un punto di partenza, non è una cosa data, ma è invece un postulato o una costruzione, formalizzabile in modo non arbitrario tramite una matrice di abitudini, pratiche e discorsi. Inoltre, costituisce una interpretazione della nostra storia entro una particolare costellazione discorsiva, una storia nella quale siamo contemporaneamente soggetti e oggetti della costruzione sociale.

Il vantaggio di un'analisi di questo tipo consiste nella sua capacità di articolare un concetto di soggettività sessuata senza determinarla in un modo o nell'altro per sempre. Data questa premessa e dato il rischio che le concezioni essenzialiste del soggetto presentano specificamente per le donne, sembra possibile e auspicabile costruire una soggettività sessuata in relazione alle abitudini concrete, alle pratiche e ai discorsi, riconoscendone nello stesso tempo l'instabilità.

Come ci ricordano sia Lacan che D. Riley, all'interno di ogni spiegazione della soggettività, dobbiamo continuamente porre l'accento sulla dimensione storica (Mitchell, 1982). Questo bloccherà la tendenza a elaborare spiegazioni generali, universali

o essenzialistiche, rendendo contingenti e suscettibili di revisione tutte le nostre conclusioni. Ricorrendo a una concezione della soggettività umana come proprietà emergente di un'esperienza storicizzata, possiamo dunque dire che « la soggettività femminile è costruita, qui e ora, in questo o quest'altro modo », senza mai avanzare assiomi universalizzabili sul « femminile ».

Mi sembra altrettanto importante aggiungere a questo appoggio una « politica dell'identità », un concetto che si è sviluppato a partire da *A Black Feminist Statement*, del Combahee River Collective (Bulkin, Bruce Pratt, Smith, 1984; Martin, Mohanty, 1986; Combahee River Collective, 1983). L'idea di fondo è che l'identità di una persona sia presa (e definita) come punto di partenza politico, come motivazione per l'azione, e come traccia per la politica. T. de Lauretis e gli autori di *Yours in Struggle* riconoscono la natura problematica dell'identità di una persona, della sua qualità di soggetto, e tuttavia sostengono che il concetto di politica dell'identità è utile perché la identità è postulato della massima importanza politica. Il loro suggerimento è quello di riconoscere che l'identità è una costruzione, ma anche un punto di partenza obbligato.

Questa affermazione sarà colta con più facilità da persone di razza mista o di cultura mista, che in un certo senso hanno dovuto scegliere la loro identità. Per esempio, gli ebrei assimilati, che hanno scelto di identificarsi come ebrei per opporsi all'antisemitismo, mettono in atto una politica della identità. Questo è un lusso che chi fa parte di gruppi oppressi più facilmente identificabili apparentemente non può permettersi; ma io penso invece che, come gli ebrei, chiunque, — uomini neri, donne di qualunque razza e altri membri di gruppi oppressi — può praticare una politica della identità, scegliendo la propria identità all'interno di uno o più gruppi, come punto di partenza politico. Questo è quello che succede quando donne che non sono femministe minimizzano la propria identità come donne, per riaffermarla con forza una volta diventate femministe. È l'affermazione della propria identità di donne come punto di partenza politica che fa saltare agli occhi, per esempio, il linguaggio prevenuto riguardo al genere che le donne, altrimenti, spesso non notano neppure.

È vero che le donne antifemministe possono anche identificarsi come donne e con le donne come gruppo, ma questa scelta di solito viene spiegata in riferimento a teorie essenzialiste della femminilità. Il fatto di pretendere che la propria politica si fondi sulla propria identità essenziale evita di mettere in discussione sia l'identità che il collegamento tra quest'ultima e la politica e quindi annulla l'effettività dell'agire « non determinato ». La differenza tra le femministe e le antifemministe mi colpisce proprio a questo riguardo: l'affermazione o la negazione del nostro diritto e della nostra abilità a costruire, assumendone la responsabilità, la nostra identità sessuata, la nostra politica e le nostre scelte (Daly, 1978).

La politica dell'identità dà una risposta decisiva alla tesi di una natura genericamente umana e alla metodologia tradizionale della teoria politica occidentale. Secondo quest'ultima, l'approccio alla teoria politica deve passare attraverso un «velo d'ignoranza» dove gli interessi e i bisogni personali dei teorici vengano ipoteticamente messi da parte. Il fine è una teoria di portata universale che otterrebbe il consenso di tutti gli agenti idealmente razionali e disinteressati che fossero stati adeguatamente informati. Spogliati delle loro peculiarità, questi agenti razionali sono considerati tutti ugualmente suscettibili di persuasione. La politica dell'identità propone invece una risposta materialista e con ciò si affianca all'analisi marxista delle classi. La migliore teoria politica non sarà quella ottenuta attraverso un velo d'ignoranza, velo impossibile da costruire. Piuttosto, una teoria politica deve basarsi sulla premessa iniziale che tutte le persone, inclusi i teorici, posseggano un'identità corporea, materiale, che influenzerà e giudicherà tutte le dichiarazioni politiche. In realtà, la migliore teoria politica, per la stessa teorica, sarà quella che riconoscerà questo fatto. Secondo me, il concetto di politica dell'identità non presuppone un insieme preordinato di bisogni obiettivi o di implicazioni politiche, ma mette in discussione la connessione tra identità e politica e introduce l'identità tra i fattori di ogni analisi politica.

Se poi combiniamo il concetto di politica dell'identità con una concezione del soggetto come posizionalità, possiamo immaginare un soggetto non essenzializzato che emerga da una esperienza storica e al tempo stesso conservare la nostra capacità politica di considerare il genere come un punto di partenza importante. Possiamo dunque dire che il genere non è naturale, biologico, universale, storico o essenziale e, nello stesso tempo, affermare ancora che il genere è rilevante perché lo consideriamo una posizione dalla quale muovere l'azione politica. Che cosa significa posizione in questo contesto?

Quando il concetto di «donna» non è definito da un insieme particolare di qualità, ma da una particolare posizione, le caratteristiche interiori di una persona così identificata sono meno rilevanti del contesto esterno nel quale si trova quella persona. La situazione esterna determina la posizione relativa della persona, proprio come la posizione di una pedina sulla scacchiera viene considerata sicura o pericolosa a seconda della relazione esistente tra quel pedone e gli altri pezzi degli scacchi. La definizione essenzialista considera l'identità della donna indipendentemente dalla sua situazione esterna: poiché i suoi tratti di nutrice e dispensatrice di pace sono innati, essi sono ontologicamente indipendenti dalla sua posizione in relazione agli altri o alle condizioni storiche e sociali in generale. Invece la definizione posizionale lega la sua identità a un contesto in continuo mutamento, a una situazione composta da un intreccio di elementi che coinvolge gli altri, le condizioni economiche oggettive, le istituzioni e le ideologie culturali e politiche, e

così via. Se è possibile identificare le donne in base alla loro posizione all'interno di questa rete di relazioni, la rivendicazione femminista a favore delle donne, non si baserà più sull'affermazione che le loro capacità innate vengono soffocate, ma sulla protesta contro il fatto che la loro posizione all'interno di questa rete sia priva di potere e di mobilità e richieda una trasformazione radicale. La posizione delle donne non è innata, ma relativa, e, tuttavia, non è neanche « indecidibile ». Tramite la critica e l'analisi sociale possiamo identificare le donne attraverso la posizione che occupano in una data rete di relazioni sociali e culturali.

Forse l'affermazione che l'oppressione delle donne coinvolge la loro posizione relativa all'interno di una società suona banale; ma la mia affermazione vuole andare oltre. Io sostengo che la stessa soggettività (o l'esperienza soggettiva dell'essere donna) e l'identità delle donne sono costituite dalla loro posizione. Ma quest'opinione non dovrebbe implicare che il concetto di « donna » sia determinato unicamente da elementi esterni e che la donna stessa sia solo un recipiente passivo di un'identità creata da queste forze. È vero invece che essa è parte integrante di un movimento storicizzato, fluido, e come tale, contribuisce in maniera attiva al contesto entro il quale è possibile delineare la sua posizione. Mi riconnetterei a questo punto con l'opinione di T. de Lauretis che l'identità di una donna sia il prodotto della sua personale interpretazione e ricostruzione della sua storia, mediata dal contesto discorsivo al quale ha accesso (de Lauretis, 1986). Perciò il concetto di posizionalità comprende due momenti: 1) come abbiamo già detto, il concetto di donna costituisce un termine relazionale identificabile solo entro un contesto (in costante movimento); 2) ma, nel secondo, la posizione in cui le donne si trovano può essere attivamente utilizzata (invece che trascesa) come una sede per la costruzione di significato, luogo a partire dal quale il significato è costruito invece che luogo nel quale un significato (il significato della femminilità) può essere « scoperto ». Il concetto di donna come posizionalità mostra come le donne utilizzano la loro prospettiva posizionale come luogo dal quale interpretare e costruire valori piuttosto che sede di un insieme già determinato degli stessi. Attraverso la riflessione femminista le donne hanno raggiunto l'importante risultato di apprendere non tanto dei fatti nuovi sul mondo, quanto di aprire sugli stessi fatti una prospettiva differente, a partire dalla propria posizione di soggetti. Quando i colonizzati cominciano ad assumere un atteggiamento critico sulla propria attitudine a imitare i colonizzatori, accade che comincino a identificarsi con i loro pari piuttosto che coi dominanti (Bhabha, 1984; Rahman, 1983). Questa differenza della prospettiva posizionale non richiede un cambiamento di quelli che sono i fatti, anche se possono verificarsene di nuovi, mentre necessita di una trasformazione politica nella

prospettiva dal momento che il punto di partenza, il punto in base al quale vanno misurate tutte le cose, è cambiato.

Il concetto di posizionalità presuppone dunque un'identità precisa anche se mutevole che non ricade nell'essentialismo: quella della donna è una posizione dalla quale può sorgere una politica femminista e non un insieme di qualità che siano « oggettivamente identificabili ». Visto in questa prospettiva, essere « donna » significa prendere una posizione in un contesto storico in movimento e poter scegliere che cosa fare di questa posizione e come trasformare questo contesto. Da quella posizione, abbastanza precisa anche se fluida e mutevole, le donne possono articolare esse stesse i propri interessi e fondare una politica femminista.

È chiaro quindi che il concetto e la posizione delle donne non sono né incerti, né arbitrari. Semplicemente, non è possibile sostenere che nella nostra società le donne abbiano uguale o maggiore potere degli uomini. La concezione di donna che ho delineato limita le costruzioni di donna che noi possiamo proporre se definiamo la soggettività come posizionalità all'interno di un contesto. Ciò evita il nominalismo e ci fornisce i mezzi per controbattere tesi del tipo « l'oppressione è tutta nella vostra mente » o la tesi che le donne antifemministe non siano oppresse.

Nello stesso tempo, mettendo in risalto il movimento storico e la capacità del soggetto-donna di trasformare il suo contesto, il concetto di posizionalità evita l'essentialismo. Ed evita perfino di legarci ad una politica sessuata, fin tanto che essa venga concepita come metaforica, mentre la accetta in ogni momento sulla base della posizionalità. È possibile immaginare un futuro nel quale le categorie contrapposte di genere smettano di essere determinanti per il concetto di sé? Anche se noi possiamo immaginarlo, la nostra teoria della soggettività non dovrebbe precludere, e, soprattutto, impedire questa eventualità. Il nostro concetto di donna come categoria deve dunque restare aperto a una futura trasformazione radicale, in modo da potersi adattare a tutte le forme possibili che potranno prendere la trasformazione femminista.

Naturalmente ci sono molte questioni teoriche sulla posizionalità che questo saggio lascia senza risposta. Ma vorrei sottolineare che il problema della donna come soggetto costituisce un problema reale del femminismo e non sul piano della teoria astratta. Le richieste di milioni di donne per un'assistenza all'infanzia, per il controllo delle nascite, per la difesa contro la violenza sessuale possono riproporre l'assunto culturale che questi siano temi esclusivamente femminili e rafforzare la reificazione di destra delle differenze di genere a meno che non si riesca a formulare quanto prima un programma politico che possa articolare queste richieste in modo tale da sfidare il discorso sessista.

Ho sentito da poco una critica alla frase « donna di colore » fatta da una donna, anch'ella di pelle scura, la quale sosteneva che l'uso di questa frase non fa che mettere in risalto qualcosa che dovrebbe essere irrilevante: il colore della pelle. In buona parte le ho dato ragione: noi dobbiamo trovare i mezzi per dedicare le nostre energie a riparare i torti che ci vengono fatti, ma senza ricorrere alle categorie che li hanno generati. Analogamente, le donne, che sono state sempre costruite, devono cercare i mezzi per articolare un femminismo che smetta di costruirci in modo prestabilito. Nello stesso tempo, credo che dobbiamo evitare di avallare la tesi di una natura « genericamente umana » neutra e universale che nasconde il razzismo dell'occidente e l'androcentrismo. Non possiamo risolvere questa *impasse* ignorandone la metà o tentando di assumerla come nostra. In realtà, la soluzione risiede nella formulazione di una nuova teoria entro il processo di reinterpretazione della nostra posizione, e di ricostruzione della nostra identità politica, come donne e femministe che si rapportano al mondo e l'una all'altra.

- L. Bell, *Visions of Women*, Clifton, New Jersey, Humana Press, 1983.
- E. L. Berg, *The Third Woman*, « Diacritics », 12, 1982.
- H. Bhabha, *Of Mimicry and Man: the ambivalence of colonial discourse*, « October », 28, 1984.
- E. Bulkin, M. B. Pratt, B. Smith, *Yours in struggle: three Feminist Perspectives on Antisemitism and Racism*, Brooklyn, Long Haul Press, 1984.
- R. Carnap, *The Linguistic Turn*, Chicago, Chicago University Press, 1967.
- The Combabee River Collective Statement*, in *A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen Table, 1983.
- J. Culler, *On Deconstruction*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1982.
- M. Daly, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon, 1978.
- D. Davidson, *Psychology as Philosophy. Essays on Actions and Interpretations*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- T. De Lauretis, *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- T. De Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, trad. ital., Jaca Book, 1969.
- J. Derrida, *Eperons*, Paris, Flammarion, 1978.
- J. Donovan, *Feminist theory: The intellectual Traditions of American Feminism*, New York, Ungar, 1985.
- A. Echols, *The New Feminism of Yin and Yang*, in A. Snitow, C. Stansell, S. Thompson (eds.), *Powers of Desire: the Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review Press, 1983.
- A. Echols, *The Taming of Id: Feminist Sexual Politics. 1968-83*, in C. Vance (ed.), *Pleasure and danger. Exploring Sexuality*, Boston, Routledge Kegan, 1984.
- U. Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979.
- U. Eco, *Trattato di Semiotica Generale*, Milano, Bompiani, 1975.
- H. Eisentein, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall, 1983.

- J. Elster, *Sour Grapes. Utilitarianism and the genesis of wants in Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- A. Fausto Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York, Basic, 1986.
- Feminist Theory: from margin to center*, Boston, South End, 1984.
- M. Foucault, *Le mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, trad. ital., Milano, Rizzoli, 1967.
- M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971, trad. it. in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.
- L. Joyrich, *Theory and Practice: The Project of Feminist Criticism*, manoscritto non pubblicato, Brown University, 1984.
- P. Kamuf, *Replacing Feminist Criticism*, «Diacritics», 12, 1982.
- J. Kristeva, *Woman can never be defined*, in E. Marks (ed.), *New French Feminism*, New York, Schocken, 1981.
- J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, trad. ital., Torino, Einaudi, 1974.
- G. Lloyd, *The Man of Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- A. Lorde, *Age, Race, Class and Sex in Women Redefining Difference in Sister Outsider*, New York, Crossing, 1984.
- B. Martin, *Feminism, Criticism and Foucault*, «New German Critique», 27, 1982.
- B. Martin, C. Mohanty, *Feminist Politics*, in T. De Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, cit.
- N. Miller, *The Text's Heroine. A Feminist Critic and her Fictions*, «Diacritics», 12, 1982.
- J. Mitchell, *Introduction I*, in J. Mitchell, J. Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, New York, Norton, 1982.
- C. Moraga, *From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism*, in T. De Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, cit.
- C. Moraga, *La Guera*, in C. Moraga, G. Ansaldua (eds.), *This bridge called me back: Writings by radical women of color*, New York, Kitchen Table, 1983.
- S. Ortner, H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York, Cambridge University Press, 1981.
- C. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1931-58.
- A. Rahmam, *Intellectual Colonisation*, New Delhi, Vikas, 1983.
- A. Rich., *Of Woman Born*, New York, Bantam, 1977, trad. ital., Milano, Bompiani, 1977.
- A. Rich, *On Lies, Secret and Silence*, New York, Norton, 1979, trad. ital. La Tartaruga, Milano, 1982.
- A. Rich, *Notes toward a Politics of Location in Blood, Bread and Poetry*, New York, Norton, 1986.
- D. Riley, *War in the Nursery: Theories of the child and Mother*, London, Virago Press, 1983.
- J. Rose, *Introduction II*, in J. Rose, J. Mitchell (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, New York, Norton, 1982.
- B. Smith, *Introduction*, in *Home Girls: a Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen Table, 1983.
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953, traduz. ital. Torino, Einaudi, 1967.

Leslie Wahl Rabine

Una politica di non-identità*

Le femministe possono ricorrere alla decostruzione per approfondire la loro analisi? Nel mio contributo affronto questo interrogativo facendo ricorso al libro di Nancy Chodorow *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Chodorow, 1978) e all'intervento di Zillah Eisenstein *Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism* (Eisenstein, 1979). Ho scelto questi due studi soprattutto per un motivo: per la straordinaria acutezza di alcuni elementi decostruttivi implicitamente presenti nell'analisi.

Limiti di spazio e desiderio di chiarezza impongono a questo articolo un tono oggettivo, un tono che non tradisca la profonda e spesso rabbiosa ambivalenza che provo nei confronti della decostruzione. Come si può immaginare di non nutrire un sentimento di ambivalenza nei confronti di una teoria che contiene elementi indispensabili all'approfondimento dell'analisi femminista, ma nello stesso tempo si appropria del « femminile » secondo modalità che permettono di integrare la decostruzione nell'università per scopi antifemministi? Mentre lo stesso Jacques Derrida ha avuto atteggiamenti sia favorevoli che avversi al femminismo, molti dei suoi seguaci nelle università americane, hanno utilizzato la decostruzione per involvere e infangare il femminismo, asserendo che esso riproduce le modalità di pensiero e le istituzioni fallocentriche che il loro metodo vuole decostruire (Nelson, 1987; Jardine, 1985; Spivak, 1983; 1984).

Il rapporto tra seconda ondata del femminismo e decostruzione è dovuto al fatto che entrambi questi movimenti hanno origine dalla stessa crisi storica attraversata dalla civiltà occidentale negli anni Sessanta. Diversi gruppi sociali – i popoli del Terzo Mondo, le donne, gli intellettuali ecc. – hanno reagito ognuno a suo modo a questa crisi complessa. Ne è risultata quella che definirei una « fecondazione incrociata » tra i gruppi, contrassegnata da affinità illusorie che nascondevano in realtà dei conflitti.

* Traduzione dall'americano di Margherita Loy. Il testo originale è apparso in « Feminist Studies », vol. 14, 1, 1988, col titolo *A feminist politics of non-identity*.

In questo articolo ho preferito concentrare l'attenzione non tanto sulle incompatibilità ma su alcune di queste influenze reciproche, nella speranza che ciò risulti utile sia al femminismo che alla decostruzione (Gallop, 1987; Showalter, 1987).

Il contesto storico

Per gli intellettuali francesi sintomi della crisi si potevano cogliere nella rivolta ungherese del 1956, nella critica di Nikita Kruscev all'era staliniana, nella guerra d'indipendenza dell'Algeria, nella guerra del Vietnam, nella rivolta cecoslovacca del 1968 e nelle rivolte studentesche di quello stesso anno. Profondamente scossi nella loro certezza di possedere la verità e di capire la storia, gli intellettuali francesi di sinistra cominciarono a mettere in questione non solo il marxismo e il liberalismo come erano allora concepiti, ma le strutture stesse del pensiero occidentale. Riflettendo, come afferma Jacques Derrida, sulla « strutturabilità della struttura » (Derrida, 1967b) e considerando ideologicamente condizionati non solo i pensieri ma anche i processi che generano i pensieri, essi cercarono di prendere le distanze dalla struttura del pensiero. Le strutture della Coscienza, dell'Identità, della Ragione e della Logica sono state sottoposte a un esame critico che ha messo in luce il loro carattere di costruzioni socio-storiche dell'Occidente, il cui aspetto universale e naturale è frutto di una imposizione ideologica mentre sono in realtà al servizio della politica egemonica occidentale e borghese.

La critica e l'approfondimento di tutto ciò che concerne l'ideologia prende le mosse dal movimento strutturalista, ispirato all'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss e alla linguistica di Ferdinand de Saussure (Lévi-Strauss, 1947, 1958; Saussure, 1969). Cultura e società venivano concepite come sistemi chiusi di interrelazioni, modellati sui sistemi linguistici. In un intervento del 1971 Derrida collega i motivi del successo dell'antropologia di Lévi-Strauss alla crisi storica che attraversava la cultura occidentale: « Si può dire che l'etnologia sia diventata scienza solo quando è avvenuto un decentramento, nel momento in cui [...] la cultura europea [...] è stata *dislocata* e costretta a smettere di considerarsi come la cultura di riferimento » (Derrida, 1967b). Ma Derrida sottolinea anche la necessità di superare lo strutturalismo, che stava evolvendo verso un formalismo conservatore.

Gli strutturalisti si sono affrettati a definirsi « post-strutturalisti » e hanno sviluppato una serie di teorie che hanno avuto in realtà degli effetti ambigui: da un lato hanno rivoluzionato le discipline umanistiche, dall'altro hanno consolidato alcuni dei settori letterari più conservatori. Tra queste teorie si annoverano, oltre alla decostruzione derrideiana, la marxologia di Louis Althusser, la semiotica di Roland Barthes e di Julia Kristeva, la storiografia di Michel Foucault e la psicoanalisi di Jacques Lacan

(Althusser, 1965; Althusser, Balibar, 1965; Barthes, 1973; Kristeva, 1979; Foucault, 1975, 1961; Lacan, 1966). Questi scrittori hanno criticato lo strutturalismo perché presenta la struttura come una totalità e hanno invece concentrato la loro attenzione su ciò che le strutture escludono per potersi presentare come totalità fittizie, come sistemi logici organizzati, coerenti, omogenei.

Alcune teoriche femministe hanno utilizzato le teorie post-strutturaliste per analizzare la cultura che, a partire da Platone e dall'Antico Testamento, individuava nella donna (sia come concetto che come individuo sociale) il ricettacolo della Nonragione: l'Irrazionale, il Caotico, l'Inappropriato e l'Impuro che la struttura, per potersi costituire, ha dovuto escludere (Irigaray, 1974; Kristeva, 1975; Sehor, 1985). Se la donna è l'esclusione necessaria che permette alla struttura di costituirsi, allora il centro della struttura, che secondo Derrida, « orienta, bilancia e organizza la struttura stessa » e « limita il *gioco* della struttura », è maschile, « Dio, uomo e così via... » (Derrida, 1967b). Sebbene in questo testo Derrida non abbia messo esplicitamente in evidenza la « mascolinità » del centro, e non ne abbia discusso il significato, studiosi come Hélène Cixous, Luce Irigaray, Sarah Kofman e Julia Kristeva (Cixous, 1981, 1986; Kofman, 1985; Kristeva, 1975) hanno fatto di questa « mascolinità » del centro un fondamento delle teorie femministe.

L'opinione che nella cultura occidentale le strutture siano intrinsecamente maschili e repressive rispetto a ciò che i post-strutturalisti francesi hanno definito come « il femminile », permette di approfondire l'analisi e la critica di ciò che le femministe americane definiscono « ideologia patriarcale ». Teoriche come L. Irigaray e Sarah Kofman in Francia o come Jane Gallop (Gallop, 1982, 1985) negli Stati Uniti, analizzando le strutture simboliche di testi letterari e filosofici hanno dimostrato che le stesse strutture della « coscienza », del « sé » e dell'« identità » sono storicamente funzionali alla supremazia maschile, e appaiono universali solo grazie all'esclusione ideologica di ciò che non è ad esse coerente.

Ma la convergenza storica tra femminismo e decostruzione ha alla base un'incompatibilità tra filosofi e membri di un movimento sociale impegnato a sradicare l'oppressione tramite una azione politica collettiva. L'impegno filosofico di cogliere la radice dei rapporti di potere ingiusti richiede una volontà di adoperare processi di pensiero che siano liberi dalle strutture di pensiero e di coscienza che abbiamo ereditato. Ma siccome fuori da queste strutture non c'è pensiero e linguaggio significativo, proprio il pensiero che le decostruisce deve anche inevitabilmente ricostruirle, cosicché queste strutture « devono essere continuamente e infinitamente disfatte » (Derrida, 1981). Sebbene questa teoria di un processo intellettuale senza fine che smantella le strutture oppressive possa togliere valore all'azione

politica, essa di fatto evidenzia che la contraddizione tra femminismo e decostruzione è anche una contraddizione interna al femminismo stesso. Il movimento delle donne deve sviluppare una profonda critica a lungo termine delle strutture che generano l'ingiustizia patriarcale e, nello stesso tempo, combattere contro i prodotti immediati di una storica ingiustizia. Questa contraddizione stabilisce un vero circolo vizioso. Da un lato il bisogno delle donne di giungere al cuore della struttura fallo-centrica implica l'adozione di una strategia senza fine di decostruzione/ricostruzione che impedisce l'azione. Da l'altro, l'ingiustizia patriarcale produce e si autoalimenta tramite la struttura fallo-centrica, cosicché le azioni che noi intraprendiamo all'interno delle strutture sociopolitiche e psicologiche per ottenere riforme immediate e necessarie rafforzano alla fine proprio le strutture che dobbiamo demolire. Siccome il concetto di decostruzione ci permette di approfondire il funzionamento di questo circolo vizioso, ritornerò su questo argomento dopo aver discusso alcuni punti fondamentali.

La critica decostruttiva della struttura

Jacques Derrida deriva la sua problematizzazione della struttura centrata dalla critica di Friedrich Nietzsche al concetto di Verità e da quella di Martin Heidegger all'Essere nella filosofia occidentale. Derrida dimostra che la struttura metafisica, centrata sulla nozione di un Essere saldamente radicato come Presenza (« Dio, uomo ecc... ») organizza coerentemente il pensiero in opposizioni bipolari e gerarchiche. Tutte queste opposizioni – quali, per citare gli esempi più significativi, centro e margine, parola e scrittura, verità e finzione, dentro e fuori, spirito e materia, uomo e donna – sono strutturate in modo tale che il primo termine appaia come primario, originario, completo e con un dominio assoluto sul secondo. Il cosiddetto secondo termine appare derivato dal primo, inferiore a questo e inevitabilmente dipendente da esso per quanto riguarda la propria esistenza. Il secondo termine non solo è una pallida imitazione e un riflesso del primo termine ma minaccia anche di « adulterarne » la purezza. Questa struttura bipolare che organizza il nostro linguaggio, il pensiero e l'ordine sociale trasforma anche tutti i rapporti in rapporti di potere politico. Per illustrare questo procedimento, possiamo sostituire agli esempi filosofici di Derrida, basati sui processi del linguaggio, l'esempio di Adamo ed Eva nel Vecchio Testamento, dove Adamo, il maschio, viene creato per primo e completo di tutte le sue parti. Eva, fatta nascere dalla sua costola, è essenzialmente relativa all'uomo, di cui è un'appendice, una versione corrotta e corruttrice e quindi necessariamente posta sotto la giurisdizione maschile.

Le femministe che non hanno dimestichezza con il concetto di decostruzione o con i testi filosofici e letterari che la decostru-

zione analizza, possono comprenderla con più facilità se i concetti di uomo e donna – così come essi vengono utilizzati non solo in filosofia, in letteratura, nel Vecchio Testamento ma anche ideologicamente – vengono sostituiti da altre opposizioni, essenzialmente relative al linguaggio, alla letteratura e alla logica analizzate da Derrida. Nella *Grammatologia* egli afferma che la metafisica filosofica è fondata sull'opposizione tra parola e scrittura, dove la parola appare come forma originaria con il suo significato totalmente presente dentro di sé, come elemento che manifesta la presenza e il dominio del parlatore. La scrittura appare mera trascrizione o immagine della parola, imitazione inferiore, corrotta dall'assenza del significato pieno e di Colui che parla. Siccome la filosofia occidentale, da Platone in poi, associa la parola di verità con la Ragione come *Logos*, Derrida definisce questa volontà di collocare la parola prima della scrittura e il desiderio di raggiungere una « significanza trascendentale » o « parola piena », « logocentrismo » (Derrida, 1967). E poiché come centro del nostro ordine simbolico il *Logos* può essere sostituito dal fallo, Derrida chiama successivamente questa struttura « fallogocentrismo » (Derrida, 1980).

Quando la decostruzione considera « la strutturalità della struttura » al di là di questa organizzazione fittizia, mette in moto un processo a due livelli. Il primo livello, capovolgendo l'opposizione dimostra che il cosiddetto termine secondario (ad esempio, la scrittura) è in realtà all'origine del termine apparentemente primario (ad esempio, la parola), e così, per esempio, mostra « la scrittura stessa come origine del linguaggio ». Il secondo livello sposta l'intero sistema gerarchico. Ciò non significa che la scrittura preceda letteralmente la parola, ma che, ad esempio, le qualità della scrittura, come il silenzio, la punteggiatura, l'interlineatura e il « gioco controllato » di presenza e assenza tra i significanti che compongono un linguaggio, sono qualità che abitano la parola fin dalle origini (Derrida, 1975). O, per citare un altro esempio, considera il mito di Adamo ed Eva come parte di un mito più vasto in cui un padre originario e autosufficiente crea in un solo colpo il genere umano, per poter reprimere la madre privandola del suo processo di gestazione e nascita, come avviene nelle religioni delle dee madri (Rich, 1967; Stone, 1978). Si potrebbe dire che la religione patriarcale e monoteistica, con il suo concetto di creazione istantanea, maschile e autoritaria, è parte di una storia più vasta che assume la forma di un processo « materno ».

La decostruzione delle opposizioni uomo/donna operata da Derrida in scritti come *Eperons*, tende a assorbire il femminile in una reuniversalizzazione del soggetto maschile (Derrida, 1972, 1978, 1974); le donne influenzate dalla sua filosofia hanno invece decostruito il genere in modo più femminista. In questi tre scritti di Derrida, il femminile o la donna entrano in gioco solo per rendere l'eroe maschio (Paul Margueritte in *Doppia sessione*, Jean Genet in *Glas* e Friedrich Nietzsche in *Eperons*) bises-

suale o « multisessuale », con un procedimento che di nuovo esclude e marginalizza la donna. Al contrario, Sarah Kofman che vede nell'opposizione maschile/femminile il « miglior paradigma » dell'opposizione metafisica in generale, connette il femminile alle donne quali attori del dramma decostruttivo. Essa sottolinea « l'essenziale virilità del logos metafisico » in contrasto con il legame tra donna e scrittura: « La scrittura, forma di cancellazione della presenza, è, come la donna, sempre degradata, respinta al posto più basso » (Kofman, 1984). Analogamente l'idea di Hélène Cixous di una « écriture féminine » come una scrittura che sovverte la struttura fallocentrica del significato rivoltandola contro se stessa, deve molto alla teoria della decostruzione (Cixous, 1981).

Tuttavia per analizzare le relazioni che intercorrono tra femminismo e decostruzione, piuttosto che a questi autori, farò riferimento soprattutto al lavoro di Nancy Chodorow. La sua teoria, a cui molte di noi sono ricorse in più occasioni per analizzare letteratura, psicologia e questioni sociali, contiene i principi di una critica e un'analisi decostruttive. Il mio esame dei concetti decostruttivi impliciti nel lavoro di Nancy Chodorow giunge a una doppia conclusione. Da un lato esso mostra come alcuni concetti e determinate strategie decostruttive possano contribuire a una nuova e più profonda analisi del femminismo; dall'altro, mette in discussione le nostre istituzioni accademiche e intellettuali, dove la decostruzione e altre teorie post-strutturaliste maschili godono di grande prestigio, mentre scoperte parallele, sviluppate nella teoria femminista, ma espresse in codici diversi e soprattutto scritte da donne, sono passate del tutto inosservate. Nessuna di queste due conclusioni esclude l'altra.

La Chodorow considera l'identità di genere « né come prodotto della biologia né di un intenzionale educazione al proprio ruolo » (Chodorow, 1978), ma come effetto di un vincolo parentale asimmetrico. Maschi e femmine pervengono a diverse strutture di identità individuale e sessuale perché, nel nostro ordinamento sociale, le femmine si legano con il genitore dello stesso sesso, mentre i maschi con quello di sesso diverso. Per raggiungere la sua identità personale e sessuale, il ragazzo deve spezzare radicalmente la sua identificazione originaria con la madre e realizzare un'identificazione secondaria con il padre, rappresentante lontano e intellettualizzato del ruolo maschile. Le ragazze, da parte loro, spezzeranno il legame primario con la madre molto più tardi e in modo incompleto. La loro identificazione con la madre è una continuazione della loro primaria identificazione infantile ed è basata su un contatto quotidiano e intimo con il genitore di sesso femminile.

Conseguenza di questi due diversi processi di crescita, è che gli uomini acquisiscono una struttura dell'io che definisce se stessa « come più separata e distinta, con un senso più spiccato di confini rigidi dell'Io ». Le donne, invece, raggiungono

una struttura del sé che « ha confini più flessibili e permeabili » e si autodefiniscono « più in relazione agli altri » (Chodorow, 1978). Questa diversa struttura del sé maschile e femminile, determina la diversità di genere, e fa sì che gli uomini e le donne abbiano modi diversi di entrare in relazione con se stessi, con gli altri e con il mondo esterno.

Per acquisire il difficile « senso di una sicura identità maschile », il ragazzo « reprime quelle sue qualità interiori che considera femminili, rifiutando e disprezzando le donne e tutto ciò che egli considera femminile nell'universo sociale » (Chodorow, 1978). Il suo Io, quindi, si viene definendo non solo tramite confini solidi e impenetrabili, ma anche attraverso un concetto intrinseco di omogeneità, un'affermazione di Unicità e una paura della diversità invadente. Al contrario, l'Io relazionale della donna la spinge a definire la propria identità tramite la relazione con gli altri, o, in altre parole, tramite la relazione con qualcosa di diverso da lei. Poiché il suo Io è più permeabile all'attaccamento pre-edipico alla madre e alle oscillazioni edipiche tra madre e padre, essa accetta più facilmente la propria bisessualità. L'identità maschile protegge quindi tenacemente e accentua la sua auto-identità e auto-presenza, e teme la perdita della sua unicità sostanziale, mentre l'« identità » delle donne non è veramente una, veramente auto-identica, ma cerca la completezza attraverso la perdita della unicità sostanziale.

La descrizione di N. Chodorow del Sé maschile come è stata qui delineata, richiama alla mente quello che i post-strutturalisti (i decostruttivisti ma soprattutto gli psicanalisti lacaniani) hanno definito come « soggetto fallocentrico », strutturato in modo da trovare nella struttura centrata dell'opposizione metafisica, il suo habitat naturale. Attraverso il modello di N. Chodorow possiamo seguire la critica di Derrida alle opposizioni gerarchiche fino alla critica della presenza, dell'unità e dell'identità.

L'opposizione gerarchica scaturisce dal bisogno del soggetto fallocentrico di proteggere la sua omogenea unicità, la sua auto-presenza. La diversità minacciosa che vive *dentro* di lui viene proiettata *al di fuori*, su un diverso disprezzato, percepito come inferiore. Così, Derrida afferma a proposito della parola che « una forza sotto forma di scrittura, inferiore alla parola ed essenziale a essa è stata relegata al di fuori della parola » (Derrida, 1967a). Nel caso dell'opposizione di genere, possiamo dire che gli uomini reprimono la diversità e la bisessualità interne che minacciano la loro auto-identità e le proiettano all'esterno, sulle donne. La condizione immaginaria del soggetto maschile che si vuole Uno totale e omogeneo, richiede dei confini dell'Io saldi, che sanciscano non solo l'opposizione tra maschile e femminile, ma anche tra dentro e fuori. « L'opposizione tra dentro e fuori » dice S. Kofman « è costitutiva della logica dell'identità, della logica stessa » (Kofman, 1984), sulla quale è basato sia il fallocentrismo che il patriarcato. Questa logica fa sì che

il soggetto fallogentrico senta come minacciose tutte le differenze, e di conseguenza reprima non solo le sue ambivalenze interne ma anche l'altro in quanto qualitativamente differente da se stesso. In altre parole, egli può vedere la donna come quantitativamente diversa, cioè come un uomo inferiore o di minor valore, ma non come una persona dotata di una forma di sviluppo, di una struttura psichica e di una relazione con il mondo esterno qualitativamente differenti dai suoi. La filosofia, la letteratura e l'ideologia della cultura fallogentrica reprimono la donna in quanto diversa – qualitativamente diversa dall'uomo e nello stesso tempo diversificata al suo interno – e la trasformano in qualcosa di identico a loro. Paradossalmente, la donna è identica all'uomo e tuttavia inferiore perché, essendo priva di un'esistenza indipendente, essa riflette il Sé autonomo maschile. Da Platone fino a filosofi moderni come Laurence Kohlberg (Gilligan, 1982) la donna esiste solo come immagine riflessa dell'uomo.

Il « fallogocentrismo » impone la repressione non solo della differenza sessuale, ma anche della diversità culturale. Di conseguenza la nostra ideologia concepisce l'uguaglianza per gli afro-americani e i popoli latini a patto che essi rispecchino la cultura anglo-sassone. L'ideologia politica non può neanche considerare l'ipotesi che i popoli delle nazioni del Terzo Mondo rifiutino l'*American way of life* e che scelgano invece di vivere secondo i loro concetti di libertà e di indipendenza; o che le femministe del Terzo Mondo possano scegliere di definire il femminismo in modo diverso o addirittura conflittuale rispetto al femminismo anglo-americano. L'ideologia concepisce l'uguaglianza solo in termini di somiglianza. Che le donne possano essere diverse e nello stesso tempo socialmente pari agli uomini resta un principio non simbolizzabile all'interno di un sistema simbolico fallogocentrico.

Decostruire la struttura metafisica

L'analisi del genere fatta da N. Chodorow permette di mettere a fuoco uno dei concetti chiave della decostruzione – quello della *différance*. Poiché la struttura metafisica produce il pensiero, il linguaggio e tutta l'attività simbolica, essa non può, secondo Derrida, essere semplicemente trascesa. Si possono però indebolire le opposizioni bipolari attivando il gioco di qualcosa già segretamente attivo al loro interno che Derrida ha definito *différance*.

Différance non è semplicemente un sinonimo di « differenza », sebbene questo sia uno dei suoi molteplici significati. Sostantivo composto dal verbo francese « *différer* », che significa sia « essere diverso » che « differire », *différance* significa letteralmente « diversificarsi » nello spazio e « differire » nel tempo. Parola che oscilla tra una forma nominale e una verbale, tra un

referente spaziale e uno temporale, essa denuncia la presenza di un'energia e una forza feconde che lavorano in modo invisibile all'interno delle entità, apparentemente stabili e auto-identiche, di ciascun polo di un'opposizione. Tramite questo processo, ogni entità apparentemente identica a se stessa si autodifferenzia al suo interno, rinvia di continuo, differisce la pienezza della sua auto-presenza. Per rendere più chiara l'ulteriore elaborazione di questo concetto ricorrerò alla teoria di N. Chodorow sullo sviluppo del genere.

Secondo N. Chodorow, la struttura dell'Io maschile si delinea come entità apparentemente unitaria attraverso il rifiuto della femminilità interna ed esterna. Questa struttura accompagna il passaggio del bambino dall'identificazione primaria con la madre all'identificazione secondaria con il padre. Ma all'interno del rapporto di identificazione primaria il bambino non è consapevole di sé e degli altri, e dunque per lui non esistono né l'identità, né l'identificazione con l'altro, né il femminile. Quando entra invece nello stadio di identificazione secondaria e reprime il femminile, questo femminile è diverso da quello sperimentato nell'identificazione primaria con la madre; quello infatti era per lui una presenza corporea immediata con la quale egli si fondeva; il secondo « femminile » è invece una costruzione intellettuale. Ma — e qui comincia a entrare in gioco il concetto di *différance* — è solo questo secondo modello di « femminile » che porta alla luce il primo modello e gli dà significato, poiché al tempo della fusione inconsapevole, il femminile non aveva per il bambino consistenza o significato. Quel femminile primario assume consistenza solo retrospettivamente, tramite una temporalità che Derrida definisce, in altro contesto, come « ripetizione originaria » (Derrida, 1967a). Quindi, l'elemento femminile che il bambino rifiuta e reprime per poter costruire la sua identità, non è né il femminile percepito nella sua immediata presenza fisica, né il femminile come costruzione intellettuale, ma le differenza, in termini spaziali e temporali, fra essi.

La sua mascolinità non è una pura essenza, ma nasce dall'esclusione di questa *différance* femminile. Inoltre, la repressione del femminile che permette al bambino di raggiungere la sua mascolinità non è un evento isolato, ma un processo che si ripete di continuo. In altre parole, il suo Io apparentemente saldo, e identico a se stesso non poggia su salde fondamenta ma su un processo instabile. Come ha messo in luce Julia Kristeva, questo processo ha degli arresti periodici che, invece di creare stabilità, si risolvono in esplosioni di *différance* femminile, sotto forma di pulsioni inconsce, che annullano temporaneamente i confini dell'Io maschile (Kristeva, 1980, 1979). L'Io, entità apparentemente salda, racchiusa entro rigidi confini, vive in realtà nell'alternanza (o nella differenza) tra processi di repressione e esplosioni dell'altro da sé, del suo non-sé interno. In altre parole, l'Io vive come entità apparentemente auto-presente solo tramite un processo che in modi molteplici differisce la sua

auto-presenza. L'auto-presenza significherebbe in realtà la morte del Sé.

Essenza priva di un suo proprio contenuto, la mascolinità dipende fondamentalmente dal suo differenziarsi dal femminile. Ma cosa dire della femminilità? Implicita nella teoria di N. Chodorow è l'idea che nel nostro attuale sistema di genere, la femminilità non sia un'essenza in opposizione alla mascolinità. L'identità femminile si struttura a partire da una tarda e incompleta repressione dell'identificazione primaria con la madre – in altri termini, la femminilità si struttura tramite un processo più silenzioso e indistinto di quello maschile, che comporta una maggiore accettazione della *différance* femminile. A questo punto si può affermare che la mascolinità e la femminilità non sono essenze in opposizione, ma differenze che si sono create a diversi scaglioni lungo un continuum. N. Chodorow, inoltre, afferma che le donne reprimono molto meno la loro « oscillazione bisessuale » edipica (Chodorow, 1978; Kofman, 1985). Questi modi di analizzare la *différance* che agisce all'interno dell'opposizione di genere, conducono, se non a una decostruzione, a un ripensamento dell'opposizione tra due teorie femministe sul genere. La prima teoria tende allo sviluppo e al riconoscimento di un'essenza femminile; l'altra teoria, cerca di sorpassare il concetto di genere per giungere a formulare una sorta di androginia (Echols, 1983). Entrambe queste formulazioni poggiano teoricamente sulla struttura metafisica dell'opposizione di genere, e entrambe cambierebbero se si prendesse in considerazione l'idea che, nel nostro attuale sistema di genere, maschile e femminile sono concetti scaturiti da una più originaria bisessualità. I « due » che determinano la differenza sessuale precedono « l'uno » di ciascun genere. Questa svolta teorica richiederebbe un'analisi di come la struttura del nostro sistema di genere riesca a nascondere la *différance* che agisce al suo interno e a presentare il genere come un insieme di opposte entità omogenee, tanto che, persino N. Chodorow concepisce esplicitamente il genere come opposizione bipolare da risolvere tramite un principio di uguaglianza – come – somiglianza, mentre implicitamente la sua teoria contraddice questo punto di vista.

Chodorow rende più complesso il concetto di un'essenza maschile opposta a una pura essenza femminile in almeno tre modi. In primo luogo sia la mascolinità che la femminilità come entità o identità sono frutto del gioco originario della differenza maschile/femminile negli uomini come nelle donne. Secondariamente per entrambi le componenti del nostro sistema di genere, l'identità maschile o femminile continua a vivere, una volta creata, solo perché ciascun genere partecipa dell'altro. Terzo punto, le due diverse interazioni tra mascolinità e femminilità interne ai due generi, non sono una opposta all'altra, ma asimmetricamente differenti.

A questi tre elementi della differenza di genere corrispondono tre elementi della *différance* in generale. Innanzitutto la *différance*, come originaria dualità che precede qualsivoglia unità, è un'energia feconda che dà vita a ogni entità apparentemente unificata e smentisce l'illusione di un'origine unitaria nella storia dello sviluppo di qualsivoglia fenomeno. La *différance*, afferma Derrida, non è « derivata da un'originaria completezza » (Derrida 1967a). Non esiste un termine primo, originario. In secondo luogo, i termini di un'opposizione binaria non sono, come afferma Andrew Parker, « completamente omogenei, identici a loro stessi nelle loro antitesi » (Parker, 1985). Non hanno un contenuto determinato ma traggono il loro contenuto dalla loro relazione diacritica, nella quale ciascun termine vive solo attraverso ciò che lo rende diverso dall'altro. Infine, la *différance* agisce non solo tra i termini, ma come suddivisione interna che mette in movimento ciascun elemento e lo differenzia da se stesso. Questa suddivisione come « movimento "produttivo", "genetico", "pratico" » (Derrida, 1981) paradossalmente preesiste alla struttura e la produce.

Nella sua analisi, N. Chodorow afferma che il nostro sistema di genere colloca la donna, sia come concetto che come persona reale, in un luogo della *différance* che l'uomo bandisce. Per ragioni sociologiche e storiche, l'Io femminile trova completezza in questa *différance*, nei termini della sua bisessualità, del suo definirsi in rapporto all'altro, del suo accettare, all'interno della propria struttura dell'Io il processo di produzione della *différance*. E per ragioni ideologiche, il nostro sistema di genere presenta l'uomo, il primo termine dell'opposizione, come soggetto umano universale, esterno al genere, mentre la donna appare intrinsecamente legata al concetto di genere, essenzialmente parte della coppia uomo/donna, e sottolinea così la diversità dall'uomo.

La necessità di differenziare i generi, se alimenta l'oppressione della donna nel mondo sociale a carattere patriarcale, diviene un vantaggio quando si passa al mondo concettuale della decostruzione. Sebbene questo teorico privilegiare il femminile mette fine all'appropriazione di certi aspetti della femminilità separati dalla condizione sociale subordinata della donna, le femministe hanno diritto di protestare. La decostruzione è impegnata a « utilizzare la forza femminile, per così dire » nella « decostruzione del fallogocentrismo » (Derrida, 1987), ma dimentica di solito di accennare a ciò che comporta essere femminili nella nostra società: la vulnerabilità nei confronti della violenza maschile, la mancanza di potere, una bassa retribuzione e basso status sociale. Possiamo comunque inserire in una teoria femminista quegli aspetti della decostruzione che si rivelano utili, trascurando gli altri. Questa selezione è necessaria perché anche se possiamo decostruire teoricamente le opposizioni di genere, dobbiamo comunque vivere all'interno di strutture di opposizione politica e sociale.

Quindi la questione rimane aperta: la decostruzione può aiutare le femministe ad approfondire la loro critica all'ideologia patriarcale e aprire le strade anche a una strategia per l'azione? Per rispondere a questo interrogativo, sposterò l'attenzione dal concetto di opposizione gerarchica a quello di centro che organizza la struttura, passando dal libro di Nancy Chodrow al saggio di Zillah Eisenstein. Ma prima di individuare una strategia politica decostruttiva alla luce di questa opera è necessario affrontare un testo marxista dal quale, anche se scritto dopo il suo intervento, il saggio di Z. Eisenstein avrebbe potuto costituire una risposta.

La struttura centrata del marxismo di Perry Anderson

Il testo di Perry Anderson *In the tracks of Historical Materialism*, mette in luce alcune affinità tra femminismo e decostruzione proprio grazie alla resistenza che egli dimostra nei confronti di entrambi i fenomeni. La sua critica negativa del post-strutturalismo marginalizza il femminismo sotto due aspetti. In primo luogo, seguendo un costume diffuso tra gli altri teorici maschi, Anderson esclude categoricamente il femminismo (e le autrici femministe) dalla sua analisi della relazione tra marxismo e teoria critica contemporanea. Egli accenna al femminismo solo alla fine del suo libro, in un « Postscritto » nel quale, fra altri argomenti « largamente estranei all'ambito vero e proprio del dibattito socialista », si domanda: « Questa lotta contro il predominio sessuale potrà mai rappresentare il principale impulso per una più vasta liberazione del genere umano?... La risposta è semplicemente no ». E conclude: « solo il moderno "lavoratore collettivo", gli operai... di ogni società industriale... possono fornire i contingenti centrali di un esercito organizzato... ». Il centro che organizza l'unità, la completezza e le solide difese non solo della classe operaia, ma anche della teoria di Anderson – e della sua soggettività – è ciò che egli tenta di proteggere dal femminismo: « Le donne non posseggono né la stessa unitarietà di posizioni né un antagonista "monolitico"... Le loro forze sono in genere più molecolari e disperse, l'obiettivo contro cui concentrare gli sforzi può essere individuato sia in un partner specifico che in tutto un genere. Non esiste nessuna *centralizzazione* complessiva delle strutture che opprimono le donne: e questa dispersione indebolisce pericolosamente la possibilità di una rivolta unitaria contro le strutture repressive » (Anderson, 1983).

L'interpretazione del marxismo di Anderson è molto diversa da quella rinvenibile in scritti post-strutturalisti come *Marxism and Deconstruction: a Critical Articulation*, di Michael Ryan (Ryan, 1984) e dal marxismo femminista di Zillah Eisenstein... Una critica decostruttiva direbbe che la marginalizzazione da parte di Anderson della lotta femminista, considerata secondaria

rispetto alla lotta di classe, scaturisce dal fatto di concepire la struttura della classe operaia come struttura dotata di un « contingente centrale » e di « un antagonista monolitico ». Centro, unità e totalità sono esattamente gli elementi che organizzano qualsiasi struttura in opposizioni gerarchiche – in questo caso l'opposizione è tra classe e sesso, e tra « impulso principale » e « impulso supplementare ». Il centro si comporta in modo da organizzare la struttura in « poli decidibili » e in « termini indipendenti e irreversibili » (Derrida, 1972).

Per preservare la sistematicità del pensiero marxista dalla minaccia femminista di dissoluzione, Anderson ricorre all'idea di un centro fisso, autopresente della struttura sociale e trasforma il femminismo in un evento supplementare, marginale sia rispetto al sistema sociale che egli analizza sia rispetto al sistema chiuso che propone nel suo libro. Questa opposizione tra il centro e il « supplemento » può essere decostruita grazie al concetto di « supplementarietà », una delle molte varianti derridiane di « *différance* ». Basandosi sull'autorevole *Dictionnaire Littré*, Derrida definisce il « supplemento » sia come un eccesso aggiunto a un insieme già completo che come qualcosa di aggiunto a questo insieme per supplire (*suppléer*) a una mancanza. Nella *Grammatologia* e altrove, Derrida analizza l'uso di questo significato contraddittorio nell'ambito della letteratura e della filosofia. La struttura centrata sembra una totalità essenziale, mentre il supplemento appare esterno, inutile aggiunta, ma anche necessario completamento o sostituzione di qualcosa che manca all'insieme. Secondo Derrida questa insolubile contraddizione è dovuta al fatto che per diventare un'unità centrata e monolitica, una struttura deve proiettare su un « supplemento » esterno ciò che potrebbe disturbare la sua purezza. Poiché la totalità fittizia della struttura è basata su una carenza e poiché il « supplemento » è in realtà interno ad essa, il supplemento rappresenta per la struttura sia una necessità che una minaccia. Quindi, come il marxismo maschile di Anderson protegge l'identità della classe operaia, espellendo al suo esterno, la lotta contro il predominio sessuale, che è anche interna ad esso, così l'Io maschile analizzato da N. Chodorow protegge la sua identità espellendo il femminile all'esterno e opprimendolo.

L'idea di Derrida che la struttura funzioni in realtà come un reticolo di supplementi privo di un centro, deve molto alla teoria di Ferdinand de Saussure del linguaggio come sistema di segni, dove ciascun segno esiste solo in relazione a tutti gli altri segni: « Il suo contenuto (del segno) è realmente determinato solo dall'incontro con ciò che esiste al di fuori di esso » (Saussure, 1969). Ogni segno, per esprimere significato, deve rimandare a un altro segno all'interno di un reticolo di rapporti dialettici. Il significato di un segno non è mai pienamente presente nel segno stesso. Come esempio ulteriore possiamo dire che il soggetto sessuato, maschile o femminile, può esistere solo incorporando dentro di sé l'interazione con l'altro genere. È dunque

l'interazione tra i supplementi che produce la struttura e l'effetto illusorio dell'esistenza di un centro. Come il Sé femminile analizzato da N. Chodorow, che necessita del rapporto con l'altro per definirsi come Sé, la supplementarietà è ciò che Ryan chiama « il rapporto differenziale con l'altro, necessario alla costituzione di una cosa precisa o di un momento presente » (Ryan, 1984).

Il femminismo socialista ha reagito alla marginalizzazione da parte del marxismo maschile sottolineando il ruolo dell'oppressione sessuale e della lotta per la parità sessuale all'interno di questa struttura centrata. Noi possiamo scegliere invece una strategia, tratta dal concetto decostruttivo di supplemento, che dimostri come ciò che Anderson definisce la mancanza di una « centralizzazione delle strutture che opprimono le donne », la « diffusione » dell'oppressione, « l'impossibilità » di una « rivolta unitaria » – in breve il carattere supplementare del femminismo – rappresentino in realtà il suo elemento di forza rispetto al marxismo maschile.

Questo è quanto implicitamente dimostra il saggio di Z. Eisenstein. L'autrice non afferma che l'oppressione delle donne è centrale alla struttura sociale, ma dimostra invece che è esattamente grazie alla sua mancanza di unità, di totalità e di centralizzazione che il femminismo può sfidare radicalmente e minacciare il nostro ordine sociale. L'analisi della struttura sociale di Z. Eisenstein, condotta da un punto di vista femminile, dissolve le categorie marxiste che separano il processo di produzione di merci dalla domesticità e collocano il processo di produzione al centro del sistema capitalistico. Siccome « le donne sono coinvolte su entrambi i lati di questa dicotomia », la lotta per il controllo della produzione riguarda sia la produzione industriale che la famiglia; ma questi due fattori non possono essere disposti secondo un'opposizione gerarchica « dove la dicotomia vince sulla complessità » (Eisenstein, 1979; Nicholson, 1987). Per conquistare la libertà e il controllo sulla vita privata e domestica, le donne dovrebbero avere maggior controllo sul processo di produzione di merci e viceversa. Le due lotte procedono di pari passo, e si innestano reciprocamente l'una sull'altra. Le problematiche che vengono alla luce nell'ambito di un'area di scontro, rimandano sempre anche all'altra. Nessuna lotta individuale, centralizzata, rivolta contro un antagonista monolitico potrebbe da sola sovvertire il vecchio ordine sociale e permetterne la trasformazione dialettica in uno nuovo.

Spingendo all'estremo l'analisi della lotta femminile come lotta stratificata, ramificata, priva di contraddizioni primarie e secondarie, ma anche priva di una stabile divisione dentro/fuori, si potrebbe dire che le donne devono intraprendere battaglie che in realtà sono tra loro in conflitto. Da un lato, le donne si alleano con gli uomini nei movimenti per l'indipendenza nazionale per la pace; contemporaneamente esse sono impegnate, all'interno di questi movimenti, in rivendicazioni femministe che trasformano i loro alleati maschili in nemici. Dall'altro, le donne

di diverse razze e nazionalità, alleate tra di loro nei movimenti femministi, possono essere contemporaneamente impegnate in battaglie per l'uguaglianza razziale o per l'indipendenza nazionale, per cui le femministe bianche o le femministe dei paesi imperialisti, diventano loro antagoniste. Gli avversari non possono rappresentare un insieme compatto, non solo perché costituiscono una realtà diffusa ma perché un alleato per la battaglia X può rappresentare il potere patriarcale, razzista o imperialista nella battaglia Y, interna o contigua alla battaglia X. In altre parole, ogni individuo e ogni gruppo è, in questo alleato o antagonista, internamente diverso. Questo accade perché il sistema sociale non funziona come una struttura unificata, centrata attorno a una contraddizione primaria, ma come un tessuto intrecciato di contraddizioni, ciascuna delle quali supplisce e contraddice le altre. Il femminismo come entità auto-identica e unitaria non esiste, così come non esiste nessuna femminista come individuo auto-identico.

Strategie femministe

Attingere alla decostruzione per una strategia femminista comporta però delle modifiche sostanziali a questa teoria. Per scalzare la metafisica e far entrare in gioco la *différance*, Derrida e altri decostruttivisti utilizzano una strategia governata dalla « indeterminatezza » o « indecidibilità ». Questa strategia di lettura e scrittura testuale evita la « natura metafisica della posizione sì-o-no », iscrivendo se stessa dentro un « abisso », in cui « i giochi di sostituzione sono molteplici *ad infinitum* » (Derrida, 1981, 1972). Ma il movimento delle donne non può fare altro che assumere posizioni « sì-o-no » su specifiche questioni, e renderle note nel modo meno ambiguo possibile. È possibile però adattare a decisioni di questo genere, una versione modificata della strategia decostruttiva.

Anche questa variante della decostruzione è già implicitamente presente in alcuni testi femministi. Nel testo di Minnie Bruce Pratt *Identity: Skin, Blood, Heart* pubblicato in *Yours struggle: Three feminist perspectives on Anti-Semitism and Racism* (Buckin, Bruce, Pratt, Smith, 1984), Biddy Martin e Chandra Talpade Mohanty individuano un femminismo « senza pretese di completezza o di finalità ». Ma, come sottolineano le due autrici, invece di « un'insistenza sull'« indeterminatezza » che... smentisce la collocazione del critico nel sociale » M. Pratt adotta una narrazione che « la costringe a riferirsi continuamente a ciascuna delle posizioni delle quali essa parla, perfino quando è impegnata a evidenziare la coerenza illusoria di quelle posizioni » (Martin, Mohanty, 1986). Benché le femministe debbano prendere posizione, ogni posizione scelta può essere analizzata per metterne in luce le carenze in termini di verità totale e di totale correttezza politica.

Negli anni trascorsi abbiamo discusso sulle posizioni da prendere in molte questioni, che si sono ora sedimentate secondo i familiari modelli di opposizione. Le donne devono conferire prestigio a un linguaggio marginale, di donna, o devono manipolare il linguaggio esistente per far sì che questo esprima la nostra esperienza personale? Le donne devono imparare a giocare il gioco politico maschile all'interno dell'arena politica dominante o devono costruire una cultura specificamente femminile? Bisogna creare dei dipartimenti di studi delle donne separati dagli altri o « femminilizzare » il *curriculum* di studi generale? Le intellettuali femministe devono reclamare il loro spazio all'interno della tradizione umanista e devono sposare le critiche post-strutturaliste all'umanesimo?

La lista degli esempi potrebbe continuare all'infinito, ma tutti gli interrogativi sono destinati a confluire nell'opposizione generale tra integrazione e separatismo, che è basata sull'opposizione dentro/fuori, un'opposizione che sia l'analisi di N. Chodorow sulla soggettività del genere, sia l'analisi di Z. Eisenstein sulla lotta sessuale, hanno implicitamente ma radicalmente messo in questione. Negli anni passati, le femministe hanno scoperto che quando si tentava di rendere operative queste posizioni, ciascuna di loro si rivelava in qualche modo insoddisfacente e incompleta. Ma neanche una sintesi tra le diverse posizioni può dare vita a una risposta completa e totale, poiché esse si escludono e si minacciano reciprocamente. Neanche nel loro insieme, queste posizioni possono offrire la rappresentazione risolutiva totalmente fedele, della situazione politica; e non perché noi non abbiamo espresso la posizione giusta, ma perché la natura dell'ordine socio-politico, in quanto tessuto intrecciato di contraddizioni conflittuali e di combinazioni diverse, in quanto culla della supplementarietà e della *différance*, non può essere rappresentato da posizioni stabili.

Se, come ha mostrato N. Chodorow, il Sé femminile non ha un'identità unificata, questo vale anche per le posizioni femministe. Seguendo il modello creato da M. Pratt, una strategia femminista potrebbe concepire il rapporto tra queste posizioni, non in termini di stabile opposizione ma in termini di un'oscillazione tra molte posizioni diverse, in cui la necessità di adottarne una in una data situazione comporterebbe la simultanea necessità di contestarla.

Secondo la critica decostruttiva, ogni posizione di contestazione o di sfida del nostro ordine socio-simbolico è necessariamente incompleta, perché deve essere formulata proprio nel linguaggio e con la logica imposti dall'ordine che si intende sovvertire. Derrida ha affermato che « non abbiamo un linguaggio, né una sintassi, né un lessico che sia esterno a questa storia [della metafisica]; non possiamo pronunciare neanche una singola proposizione distruttiva che non sia già stata innestata nella forma, nella logica e nei postulati impliciti di ciò che precisamente si cerca di contestare ». Ma d'altro lato « non pos-

siamo evitare questa complicità metafisica, senza abbandonare la critica che stiamo indirizzando contro questa complicità » (Derrida, 1967b).

Questo paradosso forse si applica ancora meglio alle femministe che ai filosofi decostruttivisti, perché le donne, non solo devono scrivere, ma anche agire all'interno della logica metafisica del sistema patriarcale per poterlo smantellare. Una azione efficace per il cambiamento sociale, richiede, per esempio, di opporre la verità alla menzogna nelle situazioni politiche. Una richiede anche una complicità proprio con le strutture patriarcali che devono essere demolite, perché sia anche solo possibile l'uguaglianza. Le donne devono essere presenti nelle campagne elettorali, nei partiti politici, nei corpi legislativi e all'interno delle università. Ma se non si adatta una strategia decostruttiva al compito di contestare queste attività nel momento stesso in cui le svolgiamo, le stesse lotte per la parità dei diritti finiscono, a dispetto di vittorie specifiche immediate, col rispingere le donne nelle strutture della disuguaglianza.

D'altra parte una completa e acritica adesione alla decostruzione può avere un effetto dannoso. Se le femministe hanno un rapporto « indecidibile » verso ogni posizione da prendere, se ogni filosofia maschile ha una relazione contraddittoria con il femminismo, la decostruzione non fa eccezione. I concetti post-strutturalisti di « donna » e di « femminile » oscillano tra il rafforzare le donne reali e l'escluderle ancora più nettamente, sostituendole con concetti maschilmente definiti; e analogamente le strategie basate sulla *différance* e la supplementarietà possono sia favorire che ostacolare il femminismo. Se le opposizioni metafisiche e l'imporsi di una sola verità fallocentrica possono essere elementi oppressivi, altrettanto possono essere, in determinate situazioni, le strategie decostruttive senza fine. La decostruzione delle opposizioni metafisiche avviene sempre in un contesto di gerarchie sociali dove chi parla e chi ascolta, chi scrive e chi legge, sono collocati in reciproci rapporti di potere, indipendentemente dal contenuto del testo. Il fatto che questo gioco sia o no progressista dipende da chi lo conduce e da chi vi partecipa, dal contesto storico e istituzionale in cui avviene e da chi ne stabilisce le regole.

- L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1967.
- L. Althusser, E. Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1968.
- P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, London, Verso, 1983.
- R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, trad. it., Torino, Einaudi, 1975.
- E. Bulkin, M. Bruce Pratt, B. Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, New York, Long Haul Press, 1984.
- N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- H. Cixous, *The Laugh of the Medusa*, in E. Marks, I. de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, New York, Schocken, 1981.
- H. Cixous, *The Young First-Born*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions du Minuit, 1967, trad. it. Milano, Jaca Book, 1969.
- J. Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in Idem, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967a, trad. it., Torino, Einaudi, 1971.
- J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*, cit., 1967b.
- J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- J. Derrida, *Le facteur de la vérité*, « Poétique », 1975, trad. it., Milano, Adelphi, 1978.
- J. Derrida, *Épérons*, Paris, Flammarion, 1978.
- J. Derrida, *Women in the Beehive: A Seminar*, in A. Jardine, P. Smith (eds.), *Men in Feminism*, New York, Methuen, 1987.
- J. Derrida, *Positions*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- A. Echols, *The New Feminism of Yin and Yang*, in A. Snitow, C. Stansell, S. Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review Press, 1983.
- Z. Eisenstein, *Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism*, in Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York, Monthly Review Press, 1979.
- M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; trad. it. Milano, Rizzoli, 1963.
- M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it., Torino, Einaudi, 1975.
- J. Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- J. Gallop, *Reading Lacan*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- J. Gallop, *French Theory and the Seduction of Feminism*, in *Men in Feminism*, cit.
- C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- J. Houseman, *Mothering, the Unconscious and Feminism*, « Radical America », 16, 1982.
- L. Irigaray, *Speculum*, Paris, Seuil, 1974, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1975.
- A. Jardine, *Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- A. Jardine, P. Smith, *A Conversation*, in *Men in Feminism*, cit.
- J. Kristeva, *Donne cinesi*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Padova, Marsilio, 1979.
- J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980.
- S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984.
- S. Kofman, *The Enigma of Woman*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

- J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, trad. it., Torino, Einaudi, 1974.
- C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1947, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1969.
- C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1966.
- B. Martin, C. Talpade Mohanty, *Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?*, in T. de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1981.
- T. Modelsky, *Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings*, in *Feminist Studies/Critical Studies*, cit.
- C. Nelsen, *Men, Feminism: The Materiality of Discourse*, in *Men in Feminism*, cit.
- L. Nicholson, *Men, Feminism and Marx: Integrating with the Economic*, in D. Cornell, S. Benhabib (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- A. Parker, *Futures for Marxism: An Appreciation of Althusser*, « *Diacritics* », 15, 1985.
- A. Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York, Norton, 1976.
- M. Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1984.
- F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969, trad. it.
- N. Schor, *Breaking the Chain: Women, Theory and French Realist Fiction*, New York, Columbia University Press, 1985.
- N. Schor, *Dreaming Dissymetry: Barthes, Foucault and Sexual Difference*, in *Men in Feminism*, cit.
- E. Showalter, *Elaine Showalter Replies*, in *Men in Feminism*, cit.
- C. G. Spivak, *Displacement and the Discourse of Woman*, in H. Krupnick, *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- C. G. Spivak, *Love Me, Love my Ombre, Elle*, « *Diacritics* », 14, 1984.
- H. Stone, *When God Was a Woman*, New York, Brace Jovanovich, 1978.

Joan W. Scott

Uguaglianza versus differenza *

Che il femminismo abbia bisogno di una teoria non c'è nemmeno bisogno di dirlo (forse perché è stato detto così spesso). Quel che non è sempre chiaro è la funzione che questa teoria dovrebbe avere, anche se esistono alcune ipotesi comuni riscontrabili in numerosi scritti femministi. Ci serve una teoria che possa analizzare i processi sui quali si fonda il patriarcato in tutte le sue manifestazioni – ideologiche, istituzionali, organizzative e soggettive –, che renda conto non solo delle continuità, ma anche del cambiamento. Abbiamo bisogno di una teoria che ci permetta di pensare in termini di pluralità e diversità piuttosto che in termini di unità e universalità. Una teoria che metta fine all'influenza concettuale di quelle intramontabili tradizioni della filosofia occidentale che hanno sistematicamente e ripetutamente costruito il mondo secondo una gerarchia di universali maschili e specificità femminili. Una teoria che ci consenta di formulare sistemi di pensiero alternativi sul genere e quindi di incidere su di esso senza limitarsi a capovolgere o confermare le gerarchie tradizionali. Una teoria, infine, che sia utilizzabile per la pratica politica.

Mi sembra che le formulazioni teoriche del post-strutturalismo siano le più indicate per soddisfare tutte queste esigenze. Non è certamente l'unica teoria al mondo, come non sono uniche le sue posizioni e formulazioni, ma, per quanto mi riguarda, leggendola e discutendone con alcuni critici letterari ho acquisito gli elementi di chiarificazione che andavo cercando. Ho trovato un nuovo modo di analizzare costruzioni di significato e relazioni di potere che hanno messo in discussione categorie unitarie universali e storicizzato concetti altrove considerati

* Trad. dall'americano di Marina Merelli. Il testo originale è apparso in «Feminist Studies», 1, 1988, col titolo *Deconstructing equality – Versus – difference: or the uses of poststructuralist theory for feminism*.

Il caso Sears, usato dall'a. come esempio emblematico del dibattito uguaglianza/differenza, è nato nell'azienda privata Sears, Roebuck and Co., ed è culminato in un processo nel 1984, a conclusione della causa intentata nel 1979 all'azienda dalla Equal Employment Opportunities Commission (EEOC, Commissione per le pari opportunità nel lavoro) relativa alla discriminazione contro le lavoratrici. Chi voglia una completa informazione sul caso può leggere l'articolo di Ruth Milkman, *La storia delle donne e il caso Sears*, tradotto in «Rivista di Storia Contemporanea», 4, 1986, con presentazione di Bianca Beccalli.

come naturali (per es. uomo/donna) o assoluti (per es. uguaglianza o giustizia). Inoltre sono stata attratta dalla correlazione storica tra il post-strutturalismo e il femminismo contemporaneo. Entrambi sono movimenti sorti alla fine del xx secolo, che condividono una certa relazione critica consapevole nei confronti delle tradizioni filosofiche e politiche consolidate. Perciò mi è sembrato utile che delle studiose femministe sfruttassero per i loro scopi questa relazione (Martin, 1982).

Quest'articolo non tratterà della storia di questi vari « sfruttamenti », né approfondirà le ragioni che potrebbero indurre una storica a usare questa teoria per organizzare la sua indagine (Scott, 1986; Haraway, 1985). Cercherò piuttosto di fare un breve elenco dei principali punti teorici e poi dedicherò la parte più consistente del mio contributo a una esposizione specifica. La prima parte di quest'articolo contiene una breve descrizione dei concetti usati dai post-strutturalisti, che si rivelano utili anche per le femministe. La seconda parte applica alcuni di questi concetti a uno dei dibattiti più violentemente controversi tra le femministe americane d'oggi: il dibattito che verte sul tema « uguaglianza versus differenza ».

Tra i termini post-strutturalisti di cui si sono appropriate le femministe figurano linguaggio, discorso, differenza e decostruzione.

Linguaggio. In conformità agli studi della linguistica e dell'antropologia strutturale, il termine viene usato per indicare non solo parole o anche un vocabolario e un insieme di regole grammaticali, quanto piuttosto un sistema inteso a creare significati; in altre parole, qualunque sistema – strettamente verbale o no – tramite il quale si costruisce il significato e si organizzano le pratiche culturali e per mezzo del quale, di conseguenza, gli individui descrivono e comprendono il proprio mondo, compresi se stessi e il modo in cui si mettono in relazione con gli altri. Il « linguaggio », così concepito, è il punto focale dell'analisi post-strutturalista.

Esso non è considerato una rappresentazione di idee che danno vita a relazioni materiali o dal quale quelle stesse relazioni derivano; in realtà, la contrapposizione tra idealismo e materialismo è erronea e non vale per questo approccio. È vero invece che l'analisi del linguaggio fornisce un punto di accesso cruciale, un punto di partenza per comprendere come sono concepite le relazioni sociali, e quindi – dato che ciò significa comprendere come funzionano – come sono organizzate le istituzioni, come vengono sperimentate le relazioni di produzione e come si forma l'identità collettiva. Se non si presta attenzione al linguaggio o ai processi attraverso i quali si formano i significati e le categorie, non si fa altro che imporre al mondo modelli estremamente semplificati che perpetuano le interpretazioni convenzionali, invece di prospettarne di nuove.

Il punto cruciale sta nel trovare modi di analizzare « testi » specifici – non solo libri e documenti, ma anche espressioni di

vario genere e diffuse con ogni mezzo di comunicazione, incluse le pratiche culturali – prendendo come punto di riferimento determinati significati storici e contestuali. I post-strutturalisti affermano che parole e testi non possiedono significati definiti o intrinseci e che non c'è alcuna relazione lampante o assiomatica tra essi e le cose o le idee, né alcuna corrispondenza sostanziale o definitiva tra il linguaggio e il mondo. Quindi le domande a cui rispondere in un'indagine di questo genere sono: come è stato acquisito il significato? In quali contesti particolari? Tra quali comunità? E secondo quali processi di costruzione sociale e testuale? Più in generale le domande sono: come si evolvono i significati? Perché alcuni significati si sono affermati come normativi e altri si sono eclissati o sono andati perduti? Che cosa rivelano questi processi in merito alle modalità con le quali il potere si costituisce e opera?

Discorso. Il concetto di discorso, soprattutto come è stato sviluppato nell'opera di Michel Foucault, risponde ad alcune di queste domande. Un discorso non è un linguaggio o un testo, ma una struttura di affermazioni, termini, categorie e credenze storicamente, socialmente e istituzionalmente determinate. Foucault ipotizza che l'elaborazione del significato implichi conflitti e coinvolga il potere e che i significati siano contestualizzati all'interno di « campi di forza » discorsivi; che (almeno dall'Illuminismo in poi) il potere di controllare un particolare campo risieda in pretese di conoscenza (scientifica) incorporate non solo negli scritti, ma anche nelle organizzazioni disciplinari e professionali, nelle istituzioni (ospedali, prigioni, scuole, fabbriche), e nelle relazioni sociali (medico/paziente, insegnante/studente, datore di lavoro/lavoratore, genitore/figlio, marito/moglie). Perciò il discorso è contenuto ed espresso non solo dalle parole ma anche dalle organizzazioni e dalle istituzioni; tutte queste cose creano testi o documenti che devono essere letti (Foucault, 1969 e 1976; Dreyfus, Rabinow, 1983).

I campi discorsivi si sovrappongono e si influenzano l'un l'altro e competono fra loro; si appellano l'uno alle « verità » dell'altro in cerca di autorità e legittimazione. Si presume che queste verità non facciano parte delle invenzioni umane, siano già conosciute e evidenti o scopribili attraverso una ricerca scientifica. Proprio perché vien loro attribuita la condizione di conoscenza oggettiva, esse sembrano fuori discussione e svolgono quindi una efficace funzione legittimatrice. Le teorie darwiniane della selezione naturale costituiscono un esempio di queste verità legittimatrici; un altro è dato dalle teorie biologiche sulla differenza sessuale. L'efficacia di queste « verità » proviene dal modo in cui esse funzionano come dati o presupposti basilari per entrambi gli interlocutori di una discussione, in modo che i conflitti all'interno dei campi discorsivi siano più una conseguenza di esse che non una loro messa in discussione. Il merito di gran parte dell'opera di Foucault è stato di aver messo in luce le basi comuni di quelli che sembravano argomenti total-

mente differenti, mostrando così i limiti del criticismo radicale e fino a che punto si estende il potere delle ideologie e delle epistemologie dominanti.

Altro merito di Foucault è quello di aver mostrato gli esiti spesso fallimentari degli attacchi rivolti agli assunti fondamentali. Questi ultimi sono stati emarginati o ridotti al silenzio, costretti a giocare al ribasso le loro affermazioni più radicali per raggiungere un obiettivo di breve durata, oppure sono stati completamente assorbiti in una struttura preesistente. Eppure la realtà del cambiamento è cruciale per la nozione di « archeologia » di Foucault, per il modo col quale egli contrappone periodi storici differenti per illustrare le sue tesi. Ma non è spiegato in dettaglio come avviene il processo, cosa che lascia insoddisfatti molti storici, alcuni dei quali vorrebbero un modello causale più esplicito. Ma quando le teorie causali sono troppo generali, spesso siamo catturati dagli assunti di quel discorso che vorremmo mettere in discussione. Anche se alcuni ritengono che Foucault tratti dell'inutilità dell'agire umano nella lotta per il cambiamento sociale, io ritengo che l'interpretazione più giusta del suo lavoro consista in un ammonimento contro le soluzioni semplici di problemi complicati, in un avvertimento per gli attori sociali affinché considerino in modo più strategico e più cosciente le implicazioni e i significati politici e filosofici dei programmi che sottoscrivono. Da questo punto di vista l'opera di Foucault ci aiuta a pensare diversamente, e forse anche in maniera più creativa la politica della costruzione contestuale dei significati sociali, e alcuni principi organizzativi dell'azione politica come « uguaglianza » e « differenza ».

Differenza. Una parte cospicua dell'analisi post-strutturalista del linguaggio verte sul concetto di differenza, sull'idea che — secondo la linguistica strutturalista di Ferdinand de Saussure — il significato derivi da una opposizione implicita o esplicita, per cui un'affermazione si basa sulla negazione o sull'annullamento di qualcosa immaginato come antitetico. Perciò ogni concetto unitario contiene, in realtà, materiale negato o annullato; si fonda sulla opposizione esplicita con un altro. Qualunque analisi del significato richiede un vaglio attento di queste negazioni e opposizioni al fine di comprendere come (e se) operano in contesti specifici. Le opposizioni si basano su metafore e riferimenti incrociati, e spesso nel discorso patriarcale, la differenza sessuale (l'opposizione maschile/femminile) serve a codificare o costruire significati che sono totalmente privi di relazione col genere o col corpo. In tal modo i significati relativi al genere vengono collegati a rappresentazioni culturali di vario tipo che, a loro volta, sanciscono termini atti a organizzare e comprendere le relazioni tra uomini e donne. Le possibilità insite in questo tipo di analisi, per ovvie ragioni, hanno attirato l'interesse e l'attenzione delle studiose femministe.

Le opposizioni rigide impediscono di vedere fino a che punto le cose presentate come opposte siano, in realtà, interdipendenti

— come cioè traggano il loro significato da un contrasto creato *ad hoc* anziché da un'antitesi intrinseca. Per di più, secondo Jacques Derrida, l'interdipendenza è gerarchica, con un termine dominante o primario e un termine opposto, subordinato e secondario. Egli sostiene che la tradizione filosofica occidentale poggia su opposizioni binarie: unità/diversità, identità/differenza, presenza/assenza e universalità/specificità. I primi termini sono ritenuti superiori; i secondi meno incisivi e derivati. Eppure i primi dipendono dai secondi e da essi traggono il loro significato, a tal punto che i termini secondari possono essere visti come generatori della definizione dei primi (Gross, 1986; Derrida, 1967; Culler, 1982). Se le opposizioni binarie sono utili per capire come viene costruito il significato, e se funzionano come presuppone Derrida, in tal caso le analisi del significato non possono fermarsi all'aspetto superficiale delle opposizioni binarie ma devono invece « decostruirle » in base ai processi che rappresentano.

Decostruzione. Sebbene questo termine sia usato dagli studiosi in modo impreciso, e spesso in relazione a un'azione demolitrice o distruttiva, esso può vantare una precisa definizione negli scritti di Derrida e dei suoi seguaci. La decostruzione richiede un'analisi delle operazioni in cui si costituisce la differenza nei testi, delle modalità attraverso le quali i significati entrano in azione. Il metodo consiste in due fasi collegate tra loro: sovvenzione e spostamento delle opposizioni binarie. Questo doppio processo rivela l'interdipendenza di termini apparentemente dicotomici e il loro significato in relazione a una storia particolare. Dimostra che non si tratta di opposizioni naturali ma costruite per scopi particolari in contesti particolari (Gross, 1986).

La decostruzione è quindi un esercizio importante perché ci permette di criticare il modo col quale le idee che usiamo sono solitamente espresse, esibite secondo modelli di significato che possono essere controproducenti per gli obiettivi che ci proponiamo di raggiungere. Un esempio particolare di significato espresso in modo politicamente autolesionista è costituito dal dibattito fra femministe sull'opposizione tra uguaglianza e differenza. Questa opposizione binaria è stata creata per dare alle femministe la possibilità di scegliere se sottoscrivere l'« uguaglianza » o la sua presunta antitesi, la « differenza ». In realtà, l'antitesi stessa cela l'interdipendenza dei due termini, poiché l'uguaglianza non è l'eliminazione della differenza, e la differenza non preclude l'uguaglianza.

Negli anni passati questa opposizione è stata usata come una parola chiave per designare diverse posizioni e strategie politiche femministe (Finley, 1986; Law, 1984). Coloro che sostengono che la differenza sessuale non dovrebbe avere alcun peso nelle scuole, nei posti di lavoro, nei tribunali e nelle rappresentanze parlamentari, rientrano nella categoria dell'uguaglianza. Coloro che premono affinché le istanze delle donne vengano

esprese in termini di bisogni, interessi e caratteristiche comuni alle donne come gruppo, rientrano nella categoria della differenza. Negli scontri per la superiorità dell'una o dell'altra di queste strategie, le femministe si sono appellate alla storia, alla filosofia e alla morale e hanno inventato nuove etichette: « femminismo culturale », « femminismo liberale », « separatismo femminista » e così via. In tempi più recenti, il dibattito sull'uguaglianza e la differenza è stato utilizzato per analizzare il caso Sears – il processo per discriminazione sessuale intentato nel 1979 dall'Equal Employment Opportunities Commission (EEOC) contro un colosso della distribuzione – e nel quale le storiche Alice Kessler-Harris e Rosalind Rosenberg hanno testimoniato su versanti opposti.

Sul caso Sears sono stati scritti molti articoli, tra i più recenti, uno di Ruth Milkman. L'autrice sostiene che noi prestiamo attenzione al contesto politico di principi apparentemente senza tempo: « Noi ignoriamo a nostro rischio le dimensioni politiche del dibattito eguaglianza/differenza, specialmente in un periodo come questo, di rinascita del conservatorismo ». E conclude: « Poiché è questo il contesto politico nel quale operiamo, noi studiose femministe dobbiamo essere consapevoli del pericolo reale che argomenti quali la differenza o la cultura delle donne possano essere destinati a usi diversi da quelli originari. Questo non significa che dobbiamo abbandonarli o abbandonare il terreno intellettuale che essi hanno dimostrato, significa invece che dobbiamo stare molto attente a quello che diciamo, avendo sempre presente il fatto che il nostro lavoro può essere sfruttato politicamente in molti modi » (Milkman, 1986).

L'analisi ricca di sfumature di Ruth Milkman sottintende che l'uguaglianza è per noi la via più sicura; d'altro canto, anche lei è restia a eliminare completamente la differenza. Avverte la necessità di scegliere un versante: il problema è quale. L'ambivalenza di R. Milkman costituisce un esempio di ciò che la giurista Martha Minow ha etichettato, in un altro contesto, « il dilemma della differenza ». « Ignorare la differenza nel caso di gruppi subordinati », fa osservare M. Minow, « serba una colpevole neutralità, ma focalizzarsi sulla differenza può far risaltare lo stigma della devianza. Sia un'eccessiva attenzione alla differenza che un disinteresse rischiano di ricrearla. Questo è il dilemma della differenza » (Minow, 1984). Quello che ci vuole, suggerisce M. Minow, è un nuovo modo di concepire la differenza, ed esso consiste nel rifiutare l'idea che uguaglianza e differenza costituiscano un'opposizione. Invece di formulare analisi e strategie, come se queste coppie binarie fossero reali e senza tempo, dobbiamo chiederci come opera la coppia dicotomica uguaglianza/differenza. Invece di restare entro i termini del discorso politico attuale, dobbiamo sottoporre questi termini a un esame critico. Fino a quando non arriviamo a comprendere come i concetti riescano a imprigionare e costruire significati specifici, non possiamo farli lavorare per noi.

Un esame più attento del caso Sears suggerisce che l'antitesi uguaglianza/differenza non descrive in modo adeguato le posizioni dei due contendenti. Nel corso delle testimonianze, la maggior parte delle dichiarazioni contro l'uguaglianza e in favore della differenza, sono state fatte dai legali della Sears o da Rosalind Rosenberg. Essi hanno costruito un avversario contro il quale hanno affermato che uomini e donne sono diversi e che le « differenze fondamentali » — prodotte dalla cultura o da modelli di socializzazione consolidati da tempo — portano alla presunta mancanza d'interesse delle donne per un lavoro remunerato a provvigione. Per dimostrare che la differenza sessuale e non la discriminazione poteva spiegare i criteri di assunzione della Sears, la difesa di quest'ultima ha attribuito all'EEOC un assunto che nessuno aveva fatto in quei termini, cioè che uomini e donne avessero interessi identici. Ma Alice Kessler-Harris non aveva sostenuto che le donne sono uguali agli uomini; al contrario, aveva utilizzato varie strategie per controbattere le asserzioni di R. Rosenberg. In primo luogo, aveva sostenuto, sulla base dell'evidenza storica, che le donne hanno svolto una varietà di lavori assai maggiore di quanto affermato da R. Rosenberg. In secondo luogo, aveva affermato che le considerazioni economiche di solito controbilanciano gli effetti della socializzazione nell'atteggiamento che le donne hanno nei confronti dell'impiego. E in terzo luogo, aveva messo in risalto che, storicamente, la segregazione lavorativa a seconda del sesso derivava dalle preferenze dei datori di lavoro e non dalle scelte dei lavoratori. La questione delle scelte delle donne non poteva essere risolta, aveva affermato A. Kessler-Harris, se la stessa procedura di assunzione ne predeterminava l'esito, imponendo criteri generalizzati basati sulle differenze sessuali che non erano necessariamente rilevanti per quel lavoro. Il dibattito non verteva dunque sull'antitesi uguaglianza/differenza ma sulla pertinenza di idee generali in merito alla differenza sessuale in un contesto specifico (Rosenberg, 1986; Kessler-Harris, 1986).

Per dimostrare la fondatezza della discriminazione operata dal datore di lavoro, gli avvocati dell'EEOC hanno prodotto in giudizio dei questionari per aspiranti lavoratori, chiaramente inquinati, e alcune affermazioni prevenute dei funzionari dell'ufficio personale, ma non avevano nessuno che potesse testimoniare di essere stato oggetto di discriminazione. A. Kessler-Harris ha fatto riferimento a vecchi modelli di segregazione sessuale nel mercato del lavoro imputandoli alle scelte dei datori di lavoro, ma, soprattutto è ricorso alla storia per demolire la tesi di R. Rosenberg, secondo la quale le donne, come gruppo, differiscono in modo consistente dagli uomini per quando riguarda particolari aspetti del comportamento. Ha insistito invece sul fatto che la varietà caratterizza le scelte di lavoro fatte dalle donne (come quelle fatte dagli uomini), e che in questo caso non aveva alcun senso considerare le donne un gruppo uniforme. Ha sostenuto che l'uguaglianza presuppone che donne

e uomini possano avere lo stesso interesse per il lavoro remunerato a provvigione, ma non ha affermato che donne e uomini abbiano per definizione identici interessi. In realtà, A. Kessler-Harris e l'EEOC hanno messo in discussione la pertinenza, ai fini delle assunzioni, di generalizzazioni sui comportamenti necessariamente antitetici di uomini e donne. L'EEOC ha sostenuto che le pratiche di assunzione della Sears rispecchiavano nozioni di differenza sessuale inesatte e inapplicabili; la Sears ha ribattuto che la sperequazione tra un sesso e l'altro nella sua forza lavoro si spiegava con le differenze « fondamentali » tra i sessi, e non con il suo modo di agire.

Il caso Sears era complicato dal fatto che quasi tutte le prove si basavano su statistiche. La testimonianza delle storiche perciò, poteva essere tutt'al più deduttiva. Ciascuna ha cercato di spiegare piccole disuguaglianze statistiche, facendo riferimento a macrogeneralizzazioni sulla storia complessiva delle donne lavoratrici; per di più, neanche loro erano molto al corrente di quello che era veramente successo alla Sears. E invece, furono costrette a giurare sul vero o sul falso di generalizzazioni interpretative elaborate per scopi diversi da quelli del dibattimento processuale, e furono obbligate a trattare le loro premesse interpretative come dati di fatto. Sotto quest'aspetto la lettura del contraddittorio di A. Kessler-Harris è illuminante. La sua sfumatissima analisi della storia del lavoro femminile è stata costretta nei limiti di una estrema semplificazione dall'insistenza degli avvocati della Sears, secondo i quali doveva rispondere alle domande semplicemente con un sì o con un no. Nello stesso modo la confutazione di Alice Kessler-Harris da parte di Rosalind Rosenberg ha ignorato le sottili contestualizzazioni interpretative dello storico e ha cercato invece di imporre dei criteri assoluti di coerenza. Essa ha messo a confronto la testimonianza di A. Kessler-Harris al processo con i suoi lavori precedenti (nei quali A. Kessler-Harris aveva sottolineato le differenze tra i lavoratori dei due sessi nell'approccio al lavoro, sostenendo che le donne erano più orientate verso la domesticità ed erano meno individualiste degli uomini), nel tentativo di dimostrare che A. Kessler-Harris aveva ingannato la corte (*EEOC vs Sears*). Ma, fuori del tribunale, le contraddizioni dell'argomentazione di A. Kessler-Harris potevano essere spiegate anche in altro modo. In rapporto a una storia del lavoro che aveva escluso le donne, poteva avere senso una generalizzazione estrema dell'esperienza femminile, in modo da sottolineare la differenza, per dimostrare che la definizione universale di « lavoratore » era veramente riferita al maschio e non spiegava quindi tutti gli aspetti delle esperienze lavorative delle donne. Ma riguardo a un datore di lavoro che cercava di giustificare la discriminazione facendo riferimento alla differenza sessuale, aveva più senso negare gli effetti totalizzanti della differenza per sottolineare invece la diversità e complessità del comportamento e delle motivazioni femminili. Nel primo caso, la differenza assolveva una funzione

positiva, rivelando l'iniquità nascosta in un termine considerato neutro; nel secondo, la differenza aveva un intento negativo, giustificando ciò che A. Kessler-Harris riteneva un trattamento ineguale. Con una analisi più accurata del « dilemma della differenza », l'incongruenza si sarebbe evitata ma, in ogni caso le differenti posizioni di A. Kessler-Harris non erano che sottolineature legittimamente diverse rispetto a contesti diversi; solo in un tribunale potevano essere considerate prove di mala fede (Taub, 1986).

Le richieste precise di congruenza e « verità » da parte del tribunale contribuiscono a sottolineare le gravi difficoltà della discussione sulla differenza. Anche se la testimonianza delle storiche doveva servire a spiegare soltanto una piccola disuguaglianza statistica nel numero di donne e uomini assunti per lavori *full-time* remunerati a provvigione, le spiegazioni che sono state accolte sono totalizzanti e categoriche (Taub, 1986). Nel corso dell'interrogatorio le interpretazioni multiformi di A. Kessler-Harris sono state considerate contraddittorie e confuse, mentre il giudice ha lodato R. Rosenberg per la sua coerenza e lucidità (*EEOC vs Sears*). Ciò è in parte dovuto al fatto che R. Rosenberg si è attenuto a un modello rigido che collega in modo semplicistico la socializzazione alla scelta individuale; in parte alle sue descrizioni della differenza tra i sessi, che si conformano alle convinzioni prevalenti. A. Kessler-Harris, invece, ha avuto difficoltà a trovare un modello semplice che potesse a un tempo riconoscere la differenza e rifiutarla come spiegazione accettabile dei criteri di assunzione della Sears. Quindi ha avuto molta difficoltà a sostenere le sue posizioni nel corso di interrogatori stringenti. Da un lato, è stata accusata di sostenere che l'opportunismo economico è riscontrabile sia nelle donne che negli uomini (e quindi di ritenere che donne e uomini erano uguali). Come poteva dunque spiegare le differenze che i suoi studi avevano scoperto? Dall'altro, è stata tacciata di sovversione (da R. Rosenberg), perché ha dato per scontato che tutti i datori di lavoro potevano avere interesse a classificare la forza lavoro in base al sesso, e perché ha tratto dalla sua teoria (probabilmente marxista) una conclusione che ravvisava nel comportamento della Sears gli estremi di un « complotto ». Se i criteri di discriminazione ai quali alludeva A. Kessler-Harris fossero stati reali, da essi poteva, dopotutto, discendere quel genere di differenza che R. Rosenberg aveva messo in evidenza. Prigionieri della struttura che quest'ultima aveva costruito utilizzando prove storiche, A. Kessler-Harris e i suoi avvocati si affidarono a una strategia sostanzialmente negativa, presentando dettagli destinati a complicare e invalidare le asserzioni di R. Rosenberg. A. Kessler-Harris non ha contestato in modo diretto le deficienze teoretiche del modello di socializzazione di R. Rosenberg, ma non ha neanche presentato un suo modello alternativo. Ciò avrebbe richiesto, secondo me, o di sviluppare fino in fondo il caso di discriminazione da parte del datore di lavoro

o di insistere di più sulla linea di ragionamento delle « differenze », in modo da rivelare l'illusorietà della formula « uguaglianza-versus-differenza ».

Alla fine gli argomenti più ricchi di sfumature di A. Kessler-Harris furono ricusati perché contraddittori o inapplicabili, e il giudice decise in favore della Sears, adottando l'argomentazione della difesa che riteneva « infondata » la presunzione di uguale interesse a causa delle differenze tra uomini e donne (Milkman, 1986). Così, non solo l'istanza dell'EEOC è stata respinta, ma le politiche di assunzione della Sears sono state implicitamente approvate. Secondo il giudice, dal momento che la differenza costituiva un dato reale e fondamentale, bastava a spiegare le differenze statistiche delle assunzioni della Sears. La discriminazione è diventata semplice riconoscimento della differenza « naturale » (seppure di matrice storica e culturale) che si atteggiava alla perfezione alla logica del conservatorismo reaganiano. La differenza ha sostituito la disuguaglianza, cioè la vera antitesi di uguaglianza, assurgendo a spiegazione e legittimazione della disuguaglianza. La decisione del giudice costituisce l'esempio di un processo che la Naomi Schor ha descritto in un altro contesto: esso « essenzializza la differenza e naturalizza l'ingiustizia sociale » (Schor, 1986).

Il caso Sears offre una dura lezione del funzionamento di un campo discorsivo, cioè di un campo politico. In questo caso l'analisi del linguaggio chiarisce non solo la manipolazione di concetti e definizioni, ma anche il funzionamento e la giustificazione del potere politico e istituzionale. Riferimenti a differenze categoriali tra uomini e donne hanno stabilito i termini entro i quali la Sears ha difeso la sua politica e l'EEOC l'ha contestata. L'antitesi « uguaglianza versus differenza » ha costituito la trappola intellettuale all'interno della quale le storiche hanno discusso non delle piccole disparità nelle pratiche di assunzione della Sears, ma dei comportamenti normativi di uomini e donne. Anche se è lecito affermare che nel momento in cui il caso fu discusso la bilancia del potere pendeva in favore della Sears e che quindi l'esito era scontato (rientrava nei piani di Reagan di annullare i programmi degli anni Settanta), abbiamo ancora bisogno di articolare una analisi critica dell'accaduto che possa ispirare il prossimo ciclo di scontri politici. Come dovrebbe essere concettualizzata questa posizione?

Quando l'uguaglianza e la differenza sono accoppiate in maniera dicotomica, esse strutturano una scelta impossibile. Se si sceglie la prima, si è costretti ad accettare l'idea che la differenza ne costituisca l'antitesi. Se si sceglie la seconda, si ammette che l'uguaglianza è irraggiungibile. Questo è, in un certo senso, il dilemma apparente della conclusione di R. Milkman. Le femministe non possono abbandonare la « differenza »: è stata il nostro strumento analitico più creativo. Non possiamo abbandonare l'uguaglianza, almeno fintanto che vogliamo parlare dei principi e dei valori del nostro sistema politico. Ma non

ha alcun senso per il movimento femminista permettere che i suoi temi di discussione siano costretti entro categorie preesistenti e che le sue contese politiche vengano rappresentate da una dicotomia che non siamo state noi a inventare. Come facciamo ad accettare e utilizzare idee di differenza sessuale e tuttavia a batterci per l'uguaglianza? Ecco le risposte: smascherando la relazione di potere costruita ponendo l'uguaglianza in antitesi alla differenza e rifiutando la costruzione dicotomica delle scelte politiche che ne risulta.

L'antitesi uguaglianza/differenza non può costituire una scelta per le politiche femministe: la coppia in opposizione rappresenta in modo errato la relazione tra i termini. Nella teoria politica dei diritti sulla quale si fondano le pretese di giustizia dei gruppi esclusi, uguaglianza significa non tener conto delle differenze tra individui per uno scopo particolare o in un contesto particolare. Michael Walzer la esprime in questo modo: « Il significato originario di uguaglianza è negativo; l'egualitarismo è per sua origine una politica abolizionista. Mira ad eliminare non tutte le differenze, ma un insieme particolare di differenze, e un insieme differente in tempi e luoghi differenti » (Walzer, 1983). Ciò presuppone un accordo sociale a considerare come equivalenti (non identici) individui palesemente differenti in vista di un dato scopo. In questo caso, il contrario di uguaglianza è inuguaglianza o non equivalenza, l'incommensurabilità di individui o gruppi in certe circostanze, per certi scopi. Così, ai fini della cittadinanza democratica, la misura dell'equivalenza è stata, secondo le epoche, l'indipendenza o la proprietà o la razza o il sesso. La nozione politica di uguaglianza include però, anzi dipende da un riconoscimento dell'esistenza della differenza. Le richieste di uguaglianza sono fondate su argomentazioni derivanti, implicitamente e spesso inconsapevolmente, dalla differenza; se gli individui o i gruppi fossero uguali o identici non ci sarebbe alcun bisogno di chiedere l'uguaglianza. Si potrebbe tranquillamente definire l'uguaglianza come una deliberata indifferenza nei confronti di specifiche differenze.

Nella maggior parte degli usi, il contrario di differenza è identità o uniformità. Ma anche qui occorre specificare l'opposizione e il contesto. Non c'è nulla di ovvio o di trascendente riguardo alla differenza, anche se il fatto della differenza — per esempio la differenza sessuale — salta agli occhi. Ma bisognerebbe sempre chiedersi quali qualità o aspetti vadano messi a confronto, quale sia la natura del confronto, come si costruisca il significato di differenza. Eppure nella deposizione della Sears e in qualche dibattito fra femministe la differenza (sessuale) è considerata come un fatto immutabile, il cui significato inerisce alle categorie maschili e femminili. Gli avvocati della Sears si sono espressi in questi termini: « La fondatezza dei presupposti dell'EEOC sull'identità di preferenze, interessi e qualificazioni tra maschi e femmine è... il punto cruciale della questione » (Milkman, 1986). Ma la contestazione dell'EEOC non si è mai

basata sull'identità, bensì sull'irrilevanza delle differenze categoriali.

L'opposizione uomini/donne, nel modo in cui è stata proposta da R. Rosenberg, sostiene l'incomparabilità dei due sessi, e sebbene si ricorra alla storia e alla socializzazione, quali fattori esplicativi, si rimanda in realtà a distinzioni categoriali desunte dalla differenza anatomica. Quando, come è avvenuto nel caso Sears, si propone l'antitesi uomini/donne, si rinvia un problema specifico (la piccola discrepanza statistica tra donne e uomini assunti per lavori remunerati a provvigione) a un principio generale (le differenze « fondamentali » tra uomini e donne). Le differenze all'interno di ciascun gruppo che aspiri a questo particolare lavoro – ad esempio il fatto che alcune donne possano scegliere impieghi « aggressivi » o « rischiosi » o che altre possano preferire posizioni ben pagate – vennero escluse per definizione nell'antitesi tra i due gruppi. L'ironia sta nel fatto che le statistiche dovevano spiegare soltanto una piccola percentuale di comportamenti femminili. Invece la testimonianza storica si è riferita alle « donne » come categoria. È diventato perciò impossibile sostenere (come tentarono di fare l'EEOC e A. Kessler-Harris) che, all'interno della categoria femminile, le donne dimostrano interesse e condividono tutti i tipi di comportamenti « maschili » e che la socializzazione è un processo complesso dal quale non nascono scelte uniformi. Per dimostrarlo in modo convincente occorreva attaccare in modo diretto la distinzione categoriale fra uomo e donna. Infatti l'opposizione generalizzata maschio/femmina serve a oscurare le differenze tra donna e donna rispetto al comportamento, al carattere, al desiderio, alla soggettività, alla sessualità, all'identificazione di genere, e all'esperienza storica. Di fronte all'insistenza di R. Rosenberg sull'importanza primaria della differenza sessuale, l'insistenza di A. Kessler-Harris sulla specificità (e sull'aspetto storicamente variabile) delle azioni delle donne, poteva essere liquidata come una pretesa futile e irragionevole.

L'alternativa alla costruzione binaria della differenza sessuale non è l'identità, l'identicità o l'androginia. Sussumendo le donne entro un'identità « umana » generale, perdiamo la specificità della diversità femminile e delle esperienze delle donne; in altre parole, torniamo indietro al tempo in cui si dava per scontato che la storia dell'« Uomo » fosse la storia di tutti, al tempo in cui le donne erano « escluse dalla storia », al tempo in cui il femminile fungeva da contrappunto negativo, da « Altro », per la costruzione dell'identità positiva maschile. Non è l'uguaglianza o l'identità tra uomini e donne che noi vogliamo rivendicare, ma una diversità storicamente più mutevole e complessa di quanto non consenta l'opposizione maschio/femmina. Una diversità che sia anche espressa in modo differente per scopi differenti in contesti differenti. La dualità che risulta da questa posizione traccia una linea di differenza, la carica di spiegazioni biologiche e quindi tratta ogni lato dell'opposizione come un fenomeno

unitario. All'interno di ciascuna categoria (maschio/femmina) ogni cosa è ritenuta uguale e perciò all'interno delle due categorie non esistono differenze. Noi al contrario ci proponiamo di mettere in luce non solo le differenze tra i sessi ma anche il modo in cui esse riescono a sopprimere le differenze all'interno dei due gruppi. L'identità costruita su ciascun lato dell'opposizione binaria nasconde il ruolo molteplice delle differenze e le rende invisibili e irrilevanti.

Ponendo dunque uguaglianza e differenza in un rapporto antitetico, si ottiene un doppio effetto. Quello di negare che la differenza abbia sempre fatto parte delle nozioni politiche di uguaglianza e quello di sostenere che l'identità è il solo terreno sul quale si può rivendicare l'uguaglianza. E questo crea una *impasse* per il femminismo: finché discutiamo restando nei termini di un discorso costruito da questa opposizione, diamo forza ai fondamenti dell'attuale conservatorismo, per il quale non possiamo aspettarci l'uguaglianza con gli uomini, dal momento che le donne non possono essere identiche a loro sotto tutti gli aspetti. Per questo, mi sembra che l'unica alternativa sia di rifiutare l'opposizione tra uguaglianza e differenza e di insistere continuamente sulle differenze, intese come condizione delle identità individuali e collettive, come sfida costante a chi vuole fisse e immutabili quelle identità, – e la storia è un'illustrazione ripetuta del gioco delle differenze – come vero significato della uguaglianza stessa.

L'esperienza di Alice Kessler-Harris nel caso Sears mostra, tuttavia, che l'affermazione delle differenze a fronte delle categorie di genere non è una strategia sufficiente. È necessaria anche un'analisi delle categorie di genere assunte come enunciazioni normative cui spetta il compito di organizzare la comprensione culturale della differenza sessuale. Questo significa che bisogna intraprendere un'indagine minuziosa sui termini uomo e donna quando sono utilizzati per indicare l'uno o l'altra in contesti particolari, come per esempio i luoghi di lavoro. Da questo punto di vista, è necessario riscrivere da capo la storia del lavoro femminile come parte della storia della creazione di una forza lavoro sessuata. Per esempio, nel diciannovesimo secolo alcuni concetti di abilità maschile si fondavano sul contrasto con « il lavoro brutto » femminile (non specializzato per definizione). L'organizzazione e la riorganizzazione dei processi lavorativi erano attuate in base al genere dei lavoratori, lasciando in secondo piano fattori come l'istruzione, l'educazione o la classe sociale. E la sperequazione salariale tra i sessi si basava su ruoli familiari fondamentalmente differenti che precedevano gli accordi aziendali piuttosto che esserne la conseguenza. Nel corso di quei processi evolutivi il significato di « lavoratore » si affermò sullo sfondo di presunte qualità naturali di donne e uomini. Se noi scriviamo la storia del lavoro femminile raccogliendo dati sulle attività, i bisogni, gli interessi e la cultura delle « donne lavoratrici », non intacchiamo questa contrappo-

sizione ormai naturalizzata e reifichiamo una differenza categoriale tra donne e uomini. In altre parole, cominciamo la storia troppo tardi, perché accettiamo in maniera acritica una categoria di genere (la « donna lavoratrice ») che ha bisogno essa stessa di essere attentamente valutata dato che il suo significato è il prodotto della sua storia.

Se nel nostro fare storia relativizziamo le categorie donna e uomo, dobbiamo ammettere anche la natura contingente e specifica delle nostre rivendicazioni politiche. Le strategie politiche quindi dovranno fondarsi sull'analisi dell'utilità di determinati assunti in determinati contesti discorsivi, senza tuttavia invocare qualità assolute per donne o uomini. A volte è giusto che le madri pretendano considerazione per il ruolo sociale che svolgono, ma esistono anche contesti nei quali la maternità è irrilevante per il comportamento femminile; sostenere che femminilità è uguale a maternità, equivale a nascondere le differenze che permettono di scegliere. Vi sono momenti nei quali è giusto chiedere una rivalutazione dello status sociale di ciò che è stato costruito socialmente come lavoro femminile (le strategie fondate sul « valore paragonabile » ne costituiscono attualmente un esempio) e contesti nei quali ha più senso preparare le donne a intraprendere attività « non tradizionali ». Ma sostenere che la femminilità predispone a certi impieghi o a certi stili di lavoro significa far apparire come naturali processi complessi che appartengono alla sfera sociale e economica e, ancora una volta, dimenticare le differenze che hanno caratterizzato la storia del lavoro femminile. Insistendo sulle differenze si colpisce la tendenza alle categorie assolutistiche e, nel caso della differenza sessuale, essenzialistiche. Così non si nega la differenza di genere, ma se ne riallacciano i significati a costruzioni particolari in contesti specifici. Al contrario, le categorizzazioni assolutistiche della differenza finiscono sempre per rinforzare le regole normative.

Naturalmente non è facile formulare una strategia politica « decostruttiva » di fronte alle tendenze egemoniche che costruiscono il mondo in termini binari. Eppure, mi sembra che non ci sia altra scelta. Forse se cominciamo a pensare in questo modo, le soluzioni appariranno via via con maggiore facilità. Forse il nostro lavoro storico e teorico servirà a preparare il terreno. Certamente possiamo prendere dalla storia del femminismo che ha sempre respinto le dicotomie troppo semplici e che invece tenta di dimostrare come l'uguaglianza si basa sul riconoscimento e l'accettazione delle differenze. In realtà le storiche possono contribuire a un genuino ripensamento di questi concetti se smettono di scrivere la storia del femminismo come storia delle oscillazioni tra richieste di uguaglianza e affermazioni di differenza. Questo approccio, senza volerlo, rafforza la presa della costruzione binaria, dandole un carattere di ineluttabilità, consacrato da una lunga storia. Di fatto le argomentazioni storiche delle femministe, non rientrano di solito in que-

ste compartimentazioni così nette; esse tentano invece di conciliare le teorie sull'uguaglianza dei diritti con concetti relativi alla differenza sessuale, di mettere in discussione la validità di costruzioni normative del genere prendendo le mosse dall'esistenza di comportamenti e qualità che contraddicono le norme, di mettere in rilievo piuttosto che risolvere, le contraddizioni, di formulare un'identità politica per le donne senza adeguarsi agli stereotipi.

Nella storia del femminismo e nelle strategie politiche femministe bisogna fare attenzione alle operazioni di differenziazione e nello stesso tempo insistere sulle differenze, ma senza sostituire semplicemente una differenza multipla a una binaria perché non è del semplice pluralismo che dobbiamo sentirci appagate. Il « dilemma della differenza », non si risolve né ignorandola, né accettando incondizionatamente la sua costruzione normativa. Al contrario, una posizione critica femminista dovrà sempre comportare due mosse. La prima consiste in una critica sistematica di tutte le operazioni di differenziazione categoriale, nella denuncia di ogni tipo di inclusione o esclusione – gerarchica – che essa costruisce, e nel rifiuto della loro « verità » basilare. Ma un rifiuto non basato su un'uguaglianza che implichi identità, ma su un'uguaglianza (e questa è la seconda mossa) che nasca dalle differenze – differenze che confondono, infrangono e rendono ambiguo il significato di ogni opposizione binaria predeterminata. Qualunque altra azione non fa che portare acqua al mulino di chi ritiene l'identità un requisito dell'uguaglianza, posizione, questa, insostenibile per le femministe (e per gli storici) che sanno che il potere è costruito sul terreno della differenza e su questo deve essere sfidato.

- J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, trad. it., Milano, Jaca Book, 1969.
- H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- EEOC vs Sears*, Civil Action No. 79-C-4373, U. S. District Court for the Northern District of Illinois, Eastern Division.
- L. M. Finley, *Transcending Equality Theory: A Way Out of the Maternity and the Workplace Debate*, « Columbia Law Review », 86, 1986.
- M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it., Milano, Rizzoli, 1971.
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1978.
- E. Gross, *Derrida, Irigaray, and Deconstruction*, « Leftwright, Intervention », 20, 1986.
- D. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*, « Socialist Review » 15, 1985.
- A. Kessler-Harris, *Written Testimony*, « Signs », 11, 1986.
- S. L. Law, *Rethinking Sex and the Constitution*, « University of Pennsylvania Law Review », 132, 1984.

- B. Martin, *Feminism, Criticism*, Foucault, « New German Critique », 27, fall 1982.
- R. Milkman, *Women's History and the Sears Case*, « Feminist Studies », 12, 1986, trad. it., « Rivista di storia contemporanea », 4, 1986.
- M. Minow, *Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education*, « Law and Contemporary Problems », 2, 1984.
- R. Rosenberg, *Offer of Proof*, « Signs », 11, 1986.
- N. Schor, *Reading Double: Sand's Difference*, in N.K. Miller (ed.), *The Poetics of Gender*, New York, Columbia University Press, 1986.
- J. W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, « American Historical Review », 91, 1986, trad. it., « Rivista di storia contemporanea », 4, 1987.
- N. Taub, *Thinking about Testifying*, « Perspectives » (American Historical Association Newsletter), 24, 1986.
- N. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

Barbara Christian

La corsa alla teoria*

Vorrei cogliere questa occasione per rompere il silenzio creatosi tra quei « critici » (come oggi si chiamano) che sono stati intimoriti e in qualche modo svalorizzati da quella che definirò qui la « corsa alla teoria ».

Credo che negli ultimi anni si sia verificato un cambiamento nel mondo letterario occidentale. I filosofi hanno preso il posto della vecchia élite letteraria, quelli che usavano definire gli umanisti « neutrali », e questa leadership della critica filosofica si è resa possibile – a mio parere – per le caratteristiche stesse che la letteratura occidentale ha assunto negli ultimi anni: fragilità, disperazione, autoindulgenza, confusione.

I Nuovi Filosofi, desiderosi di comprendere un mondo che si sottrae sempre più al loro controllo politico, hanno tentato di ridefinire il concetto stesso di letteratura, fino a cancellare la distinzione fondamentale tra la scrittura in genere e la scrittura che vuole evocare sentimenti ed esprimere pensieri. Hanno trasformato il linguaggio della critica letteraria in funzione dei loro interessi di filosofi, attribuendo un significato del tutto nuovo alla teoria letteraria.

La mia prima reazione a questo fenomeno è stata di ignorarlo. Forse dal nuovo trend, nonostante il suo egocentrismo, poteva scaturire qualcosa di buono. Pensavo, comunque, che ci fossero cose più interessanti e importanti da fare, come studiare la storia e la letteratura delle donne nere: una storia fino ad ora completamente ignorata, ed una letteratura prorompente di originalità, di passione, di capacità introspettiva e di bellezza.

Sfortunatamente è difficile ignorare che la nuova tendenza si è imposta: la teoria sta diventando parametro per determinare se possiamo accedere alle istituzioni accademiche o no, e, peggio, per decidere se possiamo essere ascoltate in assoluto. Secondo il nuovo orientamento i lavori letterari sono divenuti « testi ». I critici non sono più interessati alla letteratura vera e propria, ma ai testi di altri critici, perché il critico avido di attenzione ha preso il posto dello scrittore, mettendo al centro se stesso, o se stessa.

È interessante rilevare che all'inizio del secolo il critico era, spesso almeno in Inghilterra e in America, anche uno scrittore-poeta, drammaturgo o romanziere, mentre oggi con la nuova

* Traduzione dall'americano di Marzia Angelucci. Il testo originale è apparso in « Cultural Critique », 6, 1987, col titolo *The race for theory*.

generazione di professionisti egli è quasi sempre un accademico o un'accademica.

Ormai attività come insegnare o scrivere su specifiche opere letterarie sono subordinate, in questo gruppo, all'esigenza primaria di creare una teoria – di fissare una costellazione di idee che regga per un breve periodo; sapendo benissimo che magari il mese prossimo un'altra costellazione la rimpiazzerà, visto che la « corsa » alla teoria si fa sempre più veloce.

Dato che i rappresentanti di questo nuovo trend hanno maggiore possibilità di essere pubblicati (benché lo neghino) e quindi il potere di decidere quali debbano essere le idee degne di considerazione, molti tra i nostri critici (per *nostri* intendo i neri, le donne, il Terzo Mondo) potenzialmente più radicali e coraggiosi sono stati spinti, persino cooptati, in un linguaggio e in concetti a loro estranei, in contrasto con i loro bisogni e orientamenti.

Invece gli scrittori di cui mi occupo hanno resistito, almeno fino ad oggi, all'invasione di quel linguaggio. Anche la gente di colore ha sempre fatto « teoria », ma in forma del tutto diversa dalla logica astratta del pensiero occidentale. Il nostro modo di teorizzare si esprime soprattutto in forme narrative, nelle storie che inventiamo, negli indovinelli e nei proverbi, nel giocare con il linguaggio, in quanto preferiamo idee con un carattere dinamico e non rigidamente definito. Come avremmo potuto sopravvivere altrimenti con tanto coraggio alla violenza esercitata sui nostri corpi, contro le nostre istituzioni, le nostre terre, alla negazione della nostra stessa identità umana?

Le donne nere tra le quali sono cresciuta hanno sempre ragionato intorno alla natura della vita, usando un linguaggio concreto che smascherava le relazioni di potere interne al mondo in cui vivevano. Ed è proprio questo linguaggio, la grazia e il piacere di giocare con esso, che si possono ritrovare in forma purificata nelle opere di scrittrici come Toni Morrison e Alice Walker.

Credo, in altre parole, che il mio popolo sia sempre stato una « razza adatta alla teoria », ma che abbia usato la forza del geroglifico: un carattere che è insieme concreto e astratto, comunicativo e dotato di valore estetico. Nel mio lavoro io cerco di interpretare questi geroglifici, e penso che ciò sia molto diverso dal creare geroglifici in sé: come direbbero i buddisti il dito puntato verso la luna *non* è la luna.

Torno a insistere sulla *corsa alla teoria*, sia in relazione al suo potere in ambito accademico che rispetto alla sua inadeguatezza per lo studio delle letterature emergenti nel mondo odierno. Dell'egemonia in ambito accademico si è spesso parlato, ma nell'ambito di gruppi ristretti, quasi di nascosto, per paura che il nostro dissenso risultasse ignoranza agli occhi dell'élite accademica dominante. A criticarne la sostanza di fatto sono soprattutto i neri, le femministe, i critici « radical », gli scrittori

che hanno lottato per più di dieci anni per fra sentire la loro voce e che considerano la letteratura non un'occasione per le speculazioni dei critici, ma un mezzo necessario alla sopravvivenza del loro popolo ed un modo per comprendere la propria vita. Per quanto possa sembrare banale, penso che valga la pena di sottolinearlo ancora una volta.

La « corsa alla teoria » – con il suo gergo linguistico, con la sua mania di citare i suoi « profeti », con il suo rifiuto di far anche solo menzione di opere letterarie specifiche, men che mai contemporanee, e con il suo esclusivo interesse verso l'analisi « scientifica » del linguaggio, i grafici e le equazioni algebriche, ci ha condizionato fino a spingerci al silenzio. Molti di noi sentono di non poter discutere apertamente o scrivere sulla nostra letteratura, altri si sono bloccati del tutto. Mi è capitato più volte negli ultimi anni di dover convincere critici letterari che avevano aperto la strada a intere nuove aree di ricerca, che avevano ancora realmente qualcosa da dire.

Per ciò che mi riguarda, sono stanca che mi si chieda di produrre una teoria letteraria del femminismo nero. Credo infatti che tali teorie finiscano per essere prescrittive, per dettare alla pratica quel che deve fare.

Dal momento che le critiche letterarie del femminismo nero oggi si contano sulle dita di una mano, sarebbe presuntuoso imporre una teoria su come *dovremmo* leggere. Credo invece che dovremmo interpretare il lavoro delle nostre scrittrici nei modi più diversi, conservando un'apertura che ci permetta di comprendere la complessità che deriva dall'intreccio tra lingua, classe, razza e genere nella letteratura. Sarebbe di grande aiuto poter condividere diversi procedimenti critici, perché in fin dei conti il nostro lavoro consiste proprio in uno sforzo collettivo.

Non vorrei comunque dar l'impressione che criticando la « corsa alla teoria » io mi trovi d'accordo con quegli umanisti « neutrali » che vedono la letteratura come espressione artistica pura e negano che essa sia inevitabilmente politica.

Sto studiando un *corpus* di opere letterarie che è stato denigrato per secoli attraverso l'uso di aggettivi come *politico*. Da sempre gli scrittori afroamericani, Charles Chestnutt nell'800, Richard Wright negli anni '30 fino a Imanu Baraka negli anni '60 e Alice Walker nei '70, hanno criticato la gerarchia letteraria del dominio che stabilisce quando la letteratura è tale, e quando è « grande », in funzione dei propri interessi.

Il movimento artistico nero degli anni '60 e quello della letteratura femminista degli anni '70 – che diedero inizio agli studi sui neri e sulle donne – avevano già articolato molto precisamente tali questioni le quali *non* nascono dunque con i Nuovi Filosofi Occidentali, ma sono scaturite dalle riflessioni di quei gruppi sulle loro stesse esperienze. Del resto proprio neri e donne si sono sempre opposti fermamente alle pretese « universalistiche » del pensiero occidentale.

Forse molti miei colleghi non hanno preso in considerazione i critici neri degli anni passati: chiaramente non hanno letto *Blueprint for Negro Writing* di Richard Wright, *Shadow and act* di Ralph Ellison, la rinuncia di Charles Chesnutt a fare lo scrittore, o *Search for Zora Neale Hurston* di Alice Walker.

Data l'ignoranza del mondo accademico nei confronti della letteratura della gente di colore e delle donne, non stupisce che molti anche tra noi considerino l'idea che « la letteratura è politica » come una creazione dei Nuovi Filosofi. Sfortunatamente la maggior parte dei nostri critici più giovani non si domanda *perché* questa premessa – la letteratura è politica – sia diventata adesso accettabile, mentre prima non lo era; né noi ci rifacciamo, come dovremmo, ai nostri stessi precursori per trarne le argomentazioni da contrapporre alla variante egemonica delle categorie del pensiero Occidentale.

Curiosamente il nuovo tipo di linguaggio è apparso proprio quando la letteratura dei neri, delle donne, dei latino-americani e degli africani cominciava a spostarsi verso il « centro ». (E termini come *centro* e *periferia* sono di per sé indicativi).

Parole come *discorso*, *canone*, *testo*, così latineggianti come la tradizione dalla quale provengono, mi sono abbastanza familiari: ho frequentato infatti la scuola in una missione cattolica delle Indie Occidentali, e devo confessare che la parola « canone » ha per me odor d'incenso, il termine « testi » suscita ricordi di strazianti esegesi bibliche, mentre « discorso » mi rimanda alla metafisica inculcatami nei corsi che tracciavano il profilo della filosofia *mondiale*, da Aristotele a San Tommaso d'Aquino fino ad Heidegger.

Anche « periferia » è parola spesso udita nella mia infanzia, perché niente era considerato più periferico di quelle piccole isole caraibiche che non avevano né estensione né potere militare. Eppure mi accorgevo che questa « periferia » era anche importante, perché veniva continuamente invasa dalle truppe Usa quando in un'isola o nell'altra si verificava anche solo la possibilità di un cambiamento nel regime politico.

Appartenevo ad un popolo per il quale l'uso del linguaggio costituiva un mezzo fondamentale per valorizzare la propria esistenza – ma mi fu detto che le « menti » del mondo appartenevano solo al piccolo continente europeo. Devo confessare la mia repulsione per il linguaggio metafisico dei Nuovi Filosofi; a suo tempo scelsi letteratura e non filosofia proprio perché la prima mi sembrava capace di offrire un'immagine del mondo più vasta, complessa, più concretamente sensibile, come pensavo che il mondo realmente fosse. Nella letteratura intravedevo la possibilità di un'integrazione tra sentimento e conoscenza, in opposizione alla divaricazione tra l'intelletto e le emozioni che caratterizzava tutta la filosofia occidentale.

Adesso sento dire che i filosofi sono gli unici che scrivono letteratura, mentre gli autori sono morti, irrilevanti, meri conte-

nitori da cui sgorgano le narrazioni, che non hanno la minima idea di ciò che fanno e creano testi disincarnati come gli angeli.

Sono francamente allibiti dagli studiosi che si dichiarano marxisti e post-marxisti e usano un linguaggio metafisico, per di più nel tentativo di demolire la tradizione filosofica da cui quello stesso linguaggio proviene. Come studiosa di letteratura sono spaventata della mera bruttezza, dalla mancanza di chiarezza e inutile complessità sintattica, dalla totale non piacevolezza e qualità alienante che caratterizzano tale linguaggio.

È un modo di scrivere per il quale un professore di composizione darebbe a uno studente del primo anno una sonora bocciatura.

Comunque, dato che sono una persona curiosa, messe da parte le scrittrici nere su cui stavo lavorando, mi sono dedicata a leggere qualcuno dei « profeti » del nuovo orientamento: essi proclamano la loro insoddisfazione verso alcune delle idee cardine della loro tradizione, un'insoddisfazione che io nutro da sempre. Ma pur tentando di criticare ciò che la scuola occidentale ha sempre proposto, essi guardano solo a se stessi e non sono minimamente interessati ad altri mondi, da sempre ignorati o egemonizzati. Di nuovo sono io a dover conoscere *loro*, mentre essi non sono affatto interessati a conoscere *me*.

A mano a mano che i *loro* metodi, termini, approcci si affermano al centro del mondo letterario fino a divenire i criteri attraverso cui definire ciò che la critica letteraria doveva essere, i miei compagni di lavoro, fino ad allora concentrati sullo studio dell'altra parte dell'equazione – le letterature passate e *presenti* del Terzo Mondo – si spostavano e venivano assorbiti nella discussione della nuova teoria letteraria.

Come studiosa della letteratura femminile Afroamericana contemporanea, osservo questo trend con molti dubbi: credo che il tentativo di rintracciare le « strutture profonde » della tradizione letteraria (una delle maggiori preoccupazioni del Nuovo Criticismo) abbia fatto nascere un'attenzione ossessiva per l'analisi dei meccanismi della lettura, fino al punto che si è smesso di scrivere sulla letteratura prodotta nel mondo.

Naturalmente c'è molto da imparare da un'esplorazione su come arriviamo a conoscere ciò che conosciamo, su come leggiamo, un'indagine che del resto non avrebbe mai fine: ma deve esistere una « cosa », e il « cosa », quando minimamente viene menzionato, è per i Nuovi Filosofi costituito da testi del passato, per lo più « maschili » e occidentali, il cui modello viene imposto ai testi del Terzo Mondo e della letteratura femminile, via via che le teorie della lettura proliferano. Si è creata una gerarchia, inevitabilmente, tra critici teorici e critici pratici, con la priorità dell'astratto sul concreto.

Noto per esempio che quasi nulla è stato scritto su Gloria Naylor, che gran parte dei lavori di Alice Walker non sono

stati commentati (nonostante il grande entusiasmo per *Il Colore Viola*), mentre manca uno studio approfondito su Frances Harper, poetessa e scrittrice abolizionista dell'800.

Se il criticismo teoretico continuerà a prevalere, forse i critici del futuro reclameranno loro gli autori che noi oggi ignoriamo, ammesso che arrivino a conoscerne l'esistenza.

Un'altro motivo della mia avversione risiede nella mia storia personale più adulta: sono stata un membro attivo del movimento artistico nero degli anni '60, e so quanto la teoria può diventare pericolosa. Quel movimento cercò di articolare una teoria su ciò che la letteratura nera *doveva* essere, divenendo in questo modo prescrittivo.

Penso che ogni teoria finisca per essere prescrittiva, esclusiva, elitaria, quando non sia sufficientemente radicata nella pratica letteraria. Un esempio eclatante di questo è l'atteggiamento che il movimento artistico nero ha avuto verso il linguaggio: per il movimento il carattere « nero » (*blackness*) di un'opera letteraria risiedeva proprio nell'uso della lingua nera, che essi definivano « hip urban language ».

Così per esempio quando Nikki Giovanni recensì il romanzo *Chosen Place, Timeless People* di Paule Marshall, lo criticò duramente considerandolo non abbastanza « nero », per il suo linguaggio troppo elegante, « bianco ». I neri – ella sosteneva – non parlano in questo modo. Io, che venivo dalle Indie Occidentali dove si usa quel linguaggio, rimasi stupita dall'estrema ristrettezza della sua visione.

Poiché si concepiva *un* solo modo di « esser Neri », accadde che molte opere di scrittori del Sud furono criticate perché la lingua nera (*black talk*) della Georgia non corrispondeva a quella di Filadelfia, e dato che gli ideologi come per esempio Baraka, provenivano in genere dai centri urbani, si privilegiò il *loro* modo di parlare, pensare, scrivere, escludendo gli altri modi possibili.

Scrittori più vecchi, come Ralph Ellison e James Baldwin, furono condannati perché consideravano la nuova cultura afro-americana il frutto dell'incontro fra influenze occidentali e africane, posizione cui molti degli ideologi nazionalisti erano contrari. Si diceva anche che scrivere poesie d'amore non era consona alla cultura nera, e potrei citare molti altri esempi.

Se il movimento artistico nero aveva avuto l'importante merito di avviare un discorso critico sulla precedente letteratura afroamericana e sul mondo letterario istituzionale dei bianchi, d'altra parte nel tentativo di conquistare potere si era reso simile ai suoi avversari, rigido e repressivo (come abilmente e satiricamente lo descrive Ishmael Reed in *Mambo Jumbo*).

Questo carattere monolitico, monoteistico appunto, è ciò che più mi disturba nella « corsa alla teoria ». Concetti come « centro » e « periferia » rivelano la tendenza a rendere il mondo meno complesso organizzandolo concettualmente in un princi-

pio unico, riassumendolo in un'idea onnicomprensiva che è, in realtà, solo un ideale.

La varietà, la molteplicità, la sensualità sono elementi che facilmente si sottraggono al controllo: la ragione per cui gli scrittori sono spesso considerati *persona non grata* dal potere politico, qualsiasi forma esso abbia. Gli artisti infatti rifiutano di abbandonare un certo modo di vedere il mondo e la capacità di giocare con diverse possibilità, che contraddistingue la loro forma espressiva. Dando vita ad immagini ed idee, ricreando attraverso le opere il mondo, gli scrittori non possono concepire « un solo modo », una visione rigida. Forse questo è il motivo per il quale la letteratura di scrittori politicamente reazionari risulta spesso liberatoria.

Nella « corsa alla teoria » anche le femministe, vogliose di assicurarsi uno spazio di potere, hanno cercato di formulare delle prescrizioni. Ho letto testi che tentano di definire che cosa debba intendersi per letteratura *femminista*, semplificando, come sempre, un mondo da cui gran parte degli uomini e delle donne sono esclusi. Raramente le teoriche femministe tengono conto della molteplicità delle esperienze, del fatto che anche le donne appartengono a razze diverse, hanno una diversa identità etnica con una storia e cultura alle spalle, e che ognuna di esse proviene da una precisa classe sociale con determinati interessi.

Per discolparsi, ogni tanto, le femministe riconoscono la specificità delle donne di colore, ma poi vanno avanti a modo loro, producendo discorsi che hanno per noi ben poca rilevanza.

La tendenza alla rigidità teorica è presente soprattutto nelle teoriche del femminismo francese: esse assolutizzano l'importanza del corpo femminile, considerato l'unico mezzo di espressione autentica e di linguaggio per la donna. Perché il linguaggio è, secondo loro, sempre maschile e riflette, nelle stesse strutture linguistiche, la concezione della donna come « altro da ».

È chiaro che molte di loro sono state irritate dalle teorie lacaniane per le quali il linguaggio è di per sé fallico. Ma facciamo l'ipotesi che vi siano state popolazioni presso le quali la lingua si è formata primariamente in rapporto alla donna, la quale tra l'altro è colei cui è affidata l'educazione dei bambini e quindi gran parte dell'insegnamento del linguaggio: molte lingue native americane, per esempio, usano pronomi al femminile per riferirsi ad attività che non hanno una specificità di genere. È difficile determinare come, rispetto al problema del genere, si sia evoluto il linguaggio. Inoltre una concezione che considera il corpo la fonte di tutto ricade, a mio parere, in vecchi miti biologici, non riconoscendo che il genere è un valore sociale più che un fatto biologico.

Potrei avanzare altre critiche alle femministe francesi (tra le quali esistono certamente posizioni diverse non riducibili ad un'unica etichetta), ma non è questo che mi interessa: mi preoc-

cupa l'autorità di cui gode attualmente la loro corrente nell'ambito del femminismo, ed il modo in cui essa si fa portatrice di un *discorso autorevole* (*authoritative discourse*) e monologico. Tale sviluppo è stato tra l'altro facilitato proprio dalle conquiste del movimento delle donne, dal fatto di arrivare a disporre di uno spazio, e soprattutto dei mezzi, per diffondere le proprie idee.

Come il movimento artistico nero e la sua ideologia furono in grado di affermarsi grazie ai movimenti politici degli anni '60, le femministe francesi non avrebbero potuto delineare una « teoria », se condizioni idonee non fossero state create dallo stesso movimento delle donne.

In entrambi i casi questi gruppi hanno prodotto teorizzazioni che non includevano nella loro visione gran parte dei soggetti che avevano reso possibile la loro esistenza. La letteratura femminile afroamericana degli anni '70, con la sua enfasi sul sessismo delle comunità nere, nacque in opposizione al fatto che gli ideologi degli anni '60 quando dicevano *nero* intendevano *maschio* di colore (*black male*).

Io e molte mie compagne rifiutiamo ovviamente una visione così semplificata, e per questo motivo non partecipiamo alla corsa per creare teorie astratte.

Vi sono innumerevoli donne di colore, in America come nel resto del mondo, alle quali le nostre concezioni teoriche personali verrebbero applicate: per questo siamo riluttanti a delineare una teoria del femminismo nero che potrebbe sembrare un'imposizione di definizioni sulle donne del Terzo Mondo. Ciò non vuol dire che non teorizziamo in alcun modo: ma è la nostra letteratura ad indicarci che la teoria deve, di necessità, basarsi sulla molteplicità delle diverse esperienze.

Un'altra lezione ho imparato dal movimento artistico nero: la ragione del suo approccio totalizzante risiedeva nel desiderio di combattere il potere che opprimeva la gente di colore, ma il potere stesso era anche ciò che molti del movimento nero volevano raggiungere.

Nel contesto in cui viviamo chiunque voglia conquistare per sé il potere usa gli stessi metodi di chi lo ha preceduto: piuttosto che tentare di cambiare l'intero modello di riferimento, molti di noi cercano semplicemente di acquisire un ruolo di potere al suo interno. È questo che scrittrici come June Jordan e Audre Lorde sottolineano quando, pur auspicando un nostro rafforzamento, mettono in rilievo il timore delle differenze tra di noi e il bisogno di cercare delle leaders, al posto della fiducia che dovremmo avere in noi stesse. Credo che sia necessario distinguere tra il desiderio del potere e il bisogno di diventare padroni di se stessi, di sentirsi in grado e in diritto di determinare la propria esistenza.

La mia più grande obiezione alla « corsa per la teoria », come i lettori avranno compreso fa perno su questa domanda: per

chi facciamo il nostro lavoro quando lavoriamo come critici letterari? È la questione centrale soprattutto per i pochi tra noi che sono riusciti a infiltrarsi nel mondo accademico abbastanza da essere corteggiati. La risposta alla domanda determinerà la nostra scelta nel lavoro, il linguaggio che useremo e gli scopi che con il lavoro perseguiamo.

Io posso parlare solo per me stessa, ma desidero far capire che ciò che scrivo – e come lo scrivo – è diretto a salvare la mia stessa vita. E lo intendo alla lettera: per me dedicarmi alla letteratura è un modo per sapere che non sto sognando, che ciò che sento e conosco realmente è. È l'affermazione che sentire è capire, e che il linguaggio dei sensi è un linguaggio che crea un senso.

Le mie letture presuppongono dunque un bisogno e un desiderio diffuso tra coloro che, come me, vogliono salvare le loro vite. La letteratura di coloro che non hanno potere rischia l'estinzione o la cooptazione, non perché non siamo in grado di far teoria ma perché ciò che possiamo creare e il pubblico che vorremmo raggiungere, sono costantemente limitati dalle strutture sociali.

La critica letteraria è interpretazione ma anche promozione. Sappiamo che la letteratura scompare quando non trova risonanza, e poiché mi occupo di scrittori che stanno attualmente producendo, vorrei aiutarli a credere che la loro tradizione ha una continuità e sopravvive nel tempo.

Il mio « metodo », per usare un termine del nuovo criticismo, non è fisso, si forma in relazione al testo che leggo, al contesto storico in cui gli scrittori operano, ed infine *anche* ai vari tipi di attività critica in cui mi impegno, che possono essere altri dalla scrittura.

Non posseggo dunque un metodo generale (prerequisito della nuova teoria) perché per me ogni opera può dar luogo a un nuovo approccio. Per quanto il mio atteggiamento possa sembrare rischioso, credo che l'intelligenza consista proprio in questo, nella capacità di entrare in sintonia con qualcosa che è vivo, e che, per questo, non può essere conosciuto aprioristicamente ma attraverso l'esperienza. Ciò scrive, con maggiore concisione e sensualità, Audre Lorde nel suo saggio *Poetry is not a Luxury*: « Quando riusciamo a conoscerle e ad accettarle, le nostre sensazioni e l'esplorazione di esse diventano il luogo e terreno fertile delle idee più nuove e coraggiose. Esse rappresentano un rifugio sicuro per la differenza necessaria ad ogni cambiamento, rendono possibile la concettualizzazione di ogni trasformazione significativa.

Potrei citare almeno dieci idee che sarebbero state per me intollerabili, incomprensibili o spaventose se non fossero nate da sogni o poesie.

Questa non è vana fantasia, ma una disciplinata attenzione volta al vero significato di « questo è ciò che sento ». Possiamo imparare a rispettare ciò che sentiamo e ad esprimerlo attraverso

il linguaggio così che possa essere condiviso. E quando il linguaggio non esiste ancora, sarà la nostra poesia ad aiutarci a crearlo. La poesia non è sogno o visione ma struttura portante delle nostre vite. Essa è il fondamento di ogni cambiamento futuro, un ponte tra le nostre paure e ciò che ancora non è mai stato (A. Lorde, *Poetry is not a Luxury*, in A. Lorde, *Sister Outsider*, Trumensburg, N. Y., Crossing Press, 1984).

Bell Chevigny, Myra Jehlen, Judith Walkowitz

Pattugliare le frontiere

Storiografia femminista e nuovo storicismo *

Il presente dibattito ha avuto luogo durante il seminario su « Donna e Società » tenuto alla Columbia University nel febbraio 1988. Le relazioni sono state presentate da Judith Walkowitz, docente di Storia alla Rutgers University e da Myra Jehlen, docente di Inglese nella stessa Università. Ha introdotto il dibattito Bell Chevigny, docente di Letteratura alla State University of New York a Purchase. Le relatrici hanno dato ai loro interventi solo qualche leggero ritocco per renderli adatti alla pubblicazione. Il « sommario della discussione » alla fine di questo scritto è il succo del dibattito di circa un'ora che seguì gli interventi ufficiali.

Quest'incontro rappresenta in realtà solo una tappa di una discussione in atto tra le teoriche femministe anglo-americane sulla critica letteraria post-strutturalista. Recentemente, molte riviste di larga diffusione nella comunità scientifica si sono occupate di questo dibattito, mettendo in luce l'attrazione che il post-strutturalismo esercita sul femminismo: il post-strutturalismo può essere infatti utilizzato per analizzare come è costruita un'ideologia, e può spiegare come l'ideologia modelli la realtà materiale. Comunque alcune promettenti correnti del post-modernismo sono adesso ben identificabili, specialmente il « nuovo storicismo » (un termine che designa una scuola di critica letteraria post-strutturalista americana, che tenta di storicizzare i testi letterari mettendoli in relazione con le posizioni culturali che li hanno ispirati) e la teoria culturale ispirata da Foucault. D'altro canto la minaccia che il post-strutturalismo rappresenta per la teoria materialista in generale, ha fatto nascere alcune preoccupazioni e alcuni pericoli.

Il seminario alla Columbia University rientrava in questo dibattito più generale, ma ha anche fatto progredire la discussione; le relatrici e le partecipanti si sono infatti trovate ad affrontare e quindi a mettere acutamente in luce, alcuni dei problemi chiave che entrano in gioco quando la storiografia femminista sceglie questo modo di analisi. Questi problemi non riguardano solo le storiche femministe; ma comportano questioni che tutti gli storici devono prendere in considerazione, come

* Trad. dall'americano di Margherita Loy. Il testo originale è apparso in « Radical History », 43, 1989.

quella del rapporto di causa ed effetto e della responsabilità umana dell'azione o quelle apparentemente meno complesse, ma non per questo meno intricate, relative alle frontiere metodologiche e disciplinari.

L'intervento di Judith Walkowitz è frutto delle sue ricerche sulla società e la cultura vittoriana ed era accompagnato da un testo distribuito all'inizio ai partecipanti del seminario. Lo scopo del suo intervento è di mettere in luce il terreno comune tra una storia materialista progressista e una teoria letteraria post-moderna. La Walkowitz considera i testi come prodotti dell'agire umano ma nello stesso tempo ne sottolinea la mutevolezza e i molteplici significati a seconda degli ambiti culturali e sociali. La storia che J. Walkowitz racconta ha una sua pittoresca attrattiva, ma lo scopo della sua analisi è da un lato di sottolineare le ragioni per cui le storiche femministe hanno bisogno degli strumenti del criticismo post-moderno, se davvero vogliono comprendere il passato, e dall'altro di indicare come utilizzare in modo produttivo quegli strumenti.

Myra Jehlen, l'altra relatrice al seminario, mette in guardia contro un'acritica accettazione nel nuovo storicismo. Essa ci ricorda che l'intersezione tra storia e letteratura dovrebbe portarci a un ripensamento di ambedue le discipline, a un esame dei rispettivi postulati in relazione ai metodi, alle fonti e agli oggetti. Il nuovo storicismo minaccia infatti di ricacciarci in un mondo chiuso e formalista di intertestualità. I testi del nuovo storicismo, quando vengono collocati nel tempo e analizzati in relazione l'uno con l'altro, di fatto non approfondiscono la nostra comprensione del mondo materiale né rappresentano un punto di riferimento dal quale giudicare il loro significato storico. Come è avvenuto per gli storicisti (il cui nome hanno adottato), i nuovi storicisti, avverte M. Jehlen, hanno ormai ben poco da dire sulla storia, poco sulla storia dei loro stessi testi, praticamente niente riguardo al mutamento storico, alle sue vittime o ai suoi protagonisti.

Bell Chevigny analizza l'instabilità dei testi utilizzati da J. Walkowitz, conducendoci nel loro ricco interno ma mostrandocene contemporaneamente l'abisso; così facendo, sottolinea i rischi, a cui ha accennato M. Jehlen, di concludere il discorso senza aver fatto altro che parlare di testi. Tuttavia B. Chevigny indica una possibile via di uscita: utilizzare la teoria letteraria non solo per analizzare i testi portavoce dei discorsi dominanti o per metterne in luce i punti di tensione, ma anche per individuare i luoghi in cui si può sfidare il discorso e individuare gli sfidanti. B. Chevigny chiama questa impresa « pattugliare le frontiere », e noi abbiamo scelto la sua frase come titolo del seminario.

Jane Caplan
Victoria de Grazia
Laura Frader
Martha Howell

Nel mio nuovo progetto, *City of Dreadful Delight*, provo a individuare come, e con quale effetto, le storie stereotipate sui pericoli sessuali e la seduzione delle classi alte pervadevano la letteratura vittoriana, penetravano nel discorso politico, e trovavano ascolto in tutte le classi sociali e in entrambi i sessi, nonostante il fatto che i criteri di valutazione del pericolo sessuale variassero moltissimo. Ciò che mi interessa è capire come venivano creati i significati culturali, il modo in cui circolavano nella società, e il contesto materiale in cui venivano articolati e dibattuti.

Il veicolo di maggior efficacia immaginativa per la divulgazione della storia del pericolo sessuale nel diciannovesimo secolo fu il *feuilleton*, la forma letteraria e teatrale di maggior popolarità, e la forma più accessibile a un pubblico popolare e femminile. In tutte le forme narrative di questo tipo, i significati vengono strutturati nel testo attraverso un insieme di convenzioni che stabiliscono un contratto flessibile tra lo scrittore e i suoi/sue lettori/lettrici per dare senso all'esperienza. Nel caso del *feuilleton* queste convenzioni erano assai malleabili e tuttavia soggette a sistematiche distorsioni. Io analizzo esattamente questa trasformazione nel « Tributo della vergine ».

Il « Tributo della vergine » venne pubblicato nel luglio del 1885 in quattro puntate sulla *Pall Mall Gazette*: fu la *pièce* di giornalismo scandalistico di maggior successo in tutto il secolo diciannovesimo. Con dettagli foschi e macabri, W. T. Stead documentava come le povere « figlie del popolo » venissero « insidiate, intrappolate e oltraggiate, mentre erano sotto l'effetto della droga o fiaccate da una lotta strenua in una stanza chiusa a chiave ». La serie ebbe un effetto elettrizzante sull'opinione pubblica. Ci fu un'enorme manifestazione, calcolata in 250.000 persone, a Hyde Park per chiedere l'approvazione di una nuova legislazione. Per un momento, femministe e difensori dei diritti dell'uomo si coalizzarono con i vescovi anglicani e con i socialisti per protestare contro la corruzione di giovani innocenti da parte degli aristocratici.

Quando lo spirito carnevalesco eccitato dal « Tributo della vergine » raggiunse il suo apice, cominciò a svelarsi un sinistro controdramma inizialmente nelle strade di un ricovero di Marylebone, poi nel locale ufficio di polizia, e nelle pagine della stampa nazionale, infine all'Old Bailey. Il progetto era di perseguire Stead per aver commesso esattamente lo stesso crimine che aveva denunciato. Per dimostrare come fosse facile procurarsi una giovane vergine, Stead se n'era infatti procurata una personalmente. Quando copie del « Tributo della vergine » si diffusero lungo Charles Street e Lisson Grove, il vicinato affrontò rabbiosamente Mrs. Elizabeth Armstrong accusandola di essere « la venditrice di sua figlia ». Mrs. Armstrong si precipitò nell'ufficio di polizia per riavere indietro la figlia. L'azione legale

contro Stead occupò l'attenzione della stampa nazionale durante tutto l'autunno del 1885.

Attraverso i movimenti politici che egli aveva sostenuto e ispirato, e grazie al suo potere sui mass-media, Stead provocò delle contraddizioni. Egli contribuì ad amplificare la paura del pericolo sessuale per le donne e contemporaneamente eccitò lo scalpore pubblico contro quel pericolo.

Ovviamente, il primo beneficiario dell'esaltazione creata dal « Tributo della vergine », fu l'allora emergente movimento per « la purezza sociale ». La campagna di Stead aveva imposto l'approvazione del Criminal Law Amendment Act del 1885, notevole esempio di legislazione di compromesso. La nuova legge innalzava l'età del consenso sessuale per le ragazze, dava alla polizia poteri maggiori per perseguire le prostitute e i tenutari di bordello, e rendeva illegali atti indecenti tra maschi adulti consenzienti. L'azione di Stead incoraggiò inoltre la diffusione di comitati di vigilanza organizzati per sovrintendere localmente l'applicazione dell'emendamento. Venne intrapresa una massiccia azione politica contro le pratiche sessuali fuori dal matrimonio di cui le prime vittime furono le prostitute delle classi più basse, cioè proprio quelle donne che erano state originariamente oggetto dell'interesse e della solidarietà femminista.

Le conseguenze pratiche del « Tributo della vergine » non furono meno contraddittorie, particolarmente per quanto riguardava la rappresentazione della violenza sessuale. Stead, con la sua pubblicazione, favorì l'esplosione del discorso pubblico sulla sessualità. Le continue denunce di Stead insistevano nel rappresentare il sadismo sessuale come pratica comune agli uomini dell'élite. Con le sue campagne contro gli uomini sessualmente « pericolosi », Stead contribuì a rendere pubbliche le pratiche sessuali « perverse » ricorrenti solo nella letteratura « clandestina » che lui e i suoi alleati erano ben intenzionati a reprimere. Queste campagne avrebbero alimentato a loro volta altre rappresentazioni del periodo tardo vittoriano, e ispirato sia nuove forme di narrativa, sia la retorica politica femminista, che la moderna cronaca nera dei giornali.

Il *feuilleton* sul pericolo sessuale urtava contro altre forme di narrazione sociale del fenomeno, quali, intorno al 1880, il realismo scientifico, la pornografia e il linguaggio della negoziazione sessuale. La stessa letteratura di appendice venne manipolata secondo modalità che dividevano uomini e donne in comunità interpretative più circoscritte e storicamente separate.

Nel « Tributo della vergine » tento di tracciare una mappa culturale della circolazione delle diverse rappresentazioni del pericolo sessuale. L'attenzione alla mappa culturale differenzia il mio lavoro da quello più tipicamente letterario di montaggio dei testi. Qui, non solo io accosto testi distanti fra loro, ma li colloco in spazi sociali, in sistemi di comunicazione, in reticoli politici e sociali. La mappa culturale che ho tracciato nel « Tributo della vergine » mette in discussione anche molte op-

posizioni binarie che hanno strutturato convenzionalmente le interpretazioni storiche.

Chiamando in causa l'opposizione tradizionale tra cultura di *élite* e cultura popolare, io ipotizzo un'interazione più complessa dei mondi culturali. Infatti, tracciare l'evoluzione del « Tributo della vergine » nella Londra vittoriana implica un lavoro minuzioso di ricostruzione dell'interazione e collusione di diversi mondi culturali. Si tratta, infatti, di una storia che, nata dalla pubblicazione su un giornale, venne ripetuta in Parlamento, ricomposta nei tribunali, riesumata dalle femministe e dai socialisti, letta nei bassifondi di Marylebone. Divenne dunque una componente della politica culturale, della quotidiana cultura del lavoro, delle relazioni familiari e di genere e entrò nella cultura di massa del nuovo giornalismo, nella cultura ufficiale della legge e addirittura nella cultura « alta ».

Inoltre, implicitamente decostruisco l'opposizione tra creazione e ricezione e tra produzione e consumo dei testi letterari. Non credo che i lettori siano consumatori passivi di un testo ma credo piuttosto che siano interpreti « attivi » che resistono al testo, lo integrano, ne dispongono diversamente le parti e lo trasformano. In fondo, Stead rimaneggiò una vecchia storia che faceva parte di una forte tradizione politica e che era carica di significato per la comunità – questa fu la ragione per la quale egli la scelse –, e che offriva possibilità teoriche per cementare alleanze politiche tra diverse comunità (interpretative).

La sua vicenda ebbe degli effetti politici complessi. Le femministe e gli operai radicali si opposero alle sue innovazioni. Inizialmente, essi ritornarono al più tradizionale *feuilleton* politico. Indotte a parlare dalla paura, alcune femministe alla fine si spinsero al di là dei limiti del *feuilleton* convenzionale per esplorare nuove possibilità della soggettività sessuale. Un'esplosione di significato sfondò i confini del *feuilleton* stesso.

Nel frattempo, il giornalismo popolare si avventò sulla nuova tipologia del reato sessuale e sulle nuove opportunità offerte dal « Tributo della vergine » per fare del terrorismo sessuale; queste vennero definitivamente perfezionate tre anni più tardi, nel racconto degli omicidi di Jack lo Squartatore. Analogamente, il Criminal Law Amendment Act dimostrò alcune delle contraddizioni e delle omissioni del « Tributo della vergine », reintroducendo il sottinteso omosessuale che Stead aveva eliminato, e penalizzando le donne della classe operaia. In senso più generale, il « Tributo della vergine » cristallizzò e anticipò una nuova problematizzazione della vita della famiglia proletaria intorno alla figura di una madre potente e oppressiva, che sarebbe diventata il fulcro del sistema di disciplinamento dei successivi 40 anni.

In quanto storica sociale, mi trovo impegnata in un produttivo rapporto dialettico con i criteri post-strutturalisti, che ridefiniscono i loro metodi per applicare categorie analitiche tradizionalmente di competenza dello storico, come il potere, l'agire

umano e l'esperienza. Il « Tributo della vergine » sfida vecchie concezioni del potere come gerarchia centralizzata e stabile e dimostra come l'azione del potere, in senso foucaultiano, sia una forza dispersa e decentrata, che è difficile afferrare e possedere completamente. Il Parlamento venne spinto a intervenire in questa storia da forze che premevano dall'esterno. Le donne del quartiere costrinsero Mrs. Armstrong, una madre povera della classe operaia, a recarsi nel commissariato di polizia per richiedere che le venisse restituita la figlia. Questa azione mise in moto il sistema giudiziario che avrebbe tentato di provocare la rovina di Stead.

Il mio intervento si basa sull'analisi foucaultiana del discorso sulla sessualità, campo cruciale per comprendere il funzionamento del potere nelle società occidentali. Molte delle sue osservazioni, come parecchie di noi hanno rilevato in diverse occasioni, erano già state fatte da studiose femministe. Ma io sono convinta che la *Storia della sessualità* di Foucault aiuti a centrare e approfondire il dibattito sulla politica della sessualità.

Con questo testo, Foucault si è fatto portabandiera del rifiuto dell'« ipotesi repressiva » sottintesa invece nella mappa psichica dicotomizzata e condiscendente dei vittoriani tracciata da Steven Marcus. Foucault asserisce che, lungi dal reprimere la sessualità, la cultura vittoriana in realtà la esibiva, la ingigantiva e la disperdeva nella società. Più che reticenti sul sesso, i vittoriani sono stati notevolmente loquaci. Ad essi si deve un proliferare di discorsi sessuali, non una loro repressione. Questa loquacità fece della sessualità il nucleo dell'identità individuale, pur restando qualcosa di pubblicamente pericoloso, e liberò così una serie di tensioni feconde. La stimolazione e la repressione del desiderio agevolavano il controllo della società.

Insieme a me, altre femministe hanno trovato nella concezione foucaultiana di un potere decentrato, localizzato, un principio per molti versi compatibile con il punto di vista decentrato, localizzato, del femminismo della seconda ondata. Dopo tutto, le istituzioni in cui Foucault colloca il potere – la famiglia, l'ospedale, la scuola – sono proprio quelle istituzioni nelle quali la donna ricopre ruoli strutturalmente subordinati o ambigui. Siamo state anche attratte dal suo approccio pluralista, dal suo modo di concepire i campi discorsivi come luoghi vitali della lotta tra contrastanti universi di significato, lotta in cui le donne erano, e sono, coinvolte.

Ma le femministe hanno anche criticato Foucault per non aver connotato i discorsi dominanti sulla sessualità come discorsi maschili. Anche se nella *Storia della sessualità* viene riconosciuta una sessualità di classe, non vi è neanche una parola sulla sessualità di genere. Delineando un quadro più complesso della politica sessuale e della pratica sessuale vittoriana, le studiose femministe non hanno perso di vista il ruolo dominante giocato dal pericolo sessuale nei discorsi vittoriani sul sesso, e le sue implicazioni per le donne. Sono state sensibili alle diffi-

coltà che le donne di qualsiasi classe si sono trovate di fronte al momento di partecipare al discorso pubblico, e al profondo senso di vulnerabilità sessuale – perché *erano* effettivamente più vulnerabili – manifestato da gran parte delle donne quando rivendicarono gli spazi pubblici per la discussione delle questioni sessuali. Le studiose femministe hanno perciò dedicato più attenzione al contesto materiale delle lotte discorsive intorno alla sessualità.

Contestando l'immagine statica della gerarchia del potere, la mia analisi del « Tributo della vergine » tenta anche di dimostrare come individui e gruppi sociali differenti abbiano accesso a livelli e fondi di potere diversi. Ho cercato di comunicare il senso della disuguaglianza del potere lungo linee di classe e di genere, e della disparità di potere fra storie diverse nella proliferazione dei significati culturali. Rappresentando il potere come decentrato e disperso si corre infatti il rischio di negare la presenza di un attore sociale e anche degli oppressori.

Di nuovo, l'osservazione di Foucault che nessuno è situato al di fuori del potere, ha importanti implicazioni per le manifestazioni provenienti dalle « periferie ». Se le donne sono escluse dai centri di produzione culturale, ciò non vuol dire che siano libere di inventare i loro testi, come sostengono alcune critiche femministe. Esse attingono alle risorse culturali disponibili – le rimodellano in parte, le ricollocano e le riscrivono in una diversa direzione – ma rimangono fondamentalmente all'interno di certi parametri culturali.

Ciò ha importanti implicazioni politiche. Significa che le donne sperimentano la passione sessuale e trovano naturalmente le parole per esprimerla, sperimentano il pericolo sessuale e trovano naturalmente le parole per comunicare queste sensazioni, ma per farlo devono affidarsi a costruzioni culturali disponibili solo in casi e in forme particolari. In questo intervento, analizzo un momento storico in cui entrambe queste possibilità – l'opportunità per le donne di parlare pubblicamente della passione sessuale e del pericolo sessuale – vennero realizzate.

Come si collega tutto questo con il problema dell'azione umana? Il fatto che gli individui non sottoscrivano sempre pienamente i loro « testi » non invalida l'osservazione di Marx che gli uomini (e, tra parentesi, le donne) creano la loro propria storia, anche se in circostanze che in parte sfuggono al loro controllo. Essi sono sia creatori che fruitori di cultura, soggetti a forzature ideologiche e sociali, eppure tenacemente impegnati a resistere a queste costrizioni. Il caso di Stead e del « Tributo della vergine » ne è un esempio. Sia Stead che Butler erano importanti attori sociali, catalizzatori del mutamento sociale. Forse non sono stati autori pienamente autonomi, ma certo sono stati grandiosi assemblatori. Hanno contribuito a spostare il discorso pubblico sulla sessualità, a articolare e costruire una soggettività sessuale per uomini e donne, a ispirare movimenti che ebbero un fortissimo impatto sulla politica e sull'economia politica del

sesto. Basandosi su più antiche forme culturali hanno costruito un loro racconto del pericolo sessuale e le loro narrazioni sono state riprese e rielaborate da gruppi e forze sociali diversi per scopi politici diversi – e alcune storie sono state più « potenti » di altre.

Nella sua analisi della sessualità, Foucault ha messo in rilievo il potere costitutivo delle rappresentazioni. Egli sostiene che la sessualità non è esistita al di fuori o prima del linguaggio o della rappresentazione. Nel « Tributo della vergine » anche io ho tentato di dimostrare come le rappresentazioni fossero qualcosa di più di un pallido riflesso della realtà, e come esse fossero responsabili di certi eventi, persino quando – come nel caso della prostituzione giovanile descritta da Stead – offrivano un'immagine distorta e ingannevole della « schiavitù bianca ».

Ciò non significa che il mondo materiale al di là del testo non abbia niente a che fare con la sua rappresentazione. La realtà materiale esercita sempre una spinta, una forza destabilizzante sulla produzione culturale, che costringe a rielaborare le rappresentazioni, a puntellarle, a ricostruirle. Il potere delle rappresentazioni proviene in buona parte dal contesto materiale in cui esse si manifestano, dagli spazi sociali in cui vengono enunciate, e dai reticoli sociali e politici che sono organizzati intorno ad esse.

Un ultimo punto riguardo al mestiere. È molto difficile raccontare questo senso disperso e decentrato del potere, costruire una narrazione ordinata, dovendo descrivere un processo diacronico, non perfettamente cronologico, non sequenziale. Se gli storici vogliono convertirsi a queste modalità di interpretazione, devono rivedere le forme narrative tradizionalmente utilizzate dalla scrittura storica.

Myra Jehlen

Desidero proporre qualche considerazione generale e alcune linee di discussione. Judy ci ha dimostrato come si possano usare i termini della critica letteraria, come narrativa e *feuilleton*, per l'analisi storica e ha parlato della storia come fonte di resoconti, di resoconti modellati in modo molto simile a quello con cui la letteratura dà forma ai suoi prodotti. Judy ha anche tracciato un parallelo tra certi resoconti coevi della « vita popolare » vittoriana e la forma letteraria del *feuilleton*. Io vorrei proporre alcune idee complementari sul rapporto tra storia e letteratura in generale.

Il rapporto tra storia e letteratura ha sempre suscitato un grande interesse in chiunque fosse impegnato a proporre revisioni critiche. Non siamo quindi noi a inventare il problema della loro relazione, che è sempre stato una caratteristica delle loro rispettive identità separate. I critici letterari, o chi si occu-

pava di analisi della letteratura, che volevano cambiare il metodo imperante di analisi o la spiegazione tradizionale del significato letterario, guardavano agli storici per rintracciarne le ragioni, e per capire l'ambiente sociale e politico in cui si collocava l'estetica letteraria dominante. Gli storici dal canto loro si sono rivolti ai critici letterari alla ricerca di visioni più complesse che avrebbero ispirato un analogo ripensamento delle acquisizioni della storia.

Per il critico letterario è molto difficile mettere in discussione un principio estetico poiché i principi estetici si auto-giustificano, sono ermetici. Perciò, si possono descrivere, ma non si possono realmente analizzare. D'altro lato, i resoconti letterari dei fatti sono intrinsecamente complessi, connessi come sono sia con l'esperienza che con l'esperienza di un'esperienza, con un evento e con la reazione che questo determina. Quindi comprendono sia ciò che viene alla luce nella storia, che ciò che viene soffocato. Se dunque si desidera un resoconto storico più complesso, è necessario ricorrere alla letteratura. Il problema, tanto per il critico letterario che per lo storico, è di riuscire in qualche modo a liberare le categorie dominanti dall'apparente inevitabilità che assumono quando si considerino all'interno di ciascuna disciplina. L'idea è quella di problematizzare l'una disciplina facendo uso dei termini dell'altra come di una prospettiva esterna.

Citerò qualche esempio di questo processo in modo che tutti voi ne abbiate un'idea. L'esempio recente più clamoroso è costituito dalla critica del canone letterario, operata tramite il rinvio al contesto storico in cui quel canone si è formato, in modo da minarne l'apparente ineluttabilità. Un ruolo simile è stato svolto dalla storia orale, che si rifà a documenti di tipo completamente nuovo, drammatico e soggettivo, uscendo dalle forme canoniche della storia. L'interdisciplinarietà, la compresenza di letteratura e storia, è diventata indispensabile per chi realmente desidera trascendenti. All'inverso, occorre esaminare il modo in cui la letteratura qualifica e fa dipendere dal linguaggio ciò che passa per fatto storico.

A questo punto mi sembra che vi siano due aspetti in questo progetto interdisciplinare. Il primo è che bisogna esaminare il modo in cui interagiscono le discipline – il modo in cui, ad esempio, la storia può contestualizzare storicamente il canone letterario e sostituire valori contingenti a valori apparentemente trascendenti. Viceversa, esaminare il modo in cui la letteratura qualifica e fa dipendere dal linguaggio ciò che passa per fatto storico.

Il secondo aspetto del progetto interdisciplinare è quello che mi sembra più problematico e più attuale nella nostra discussione: si tratta di relativizzare i termini di ciascuna disciplina, alla ricerca di un denominatore comune – qualcosa di esterno a entrambe, un linguaggio di analisi – che possa servire come base per un punto di vista alternativo.

Il concetto di classe ha svolto questa funzione di comune denominatore nell'analisi marxista, poiché l'affermazione che tutte le strutture sociali che appaiono naturali in realtà nascono come espressioni o manifestazioni dei rapporti di classe ha reso il concetto un denominatore comune per indicare quelle diverse strutture. Il termine « classe » è perciò utile in un progetto interdisciplinare. In esso si riflette un mondo strutturato dai rapporti tra esseri umani e proprietà – proprio là, al confine tra terreni disciplinari – e dai rapporti tra esseri umani stessi in modo tale che cultura e organizzazione sociale si spiegano l'una con l'altra, e dipendono l'una dall'altra.

Ora, mi sembra che il linguaggio sia diventato l'ultimo dei denominatori comuni. Sono tentata di parlare del post-strutturalismo come banalizzazione dello strutturalismo, una banalizzazione analoga a quella che può operare il concetto di classe, e come punto terminale di un concetto invece che come un canale lungo il quale mantenere fluida l'analisi. Sono convinta che gran parte del post-strutturalismo, specialmente quello che tende a definirsi « post-moderno », abbia semplificato il modo in cui Foucault descrive la costruzione discorsiva della società. Vorrei citare una sola frase da uno dei primi testi di Foucault – l'inizio di *Storia della follia* in cui compare una semplice frase. « La lebbra scomparve; il lebbroso svanì, o quasi, dalla memoria collettiva; quelle strutture restarono ». Ora, il problema è che questa frase – almeno per quanto riguarda la sua traduzione inglese, non ho verificato in francese – comporta un punto e virgola che è carico di significato. Da un lato abbiamo un evento – la scomparsa della lebbra – cioè un fatto, non qualcosa che sia soggetto a interpretazione. Dall'altro, abbiamo le strutture in cui veniva contenuta la lebbra: sia le strutture sociali che quelle concettuali, che non sono eventi bensì indicazioni discorsive. Mi sembra che tutto proceda nella tensione rappresentata dal punto e virgola; direi che questa tensione si sia negli ultimi tempi un po' troppo allentata.

Permettetemi di considerare questo fatto come un esempio dei modi in cui i critici letterari utilizzano la relazione tra storia e letteratura – per esempio, nel nuovo storicismo che ha dato vita alla migliore critica letteraria di questi anni. Cito questo esempio per indicare quanto la linguistica può fare per la storia; e anche perché avendolo spesso usato ho cominciato a scorgerne i difetti. Tra parentesi vorrei intanto dire che la parola « storicista » è in genere considerata in senso dispregiativo. Almeno negli ambienti liberali, dove veniva utilizzata per accusare gli storici di credere che la storia fosse governata da leggi immutabili e non dall'agire umano. Il dizionario invece definisce lo storicismo come una teoria in cui tutti i fenomeni sono storicamente determinati, e gli storici devono studiare ciascun periodo senza imporvi alcun sistema di valori assoluto o personale. Ma lo storicismo è anche definito « un profondo o ecces-

sivo rispetto per istituzioni storiche come le leggi o le tradizioni ».

Il nuovo storicismo è consapevole di queste definizioni; la parola « storicista » è stata da esso utilizzata per richiamare in parte questo determinismo, solo che adesso viene riferito al linguaggio. Ciò che è storicista oggi, nella ricerca storica, è il fatto di riconoscerci nel linguaggio; non vi è nulla che noi possiamo fare ai limiti che questo ci impone. Il linguaggio opera oggi nel modo in cui si era pensato che operassero le istituzioni storiche: in modo immutabile, in un modo tale che, ironicamente, non possiamo neanche interpretare. Senza farci condizionare dalle nostre idee, e men che mai dalle nostre opinioni politiche, riferiamo il modo in cui il linguaggio è diventato una realtà storica e storicistica. Credo che si tratti esattamente del vecchio e dispregiativo significato della parola « storicismo » che è stato di fatto riesumato e trapiantato nel linguaggio.

Per questo voglio proporre il « linguisticismo volgare » o il « rappresentazionismo volgare » come problema attuale. Mi sembra che questo problema sia connesso con l'appiattimento delle discipline letterarie e storiche sul comune denominatore del linguaggio, che ha sostituito l'analisi del modo in cui esse interagiscono, e, non solo interagiscono, ma si svelano reciprocamente. Se l'impulso iniziale che sta dietro al progetto interdisciplinare non è solo di dimostrare ma di cambiare, il nostro vero interesse sta nel sottolineare il modo in cui letteratura e storia si presentano l'una all'altra. Mentre di fatto la tendenza, con l'appiattimento dell'una sull'altra e di ambedue sul comune denominatore linguistico, è stata di sottolineare il modo in cui l'una ratifica l'altra, l'una è l'altra.

Con un sorriso disarmante, Judy ha detto che nel suo lavoro comincia a interessarsi del « perché », esprimendo la cosa in questi termini: « Bene, scoprirò il "perché" analizzando il "come". Va bene. Non sarò così banale da chiedermi perché la domanda sia posta in questo modo. È vero che nell'attuale prospettiva linguistica non ci si può chiedere « perché », in quanto ciò comporterebbe uscire dal linguaggio — che descrive il « come » — e entrare in una zona di causalità oggettiva, che per definizione non è accessibile per noi che possiamo « conoscere » solo all'interno del linguaggio. Voglio soltanto richiamare l'attenzione sul modo in cui la causalità, la responsabilità umana dell'azione, sono oggi ciò che una volta era lo storicismo, il simbolo della ingenuità storica.

Non intendo criticare la pratica degli storici attuali o, per la stessa ragione, i critici letterari. Voglio soltanto sostenere in generale che mentre sviluppiamo il nostro denominatore comune alternativo per rappresentare la realtà, rischiamo di perdere di vista l'altro aspetto del progetto interdisciplinare cioè l'aspetto comparativo: quello che può mettere a fuoco le differenze tra due, o più, discipline. E di fatto, sono proprio le differenze, tra

le discipline e al loro interno, che hanno suscitato il nostro interesse, e ci hanno dato l'energia per l'innovazione.

Prendiamo il termine « narrazione » come esempio di un termine che incarna l'appiattimento della letteratura e della storia nel linguaggio (nel discorso), annulla il potere della loro interazione. Tutti noi diciamo « narrazione » — anche se qualcuno ancora usa il termine « testo » — sia che parliamo del romanzo *Middlemarch* che di un resoconto giornalistico o di una trascrizione o di un qualsiasi resoconto storico.

Ora, mi sembra che ciò che ci portava a parlare di narrazione era la nostra consapevolezza dell'esistenza di diversi tipi di narrazione, sostenuti da diverse intenzioni. Poiché ritengo che dobbiamo parlare della causalità o cominciare a parlarne di nuovo, vorrei proporre di parlare anche dell'intenzionalità, come manifestazione della facoltà di agire. Sono perfettamente d'accordo con Judy sul fatto che non dobbiamo perdere di vista l'agire. Lo scopo della narrazione, il suo prendere avvio dalla ricerca di qualcosa che sia una persona agente, porterà a narrazioni tra loro diverse. Non sto dicendo che le narrazioni storiche raccontano fatti. Dico piuttosto che è molto importante per questo tipo di narrazione che uno storico *intenda* trovare il « fact », l'evento. Allo stesso modo, se possiamo ricostruire (e i critici letterari sono diventati degli esperti nel farlo) un'epoca storica sulla base della « fiction » e affermare che questa « fiction » non è un immaginare trascendente di cose mai viste prima che venissero immaginate, il fatto che la invenzione romanzesca si prefigga di inventare una storia, mi sembra un aspetto importante della costruzione narrativa che ne viene fuori. In realtà una delle complessità della narrativa è che le tracce della persona sono una parte integrante di essa e possono essere analizzate come uno dei suoi aspetti.

In altre parole, mi sembra che quando affermiamo semplicemente che una narrazione è una narrazione... chiamando in causa solo il genere letterario piuttosto che altre problematiche di fondo, noi pensiamo a una narrazione che è lo specchio opposto del « vecchio » fatto.

Stavo citando a pezzi e bocconi l'intervento di Judy per trarne delle illustrazioni, ma essa stessa ha costruito il suo contributo così bene da rendere inutile la mia operazione. Alla fine vorrei giungere ad affermare che se qualsiasi cosa è una rappresentazione, tutto ciò che possiamo fare è rappresentare la rappresentazione stessa. Rappresentare significa *ri*-flettere, *ri*-produrre, *con*-fermare e infine *con*-cludere: termini che significano un « venire insieme ». Al contrario, vorrei suggerire che le similarità tra le diverse narrazioni di una cultura e di una società dovrebbero sempre essere trattate con cautela, in quanto, lungi dall'essere un prodotto scontato, vanno guadagnate di volta in volta.

Come principio di analisi mi sembra giusto proporre che il conflitto e la contraddizione modellano il mondo in modo più

sostanziale che non la convergenza e l'accordo. Ciò significa che l'omogeneità dei sistemi rappresentativi di una cultura o di una società deve essere « smontata », per rendere visibili i livelli conflittuali di quella cultura o società dove il cambiamento può essere immaginato, non dico effettuato...

In altre parole, c'è qualcosa, credo, di profondamente conservatore, sia dal punto di vista intellettuale che politico (e questi due elementi non possono dopotutto essere separati) nell'appiattimento di tutti i livelli di realtà in un unico livello di rappresentazione. Al contrario, credo che la rappresentazione non debba essere concepita come un resoconto compiuto, come un dipinto (e la storia dell'arte ha oggi sul nuovo storicismo la stessa influenza che ebbe in passato l'antropologia sullo strutturalismo), ma come un processo che continuamente ricrea una coerenza che continuamente si rompe, e che questo costituisce il *linguaggio* del cambiamento. In questo senso, per gli storici che tradizionalmente si sono occupati soprattutto del cambiamento, è possibile un uso fecondo dell'idea di rappresentazione, ma solo se questo concetto viene considerato non come una verità (e qui non ha molta importanza riconoscere che non si tratta dell'unica verità disponibile), ma, al contrario, come una menzogna. Una fra le tante possibili menzogne, ognuna delle quali pone problemi e presenta, proietta, rivela i propri limiti.

Avendo detto la parola « verità », debbo immediatamente ritrattarla perché non sto affatto perseguendo l'utopico progetto di giungere a un mondo diverso, finalmente governato dalla verità. Al contrario dico piuttosto che il comune denominatore del linguaggio, essendosi finalmente liberato di tali progetti utopici perché letteralmente indicibili, farebbe meglio a non ricadere nella posizione abnorme di un mondo dove anche il cambiamento è indicibile perché ciò che è, è. In realtà, mi sembra che ciò che è, sia in realtà soltanto ciò che temporaneamente non è.

Bell Chevigny

Ciò che abbiamo ascoltato sono due tipi di interventi opposti: il primo è un esempio di applicazione pratica di un metodo critico letterario, una teoria narrativa, a un documento storico nell'ambito di un'indagine storica; il secondo costituisce un insieme di considerazioni generali e avvertimenti riguardo al valore del linguaggio della rappresentazione, come denominatore analitico comune, e riguardo ai modi efficaci o improduttivi in cui l'analisi storica e letteraria possono interagire. Vorrei dire che questi due modelli possono essere considerati esemplari per la nostra discussione.

Myra Jehlen non ha voluto prendere in considerazione nel suo intervento degli esempi specifici, ma per manifestare il mio

punto di vista ricorrerò a un esempio di ciò che può essere fatto combinando le discipline, secondo le modalità che Myra è venuta esponendo. In effetti accostare modelli letterari che avevamo a disposizione – il *feuilleton* in particolare – all'adattamento che ne hanno fatto i giornalisti e i riformatori politici ha consentito a Judy Walkowitz di palesare gli oggetti celati e le costrizioni involontarie che interessano questi agenti parziali. L'esempio che preferisco è quello in cui Judy svela ciò che chiamerei il contrasto tra il mito della vergine e il minotauro, e l'uso che Stead ne ha fatto.

Stead utilizza il mito della vergine e del minotauro per raccontare la sua storia, ma naturalmente riscrivendolo. Affiancando le due versioni, Judy è in grado di mostrare come l'omissione da parte di Stead delle giovani vittime maschili, e persino di Arianna, gli permette di stagliarsi come un eroe solitario e, cosa ancor più importante, di proiettare il minotauro in una schiera diabolica e informe di donne proletarie. Credo che questo sia un esempio di come possano essere messe in contatto le due discipline con i loro confini per coglierne le reciproche differenze. Le due discipline si sono interrogate reciprocamente e hanno offerto una disarticolazione l'una dell'altra come Myra raccomanda.

Vorrei anche aggiungere, più semplicemente, che il materiale straordinario e ricco di stimoli riportato alla luce da Judy suggerisce al critico letterario molti più modelli letterari e non solo il *feuilleton* ottocentesco. È allettante leggere tutta l'avventura di Stead come una divertente dimostrazione della sovrapposizione tra più generi. Quando Stead dice, per esempio, che vuole, e cito le sue parole, « svegliare la nazione purificando il cuore con sensazioni di pietà e orrore » egli si assume evidentemente il compito tipico dello scrittore della tragedia classica. Ma piuttosto che purgare queste emozioni nel pubblico, egli le moltiplica, e ben lungi dal rispettare la distanza che impone la tragedia, egli viene assorbito nell'agone, nel vortice della tragedia, che si viene riscrivendo come una narrazione pornografica di cui lo stesso Stead è protagonista. A questo punto la sua storia si trasforma in una gran commedia di discipline sovrapposte: l'investigatore viene lui stesso investigato in una sala d'udienza di tipo pirandelliano in cui i personaggi cercano il loro autore per denunciarlo! Quindi, processato ma non fucilato, Stead trasforma i suoi due mesi di prigionia in una celebrazione e ne festeggia ogni anniversario.

In breve, tutta la vicenda presenta un carattere di storia maniacale di letteratura drammatica, ritmata dalla pressione dei mass media. Ma queste analogie non ci portano da nessuna parte, come ha giustamente rilevato Myra.

Il materiale che ha trovato Judy richiede esattamente il tipo di analisi che ha fatto Judy. Ma forse proprio per questo, esso entra in competizione con la sua analisi in due modi. Judy ha accennato alla battaglia che ha dovuto affrontare per comporre

una narrazione storica con questo materiale narrativo, e posso capire il perché di tanta difficoltà! L'aneddoto centrale sembra tanto pieno di sorprese e ribaltamenti che può in apparenza invalidare la sua applicazione del metodo. I protagonisti, Stead, Jarrett e Butler sono manipolatori dei generi popolari di rappresentazione talmente astuti e abili che mi sembrano, in effetti, implicati essi stessi nel business della « decostruzione ». Sembrano intenti a decostruire i generi disponibili e quindi minacciano di rivaleggiare proprio con la dimostrazione che ha dato di essi Judy. Judy comunque dimostra con un controllo diverso da quello di Stead che tutti i loro scritti si conformano al discorso dominante dell'epoca. Per citare le sue parole conclusive, « anche se si aprirono per le donne nuove opportunità di pensiero e di azione, queste possibilità furono in gran parte inserite all'interno di un'economia di desideri maschili e di una paura sessuale femminile strutturata dal *feuilleton* ».

Ora, questa formulazione è molto efficace e azzeccata, ma presenta dei problemi alla luce delle cose dette da Myra. Mi sembra che Myra si ponga degli interrogativi che il lavoro di Judy propone e che chiaramente riguardano anche lei: l'analisi delle rappresentazioni deve abbandonare l'indagine della causa? Come spostarsi dall'analisi del « come » a quella del « perché »? Judy parla da un lato dei parametri del discorso, e dall'altro fa riferimento a certe forme di azione. Può unire questi due elementi per discutere il cambiamento?

Mi piace molto il modo in cui Myra ha affrontato i livelli conflittuali della società, i soli in cui può essere immaginato il cambiamento. Ma mi domando se alla fine del suo intervento, Judy potrà approfondire meglio le nuove possibilità che le femministe stavano discutendo. Judy afferma che gli sforzi femministi per non considerare la misoginia di Stead erano in un certo senso frutto dell'ignoranza, perché le femministe non si accorgevano che quegli sforzi erano strutturati in modo da enfatizzare la paura sessuale femminile. C'è un luogo in cui trovare il bandolo? Un luogo, in altre parole, in cui i loro discorsi possano essere considerati in modo più positivo, non tanto riguardo al modo in cui essi si conformano, ma piuttosto al modo in cui non si conformano, al discorso dominante. Mi è molto piaciuta la proposta di Myra di considerare il modello di rappresentazione come processo. Per diventare un processo, esso deve ricreare una coerenza che poi continuamente si disfa, così da costituire un linguaggio del cambiamento.

Sono d'accordo che le discipline storiche e letterarie possono « liberarsi » a vicenda dalla gabbia della inevitabilità, soprattutto grazie al nostro riesame della formazione dei loro canoni. Mi piacerebbe sentire la gente citare altri esempi di tentativi di far saltare le frontiere della storia e della letteratura annullando il confine tra di loro.

Molti studiosi stanno lavorando sulla storia orale e sulla vita delle donne sia in ambito storico che letterario; e credo che sa-

rebbe davvero interessante ascoltare i risultati cui sono giunti. Io stessa, nel recente lavoro su Margaret Fuller, ho proposto di considerare le vite femminili come « testi », specialmente quando le rappresentiamo attraverso le griglie messe a disposizione dall'analisi femminista contemporanea: possiamo utilizzarle per riuscire a conoscere meglio i loro modi di pensare, e in particolare la loro ideologia.

Ho provato a mettere a confronto il mio « testo » sulla vita di Margaret Fuller con il testo prodotto di recente da Emerson, Clark e Channing, testo pieno di omissioni, manipolazioni e censure. Si tratta delle cosiddette *Memoirs* di M. Fuller composte dopo la sua morte.

Mi domando quante altre vite di donne possano essere confrontate con la loro rappresentazione romanzata, per individuare più nettamente l'ideologia che governa la *fiction* e che per estensione proietta i suoi effetti inibitori sulla vita delle donne.

i materiali del presente



i libri

Christine Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

Se si dovesse giudicare la forza di una teoria o di un metodo critico dal numero dei titoli pubblicati annualmente, si potrebbe tranquillamente sancire il successo della critica femminista, che in questi ultimi venti anni si è guadagnata un posto di tutto rispetto nel generale panorama intellettuale d'Europa e d'America, sino a costituire una voce a sé stante nei *curricula* universitari, nei repertori bibliografici, nel mondo dell'editoria e dell'industria culturale. Ma parlare di critica femminista applicata alla letteratura, ai *mass-media* e ai fenomeni culturali in genere, non definisce di per sé una metodologia uniforme omogenea; anzi, all'interno degli studi femministi esistono tante modalità interpretative quanti sono gli approcci oggi a disposizione del critico che si muove nell'ambito delle scienze umane. Non potevano dunque mancare contributi femministi in quell'ampio campo della conoscenza teorica che va sotto il nome di post-strutturalismo, un movimento sorto nei tardi anni sessanta dalle premesse stesse della teoria linguistica di Ferdinand de Saussure, che si presenta

come un insieme di teorie semiologiche, filosofiche e psicoanalitiche accomunate dal principio fondamentale della natura instabile e non unitaria del significato.

In *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* Christine Weedon si propone d'illustrare le categorie retoriche ed epistemologiche del post-strutturalismo, appunto, e di mostrarne l'utilità politica per il femminismo, considerandone le implicazioni « liberatorie » nella « pratica femminista » – un'espressione, questa, con cui s'intende l'attività critica applicata alle pratiche sociali e culturali e ai modi in cui si costituiscono, si riproducono e si contrastano i rapporti di potere fra i sessi. Le teorie post-strutturalistiche del linguaggio e della soggettività, del discorso e del potere, offrono, infatti, gli strumenti idonei a comprendere l'esperienza e a porla in relazione alle strutture sociali e agli apparati ideologici. L'intento di questo saggio è, pertanto, esplorare e indicare in che misura queste teorie possano servire gli interessi del femminismo.

Rifiutando la pretesa che i principi scientifici applicati ai fenomeni culturali possano dare accesso alla verità e asserendo in maniera forte la centralità del linguaggio nella costruzione della consapevolezza di sé, il post-strutturalismo teo-

rizza la soggettività come luogo della divisione e del conflitto, fondamentale nel processo di cambiamento politico o nel mantenimento dello *status quo*. Il post-strutturalismo deriva da Saussure il principio secondo cui il significato è prodotto nel linguaggio piuttosto che essere riflesso da esso, e che i segni non hanno un significato intrinseco ma lo acquistano dalla loro differenza rispetto ad altri segni e in relazione a essi. Ma va oltre Saussure nel rifiuto del significato come « fisso » e positivo (come prodotto, cioè delle convenzioni di una « comunità linguistica » che in esso si riconosce) e nell'affermare, invece, l'idea di pluralità e di cambiamento nel tempo. Per il post-strutturalismo il significato è sempre « differito », come postula Derrida che, nel mettere in discussione il logoramento saussuriano, lo sostituisce con il concetto di *différance*, in cui il significato è prodotto attraverso la doppia strategia di « differenza » e « differimento ». Dunque, la pluralità del linguaggio e l'impossibilità di fissare un unico e immutabile significato sono alla base del post-strutturalismo che decreta la transitorietà di ogni interpretazione, contro la concezione umanistica della trasparenza del linguaggio e della stabilità del significato.

Se queste sono alcune delle premesse della « decostruzione », il femminismo ne ricava – secondo Christine Weedon – utili indicazioni: il fatto che l'esperienza non sia precedente al linguaggio ma si costituisca in esso è verificabile, ad esempio, nella pratica dell'autocoscienza, dove le donne assistono, attraverso il racconto proprio e delle altre componenti del gruppo, alla possibilità di riconoscere la contraddittorietà e la conflittualità delle interpretazioni e di capire difficoltà e problemi non come effetto di limiti individuali ma come risultato di strutture sociali che mantengono una divisione del lavoro basata sul sesso e particolari norme della femminilità che subordinano le donne agli uomini. Il post-strutturalismo offre, inoltre, al femminismo la possibilità di uscire dalle strettoie sia della concezione liberal-umanistica che riduce l'oppressione femminile a uno stato psicologico soggettivo, sia degli assunti radicale e marxista che presuppongono una distorsione della

soggettività a opera, rispettivamente, del sistema patriarcale e del capitalismo, indicando la soluzione (o l'elusione) della discriminazione sessuale in una nuova cultura separatista e nella rivoluzione socialista, staccando in tal modo la politica dal quotidiano delle donne.

Se definire e fissare il significato può essere necessario alla vita ed alla organizzazione sociale, è però pericoloso determinare la « vera », essenziale femminilità intesa in senso non patriarcale, perché in tal modo la si situa fuori della Storia. La teoria post-strutturalista, superando sia le posizioni biologistiche sia quelle essentialiste, permette di non definire femminilità e mascolinità perché questi sono concetti e pratiche significanti in continua evoluzione, e la soggettività è sottoposta a costante « dispersione ». Si può applicare qui ciò che hanno scritto due esegeti della « decostruzione » americana a proposito delle strategie della critica letteraria: « il progetto strutturalista si trova piazzato nel momento in cui le istanze del testo occupano il posto di competenza del lettore: sovversione, spostamento, sfondamento sono le nuove parole che armano le procedure critiche delle ultime battaglie... » (*Allegorie della critica*, a cura di M. Ajazzi Mancini e G. Bagatti, Napoli, Liguori, 1987, pp. 17).

Christine Weedon, pur dichiarando la propria parzialità nei confronti del post-strutturalismo, indica anche i punti in cui la critica femminista, che a esso si ispira, si discosta dal decostruzionismo: mentre quest'ultimo guarda al linguaggio come un infinito processo di gioco e differimento del significato, quello si sofferma sulla produzione discorsiva, socialmente e storicamente definita, di significati conflittuali e concorrenziali. Nonostante che questi significati abbiano una stabilità soltanto temporanea, la collocazione temporale ha comunque importanti implicazioni politiche per il femminismo. L'apporto di Foucault al post-strutturalismo, con la centralità del rapporto fra discorso e potere, è perciò d'importanza cruciale al femminismo per la produzione di nuovi discorsi di opposizione e per l'uso politico del discorso marginale e di resistenza a quello dominante (che nel caso delle donne ha assunto, ad esempio, la forma della ma-

lattia, specialmente nell'immaginario ottocentesco). Dunque, il femminismo post-strutturalista richiede attenzione alla specificità storica e sociale nella produzione di posizioni e modi della femminilità, nonché al posto che occupano le donne nella rete complessiva di relazioni di potere. Perciò il significato della differenza biologica non è mai definito; esso è luogo di conflittualità e negoziazione sui modi in cui si esercita il potere patriarcale. Christine Weedon insiste su questo legame con il contesto storico e sociale, perché « una comprensione di come vengono mobilitati i discorsi della differenza sessuale biologica, in una particolare società e in un dato momento storico, è il primo livello d'intervento per dare inizio al cambiamento » (p. 135).

Fra le varie, possibili pratiche discorsive a cui può applicarsi il post-strutturalismo femminista, l'autrice sceglie di soffermarsi, nell'ultimo capitolo, sulla critica letteraria. Sebbene, secondo la prospettiva post-strutturalista, il processo critico sia infinito — ogni atto di lettura produce nuovo significato —, esistono, comunque, un numero definito di discorsi in circolazione che sono conflittuali fra loro: è il conflitto fra i vari discorsi a creare la possibilità di nuovi modi di pensare e nuove forme di soggettività. Christine Weedon fa opportunamente riferimento a Pierre Macherey come uno dei recenti critici marxisti che hanno cercato di proporre una teoria della specificità discorsiva dei testi letterari, muovendosi in direzione decostruzionista e foucaultiana. Questi sviluppi verso una maggiore varietà nella critica letteraria hanno introdotto — secondo Weedon — un pizzico di pluralismo nello studio della letteratura, mettendo in discussione alcuni assiomi della critica umanistico-liberale, una etichetta, questa, a cui l'autrice ricorre di frequente, ma che si rivela troppo sbrigativa e superficiale, specialmente in considerazione della diversità e varietà, appunto, delle metodologie critiche esistenti oggi. Christine Weedon lamenta, comunque, che lo studio della letteratura proletaria — come produzione letteraria « altra » — sia stata, di fatto, relegata alla sociologia della letteratura (insegnata prevalentemente nei Politecnici in Inghilterra) e, più recentemente, conse-

gnata agli studi culturali, « il rifugio di tutto quel tipo di scrittura che le istituzioni letterarie escludono » (p. 143); una posizione di marginalità a cui è stata condannata — si direbbe — anche la critica femminista applicata alla letteratura. Dopo averne brevemente tracciata l'evoluzione — dalle analisi descrittive di immagini di donne, ai tentativi di discutere i modi in cui il genere sessuale è costituito nel testo, al potere che le rappresentazioni del femminile esercitano sulle lettrici —, Christine Weedon menziona soltanto due studiose di lingua inglese che adottano il post-strutturalismo femminista, ora applicato a prodotti e pratiche culturali (e questo è il caso di Rosalind Coward con *Female Desire* del 1984), ora nell'ambito dell'elaborazione teorica, come fa Gayatri Spivak nell'uso politico della decostruzione in senso razziale e sessuale. Un posto a parte è assegnato alla critica femminista francese (Kristeva, Irigaray, Cixous) che tende verso teorie generali del femminile, della sessualità e del linguaggio, a tutto svantaggio (secondo Weedon) delle specificità e delle differenze storiche a cui il post-strutturalismo femminista presta, invece, molta attenzione.

Non è un caso che questa sia la sezione meno soddisfacente del volume in esame. Da una parte vengono ribaditi — e reiterati — alcuni assiomi del post-strutturalismo, tentando, non senza qualche forzatura, agganci con la pratica critica femminista; dall'altra, si esprime in modo un po' troppo prescrittivo l'auspicio che il femminismo, attraverso il post-strutturalismo, si liberi sia delle teorie generali relative alla psiche femminile, sia delle definizioni biologistiche della femminilità che ne individuano l'essenza in processi « tipicamente femminili » come la maternità.

Nelle ultime pagine Chirs Weedon concede che « c'è spazio sia per la scrittura realistica sia per quella decostruzionista » (p. 172) e quindi — un po' meccanicamente — sia per le forme « umanistiche » che per quelle psicoanalitiche e post-strutturaliste della critica letteraria femminista, dal momento che il movimento di liberazione delle donne ha bisogno di quella pluralità e fluidità di significazioni postulate dalla stessa teoria decostruzionista. Ma, nonostante l'enfasi sull'impossibilità di ogni

asserzione definitiva per il discorso critico, sull'instabilità di ogni interpretazione e sul differimento costante del significato « un'immagine che rimanda di continuo allo scacco di ogni riflessione », per citare ancora da Aiazzi Mancini e Bagatti (p. 25) –, si rimane con l'impressione che questo testo lasci in ombra i veri nodi problematici del rapporto fra post-strutturalismo e critica femminista, nodi che sono toccati, invece, in un recentissimo saggio di Janet Todd, *Feminist Literary History* (Oxford, Polity Press - B. Blackwell, 1988). Questa studiosa dichiara con molta chiarezza di prendere le difese della critica femminista americana d'impianto storico-sociale, che – afferma – è divenuto di moda deridere come empirica e arretrata, criticandone le « semplicità essenzialiste ». Ella prende le distanze sia da intellettuali (come Toril Moi, Mary Jacobus e Alice Jardine) che praticano la critica psicoanalitica e decostruzionista privilegiando la teoria rispetto alla letteratura e l'idea della donna rispetto all'esperienza delle donne, sia da quelle femministe (come Ellen Moers, Elaine Showalter e Sandra Gilbert) che sono giunte a generalizzazioni sulla base di una documentazione storica cronologicamente troppo limitata (quasi esclusivamente studiando i secoli diciannovesimo e ventesimo) e non sono riuscite a evitare una sorta di dualismo paralizzante fra maschile e femminile. Pur con queste precisazioni, però, Janet Todd rivendica i concetti di razionalità e consapevolezza come uniche forze che possano portare al progresso sociale e culturale delle donne. In ciò l'autrice entra in garbata ma decisa polemica con il post-strutturalismo femminista e afferma la necessità di fornire nuova e precisa informazione sulla letteratura femminile e sul suo posto nella storia letteraria tutta, per riportare la critica femminista al femminismo a cui appartiene. Un richiamo, questo, a prestare attenzione a una dimensione della critica femminista spesso frettolosamente liquidata perché considerata fuori moda; una critica intellettualmente indipendente e che non cerca ispirazione presso i grandi *maîtres à penser* di sesso maschile; una critica che insiste sulle « sfere separate » d'ispirazione vittoriana, sulla retorica della marginalità, sull'argomentazione per metafore. Insomma,

ma, la polemica – e non soltanto in area femminista – è fra chi predilige l'elaborazione teorica e chi trova salutare un pluralismo nel quale c'è spazio anche per la storia letteraria femminista. Ma, in conclusione, sembra molto convincente la raccomandazione di Elaine Showalter che la critica femminista possa entrare in contatto col « *polemical circus of theory* », badando, però, di non rimanerne chiusa dentro; non si tratta semplicemente di un altro « discorso », ma di qualcosa che sta cercando di influenzare e indirizzare radicalmente tutti gli altri discorsi.

Maria Teresa Chialant

Grazieta Butazzi (a cura di), *Giornale delle nuove mode di Francia e d'Inghilterra*, con testi di D. Roche, S. De Stefanis Ciccone, G. Butazzi, Torino, V. Allemandi & C., 1988.

La strenna 1988 del Gruppo Finanziario Tessile di Torino – che continua il discorso iniziato l'anno precedente con il cinquecentesco *Libro del Sarto* – è la pubblicazione quasi integrale delle incisioni di modelli apparsi, dal 1786 al 1794, su quello che può considerarsi il primo vero e proprio giornale di moda italiano. Le introduzioni che l'accompagnano mettono a fuoco efficacemente sia il debito di questo verso un contemporaneo esperimento francese, sia il più generale legame tra giornalismo, nascita della stampa femminile, condizione della donna nell'*ancien régime* e nei primi anni della Rivoluzione francese.

Il « *Giornale delle nuove mode di Francia e d'Inghilterra* » era, in pratica, modellato sul « *Cabinet des Modes* », fondato da Lebrun Tossa nel 1785, divenuto poi il « *Magasin des Modes nouvelles françaises et anglaises* », e, ancora, il « *Journal de la Mode et du Gout* ». Da questi provenivano molto spesso anche brevi testi di aneddoti, piccole cronache mondane, narrazioni immediatamente riconoscibili perché d'indubbio stampo francese, ma soprattutto erano riprodotte interamente le incisioni dei figurini. Operazione « di copia », però, non del tutto meccanica ed amorfa, se un'esperta come Françoise Vittu può affermare che « la conception fran-

çaise du journal fut améliorée à l'étranger; des meilleurs moyens techniques ou des objectifs différents contribuèrent à créer un type de périodique de mode dont par contre-coup, les journaux français allaient bénéficier» (« Presse et diffusion des modes françaises », in *Catalogo della mostra Modes et Révolutions*, Paris, 1989, p. 131).

Così, in questo scambio, si creava un nuovo circuito sostitutivo di quello aristocratico ed elitario delle « bambole di moda »: vale a dire dei manichini abbigliati che fino ad allora avevano girato per le Corti europee. Circuito senz'altro più allargato, nonostante i prezzi alti delle pubblicazioni, e che includeva la provincia. Facile, dunque, il parallelo tra nascita della stampa femminile e borghesia in ascesa, anche se queste, soprattutto in Francia, pur combattendo il modello nobiliare, tenderanno immediatamente a ricrearne uno egualmente esclusivo per differenziarsi verso il basso.

Ma proprio questo scambio rende difficile rintracciare con sicurezza elementi che ci illuminino sulla situazione sociale della donna in Italia (S. De Stefanis Ciccone, « Per una lettura del "Giornale" », p. LVIII), mentre elemento costante e comune sembra essere l'ambiguità del messaggio e dell'immagine che venivano proposti. Da un lato, cioè, si esaltavano la modestia e le virtù tradizionali femminili, dall'altro si aprivano timidi spazi per rivendicazioni e rifiuti (D. Roche, « Stampa moda, Lumi », p. XXXIX), in una dialettica che mi sembra perpetuarsi ancora oggi nelle pubblicazioni destinate alle donne.

Con il « Cabinet des modes » ed il « Giornale » milanese nasceva, come ricorda G. Butazzi (« Mode e modelli culturali nell'ultimo ventennio del sec. XVIII », p. CXIX), la « moda scritta », secondo la celebre definizione di Roland Barthes (*Sistema della Moda*). Lunghe e dettagliate, e con toni estremamente prescrittivi, erano le didascalie che accompagnavano i modelli, tanto che spesso si stenta a far corrispondere la minuziosa ricchezza delle descrizioni alle immagini troppo stilizzate ed allusive.

Man mano, poi, che si entrava negli anni della Rivoluzione, oltre alla « fibbia

al Terzo Stato » e ai « capegli con una corona civica di foglie di quercia [...] con Nastro dei colori nazionali » (vol. II, pp. 380 e 409), « Cabinet » e « Giornale » furono costretti, *malgré soi*, a dare informazioni e valutazioni sulla situazione francese. Talvolta in una visione ottimista e rassicurante, per cui l'universo femminile appariva essere a parte, non toccato dagli avvenimenti. Altre, invece, in modo più preoccupato e francamente reazionario, indicando come unico segno possibile di distinzione, in quei tempi torbidi, un abbigliamento particolarmente ricco ed originale (*Ivi*, pp. 391 e 451).

Né questo può destare scandalo o considerazioni moralistiche: come dovremmo allora giudicare un *gilet* « maschile » del 1780 (*Modes et Révolutions*, cit., p. 142) che portava ricamate sotto le tasche le immagini di Voltaire e di Rousseau, i due incompatibili padri della Rivoluzione, in quella sede finalmente riconciliati?

Anna Casella

Annarita Buttafuoco, Marina Zancan (a cura di), *Svelamento. Sibilla Aleramo: una biografia intellettuale*, Milano, Feltrinelli, 1988.

Sono qui riuniti venti contributi (atti del convegno di Milano - 22-24 gennaio 1988), dedicati alla scrittrice e al suo tempo. Su questo secondo versante ricordiamo quello rivolto a delineare la lettura di Weininger - da parte di Papini, Cecchi, Boine, Cardarelli (Andreini); quello sul senso del movimento filantropico come lavoro in profondità sui problemi femminili, e sulle reti di relazioni dai quali emerge la qualità dell'ascolto (Buttafuoco); il confronto fra l'atteggiamento negativo verso l'emancipazione delle scrittrici più affermate, la loro analisi e denuncia delle situazioni, e l'emergere dai carteggi della fatica e del conflitto (Arslan). Viene ricordata la capacità imprenditoriale della Serao (Briganti), l'accanita ricerca del pubblico da parte della Guglielminetti (Curti), le difficoltà del lavoro di attrice (Mariani).

Dall'insieme dei saggi si costruisce un quadro articolato delle difficoltà della professione di scrittrice, derivanti sostanzialmente dai pesanti vincoli giuridici e di

costume ancora in atto, di cui queste donne, militanti o avversarie del movimento di emancipazione, sono perfettamente consapevoli, e ne è prova la cautela e la diffidenza con cui alcune soppesano i problemi dell'egualitarismo e della differenza di sesso.

Accanto a questo quadro complesso, che precisa o ricorda figure e posizioni, altri contributi sono più strettamente legati alla Aleramo, ma si ha l'impressione che solo tenendo fermo il primo e continuando a lavorarvi si possa pervenire ad una visione equilibrata e non deformante. Ciò non deriva dalla concentrazione su un'opera, naturale in un convegno intitolato ad un nome, ma forse dal trapelare di alcune modalità di lettura particolare. Encomiabili risultano, l'accurata bibliografia (1906-1988) di A. Spada e il profilo di storia critica (Chemello e Mondello), dove emergono le condanne polemiche degli anni dieci-venti e gli elogi degli anni trenta del regime. Del pari appaiono preziose la ricostruzione delle varie stesure di *Una donna* (Nozzoli), l'analisi dell'artificio della lettera e i riferimenti al panorama letterario (Guerricchio), l'attenzione al nome – pseudonimo e anonimo dei personaggi (Angelini), i gusti di lettura (Perrotta).

Lungo tutto l'arco dei contributi, tuttavia, appare con insistenza un motivo, pur se proposto con valenze diverse: quello dell'autoritratto ideale, costruito con attente soppressioni e teso a delineare il passaggio da persona vivente a mito di eroismo e martirio (Nozzoli); la fondazione mitologica del proprio io mediante il passaggio dal naufragio al riconoscimento (Guerricchio); le vicende umane e il fascino del vissuto (Zancan); l'apparizione dell'io attraverso il corpo e il nesso biografia-arte (Serri); la rappresentazione di vita esemplare, come conversione di santa (Angelini); l'unione di sembrare-essere (Morino); l'assenza di riflessioni sulla scrittura come mestiere (Quarta); l'io privato detto senza mediazioni (Folli); la vita trasgressiva e scandalistica letta a partire dalla produzione (Curti); la mostra e il pudore di sé (Mariani); il rapporto fra racconto e vissuto, soggettività autobiografica e mito, la confusione fra arte e letteratura (Chemello).

La storia di un successo di scrittrice appare affidato in massima parte alla coincidenza fra vita e racconto, e valido in virtù di tale coincidenza. Sia il successo di pubblico all'epoca, sia il rifiuto e le riserve da parte di alcuni, sia l'apprezzamento successivo, risultano dettati da tale sovrapposizione e legati all'esperienza vissuta che testimonia del coraggio e del sacrificio. La scrittura appare così lo sbocco della situazione di vita e insieme la sua compensazione.

Su tale nesso forse è opportuno iniziare qualche riflessione, e cominciare in modo aperto a districarlo, data la sua complessità di coinvolgimenti, ben presenti nel convegno – come si è detto. Nella brevità di una recensione, potrei ricordare che la *testimonianza fino alla morte* appare pregio di martiri, guerrieri, santi e propone un codice forte che collega credo spirituale e ideologia alle scelte di vita. La biografia esemplare, tipica dei ruoli sopra ricordati, può includere un filosofo come Socrate o zone di popolazione in tempi di guerre di religione e politiche, non ancora terminate. Tale coerenza fra idee professate e vita sembra porsi tuttavia in modo piuttosto diverso nel caso delle produzioni culturali simboliche, dove il nome di autore, l'attribuzione cioè di una produzione ad un individuo, risulta operazione socialmente determinata (v. Foucault). I miti e i generi letterari non fondano cioè la loro validità su un giudizio di corrispondenza con una verità esterna, né, come pensarono i romantici, sull'intima ispirazione sentimentale. Dopo le osservazioni di Poe e Mallarmé, o dei formalisti, il testo letterario appare piuttosto una costruzione linguistica con proprie regole, nel quale il soggetto, anche secondo varie tradizioni psicoanalitiche, è ricentrato in relazione alla elaborazione culturale e intertestuale.

È interessante allora notare come in certa scrittura, e critica, femminile, riappaia contemporaneamente il mito della esperienza vissuta, che autenticherebbe la validità culturale – confessione o autobiografia – e la linea del martirio-sacrificio-testimonianza. Come se nella difficoltà della lotta per affermare il proprio lavoro intellettuale e la propria visibilità, le donne ricorressero a queste soluzioni, forse

più facili sul piano dell'approccio al pubblico e insieme certamente simboliche del costo sul piano del quotidiano (su tali costi alti, perduranti, v. R. Caccamo, *Il filo di Arianna*, Milano, Angeli, 1987).

Questa insistenza del biografico come garante del letterario ricorda però anche la tecnica individuata da R. Girard (*La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972) nei sistemi sociali per difendersi dalla violenza distruttiva, e cioè quella di convogliarla su una vittima sacrificale che, realmente vittima che sanguina in certi sistemi, in altri viene sostituita da un sacrificio simbolico. Ora qual è il meccanismo che spinge ad unire ancora oggi la biografia di una persona vivente ad un testo? Una carenza di percezione simbolica del testo, o una valenza di eccesso carismatico, con il quale si investe il biografico anche nelle sfere della comunicazione di massa e della politica? Temi sui quali indagare.

Graziella Pagliano

Carmela Covato, Maria Chiara Leuzzi (a cura di), *E l'uomo educò la donna*, Roma, Editori Riuniti, 1989.

Quando si parla di emancipazione, sia espresso o meno, mentalmente si richiama l'aggettivo femminile, perché il primo termine ha indicato a lungo il carattere dominante della battaglia di liberazione delle donne dai vincoli che le obbligavano a ruoli non scelti. Parlare di emancipazione e di vincoli, tuttavia, significa assumere una prospettiva difensiva, mentre è emersa da tempo un'altra prospettiva che focalizza le caratteristiche della « differenza » femminile. Nell'ambito morale, un contributo fondamentale a questo dibattito è fornito dagli studi della psicologa statunitense Carol Gilligan (1977); più sporadici e discontinui invece, sono gli studi che riguardano l'educazione, se si escludono quelli ormai classici relativi alla femminilizzazione della professione di insegnante. Ciò che comunque appare un punto incontrovertibile è che non si tratta più di liberazione della donna, ma di assumere una prospettiva che inquadri l'intera questione ponendo al tempo stesso il problema dell'emancipazione dell'uomo. In questo sen-

so è utile rintracciare all'interno dei diversi contesti disciplinari quei fili in cui il maschilismo si dipana e informa la vita sociale e di relazione. Il contributo che viene offerto dal volume curato da Carmela Covato e Maria Cristina Leuzzi « E l'uomo educò la donna » va proprio nella direzione di presentare raccolti insieme un gruppo di studi che hanno a che fare, in diverso modo, con l'educazione della donna.

Il volume si articola in un saggio introduttivo di Mario Alighiero Manacorda e in quattro parti successive: a) gli ideali educativi; b) tre casi specifici; c) l'immaginario e il quotidiano; d) la concezione biologica della donna.

Per quanto riguarda gli ideali educativi, Covato introduce il tema dell'educazione « a non istruirsi », che caratterizza l'identità femminile, richiamando momenti e luoghi essenziali del dibattito su questo tema, che vanno dalle parole di Fenelon (1687) a proposito dell'educazione delle giovani a quelle di Comte (1854), alle considerazioni attuali di Ida Magli. Tuttavia, se risulta chiara la subalternità nei ruoli sociali diversa appare la funzione della donna sul piano della mentalità collettiva, ove « non le viene negato... uno straordinario quanto ambiguo potere morale ». All'interno delle differenziazioni storiche di questo potere, Covato individua alcune costanti: la tendenza ad assegnare alle donne una funzione mitica, slegata da quella storicamente connotata; la tendenza a perseguire, esorcizzare o sublimare i comportamenti femminili eversivi o comunque sentiti pericolosi per la struttura sociale, familiare, o morale del momento; la tendenza infine a condannare o al minimo a deridere o denigrare la donna colta. Covato rintraccia poi le fila del dibattito italiano sul rapporto fra istruzione ed educazione, anche in riferimento al lento progredire della prima in un paese in progressiva industrializzazione, e conclude: « Ma il lento accesso delle donne all'istruzione... non è sufficiente di per sé a mettere in discussione la storia secolare di un immaginario collettivo e di assetti comportamentali individuali e di gruppo... È dunque sul piano della critica di modelli simbolici e culturali dominanti... che va ricondotta l'analisi dell'andamento storico

del complesso rapporto fra educazione e istruzione delle donne e dell'ambiguità della sua « differenza » (p. 43).

Il saggio di Gaetano Bonetta puntualizza il tema dell'educazione sessuale delle donne fra l'800 e il '900, esaminando le caratteristiche di quel momento di passaggio durante il quale si pose la « questione sessuale », su cui si impegnarono le intelligenze dell'epoca: il risultato di quel dibattito fu che « la sola sessualità data per legittima – scrive Bonetta – è quella che si svolge in seno alla famiglia coniugale... sempre nello stesso spazio familiare consentito si svolgeranno le due funzioni sessuali principali, quella fisiologica attraverso la procreazione, e quella culturale attraverso l'opera educativa, trasmissiva e consolidativa del modello sessuale egemone » (p. 52).

Altri saggi centrano tra casi di studio relativi alle diverse impressioni di M.me d'Epina rispetto a quelle di Rousseau nell'*Emilie* (Maria Cristina Leuzzi); alla diffusione delle opere di Louisa Alcott in Italia, ove la traduzione di *Piccole donne* avvenuta in ritardo rispetto a quella di *Piccoli uomini* introduce una diversa etica di riferimento per la figura femminile (Maria Iolanda Palazzolo); e alla rocca e al fuso come simboli secolari dell'identità femminile (Giuliana di Febo). Nella terza parte due saggi esaminano il ruolo della donna nell'immaginario letterario (Rosa Rossi) e i dati empirici relativi alla diffusione dell'istruzione femminile sul piano internazionale, anche con riferimento a paesi extraeuropei (Anna Lorenzetto).

Conclude il volume un saggio di Giovanni Berlinguer sulla concezione biologica della donna, che sottolinea la parte notevole che il pregiudizio ha giocato nell'ambito della scienza in riferimento all'identità femminile.

Il volume fornisce un quadro di riferimento ampio per intraprendere studi più focalizzati sulla trasmissione di forme e codici di comportamento, anche cognitivi, che riguardano l'identità femminile, tenendo presente la scarsa attenzione che questi settori riscuotono anche da parte di quelle studiose che si occupano di scuola e di processi di apprendimento.

Anna Maria Ajello

Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra... Una donna nel lager di Birkenau*, Firenze, Giuntina, 1988.

In questo libro corre più di uno spunto utile a riflettere su temi di oggi. Non che la cosiddetta attualità sia automaticamente un pregio, tanto meno un obbligo; ma è singolare che pagine scritte quasi quarant'anni fa, e su un'esperienza limite, si prestino a essere interrogate anche al di là del loro contenuto di denuncia. Purché, ovviamente, si applichino le mediazioni necessarie; e purché la domanda sia consapevole che il lager è una realtà storica estrema, non una metafora della condizione umana.

L'autrice è una allora giovane donna dell'intellettualità ebraica torinese, deportata nell'aprile 1944, che già all'indomani del ritorno comincia a scrivere per frammenti la sua storia. Fin dalle prime parole il racconto sprofonda nell'atmosfera della prigionia: non c'è antefatto, neppure quello classico del trasporto verso il campo; non c'è dopo, neanche la tregua che si accompagna alla liberazione. Come se tutto quanto precede e segue il lager dovesse cedere alle immagini di quel vivere e quel morire.

La scelta è comune a molti, allora; di rado si realizza in termini così radicali, tanto da suggerire una peculiarità della percezione e della memoria.

« La vita delle prigioniere – scrive Giuliana Tedeschi – è come una maglia, i cui punti sono solidi se intrecciati l'uno all'altro; ma se il filo si recide, quel punto invisibile sfugge tra gli altri e si perde ». È questa trama a imporre la scansione cronologica – da quando si forma a quando si dissolve – e a dare al racconto una struttura inconsueta, che si sottrae al modello memorialistico della testimonianza in prima persona e del vincolo all'esperienza diretta. Qui i soggetti narrativi si moltiplicano e si mischiano spesso senza passaggi logici, il vissuto personale sconfina in quello delle compagne; e il nucleo autobiografico si fa intermittente, affidato al riemergere di un episodio o al cortocircuito con immagini del passato. Tutt'altro che una scelta di autolimitazione, è piuttosto l'aderenza a una identità vissuta come intreccio di rapporti.

In un linguaggio a tratti d'epoca, e non per questo meno efficace, trovano intensità le immagini ormai note di una persecuzione che punta a annientare nelle prigioniere una femminilità bollata come impura e pericolosa. Spoliazione dell'individualità femminile – è detto in queste pagine. E perdita: dei ritmi del corpo, dell'intimità, della bellezza, del senso di sé. Compreso quello che nasce dal desiderio: dopo un mese di lager, nessuna guarda più a un uomo come a un possibile amante. Resta la memoria incorporata nei gesti di un tempo, spingere una carrozzina, cullare un bambino immaginario.

Ma il racconto di quello che le prigioniere erano costrette a subire fa tutt'uno con le cose piccole e grandi che erano capaci di fare. Per esempio districarsi tra i meccanismi del campo, aiutarsi, comunicare, ritagliare un'isola di rapporti solidali all'interno della lotta di tutti contro tutti. E sorridere, ridere, guardarsi allo specchio. O ricordare una formula chimica, un verso, discutere di filosofia e di letteratura.

Non è una forzatura affiancare pratiche fermamente radicate nel quotidiano e espressioni tipiche della tensione intellettuale a oltrepassare la realtà. Non lo è in generale, se si guarda al di là della dicotomia resistenza-adattamento; tanto meno lo è in questo caso.

Come per molti della sua generazione e formazione, anche per l'autrice razionalità, valori intellettuali, esercizio del pensiero speculativo sono un argine potente alla disgregazione psichica e un'arma contro l'ordine capovolto del lager. Siamo lontano dalla radicale eccezione di Jean Améry; il *lied* intonato tra le baracche di Birkenau fa da corrispettivo al Canto di Ulisse in *Se questo è un uomo*, e ai tanti altri meno noti tentativi di sopravvivere aggrappandosi al proprio patrimonio intel-

lettuale (e di testimoniarne il primato con la propria sopravvivenza). Altri ambiti di azione e di reazione ne escono per lo più svalutati, guardati con sospetto come altro da sé, come luoghi della precarietà e del cedimento.

Ma la ragione che ispira queste pagine non è né disincarnata né trincerata. Al di là delle un po' rituali affermazioni sulla libertà dello spirito da impulsi e vincoli contingenti, preme un franco amore per il corpo e le sue sensazioni, un legame stretto con la sfera dell'emotività, dell'immaginazione e del mito: senza traccia di condiscendenza o all'opposto di fascinazione per forme di esperienza ancora giudicate primitive, infantili, oscure.

Laicamente, questo universo è vissuto come intreccio di possibilità, di rischi e risorse decisivi per sopravvivere, e non solo fisicamente: può essere l'emozione per l'abbraccio di una compagna, quanto la *rêverie*, il presentimento, il sogno. Può essere anche un modo inusuale di condividere l'ambivalenza di molti comportamenti collettivi, cogliendone la vitalità là dove i grandi protagonisti della resistenza intellettuale non vedono che regressione. Come avviene per esempio – ma è un esempio forte – di fronte alle voci del campo, alle dicerie che corrono di bocca in bocca annunciando e riannunciando una liberazione ancora molto lontana. Fuga dal reale, delirio di una massa imbestiata – è il giudizio più comune. In queste pagine se ne parla invece come di un modo, fra i pochissimi disponibili, per contrapporre una scansione al tempo infinito del lager: utile anche se fittizio; rischioso, se non sa bilanciare speranza e distacco; a volte fastidioso, altre toccante; certo non degradato, soprattutto non estraneo. Semplicemente qualcosa che le persone fanno, e che deve trovar posto nel racconto.

Anna Bravo

le riviste

Peuples méditerranéens 44-45, 1988

Una delle conseguenze di quella trasformazione socio-culturale che chiamiamo modernità è, notoriamente, la crisi dei ruoli sessuali tradizionali: le donne, in particolare, sono al centro di questa dialettica fra tradizione/continuità e cambiamento.

A questa tematica è dedicato un numero della rivista *Peuples méditerranéens* (44-45) curato dall'antropologa Monique Gadant che, in 17 saggi, suddivisi in quattro sotto-temi (Nello spazio pubblico; L'onore, le alleanze; Il corpo, l'identità; Nazionalità e cittadinanza), propone una riflessione sui problemi che le donne in questi anni hanno affrontato a nord e a sud del Mediterraneo.

Il sindacalismo italiano, i matrimoni « misti » in Francia, le tradizioni funerarie in Corsica, la contrapposizione/sovrapposizione fra medicina tradizionale e medicina ufficiale durante la gravidanza che si è prodotta in questi anni nelle campagne dell'Italia centrale, il ruolo avuto dalle donne greche che, fin dal XIX secolo, si sentono « troppo arcaiche o troppo moderne », sono gli angoli di osservazione scelti per descrivere le trasformazioni della società europea.

A essi si contrappongono i saggi dedicati all'analisi dei cambiamenti intervenuti nelle società nordafricane che più sono state coinvolte in un processo di modernizzazione, che sono i più numerosi.

Nell'introduzione, Gadant propone una unica chiave di lettura di queste realtà così differenziate: « Attraverso quale cammino le donne dicono, oggi, la loro preoccupazione di definire esse stesse la propria identità?... Ovunque il femminismo, anche se il contesto e la storia differiscono, cerca di pensare quale può essere, oggi, la presenza delle donne nella sfera pubblica e i cambiamenti che ne derivano nel privato » (p. 5). Il problema della definizione di una nuova identità femminile, in tutta la sua complessità, sia come essa viene vissuta e percepita nei rapporti fami-

liari e sociali, sia la sua referenza simbolica e immaginaria, è dunque al centro di questo volume.

I saggi relativi ai paesi europei mi sembra arricchiscano la ricostruzione dell'intervento nella realtà sociale e politica delle donne in questi anni, ripercorrendo i vari aspetti con cui questo intervento è stato percepito socialmente; quelli che analizzano le società islamiche non si sottraggono a questo compito descrittivo e sono, a mio avviso, ricchi di suggerimenti innovativi. Infatti, anche se trattano di un contesto culturale condizionato da una religione diversa e da un rapporto di tipo ancora coloniale con i paesi dell'occidente che fa sì che il processo di modernizzazione sia percepito come esterno, essi affrontano una realtà per certi aspetti paragonabile a quella del nostro recente passato e offrono quindi la straordinaria opportunità di vedere « dal vivo » cosa succede all'identità femminile quando i ruoli tradizionali si sbriciolano. L'osservazione di questo processo, fatta dalle diverse autrici con occhi consapevoli e strumenti adeguati, ci fornisce originali chiavi di lettura per comprendere gli analoghi cambiamenti che si sono operati nella nostra società. Nelle società europee, infatti, il coinvolgimento personale ha spesso appannato la possibilità di decifrarne il senso e la direzione.

Uno dei saggi più stimolanti in questo senso è quello di Dahbia Abrous (*L'honneur et l'argent des femmes en Algérie*) che affronta il problema della trasformazione dei valori e dei comportamenti provocata dall'accesso delle donne al lavoro salariato. Abrous, per analizzare il malesere che questo accesso genera nella società, ha intervistato un campione di donne che lavorano, e lo ha affiancato a un altro di uomini di varie categorie sociali e di allievi di ambo i sessi delle ultime classi delle scuole superiori: per tutti, il problema centrale posto dall'ingresso delle donne nel mondo esterno incrocia quello dell'identità sessuale. Lo incrocia drammaticamente, poiché le polarità da cui ricavano le identificazioni sessuali – interno/esterno, maschile/femminile – si

trovano spogliate di ogni pertinenza: « c'è come una fessura, come delle brecce aperte in un muro che "brucia le carte in gioco", cancella i riferimenti dell'identità sessuale » (p. 53). Le donne devono diventare – dicono gli intervistati – « uomini e donne al tempo stesso »: affermazione ricca di ambivalenze, dal momento che per alcuni significa che esse devono imparare a difendere il loro onore come gli uomini, mentre per altri – soprattutto giovani studentesse – che possono emanciparsi attraverso un lavoro « maschile ».

A queste contraddizioni, la società risponde con la tendenza a far convivere le spinte dell'emancipazione con la permanenza del codice d'onore legato al controllo del corpo femminile: « senza onore, si cade nel disordine assoluto, non c'è più differenza fra i sessi, non c'è più società » (p. 64). Non vi è quindi, secondo la Abrous, un abbandono dell'etica fondata sull'onore, ma piuttosto una leggera svalutazione della stessa accanto alla diffusione di meccanismi di difesa per far fronte all'angoscia che provoca il senso della inadeguatezza di alcuni valori nel mondo moderno.

Anche Yarikas, nella sua analisi del caso greco (*Trop archaïques ou trop modernes? Les citadines grecques face à l'occidentalisation*), individua nella continuità del ruolo femminile tradizionale « un importante fattore di unificazione in un universo sociale attraversato dalla confusione e dalla crisi di identità culturale » originate dalla « modernizzazione » forzata che coinvolge la Grecia subito dopo l'indipendenza. In questa fase, scrive Yarikas, la situazione delle donne dei ceti medi urbani – spogliate dei loro supporti tradizionali e ancora lontane dal « rivestire l'aureola dell'eguaglianza nella differenza » (p. 289) – si rivela quale essa era nella sua essenza, e cioè come una esclusione dalla nuova società, dai suoi valori e dai suoi ideali e soprattutto dai vantaggi economici, politici e culturali di cui invece si appropriano gli uomini del loro stesso ambiente sociale.

La ricerca di una armonizzazione fra cambiamento e permanenza, scrive Gadant (*Nationalité et citoyenneté*) si sviluppa, nel caso algerino, intorno alla famiglia e, in particolare, allo statuto della donna.

La donna continua a costituire il cuore dell'identità tradizionale come supporto delle alleanze e come simbolo intorno al quale si costruisce la dialettica dell'onore: « ella incarna tutto ciò che si nasconde, ciò che non si può donare all'Altro (la madre, la sorella), è l'inviolabile, la parte segreta e sacra, tutto ciò per il quale si è se stessi » (p. 294). Quando si parla, da parte della nuova classe dirigente, di « conservare i propri costumi » in realtà si pensa alla religione e alla famiglia come aree privilegiate e indissociabili della conservazione. Le donne, che dovrebbero rappresentare questa sintesi armoniosa fra tradizione e modernizzazione, sono in realtà lacerate dalla contraddizione di essere, allo stesso tempo, madri, guardiane della tradizione, lavoratrici, militanti, e cioè tradizionali e moderne al tempo stesso. Esse devono sostenere simbolicamente l'armonizzazione della contraddizione sottesa a tutta la trasformazione sociale, ed esprimere inoltre la rivolta di una identità nazionale nei confronti della cultura occidentale. E, secondo l'autrice in un rapporto impari che pesa sulle donne poiché, se la preservazione dell'identità culturale è fondamentale e vitale, esso appare destinato a una sconfitta, se pure parziale. In un certo senso, dice Gadant « la nazionalità delle donne suppone la negazione di una cittadinanza che non può esercitarsi che nello spazio pubblico ed esige delle virtù maschili: l'interesse quasi innato per le cose della Città, l'attitudine alla loro gestione e alle responsabilità che ne derivano. Il diritto delle donne è legato al sacrificio, alla rinuncia di sé » (p. 308).

In questi casi, il conflitto fra continuità e mutamento prende la forma di una vera e propria « acculturazione » dall'esterno, e questo costituisce indubbiamente un punto di differenza da come sono andate le cose nella situazione europea. Non dobbiamo però sottolinearla più del dovuto. Anche se con modalità meno violente, nella nostra società la « modernizzazione » ha spesso preso la forma di una acculturazione: fra i paesi più avanzati e gli altri (i modelli « americani ») e, soprattutto, fra la società urbana e quella rurale.

Le numerose riflessioni che questi testi propongono approdano a importanti ipo-

tesi di ricerca per la nostra storia recente: innanzitutto che la crisi dell'identità sessuale, collegata alla modernizzazione, sia una delle trasformazioni che più provocano angoscia, e quindi che il ruolo femminile sia al centro di una richiesta contraddittoria, quella cioè di garantire l'identità più profonda conservando la continuità con la tradizione nei rapporti familiari e, nello stesso tempo, di essere in grado di affrontare l'ingresso nella scena pubblica, del lavoro e della politica. Si chiede, in sostanza, alle donne di continuare a restare identiche in un contesto che muta radicalmente. I comportamenti sociali legati al corpo femminile, inteso sia come sessualità che come maternità, rimangono carichi di valore simbolico anche all'interno di un processo sempre più rapido di trasformazione delle categorie di identità psicologiche e sociali.

Mettere a confronto le culture abitualmente studiate dagli antropologi, in cui si ritengono « naturali » certi comportamenti, con altre in cui tutto cambia più velocemente, ci permette quindi di individuare problemi e metodi nuovi per arrivare a una più completa consapevolezza del senso e della direzione, nonché dei costi, della trasformazione culturale in cui siamo coinvolti, come già ha segnalato Gianna Pomata nel suo importante scritto sulla storia delle donne (*Questioni di confine*).

Le trasformazioni dei ruoli sessuali e dei comportamenti sociali e familiari pongono agli storici anche un problema di « pertinenza » delle categorie culturali di spiegazione a cui si è soliti ricorrere: privi di riferimenti sicuri, ci troviamo davanti a problemi etici complessi, e a una pluralità di metodi descrittivi e analitici spesso tra di loro in contrasto, mentre nello stesso tempo, dobbiamo far fronte a soggetti capaci di parlare per se stessi, e che usano questa possibilità. Tutto ciò suscita una grande incertezza e il dubbio che si possa « descrivere » un modello culturale in fase di trasformazione, in cui, inoltre, siamo personalmente coinvolti. Proprio per questo la storiografia contemporanea, e la stessa storia delle donne, hanno finora evitato di affrontare questo tema: comprende perciò il particolare interesse di questo volume in cui le categorie cultu-

rali dell'antropologia sono utilizzate per comprendere meglio la contemporaneità.

Su questa stessa problematica collocherei due lavori che pure non appartengono al genere scientifico vero e proprio: lo spettacolo *Talabot* messo in scena dall'Odin Teatret che rappresenta il percorso biografico e intellettuale di una antropologa danese nata nel 1948, Kirsten Hastrup, e il romanzo *Cara spudorata morte* (Giunti, Firenze, 1988) opera di una giovane scrittrice turca, Latife Tekin.

Lo spettacolo teatrale si ispira a una esperienza vissuta dalla Hastrup nel corso del lavoro sul campo in Islanda: l'apparizione di un essere del « popolo nascosto » di spiriti di cui parlano le leggende locali. Questo episodio fa sì che essa, da osservatrice partecipante, diventi « parte del differente » con accesso diretto a una conoscenza nascosta: « ciò vuole dire che il modo di pensare e di giudicare della propria cultura viene in parte sospeso. Solo a questa condizione può accedere a una realtà che appartiene ad altri » (K. Hastrup, *La parte dell'antropologo*, in *Odin Teatret, Talabot*). Ma, aggiungerei io, questa forse è anche la condizione per arrivare a vedere la nostra cultura con occhi che siano in grado di coglierne l'essenza nonostante il coinvolgimento personale. Lo spettacolo suggerisce che il percorso biografico e intellettuale di questa antropologa trovi un senso, una spiegazione, proprio in questo episodio che diventa così emblematico della necessità di ricorrere a condizioni di alterità e relatività culturali per costruire nuove capacità di comprensione del presente.

Il romanzo della narratrice turca - *Cara, spudorata morte* - è di ispirazione autobiografica e narra le vicissitudini di una famiglia originaria di un villaggio anatolico che si trasferisce nella periferia di Istanbul; l'unica figlia che studia - l'autrice - sarà in grado di raccontare il doloroso e difficile passaggio da una cultura tradizionale a quella moderna che, pur avendo acquisito tutti gli strumenti della modernità, non negherà l'antica.

La realtà immaginaria del mondo del villaggio, la gestione delle crisi emotive e il rapporto emblematico con la morte sono raccontati in tutta la loro alterità da un soggetto che ne percepisce la diver-

sità senza però sentirsi costretta a negarne la realtà. È un caso particolarmente significativo di osservazione « dall'interno » che permette la descrizione di una cultura diversa senza ridurla nelle categorie scientifiche di un'altra cultura, possibile solo attraverso la straordinaria esperienza autobiografica di L. Tekin.

Gli esempi di Hastrup e Tekin, pur presentando percorsi inversi, propongono entrambi una conoscenza attraverso l'identificazione — nel primo caso voluta, nel secondo data — che, sola, sembra consentire una percezione dell'alterità non distruttiva. Se è vero che le culture tradizionali stanno estinguendosi al contatto con la « modernità », i due esempi citati ci suggeriscono la possibilità di creare dei poli di confronto culturale su cui misurare la nostra complessa e cangiante realtà. Ho detto come uno dei temi di riflessione più complessi e, proprio per questo, centrali della nostra società sia proprio quello della crisi delle identità sessuali; il modo a mio avviso più proficuo di cogliere la portata dei processi attraverso cui

il cambiamento è stato elaborato e accettato sta proprio, forse, nella comparazione con le culture tradizionali lette « dall'interno » e nell'osservazione di questo processo mentre è ancora agli inizi, nei paesi in via di industrializzazione.

Per finire, ancora una riflessione sul fatto che in tutte le opere esaminate gli autori sono donne: alle donne è stata sempre attribuita la specificità di conoscere attraverso un processo di identificazione con l'oggetto di conoscenza a cui spesso si accompagnava la difficoltà di comunicare agli altri ciò che si era compreso, per mancanza di strumenti adeguati. Ora questi fenomeni sociali complessi, che coinvolgono, insieme alle donne, tutta la società, vengono invece letti e interpretati da una nuova generazione di intellettuali donne che intrecciano queste modalità tradizionali di conoscenza per identificazione a modalità più scientificamente attrezzate, con il risultato di produrre nuovi metodi di analisi e nuove ipotesi di spiegazione.

Lucetta Scaraffia



Due Giornate di riflessione su « Memoria e Società »

Lo scorrere del tempo comporta per le società, così come per gli individui, la necessità di convivere con la dialettica costante tra persistenza e mutamento. È una dialettica i cui esiti diventano visibili soltanto quando ci si volge al passato, più o meno lontano, e si confronta la situazione attuale con un'altra situazione, definita attraverso il ricordo, che caratterizza un punto dato dell'arco temporale precedente. Il modo più ovvio con cui si tende solitamente a definire la memoria è dunque quello di « contenitore di ricordi » ed il ricordo diventa rilevante per la ricerca sociale nella misura in cui è definibile come « termine di paragone » che consente di meglio comprendere la direzione e la misura del mutamento.

Halbwachs, tuttavia, mostra che memoria e ricordo hanno un significato più ampio. Prendendo le mosse dal suo pensiero, si è indotti a riflettere sul fatto che la memoria è il perno intorno al quale si organizza l'interdipendenza tra pensiero sociale e pensiero individuale, il fondamento dell'identità per i singoli e del processo di riproduzione delle società, in una visione che, lungi dall'essere statica, definisce la vita sociale in termini di continuità nel mutamento. Tale riflessione induce quindi a guardare alla memoria non già come ad un semplice contenitore, bensì come ad un sistema che organizza pensiero e azione, entro un arco temporale che va dal passato, al presente, al futuro. In questa ottica, il ricordo diventa una ricostruzione, innescata da situazioni di interazione sociale e plasmata dai quadri sociali della memoria.

È un punto di vista, fra l'altro, che permette di cogliere la stretta connessione esistente fra la dimensione temporale e quella spaziale dell'agire. L'esperienza che sedimenta nella memoria – e sulla quale si fonda la significatività del ricordo – si costituisce negli spazi (che definiscono, delimitandoli o ampliandoli, anche i tempi) entro i quali prendono forma i rapporti degli individui con il mondo. Questi spazi

hanno un carattere statico e dinamico nel contempo. È statico nel senso che « È lo spazio che, a partire dalla sua relativa stabilità, ci dà l'illusione di non cambiare nel tempo e di ritrovare il passato nel presente », come afferma Halbwachs quando riflette sulle modalità con cui si costituiscono ed agiscono i quadri della memoria collettiva, benché non si possa negare che questa considerazione valga anche quando ci si colloca dal punto di vista individuale. Inoltre, i luoghi, gli oggetti, ciò che essendo contenuto in uno spazio dato ha fatto da sfondo ad una esperienza significativa, si identificano con quella esperienza, diventano testimoni e custodi dello sviluppo dell'identità – come osserva magistralmente Virginia Woolf, ad esempio, quando parla dell'identificazione fra se stessa e la propria stanza, fatta di oggetti che le ricordano continuamente ciò che lei è riuscita a diventare. Lo spazio come testimone di continuità, ma anche del passaggio del tempo che inserisce il mutamento nella continuità. Per quanto riguarda il carattere dinamico dello spazio, basti riflettere sul fatto che esso è anche una mappa entro cui si articola e si muove la vita: la dialettica io/mondo si sviluppa in un contesto spazio-temporale, sintetizzandosi nell'esperienza di cui la memoria conserva l'essenza simbolica.

Se il pensiero di Halbwachs stimola la riflessione sociologica a soffermarsi sulle ragioni che inducono a ricordare e sulle condizioni grazie alle quali il passato diventa parte costitutiva del presente e del futuro, non bisogna tuttavia ignorare che l'attività della memoria non si esaurisce nella ricostruzione dei ricordi. Le società e gli individui, infatti, possono ricordare a condizione di poter anche dimenticare. Può sembrare paradossale, eppure la storiografia e la filosofia della storia insegnano che, per le società, poter dimenticare è altrettanto rilevante di poter ricordare: il problema, semmai, consiste nel giudicare « che cosa » e « come » occorre ricordare, che cosa si può dimenticare e che cosa bisogna « conservare » a titolo di reperto, che non è ancora o non è più un ricordo perché non concorre a costituire i quadri sociali della vita collettiva. Allo stesso modo, la psicoanalisi fonda tutta la sua storia sulla constatazione secondo la quale la condizione prima di operatività della memoria individuale è che, accanto alla rimemorazione, siano possibili l'oblio e la rimozione.

La memoria, dunque, organizza ricordo e oblio entro dimensioni temporali e spaziali, il cui perno è il presente – la necessità di trarre dall'esperienza passata quelle categorie che consentono di concepire un'azione attuale, il cui svolgimento e le cui conseguenze si proiettano nel futuro – e si costituisce come un sistema simbolico che consente l'osmosi tra pensiero individuale e pensiero sociale.

Già da questi cenni schematici, si può ben comprendere come il tema della memoria metta in gioco orizzonti complessi, particolarmente affascinanti per la teoria sociologica contemporanea: dalla questione della tradizione e del suo ruolo nelle società moderne, a quella della conservazione e ricostruzione del passato nelle diverse pratiche di memorizzazione e di ricordo; dai problemi dell'azione e dell'identità, alla teoria della conoscenza. Ed è tempo che lo specifico sguardo sociologico compia uno sforzo sistematico per organizzare i molteplici spunti di riflessione proposti da questo tema, confrontandosi anche con i percorsi e i risultati di discipline nelle quali la memoria è sempre stata oggetto privilegiato: storia, antropologia, psicologia, psicoanalisi.

L'esigenza di creare un'occasione di incontro fra tutti coloro che si interessano al tema della memoria, al fine di consentire una discussione il più possibile aperta, in vista della elaborazione di progetti di studio e di ricerche individuali e collettivi, ha suggerito l'idea di organizzare due giornate di riflessione su « Memoria e società ». Il seminario, organizzato dal Dipartimento di Studi politici e Sociali dell'Università di Pavia e dal Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica dell'Università della Calabria, con il patrocinio delle sezioni AIS « Riproduzione sociale, vita quotidiana, soggetti collettivi » e « Teorie sociologiche e trasformazioni sociali » si è svolto a Pavia nei giorni 9 e 10 marzo. La prima mezza giornata di lavori è stata dedicata a « Tempo e memoria nei classici della sociologia » (introduzione di Alessandro Cavalli); la seconda ai temi « Memoria sociale e memoria collettiva » (introduzione di Gérard Namer) e « Memoria e modernità » (introduzione di Paolo Jedlowski); la terza a « Memoria e biografia » (introduzione di Marita Rampazi); la quarta ad una discussione su prospettive di lavoro per il futuro.

Un risultato decisamente positivo dell'iniziativa è stata la possibilità di tracciare una prima « mappa » dei molteplici settori di indagine nei quali la memoria si propone come concetto-chiave della riflessione teorica e dell'indagine empirica. Da questo punto di vista, il seminario ha costituito soprattutto un'occasione per allargare gli orizzonti, nell'ambito di una discussione che si è giovata dell'apporto di storici, psicologi, psicoanalisti, scienziati della politica, oltre che di sociologi. Non a caso, il problema su cui si è concentrata in massima parte l'attenzione degli intervenuti è stato quello di comprendere sino a che punto, occupandosi della memoria, sia possibile conservare uno specifico sguardo disciplinare, definire i punti di intersezione fra una pluralità di apporti teorici differenti, trovare un linguaggio unificante. Questo dibattito si è sviluppato in particolare intorno al concetto di identità, definito in modi differenti da diverse discipline (in proposito, di grande interesse sono stati gli interventi di Piero Paolicchi e, successivamente, di Silvia Vegetti che hanno illustrato la distinzione fra identità e soggettività operata dalla psicologia e dalla psicoanalisi, mettendo in evidenza la distanza fra questo approccio e quello sociologico, che tende, invece, a vedere un'unità dialettica nei due concetti). Il tema dell'identità è emerso nettamente nella discussione sul rapporto esistente fra memoria e progetto degli attori sociali e sulla possibilità – postulata nella relazione di Alessandro Cavalli – di intendere come attori sociali indifferentemente entità individuali ed entità collettive. Il dibattito intorno a questo postulato ha indotto a riflettere sul concetto di appartenenza, sul ruolo svolto dalla memoria nella costruzione dei criteri in base ai quali gli attori possono definirsi in termini di « noi » e « altri », nonché sul modo – sottolineato con grande chiarezza concettuale dalla relazione di Gérard Namer – con cui essa ricostruisce in modi diversi i ricordi, in funzione della mutata situazione storico-sociale nella quale si trova ad operare. Su questo aspetto della questione si è innestato il tema della tradizione, del rapporto fra tradizione e modernità (oggetto della relazione di Paolo Jedlowski e di ampi interventi, fra gli altri, di Carmen Leccardi e Chiara Sebastiani), del significato della modernità (sottolineato dall'intervento di Carlo Mongardini) ai fini della modificazione dei quadri collettivi della memoria. Altri temi da ricordare

sono stati quelli connessi al ruolo dei mass-media nella conservazione, rielaborazione e rievocazione della memoria collettiva, sulla modificazione in atto oggi nei supporti della memoria, sulla dimensione spaziale, oltre che temporale, dei ricordi, sul rapporto tra ricordo e oblio.

Le numerose interrelazioni che il tema della memoria pone in evidenza fra approcci disciplinari diversi, ognuno dei quali tende a privilegiare ora la dimensione individuale, ora quella collettiva di indagine, propongono problemi metodologici non indifferenti. È stato uno degli aspetti sui quali si è soffermata la relazione di Marita Rampazi, e che è stato al centro della riflessione nella terza giornata dei lavori. In particolare, ci si è chiesti come sia possibile, empiricamente, dare atto della connessione che il tema della memoria sollecita fra la dimensione macro e quella micro-sociologica, evidente intuitivamente, ma non ancora sufficientemente analizzata sotto il profilo teorico e metodologico.

Non è possibile in questa sede entrare nel merito di tali questioni, che hanno stimolato nei partecipanti al seminario il desiderio di approfondire il dibattito, creando altre occasioni di incontro. Concluderò, quindi, sintetizzando le decisioni operative emerse dalla quarta mezza giornata di dibattito.

In primo luogo, si è stabilito di creare una rete di collegamento europea fra tutti coloro che si occupano di sociologia della memoria. Questa rete si appoggerà su più sedi universitarie alle quali si potrà fare riferimento per organizzare incontri, seminari, convegni, nonché una raccolta sistematica di informazioni e notizie bibliografiche. In vista della creazione di tale rete, si sono per ora rese disponibili le sedi universitarie di Paris II, di Pavia e della Calabria. Una prima embrionale base organizzativa di questa rete, sarà una « lettera di collegamento » periodica, contenente notizie sulle iniziative in corso o in progetto, nel contesto europeo, sul tema della memoria.

In secondo luogo, si è stabilito di organizzare nell'autunno del prossimo anno un incontro a livello europeo su un tema più circoscritto, che, in via provvisoria, si è stabilito potrebbe essere « Il viaggio e la memoria ».

Marita Rampazi



Libri ricevuti

- Aebischer Verena, *Il linguaggio delle donne*, Rappresentazioni sociali di una differenza, Roma, Armando editore, 1988, pp. 183, L. 20.000.
- Amico Roxas Marianna, *Lettere a Giulia Vismara e altri*, Centro di Studi sulla Cooperazione «A. Cammarata», Caltanissetta, Edizioni Seminario, 1987, pp. 395 s.i.p.
- Anteghini Alessandra, *Socialismo e femminismo nella Francia del XIX secolo: Jenny d'Hérécourt*, Genova, Ecig, 1988, s.i.p.
- Arioti Maria, *Non desiderare la donna d'altri*. Gruppi sociali, parentela e matrimonio nella comunità mezzadrile di prodo, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 173, L. 16.000.
- Badinter Elisabeth, Badinter Robert, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988, pp. 658, 140 F.
- Barile Giuseppe, Bianchi Marina, Cacioppo Maria (a cura di), *Ragazze e lavoro*. Strategie e percorsi occupazionali, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 268, L. 25.000.
- Bobbio Luigi, *Storia di Lotta Continua*, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 199, L. 12.000.
- Buttafuoco Annarita, Zancan Marina, *Svelamento. Sibilla Aleramo: una bibliografia intellettuale*, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 334, L. 30.000.
- Celles de la terre*. Agricultrice: l'invention politique d'un métier, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, pp. 254, 160 F.
- Colombo Grazia, Pizzini F., Regalia A., *Mettere al mondo*. La produzione sociale del parto, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 254, L. 22.000.
- Comerci Mariella, *La carriera inesistente*. I lavori delle donne nella pubblica amministrazione, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 164, L. 15.000.
- Conti Odorisio Ginevra (a cura di), *Gli studi delle donne nelle università: ricerca e trasformazione del sapere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, pp. 254, L. 28.000.
- David René, *Les femmes juives*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1988, pp. 308, 110 F.
- Dau Novelli Cecilia, *Società, chiesa e associazionismo femminile*, Roma, Editrice A.V.E., 1988, pp. 293, L. 40.000.
- Deirdre David, *Intellectual Women and Victorian Patriarchy*, Herriet Martineau, Elisabeth Barret Browning, George Eliot, London, Macmillan Press, 1987, pp. 273, s.i.p.
- Donne e minori*. Storie di ordinaria violenza, Atti del Convegno 14 novembre 1987, Ferrara, UDI, 1988, pp. 171, s.i.p.
- Frey Luigi, Livraghi Renata, *Se la strada non la sai*. Guida al lavoro per le giovani donne, Reggio Emilia, Ceres, 1987, pp. 100, s.i.p.
- Lerner Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 318, \$ 8.95.
- Martelli Daria, *Le streghe*, Padova, Piovani Editore, 1987, pp. 87, L. 10.000.
- Melograni Piero (a cura di), *La famiglia italiana dall'800 ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 725, L. 50.000.
- Ministero della cultura. Istituto de la mujer, *Causas de la prostitucion y estrategias contra el proxenetismo*, Madrid, Servicios Gráficos Colomina, 1988, pp. 117, s.i.p.
- Moss Kanter Rosabeth, *Maschile e femminile in azienda. Due culture a confronto*, Milano, Olivares, 1988, pp. 404, L. 35.000.
- Nava Paola, *Il Paese dei salami*. L'industria Villani e Castelnuovo Rangone 1911-1940, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 237, L. 18.000.
- Nunziante-Cesaro Adele (a cura di), *L'enigma della femminilità*, Torino, Centro Scientifico Torinese, 1988, pp. 260, L. 29.000.
- Pardailhé-Galabrun, *La naissance de l'intime*. 3000 foyers parisiens XVII-XVIII siècles, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 523, 250 F.

- Roudinesco Elisabeth, *Théroigne de Méricourt. Une femme mélancolique sous la Révolution*, Paris, Seuil, 1989, pp. 199, 110 F.
- Ruggerini M.G., Montanari L., Selmini R. (a cura di), *Non sei pagata per pensare*. Una inchiesta alla Max Mara rivela uno dei tanti volti del made in Italy, Roma, Datanews, 1988, pp. 69, L. 10.000.
- Sergiacomo Lucilla, *Le donne dell'ingegnere*. Serve, signorine, madri e antimadri nella narrativa di Carlo Emilio Gadda, Pescara, Madiun, 1988, pp. 94, L. 10.000.
- S.O.S. Donne. Documentazione sulle Case delle Donne maltrattate in Europa, Centro di documentazione delle donne, Bologna, Studio Cinque, 1988, pp. 228, s.i.p.
- Van Horn Householder Susan, *Women Work and Fertility 1900-1986*, New York, New York University Press, 1988, pp. 232, s.i.p.

NOI DONNE

SEGN I PARTICOLARI

NOI DONNE mensile di politica, attualità, cultura in edicola ai primi di ogni mese. E in più **LEGENDARIA** supplemento trimestrale di libri e percorsi di lettura.

Abbonamento annuo lire 50.000; abbonamento sostenitore lire 60.000; sociabbonata lire 100.000.
C.C.P. n. 60673001 intestato a: « Cooperativa Libera Stampa », via Trinità dei Pellegrini 12,
00186 Roma, tel. 06/68.64.562-68.64.387.

ABBONATEVI AL NUOVO

rossoscuola

DAL 1979

PER UNA IDEA
NUOVA DI SCUOLA

école

La prima rivista italiana
di informazione
e dibattito sull'educazione
ambientale

ROSSOSCUOLA: L. 20.000

ÉCOLE: L. 10.000

VERSAMENTI SUL CCP 26441105

INTESTATO A SCHOLÉ

VIA S. FRANCESCO D'ASSISI 3 - 10122 TORINO

COPIE SAGGIO SU RICHIESTA


SCHOLÉ

leggere donna

bimestrale di informazione e comunicazione tra donne

Novità in libreria, le riviste, pagine aperte, l'inserito, dai Centri, la parola all'immagine, noi e il cinema, gli appuntamenti, i nostri fumetti, racconti, poesie, articoli...

Abbonamento annuale 1989: L. 20.000 (L. 40.000 per l'estero) da versare sul conto corrente postale n. 10836443 intestato a *Leggere donna*, c/o Centro Documentazione Donna, Contrada della Rosa 14, 44100 Ferrara.

Abbonamento sostenitore L. 50.000.

feminist studies

volume 14, 1988

Special issue on deconstruction (articles by **Barbara Christian**, **Molly Hite**, **Marnia Lazreg**, **Daphne Patai**, **Mary Poovey**, **Leslie Wahi Rabine**, and **Joan W. Scott**). Other articles by **Amrita Basu**, *Transcending Commonality: The Challenge of Difference in the Women's Movement in India*. **Jane Caputi**, *Seeing Elephants*. **Muriel Dimen**, *A Memoir with the Names Changed*. **Renate Dorrestein**, *Notes on Gender and Writing*. **Sara Evans & Barbara Nelson**, *Comparable Worth: The Paradox of Technocratic Reform*. **Gabrielle Foreman**, *A Reading of "The House of the Spirits and Song of Solomon"*. **Susan Jefford**, *Debriding Vietnam: The Resurrection of the White American Male*. **Saskia Grotenhuis**, *Women's Studies in the Netherlands*. **Barbara Harris**, *Charles Brandon and the Arranged Marriage in Tudor England*. **Alice Kessler-Harris**, *The Just Price, the Free Market, and the Value of Women*. **Hillary Klein**, *Marxism, Psychoanalysis, and Mother Nature*. **Donna Landry & Julie Emberly**, *Coverage of Greenham and Greenham as "Coverage"*. **Scott Mac Donald**, *Interview with Lizzie Borden*. **Anne Machung**, *Gender Differences in Career and Family Expectations of Berkeley Seniors*. **Joanne Meyerowitz**, *Sexuality in the Furnished Room Districts of Chicago: Working-Class Women, 1890-1930*. **Trudy Mills & Judy Aulette**, *Auxiliary Work in the 1983-1986 Copper Strike*. **Leslie Page Moch**, *Government Policy and Women's Experience: The Case of Teachers in France*. **Robert Moeller**, *Women and Social Policy in the Federal Republic, 1949-1955*. **Mary Moran**, *Collective Action and "Representation" of African Women: A Liberian Case Study*. **Margaret Nelson**, *Relationships between Family Day Care Providers and Mothers of Children in Their Care*. **Leila J. Rupp**, *Feminism and the Sexual Revolution in the Early Twentieth Century: The Case of Doris Stevens*. **Margaret Soltan**, *The Lost Narrative of the Lost Woman*. **Mariana Valverde**, *Theory and Ethics in the Sex Debates*. **Lisa Vogel**, *The Problem of Special Treatment of Pregnancy in the Workplace*. **Xiao Zhou**, *Virginity and Pre-Marital Sex in Contemporary China*. A symposium on feminist reviewing (articles by **Natalie Davis**, **Margery Wolf**, **Julia Penelope**, **Linda Gardiner** & **Cynthia Neverdon-Morton**). REVIEW ESSAYS by **Judith Bennett**, **Sarah Franklin** & **Maureen McNeil**, **June Howard**, **Helen Longino**, **Peter Murphy**, **Ellen Umansky**. CREATIVE WORK by **Alicia Askenase**, **Coral Bracho** & **Romelia Enriquez**, **Nicole Brossard**, **Joanne Francis**, **Paula Gunn-Allen**, **Ewa Kuryluk**, **Audre Lorde**, **Janice Mirikitani**, **Cherrie Moraga**, **Alicia Ostriker**, **Valya Rudenko**, **Andrea Rushing**, **Heather Thomas**.

studi storici

n. 2/1989

Ricerche e problemi di storia della scienza

Graziella Federici Vescovini, Il pensiero sientifico del secolo XIV nella storiografia contemporanea

James R. Jacob, La storia sociale della scienza inglese nel Seicento. Un bilancio storiografico

Vincenzo Ferrone, Clio e Prometeo. La storia della scienza tra illuministi e positivisti

Ricerche

Alberto Guenzi-Carlo Poni, Un « network » plurisecolare: acqua e industria a Bologna

Massimo Bucciantini, Eredità galileiana e politica culturale medicea: il caso degli scolopi

Ferdinando Abbri, « De utilitate chemiae in oeconomia reipublicae ». La rivoluzione chimica nel Piemonte dell'antico regime

Elvira Chiosi, « Humanitates » e scienze. La Reale Accademia napoletana di Ferdinando IV: storia di un progetto

Patrizia Delpiano, I periodici scientifici nel Nord Italia alla fine del Settecento: studi e ipotesi di ricerca

Linda Alcoff, Femminismo culturale e post-strutturalismo
Leslie Wahl Rabine, Una politica di non-identità
Joan W. Scott, Uguaglianza versus differenza
Barbara Christian, La corsa alla teoria
Bell Chevigny, Myra Jehlen, Judith Walkowitz, Pattugliare le frontiere

ISBN 0392-4564



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14

ISBN 88-7011-364-7

16500