L'analogia

imperfetta

VINCENZA PERILLI

Sessismo, razzismo e femminismi tra Italia, Francia e Stati uniti

Intervenendo al colloquio *Les féministes face à l'antisémitisme et au racisme*[1], Colette Guillaumin, – autrice del fondamentale *Sexe, race et pratique du pouvoir*[2] – sottolineava le similitudini teoriche e pratiche tra il femminismo e altri movimenti di liberazione a partire dai «legami fondatori»[3] esistenti tra il movimento femminista e quello antischiavista negli Stati uniti: nella prima metà del XIX secolo, la lotta delle donne per il voto e quella abolizionista hanno avuto una storia quasi parallela, benché conflittuale[4]. Il percorso di Sojourner Truth – ex schiava, militante abolizionista e femminista – che con il celeberrimo discorso di Akron del 1851 aveva dato «l'irresistibile dimostrazione dell'articolazione tra schiavismo, razzismo, dominazione di classe e stereotipi femminili»[5], ne è emblematico. Convinta che la liberazione delle donne – "bianche" e "nere"[6] – dovesse andare di pari passo con quella degli afroamericani, Truth sperimentò sulla propria pelle il razzismo delle femministe "bianche" così come il razzismo degli uomini, sia dei "bianchi" – abolizionisti e non – che dei fratelli "neri". Percorso drammatico che mostra come, nella

[1] Promossa dall'Association nationale des études féministes, Parigi, 14 giugno 1997. Atti in «Supplément au Bullettin de l'Anef», n. 26, 1998.

[2] Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Côté-femmes, 1992.

[3] C. Guillaumin, *La confrontation des féministes en particulier au racisme en général. Remarques sur les relations du féminisme à ses sociétés*, «Supplément au Bullettin de l'Anef», cit., p. 7.

[4] Cfr. Angela Davis, *Women, Race and Class*, Random House, 1982 (trad. it. *Bianche e nere*, Editori Riuniti, 1985); Marie-Josèphe Dhavernas e Liliane Kandel, *Le sexisme comme réalité et comme représentation*, «Les Temps Modernes», n. 444, 1983, pp. 3-27; Elsa Dorlin, *De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de race dans les études sur le genre*, «Cahiers du genre», n. 39, 2005, pp. 85-106.

[5] Françoise Basch, *Les Droits des femmes et le suffrage aux Etats-Unis 1848-1920*, in Christine Fauré (a cura di) *Encyclopédie Politique et historique de femmes*, Puf, 1997, p. 510. Della stessa si veda *Sojourner Truth (1797-1883), femmes noires et féminisme*, «Sexe et race. Discours et formes nouvelles d'exclusion au XIXe et XXe siècle», n. 11, 1999, pp. 175-191.

[6] In questo saggio ricorrono frequentemente termini problematici quali "bianche", "nere", "razza", "occidentale". Le virgolette segnalano la mia presa di distanza critica.

fragilità della "sorellanza" e della fraternità di "razza", la comune appartenenza (di "sesso", di "razza"), non garantisca la solidarietà.

Oltre un secolo dopo, pur in un contesto sociale e politico profondamente mutato, il vissuto e l'opera di un'altra donna, Audre Lorde – militante femminista, nera, lesbica – testimoniano la persistenza del conflitto attraverso le complicate relazioni all'interno dei tre grandi movimenti di liberazione: femminista, nero e gay/lesbico[7]. Sono questi movimenti che, dalla fine degli anni '60, dapprima negli Stati uniti e poi in Europa, portano avanti una critica senza precedenti degli aspetti più normativi e "repressivi" delle società dette occidentali, in un clima di effervescenza politica che coinvolgerà i più diversi attori sociali (movimento dei giovani, *hippies*, studenti, movimenti anticoloniali, lotte contro le guerre imperialiste e per il disarmo, lotte operaie). La parola d'ordine del «diritto alla differenza»[8], efficacemente riassunta nello slogan del Black Power *Black is Beautiful*, assume nell'immediato un forte valore di rottura.

In questo saggio, che riprende in parte una più ampia ricerca[9], cerco di delineare alcuni assi di riflessione sui punti critici della tematizzazione del rapporto tra "sesso" e "razza" nell'esperienza femminista, in specie italiana, proponendomi di contribuire a scardinare alcuni ostacoli che si frappongono alla comprensione dei rispettivi sistemi specifici di dominazione (sessismo e razzismo) e alla messa a punto di efficaci strumenti per combatterli. Più precisamente intendo mostrare che l'importanza crescente nel femminismo italiano del concetto di "differenza" costituisce uno degli ostacoli maggiori alla comprensione di questi sistemi, in un contesto come quello italiano caratterizzato da una storica difficoltà a fare i conti con il passato, ben riassunta dal mito del *bravo italiano*[10]. La mia riflessione prende le mosse dall'analogia donne/neri, istituita nell'ambito del femminismo statunitense nella prima metà del XIX secolo, poiché è in questa forma che si delinea all'interno del femminismo un primo discorso sul "sesso" e la "razza". Nonostante il conflitto, presto manifesto – e di cui la figu-

[7] *Audre Lorde. Tre momenti, tre conflitti: le complicate relazioni di Lorde all'interno dei tre movimenti di liberazione americani* è il titolo della relazione di Angela Bowen al convegno organizzato da Fuoricampo Lesbian Group: *Il valore della differenza. L'attualità del pensiero di Audre Lorde*, Bologna, 12-13-14 maggio 2006.

[8] C. Guillaumin, *Idéologie de la différence, idéologie de l'exclusion*, «Archives, recherches et cultures lesbiennes», n. 7, 1988, p. 3.

[9] Cfr. Vincenza Perilli, *La "différence sexuelle" et les autres*, «L'Homme et la Société», n. 158, 2005, pp. 145-168 e *"Sexe" et "race" dans les féminismes italiens. Jalons d'une généalogie*, in Jules Falquet, Emmanuelle Lada e Aude Rabaud (a cura di), *(Ré)-articulation des rapports sociaux de sexe, classe et «race»: repères historiques et contemporains*, Collections du Cedref, 2006, pp. 105-143.

[10] Cfr. David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, 1994.

ra di Truth può essere rappresentativa –, l'analogia esprime la presa di coscienza di una comunanza di oppressione e, dunque, di reciproca solidarietà. Questi echi sono ancora presenti quando il neofemminismo degli anni '60-70 riprende l'analogia, che presto si impone, lasciando tracce nelle pratiche e nel linguaggio dei movimenti femministi. La pratica del separatismo trova una delle sue radici nella lotta del *Black Panther Party*, così come molte espressioni divenute correnti[11]. Lo stesso termine «sessismo» è coniato in quegli anni dal femminismo statunitense sul modello di «razzismo»[12]: sottolineando il parallelismo tra i meccanismi dell'oppressione razziale e sessuale, le militanti intendevano dimostrare che, in entrambi i casi, degli argomenti di tipo biologico (basati su differenze fisiche *percettibili* o *evidenti*[13]: il colore della pelle, il sesso) erano impiegate al fine di legittimare dei sistemi di discriminazione, subordinazione e svalorizzazione. Quest'opzione mirava inoltre, attraverso il parallelismo, ad una legittimazione delle proprie rivendicazioni, accostandosi al già riconosciuto antirazzismo della sinistra:

> Ci sentiamo sempre dire che la nostra lotta è un "problema secondario". Molto rari sono coloro che ci accordano altrettanta importanza che a quella dei neri negli Usa oppure a quella dei lavoratori immigrati qui [...]. D'altronde cosa rappresenta la nostra lotta per loro? Lotta domestica, lotta prosaica, lotta di serve, che non ha l'attrazione di quella dei palestinesi, degli afroamericani[14].

È in quest'ottica che Delphy sottolineava l'importanza dell'analogia nella genesi de *L'ennemi principal*, uno dei testi-chiave del femminismo degli anni settanta[15]:

> In un primo tempo, ho avuto l'intuizione che l'oppressione delle donne [sia] politica [...]. Mi sono messa a paragonare mentalmente la situazione delle donne a quella dei Neri, a quella degli Ebrei, ovvero a delle oppressioni che, all'epoca, erano riconosciute dalla maggior parte delle persone come delle costruzioni sociali che non dovevano nulla alla costituzione fisica degli individui che costituiscono questi gruppi. Allora ho concepito l'oppressione delle donne come un fenomeno dello stesso ordine[16].

L'analogia tra sessismo e razzismo s'intensifica man mano che i movimenti di

[11] Ad es. *Women Power* (Black Power), *Male Supremacy* (White Supremacy), *Aunt Thomasina* (Uncle Tom). Cfr. Nicole Décuré, *Le choix intolérable ou l'évolution des mouvements féministes aux Etats-Unis*, thèse de 3e cycle, Université de Toulouse Le Mirail, 1974, p. 455.

[12] Cfr. *ibidem*.

[13] O presunte tali. Nell'introduzione al suo *Sexe, race et pratique du pouvoir*, cit., Guillaumin definisce il lavoro teorico di Nicole-Claude Mathieu, Monique Witting, Paola Tabet e Christine Delphy come «una formidabile rimessa in questione delle "evidenze", forma sacra dell'ideologia» (p. 11).

[14] Monique Wittig, *Lotta per la liberazione della donna*, in Anabasi, *Donne è bello*, Milano, 1972, p. 64.

[15] Il testo di Delphy, originariamente firmato Christine Dupont («Partisans», n. 54-55, 1970, pp. 157-172, oggi in Christine Delphy, *L'ennemi principal*, Syllepse, t. 1, 1998, pp. 31-55) è stato tradotto con il titolo *Il nemico numero uno*, in Anabasi, *Donne è bello*, cit., pp. 40-66 e con il titolo *Il nemico principale* in Lidia Menapace, *Per un movimento politico di liberazione della donna*, Bertani 1972, pp. 257-279.

[16] C. Delphy, *Le patriarcat: une oppression spécifique*, in Ead., *L'ennemi principal*, , Syllepse, t. 2, 2001, p. 55-57 (I ed. Paris, 1988).

lotta degli afroamericani acquistano maggiore visibilità: diverse esperienze femministe dell'epoca si riferiscono a questi movimenti, nei quali Malcom X rappresenta una figura fondamentale[17]. Numerosi testi riprendono questo tema a partire da *Woman's Estate* di Juliet Mitchell (1966) e *The Dialectic of Sex* di Shulamith Firestone (1970), tradotti in Italia rispettivamente nel 1972 e nel 1971, fino alle pubblicazioni militanti. Nel celebre numero di «Partisans» *Libération des femmes. Année zéro*, i riferimenti all'analogia sessismo/razzismo sono frequenti a partire dalla presentazione, che rileva la «comunanza d'oppressione»[18] esistente tra le donne e i neri ma anche il nesso tra la forza del movimento femminista negli Usa e la presenza simultanea in quel paese di un forte movimento di lotta dei neri che, con il separatismo[19], aveva forgiato uno strumento di lotta decisivo.
Il femminismo italiano riprende l'analogia, come testimonia in maniera emblematica la copertina della IV edizione de *La coscienza di sfruttata*[20] raffigurante la *silhouette* di Angela Davis in manette: i temi dello sfruttamento e assoggettamento delle donne da parte del sistema patriarcale, affrontati nel testo, sono simbolizzati dalla sovrapposizione di "donna" e "nera"[21]. Benché eterogenea, l'associazione tra "sesso" e "razza" è, nei primi anni '70, sistematica: dal titolo della rivista del gruppo milanese Anabasi, «Donne è bello» – evidentemente coniato sulla falsariga dello slogan *Black is Beautiful*[22]–, fino al nome di uno dei gruppi femministi attivi a Bologna nella metà degli anni '70, le Pantere Rosa che, pur nell'ironica presa di distanza, segnala la persistenza del modello rivoluzionario delle Black

[17] bell hooks, una delle più note intellettuali afroamericane contemporanee che pone al centro del suo lavoro le questioni del razzismo e del sessismo, riconosce in Malcom X una referenza teorica e politica fondamentale nel suo percorso di politicizzazione. Cfr. Maria Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, Milan, 1998, p. 45.

[18] «Partisans», cit., pp. 3-8.

[19] Diversamente alcuni gruppi femministi afroamericani, quali il Combahee River Collective, hanno rifiutato tale pratica in nome della solidarietà con la comunità Nera con la quale condividono l'esperienza della discriminazione razziale. A questo gruppo il già citato *(Ré)-articulation des rapports sociaux de sexe, classe et «race»: repères historiques et contemporains*, dedica un articolo di Jules Falquet (che ne traduce anche la fondamentale *Dichiarazione* del 1977), *Le Combahee River collective, pionner du féminisme Noir. Contextualisation d'une pensée radicale.*

[20] Luisa Abbà, Gabriella Ferri, Giorgio Lazzaretto, Elena Medi e Silvia Motta, *La coscienza di sfruttata*, Mazzotta, 1977 (I ed. 1972).

[21] Cfr. V. Perilli, *L'innocenza di Eva*, «Altreragioni», n. 8, 1999, pp. 151-160.

[22] Il fatto che il titolo della rivista sia spesso citato come «Donna è bello», per una sorta di sostituzione spontanea del plurale *donne* con il singolare, sembra testimoniare la forza del modello contro le sue trasformazioni. Si veda per es. Yasmine Ergas, *La costituzione del soggetto femminile: il femminismo negli anni '60/'70*, in George Duby e Michelle Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, Laterza, 1993, p. 591, e Manuela Fraire, Rosalba Spagnoletti e Marina Virdis, *L'Almanacco*, Edizioni delle donne, 1978, p. 113, dove, a dispetto della riproduzione nella stessa pagina dell'editoriale e della copertina dai quali emerge il nome esatto, la rivista è menzionata come «Donna è bello».

[23] Emma Baeri, *Riguardarsi*, in Emma Baeri e Annarita Buttafuoco (a cura di), *Riguardarsi. Manifesti del movimento politico delle donne in Italia. Anni '70-'90*, Protagon, 1997, p. 16.

Panthers. «Contaminazioni semantiche e politiche»[23], che, come nel caso del manifesto per la libertà d'aborto *Donne è bellum* del collettivo Zizzania, marcano – anche attraverso la scelta di un linguaggio bellicoso – il passaggio dalla fase di rivendicazione dei diritti alla lotta rivoluzionaria.

Sarebbe necessaria una ricerca più approfondita sui canali di diffusione di questa tematica, una cartografia dei rapporti internazionali del movimento femminista italiano del periodo, in particolare con gli Stati uniti e la Francia. Se l'area vicina al Partito radicale mi sembra aver giocato un ruolo importante già dalla fine degli anni '60, con la rivista «La via femminile»[24], non è trascurabile l'apporto di alcune femministe quali Maria Teresa Fenoglio e Serena Castaldi.

Fenoglio, militante a Torino, collabora con altre alla redazione di «Comunicazioni rivoluzionarie». Il gruppo, con sedi anche a Milano, Roma e più tardi Boston, si proponeva di diffondere in Italia informazioni sulle lotte rivoluzionarie negli Stati uniti e viceversa[25]. Erano in particolare le donne del collettivo a tradurre testi sulle lotte delle Black Panthers[26] e sull'opposizione alla guerra del Vietnam, poi pubblicati nelle *Note* di «Comunicazioni rivoluzionarie». Dal settembre 1970, Fenoglio – che poco dopo si trasferirà a Boston per lavorare nella sede locale del gruppo – pubblica, con altre militanti, un «Supplemento donne» a cadenza bimestrale con traduzioni di articoli e notizie del movimento femminista nordamericano, sulle lotte delle donne nere negli ospedali e manifesti delle Black Panthers sui diritti dei bambini e delle donne[27]. Castaldi, militante di Anabasi, ha certamente giocato un ruolo centrale introducendo in Italia al suo ritorno dagli Stati uniti i primi testi sulla pratica del *consciousness-raising*[28]. Anabasi, nel 1972, pubblica il volume già citato *Donne è bello* che comprende numerose traduzioni: oltre a *L'ennemi principal*, un articolo di Monique Wittig, *Lotta per la liberazione della donna*, che stabiliva l'analogia donne/neri, e svariati articoli del femminismo nordamericano in gran parte tratti dalla raccolta delle Radical Feminists *Notes from the First, Second, Third Year*. Unica voce delle militanti Nere in «Donne è bello» è la famosa risposta delle *sisters* all'appello lanciato dai *brothers* del Black Unity Party di Peekskil. Ma que-

[24] L'analogia tra lotta femminista/lotta dei neri è stabilita fin dall'editoriale del primo numero della rivista. Cfr. Guido Tassinari, *Le donne come i negri?*, «La via femminile», n. 1, 1968, pp. 3-4.

[25] Cfr. Piera Zumaglino, *Femminismi a Torino*, Franco Angeli, 1996.

[26] Un'altra militante del gruppo, Vicky Franzinetti, che aveva tradotto molti documenti delle Black Panthers, fu loro interprete durante il loro soggiorno a Torino. Cfr. *ibidem*.

[27] *Ibidem*.

[28] Letteralmente «presa di coscienza» è la pratica che darà luogo all'autocoscienza diffusasi massicciamente nei gruppi femministi italiani di quegli anni. Cfr. Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, Rosenberg & Sellier, 1999, in particolare il cap. VI, pp. 155-179.

[29] Luisa Passerini, *Corpi e corpo collettivo. Rapporti internazionali del primo femminismo radicale italiano*, in Teresa Bertilotti e Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005, p. 192.

sta voce restava priva di «contesto di significazione»[29], poiché la parte dedicata al *Black Feminism* di *Notes from the Third Year* non viene tradotta. Tra i contributi italiani, l'analogia tra donne e neri è ripresa in un testo del Cerchio spezzato, *Non c'è rivoluzione senza liberazione della donna*[30]. Questo documento, datato dicembre 1970 e già pubblicato nel «Supplemento donne» di «Comunicazioni rivoluzionarie»[31], nel paragrafo *Le donne e i neri – il sesso e il colore*, riprende l'analogia fondandola sul *fatto biologico* del "sesso" e della "razza":

> Il processo di liberazione del popolo nero ci ha fatto sempre più prendere coscienza della nostra reale situazione e delle strettissime analogie che esistono tra loro e noi. Essere donna come essere nero è un fatto biologico, una condizione fondamentale [...]. Come i neri d'America si riconoscono sfruttati per un fatto che non dipende solo dalla loro appartenenze di classe, ma dal colore della loro pelle e, per uscire dalla loro condizione di subordinazione lottano contro una società che oltre ad essere capitalistica, è anche bianca, così le donne potranno trovare una reale via alla loro liberazione lottando conto la società che, oltre ad essere capitalistica, è maschile[32].

Se la forza dell'analogia poteva essere individuata proprio nel valore di contestazione di ogni forma di naturalismo, questa è ora piegata ad un ruolo inverso di fondazione: l'analogia è qui precisamente basata sulle pretese caratteristiche fisiche (il "sesso", il "colore"), contrariamente, ad esempio, alle considerazioni di Delphy che, come abbiamo visto, stabiliva l'analogia tra le donne ed altri gruppi di oppressi per affermare che anche l'oppressione delle donne è una costruzione sociale. Contemporaneo a *Non c'è rivoluzione senza liberazione della donna* è *Sputiamo su Hegel*, uno dei testi più celebri di Rivolta femminile, dove l'analogia assume la forma-limite della denegazione, finalizzata ad assicurare il carattere fondamentale della differenza di "sesso". Portando all'estremo il tema, essenziale alla quasi totalità dei femminismi del periodo, dell'oppressione comune delle donne da parte del patriarcato (le donne costituiscono una classe – o una casta – al di là delle classi sociali), Carla Lonzi scriveva: «l'uomo nero è uguale all'uomo bianco, la donna nera

[30] È stata sottolineata l'assonanza tra questo testo e quello che viene considerato uno dei testi fondatori del femminismo nordamericano degli anni '60-'70, Casey Hayden e Mary King, *Sex and Caste: A Kind of Memo from Casey Hayden and Mary King to a number of other women in the peace and freedom movements*, (reperibile all'indirizzo www.cwluherstory.com/CWLUArchive/memo.html). Cfr. Elda Guerra, *Femminismo/femminismi: appunti per una storia da scrivere*, «Genesis», n. 1, 2004, pp. 87-111 e Ead., *Una nuova soggettività: femminismo e femminismi nel passaggio degli anni Settanta*, in T. Bertilotti e A. Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., pp. 25-67.

[31] Nel n. del 30 gennaio 1971. Cfr. P. Zumaglino, *Femminismi a Torino*, cit. e, successivamente, in Rosalba Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, Savelli, 1978 (I ed. 1971), pp. 170-173.

[32] Cerchio spezzato, *Non c'è rivoluzione senza liberazione della donna*, in Anabasi, *Donne è bello*, cit., p. 127.

[33] Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Rivolta Femminile, 1974, p. 21 (I ed. 1970).

è uguale alla donna bianca»[33]. Il carattere fondamentale della differenza di "sesso" è ripreso in un documento diffuso dal Movimento femminista romano in occasione dell'8 marzo 1974:

Donne/per poterci sfruttare/ e opprimere ci hanno sempre/ divise:/ le brutte dalle belle/ le mamme dalle figlie/ le ricche dalle povere/ le negre dalle bianche/ le "oneste" dalle "puttane"/ le suocere dalle nuore/ le istruite dalle ignoranti/le cognate dalle cognate/ le "zitelle" dalle maritate/ le omosessuali dalle eterosessuali/ le grasse dalle snelle/le vecchie dalle giovani ecc./ Abbiamo rifiutato queste divisioni,/ ci siamo unite,/ lottiamo insieme per la nostra/*Liberazione*[34].

Le didascalie di quattro vignette che illustrano diversi momenti di lotta recitano: «*La rivolta degli schiavi* ... e le donne? ... *La rivolta dei negri* ... e le donne? *La rivolta dei proletari* ... e le donne? 8 Marzo 1974. *Le donne sono in lotta*»[35]. Nelle prime tre immagini, la figura della donna (incatenata da un collare che la tiene prigioniera nelle prime due, segregata in casa nella terza) fa da contraltare al protagonismo dei soggetti in lotta volta a volta raffigurati. Nella quarta un gruppo di donne che manifestano sostituisce l'immagine della donna sola e reclusa: la monade isolata, emarginata ed esclusa, è rimpiazzata dalle donne in lotta, nuovo soggetto collettivo che occupa interamente la scena un tempo dominata dal protagonismo degli uomini. Nella semplificazione necessaria, il volantino manifesta un'ambivalenza: da una parte sintetizza efficacemente il fatto che queste lotte non hanno intaccato in maniera radicale il ruolo e il posto delle donne nella società, dall'altra contribuisce a perpetuare l'idea dell'estraneità delle donne da queste stesse lotte, rischiando così di *invisibilizzare* ancora una volta proprio quelle donne – schiave, nere, proletarie – che ne sono state parte attiva.
Approccio diverso all'analogia nel già citato *La coscienza di sfruttata*, pubblicato nel 1972 ma la cui redazione risale a qualche anno prima, essendo di fatto la pubblicazione di una tesi di laurea di gruppo discussa all'Università di Trento dal nucleo originario di quello che sarà in seguito noto come Cerchio spezzato, ovvero Marialuisa Abbà, Gabriella Ferri, Giorgio Lazzaretto, Elena Medi e Silvia Motta[36]. Il paragrafo *Razzismo e sessofobia* propone una versione intensificata e allargata dell'analogia, attraverso una serie di messe a confronto e slittamenti me-

[34] *Donnità. Cronache del Movimento femminista romano*, Centro documentazione del Movimento femminista romano di via Pompeo Magno, Roma, 1976, p. 153.
[35] Ivi, p. 155.
[36] La tesi *Dalla condizione di inferiore alla coscienza di sfruttata: la donna proletaria rispetto all'uomo nel sistema capitalistico*, relatore Giovanni Arrighi, viene discussa alla facoltà di Sociologia nell'a.a. 1969/1970, così come risulta dal catalogo delle tesi dell'Università di Trento. Per quanto riguarda la coincidenza degli autori della tesi/libro con un primo gruppo dal quale si costituirà in seguito Il Cerchio spezzato si veda la postfazione (non firmata ma scritta probabilmente da Elena Medi) all'edizione francese de *La coscienza di sfruttata* (Un collectif italien, *Etre exploité*, Des Femmes, 1974).

taforici: «Razzismo e sessuofobia è un binomio inseparabile. Il razzismo vive, prende corpo, materia e significato d'esistenza solo se può parametrarsi su qualcosa di "diverso": il diverso, però, diventa ai suoi occhi immediatamente inferiore (la donna, l'ebreo, il nero)»[37]. Citando Stanley M. Elkins che in uno studio sulla schiavitù negli Usa affermava:

L'unica esperienza di massa nella storia dell'Occidente, paragonabile in qualche modo alla schiavitù negra, avvenne nell'inferno nazista. Il campo di concentramento non fu solo un perverso sistema di schiavitù; fu anche, ciò che è meno evidente ma più preciso, un perverso patriarcato [...]. Il negro per sua natura è sempre un ragazzo...a qualunque età [...]. Molti prigionieri [nei campi di concentramento nazisti] furono trasformati in bambini piagnucolosi, servili e dipendenti [...]. La posizione di assoluta dipendenza dello schiavo, del prigioniero, li costrinse a considerare la figura autorevole come un essere realmente buono[38].

Il gruppo trentino conclude: «Per la donna il campo di concentramento è la casa: la sua posizione di subordinazione e di dipendenza rispetto all'uomo la porta ad identificarsi con lui»[39]. L'introduzione della figura dell'"ebreo" di fianco a quella del "nero", all'epoca simbolo privilegiato della "razza" nei movimenti, rimanda allo stereotipo, fondato sulla loro comune identificazione con la sessualità, che lega storicamente l'"ebreo" alle donne. Questo stereotipo è radicato in una lunga tradizione, dal cristianesimo originario fino a Weininger[40], ma la sua ripresa in termini critici sfocia qui in un amalgama tra sessismo e razzismo che elude la specificità della condizione e della sorte riservata agli ebrei (e alle *ebree*) dal sistema genocida nazista. Una certa banalizzazione dell'antisemitismo è inoltre confortata dalla ripresa acritica del *cliché* degli ebrei come «bambini piagnucolosi» che riattiva il pregiudizio della presunta passività del popolo ebraico[41]. Del resto,

[37] L. Abbà, G. Ferri, G. Lazzaretto, E. Medi e S. Motta, *La coscienza di sfruttata*, cit., p. 57.
[38] *Ibidem*. La citazione è ripresa da Charles E. Silberman, *Crisi in bianco e nero*, Einaudi, 1965, p. 112. Il riferimento è a Stanley M. Elkins, *Slavery. A problem in American Institutional and Intellectual Life*, University of Chicago Press, 1959.
[39] L. Abbà, G. Ferri, G. Lazzaretto, E. Medi e S. Motta, *La coscienza di sfruttata*, cit., p. 59.
[40] Cfr. Anna Rossi-Doria, *Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivistica*, in Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, il Mulino, 1999, pp. 455-473.
[41] Lo stereotipo sulla passività ebraica ha radici anteriori al periodo storico qui considerato ma per motivi di spazio mi limito ad alcuni cenni essenziali sul complesso dibattito intorno alla passività/resistenza degli ebrei durante il secondo conflitto mondiale. Nell'introduzione a Raul Hilberg, La *distruzione degli Ebrei d'Europa* (Einaudi, 1995), Frediano Sessi fornisce indicazioni bibliografiche che illustrano schematicamente le posizioni contrapposte di chi, come lo stesso Hilberg, constata l'assenza di una diffusa resistenza ebraica (nonostante la rivolta del ghetto di Varsavia e l'esistenza di gruppi di partigiani ebrei), e chi, introducendo la categoria di "resistenza civile", estende il concetto di resistenza alla stessa lotta per la sopravvivenza, facendo di tutti gli ebrei dei resistenti. Sebbene quest'ultima posizione abbia il merito di opporsi allo stereotipo – ampiamente diffuso in chiave antisemita – dell'ebreo che si sarebbe fatto portare al macello senza alcuna resistenza, notevoli sono i suoi limiti, come ho già sottolineato a proposito dello stesso paradigma applicato alla resistenza delle donne (Cfr. V. Perilli, *La "différence sexuelle" et les autres*, cit.).

l'impiego della metafora del nazismo e del fascismo nella lotta contro certe forme di oppressione e di sfruttamento è stato un luogo comune spesso ricorrente nei movimenti di contestazione dell'epoca (basta ricordare il famoso «PS-SS»), e i movimenti femministi non si sono sottratti a questa trappola[42]. Anche Lotta femminista, uno dei gruppi più attivi e conosciuti degli anni '70, non sfugge a certe semplificazioni, a dispetto della sua maggiore attenzione a evitare le comparazioni generiche e delle sue analisi più attente alle asimmetrie di potere tra i diversi segmenti di classe: operai indigeni *versus* migranti – non soltanto i "neri", ma anche gli immigrati "interni", ovvero gli/le italiani/e del Sud occupati prevalentemente nel triangolo industriale –, operai salariati *vs* donne senza salario (le "operaie della casa"), doppia inferiorizzazione delle donne migranti. Denunciando le «ferree leggi» del nazismo sull'occupazione femminile che, «"importando" manodopera straniera», esclusero le donne tedesche dal mercato del lavoro, Lotta femminista afferma che queste leggi «chiusero la donna tedesca nel "lager" delle tre "K" (*Kinder, Kirche, Kuche* [bambini, Chiesa, cucina])»[43], dimenticando che altre donne (ebree, lesbiche, zingare), furono chiuse in ben altri lager. Al di là del caso estremo del nazismo, l'analogia operata dalle femministe tra la loro situazione e quella di altri gruppi oppressi «fu un momento, forse inevitabile, nell'emergenza di un movimento, nella ricerca di un'identità, e nell'analisi di un sistema di sfruttamento e di oppressione complesso, e irriducibile ad ogni altro»[44]. Le analogie e le metafore impiegate per descrivere e definire il sessismo, sono state spesso utili e feconde[45]. Tuttavia, una ricostruzione critica delle vicende del binomio "sesso"/"razza" può contribuire non solo ad evidenziare i rischi connessi all'uso di questa analogia, ma anche a far emergere nuove piste di riflessione. Relativamente efficace sul piano strategico, l'amalgama sessismo-razzismo – e di certe forme specifiche di razzismo, come l'antisemitismo – così come

[42] Un'interessante analisi, seppur limitata al contesto francese, in Claudie Lesselier, *La représentation du "fascisme" dans les discours féministes radicaux contemporains en France*, in L. Kandel (a cura di), *Féminisme et nazisme*, Odile Jacob, 2004 (I ed. 1997), pp. 260-271.

[43] Lotta femminista, *L'offensiva*, «Quaderni di Lotta Femminista», n. 1, 1972, p. 83.

[44] M.-J. Dhavernas e L. Kandel, *Le sexisme comme réalité et comme représentation*, cit., p. 15.

[45] E. Dorlin, *Sexe et race: histoire et enjeu de la prétendue incommensurabilité de la différence sexuelle*, 3e Colloque International des Recherches féministes francophones: Ruptures, Résistances, Utopies, Toulouse 17-22 settembre 2002, testo dattiloscritto.

[46] Cfr. Etienne Balibar, *Racisme et sexisme*, «Sexe et race. Discours et formes nouvelles d'exclusion du XIXe au XXe siècle», n. 5, 1989-1990, pp. 3-8 e M.-J. Dhavernas, *Référent et dominant*, «Cahiers du Cedref», n. 3, 1993, pp. 31-38. Da parte mia ho suggerito in *L'innocenza di Eva*, cit., la necessità di un approccio critico al sessismo dei movimenti, anche attuali. Per una testimonianza rinvio al volantone *Diamoci un taglio* del Centro studi femministi Lorena Bobbit diffuso a Bologna nel marzo 1997 e parzialmente riprodotto in Rudy M. Leonelli e V. Perilli, *Nuovo? No, lavato con Perlana. Delle procedure di riciclaggio nel paese del trasversalismo reale*, «Invarianti», n. 35, 2001, pp. 89-97.

la presunzione dell'identità immediata dei rispettivi anti[46], mostra dei forti limiti dal punto di vista teorico e politico. Criticata e contestata già a partire dai primi anni settanta[47], in particolare dalle femministe afroamericane e di altre "minoranze", che in seguito estenderanno la loro critica alla rimozione delle questioni relative al razzismo e al colonialismo da parte delle femministe "bianche"[48], l'analogia donne/neri viene indicata da bell hooks, in *Ain't I a woman: black women and feminism*[49], come una spia dei meccanismi sessisti e razzisti che producono l'invisibilizzazione delle donne "non-bianche". Quello che si mette a confronto sono le donne *bianche* e i maschi *neri*: tutte le donne sono Bianche e tutti i Neri sono degli uomini, recita polemicamente il titolo di una raccolta sul Black Feminism[50]. Eppure, già nel 1949 in Europa, Simone de Beauvoir nel *Le deuxième sexe* (tradotto in Italia nel 1961) aveva sottolineato le differenze tra il "sesso" e la "razza". Le sue osservazioni, pur nei limiti di una lettura oramai datata[51], appaiono significative: come osservato, de Beauvoir «pone di primo acchito, in una prospettiva sociale e storica, le donne in una situazione analoga (che non vuol dire simile) a quella di altri gruppi inferiorizzati»[52]: «le giustificazioni sono le stesse, sia che si tratti di una razza o di una classe o di un sesso ridotto in condizione d'inferiorità»[53]. Tuttavia:

> Le donne non sono una minoranza, come i Negri d'America o gli Ebrei; ci sono tante donne quanti uomini sulla terra. Spesso i due gruppi in contrasto sono stati inizialmente indipendenti [...] poi è sopravvenuto un avvenimento storico che ha subordinato il più debole al più forte; la diaspora giudaica, l'introduzione dello schiavismo in America, le conquiste coloniali, sono avvenimenti che hanno una data. In questo caso per gli oppressi c'è stato un prima: essi hanno in comune un passato, una tradizione, talvolta una religione, una cultura [...]. Le donne non hanno un passato, una storia, una religione, non hanno come i proletari una solidarietà di lavoro e di interessi, tra loro non c'è neanche quella promiscuità nello spazio che fa dei Negri d'America, degli Ebrei dei ghetti, degli operai di Saint-Denis o delle officine Renault una comunità. Le donne vivono disperse in mezzo agli uomini [...] Le borghesi sono solidali coi borghesi e non colle donne proletarie, le bianche con gli uomini bianchi e non colle donne negre [...] Il legame che la unisce ai suoi oppressori

[47] Cfr. N. Décuré, *Le choix intolérable ou l'évolution des mouvements féministes aux Etats-Unis*, cit.

[48] Queste critiche hanno acquisito un'eco internazionale in occasione della *Wellesley Conference on Women and Development* nel 1976. Cfr. Sabrina Marchetti, *Le Donne delle donne*, «Dwf», n. 61-62, 2004, pp. 68-98.

[49] bell hooks, *Ain't I a woman: black women and feminism*, South End Press, 1981. Alcuni brani sono stati tradotti, a cura di Laura Balbo, in «L'orsaminore», n. 6, 1982, pp. 41-43.

[50] Gloria Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (a cura di), *All the Women are White, all the Blacks are Men but some of us are Brave: Black Women's Studies*, Feminist Press, 1982.

[51] Per un'analisi dei limiti e delle contraddizioni del discorso di de Beauvoir sull'oppressione di genere e di "razza", così come della sua difficoltà a situare l'oppressione delle lesbiche come coesistente con queste, si veda Ursula Tidd, *Le deuxième sexe, la conscience noire et la conscience lesbienne*, in C. Delphy, e Sylvie Chaperon, (a cura di), *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Syllepse, 2002, pp. 72-80.

[52] C. Guillaumin, *La confrontation des féministes en particulier au racisme en général*, cit., p. 7.

[53] Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, 1984, p. 22 (I ed. Paris, 1949).

[54] Ivi, p. 17.

non si può paragonare ad alcun altro[54].

De Beauvoir evidenziava inoltre la differenza specifica dell'antisemitismo rispetto ad altri sistemi d'inferiorizzazione: «*L'eterno femminino* equivale all'*anima negra* e al *carattere ebraico*. Il problema ebraico è d'altra parte nel suo insieme molto diverso dagli altri due. Per l'antisemita l'Ebreo non è tanto un essere inferiore quanto un nemico: perciò non gli vuol riconoscere un suo luogo nel mondo e cerca di annientarlo»[55]. Ed è in parte riprendendo implicitamente queste suggestioni che, agli inizi degli anni '80, Dhavernas e Kandel, interrogandosi sul rapporto complesso tra sessismo e razzismo, hanno insistito sulla necessità di esaminare le divergenze considerevoli tra questi due sistemi, «se vogliamo far avanzare al tempo stesso le nostre analisi e le lotte delle donne contro il sessismo»[56]. Se in Francia la volontà di analizzare ed esplicitare i rapporti tra le rappresentazioni della differenza dei sessi e quelle di "razza", ha dato luogo a esperienze importanti caratterizzate dalla volontà di evitare le *impasse* dell'amalgama o della semplice giustapposizione[57], così come risultati notevoli sono stati raggiunti nell'area anglofona, in Italia queste problematiche hanno avuto una eco debole o inesistente. Se, mi sembra, non c'è traccia negli scritti femministi italiani degli anni '70 di una qualsiasi presa di distanza dall'amalgama[58], le rare critiche emerse più recentemente[59] non hanno inciso in maniera forte nei discorsi e nelle pratiche politiche femministe, anche quando, a partire dai primi anni '80, si assiste a un rinnovato interesse per la questione del razzismo, interesse che coincide con la traduzione di alcuni testi editati negli Stati uniti che introducono il tema del razzismo *anche* nella teoria/pratica femminista[60].

[55] Ivi, p. 22.

[56] M.-J. Dhavernas e L. Kandel, *Le sexisme comme réalité et comme représentation*, cit., p. 9.

[57] Questo è stato uno dei temi privilegiati della rivista «Sexe et race. Discours et formes d'exclusion au XIXe et XXe», nata per iniziativa della storica Rita Thalmann nel 1985 e che ha cessato le sue pubblicazioni nel 1999. Un dossier a mia cura sulla rivista è stato pubblicato in «Razzismo & Modernità», n. 2, 2002, pp. 108-123.

[58] Salvo che marginalmente. Per es. Giovanna Franca Dalla Costa accenna – in una prospettiva marxista – alla differenza tra le donne, «operaie della casa», e lo schiavo. Cfr. Ead., *Un lavoro d'amore. La violenza fisica componente essenziale del "trattamento" maschile nei confronti delle donne*, Edizioni delle donne, 1978. Rossana Rossanda – la cui vasta attività politica e intellettuale non è però riconducibile a un'identità femminista in senso stretto –, sottolinea la differenza tra il separatismo femminista e quello degli afroamericani. Cfr. *Tre domande a Rossana Rossanda*, «Differenze», n. 5, pp. 23-27.

[59] Cfr. A. Rossi-Doria, *Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivistica*, cit.; V. Perilli, *L'innocenza di Eva*, cit.; Renate Siebert, *Razzismo: il riconoscimento negato*, Carocci, 2003.

[60] Per es. A. Davis, *Bianche e nere*, cit., e le traduzioni delle opere di bell hooks. Oltre ai frammenti di *Ain't I a woman: black women and feminism*, in «L'Orsaminore», cit., i saggi in «Lapis», «Reti» e «Tuttestorie» e la raccolta *Elogio del margine*, pubblicata a cura di M. Nadotti nel 1998. Restano ancora senza traduzione italiana opere fondamentali quali il già citato volume di Gloria Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith e gli scritti di Audre Lorde (ad esclusione del saggio *Use of the Erotic - The Erotic As Power* tradotto nel 1986 nel «Bollettino del Cli»).

Nonostante le numerose pubblicazioni ed esperienze diverse centrate in particolare sull' "interculturalità" e le donne migranti, la mancanza di una riflessione critica sulle problematiche del sessismo-razzismo ha dato luogo, tra l'altro, alla produzione di nuove analogie e metafore, ora concentrate sulla figura del "migrante" (e/o del colonizzato) che ha preso il posto un tempo occupato dal "Nero". La metafora dell'emigrazione esprimerebbe il senso di estraneità e di spaesamento proprio dell'essere donna. Il femminile e l'emigrazione sono allora presentate come due condizioni di deriva e di esilio perpetuo, due maniere di esistere a partire da una perdita fondamentale e originaria, quella della "lingua materna"[61].
Eppure il manifestarsi di una diffusa xenofobia, del revisionismo storico e del negazionismo, e il diffondersi di preoccupanti forme di intolleranza e violenza (fino all'omicidio) verso migranti, donne e gay/lesbiche, che hanno drammaticamente caratterizzato la realtà italiana degli ultimi anni, esigerebbe maggiore riflessione critica. Non si tratta di rinunciare puramente e semplicemente a ciò che costituisce il valore euristico di questa analogia, alla funzione positiva che essa può svolgere, socialmente e politicamente, obbligando a guardare in faccia l'insieme dei meccanismi di esclusione, discriminazione e di stigmatizzazione che derivano da una *svalorizzazione generica*[62].
Si tratta, al contrario, di prestare più attenzione a ciò che, in questa analogia, costituisce un problema. Diversamente, invece, negli anni '80-'90 abbiamo assistito al riprodursi dell'amalgama su basi più problematiche e ambigue[63]. La critica all'universalismo astratto che aveva caratterizzato gli anni '60-70, generalmente indirizzata al carattere meramente formale dell'uguaglianza, viene ricodificata, da un lato, in un antirazzismo teso alla difesa delle "identità culturali" e al rispetto delle "differenze"[64] e, dall'altro, in alcune tendenze femministe tra le più visibili e mediatizzate che giungono alla liquidazione del concetto stesso di uguaglianza a profitto di una dubbia valorizzazione della "differenza sessuale"[65]. Se l'antirazzismo, in particolare in alcune delle sue forme multiculturaliste, condivide imbarazzanti omologie con l'apparato discorsivo e concettuale del campo che combatte, questi femminismi riproducono nel lo-

[61] Cfr. Paola Masi, *Autoscatti: lettura della figurazione di sé nel femminismo*, «DWF», n. 1, 1989, pp. 11-21.
[62] Cfr. E. Balibar, *Quelques réflexions autour de sexisme et racisme*, «Cahiers du Cedref», n. 3, 1993, p. 25.
[63] Si veda per es. la critica delle analisi femministe del nazismo in L. Kandel (a cura di), *Féminisme et nazisme*, cit.
[64] Cfr. Pierre-André Taguieff, *La forza del pregiudizio*, il Mulino, 1994 (I ed., Paris, 1987). Per una discussione critica di questo testo R. M. Leonelli, *Le sventure della virtù. Per la critica del post-antirazzismo*, «Altreragioni», n. 4, 1995, pp. 189-201.
[65] Mi riferisco in particolare agli orientamenti del femminismo differenzialista scaturiti più o meno direttamente dal pensiero di Luce Irigaray.

ro ambito specifico un limite analogo.

Il concetto di "differenza" può essere rintracciato come uno dei tratti peculiari, sin dagli anni '70, del femminismo italiano[66], ma diviene egemonico nel dibattito teorico e politico solo a partire dai primi anni '80, nella forma proposta dal pensiero della differenza sessuale, in particolare dalla Libreria delle donne di Milano e dalla Comunità filosofica Diotima[67]. Sarebbe però erroneo a mio avviso identificare retrospettivamente quest'ultimo concetto con la "differenza" rivendicata negli anni '70 che, declinata spesso al plurale («Differenze» era il nome di una rivista del periodo), ha a lungo ricoperto un insieme ampio, relativamente mobile ed eterogeneo di significati. Sulla base di rapporti non gerarchici, e attraverso una precoce critica del concetto di "sorellanza" e di una concezione semplificatrice della "donna oppressa" – concetti che, al di là della loro importanza strategica nella fase di costituzione di un soggetto di lotta, potevano ostacolare l'emergenza della "differenza tra donne" – il femminismo degli anni '70 sembrava indicare, seppur confusamente, che questa emergenza avrebbe potuto permettere la presa in conto di altre "differenze" (di classe, di orientamento sessuale, di "razza" etc.). Proporrei di leggere questa rivendicazione di alterità come una semplificazione necessaria alla fase di costituzione di un soggetto di lotta e non come la scoperta o la manifestazione di un'essenza marcata dalla "differenza"[68]. Per contro, a partire dai primi anni '80, con il pensiero della differenza sessuale, certi usi, ancora contraddittori, si cristallizzano in una concezione "rigida" della "differenza", che ha concorso ad occultare altre differenze e segnatamente quella di "razza". La tendenza, già latente nel femminismo degli anni '70, a valorizzare le "differenze tra donne" come differenze soggettive a discapito di quelle oggettive (e una spia può essere la scarsa problematizzazione della categoria di "classe"[69] e la cancellazione successiva delle esperienze, pur importanti, che ad essa facevano riferimento) ha probabilmente favorito l'istituirsi dell'attuale concetto di "differenza sessuale" come differenza primaria, originaria, alla quale tutte le altre "differenze" sono subordinate:

> La differenza sessuale è un significante che organizza la sfera sociale e quella simbolica, che

[66] Cfr. A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà*, in T. Bertilotti e A. Scattigno, (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., pp. 1-19.

[67] Tra i testi chiave: Gruppo n. 4, *Più donne che uomini*, «Sottosopra», 1983; Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, 1987; Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, 1987.

[68] Cfr. Michel Foucault, *No al sesso re*, in Id., *Dalle torture alle celle*, Lerici, 1979, pp. 133-156 (I ed. Paris, 1977).

[69] Cfr. A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà*, cit.

fornisce ad entrambe il loro centro di orientamento, a partire dal quale sia il sociale che il simbolico si strutturano a livello profondo, si organizzano e articolano tutte le altre differenze al loro interno, a partire da quella più originaria, la differenza di essere donna/uomo[70].

Attraverso la pratica "dell'affidamento" la ricerca della "differenza tra donne", tipica degli anni '70 scivola nella nozione di "disparità":

Mentre il termine di «differenza» non dice tutto, la «disparità» esprime una differenza in più o in meno. Conducendo alla Libreria una ricerca sulle donne scrittrici, avevamo trovato il modo di esprimere e di vivere in maniera positiva il fatto della disparità, riconoscendo a un'altra donna il valore di guida. Si è teorizzato a partire da qui: non è possibile costruire un mondo delle donne se siamo tutte uguali[71].

Uno dei meriti del pensiero della differenza sessuale sarebbe quello:

Di sottrarre le donne al comune denominatore dell'oppressione – che le aveva assimilate ai neri d'America, agli ebrei e agli oppressi in generale –[...]. Non relegare più le donne nel campo degli afflitti e degli sfruttati [...] significava stabilire che la libertà femminile era qualitativamente una questione diversa dal bisogno di riscatto degli oppressi. Le ragioni della sua oppressione non risiedevano tanto in dati sociali, politici o culturali, quanto nella natura stessa della sua *diversità*[72].

Ma questa osservazione resta impigliata in un paradigma naturalista proprio delle teorie della differenza: piuttosto che vedere il "sesso" (l'inferiorizzazione della donna in quanto sesso) come il prodotto di dinamiche di dominazione e sfruttamento (e dunque non preesistente a questi rapporti), queste teorie, facendo *tabula rasa* della storicità di ogni formazione sociale, postulano che l'oppressione poggia sulla natura stessa della differenza (il "sesso") e non sulla differenziazione intrinseca a questi rapporti sociali. La critica necessaria dell'amalgama della condizione delle donne all'universo indifferenziato dell'"oppressione" non ha dato luogo a un'analisi dei caratteri specifici delle diverse forme di dominazione e sfruttamento, ma alla loro naturalizzazione. In maniera complementare, la nozione di "donna oppressa" è respinta in nome della "differenza tra donne". Ma questo riferimento, anziché condurre ad una critica di queste forme di dominazione e sfruttamento, sfocia nel riconoscimento dell'ineguaglianza tra donne. Non è un caso se questa nuova messa in valore delle gerarchie di *status* e di potere/sapere è stata in particolare criticata da donne "minorizzate": le le-

[70] Wanda Tomasi, *I filosofi e le donne*, Tre Lune, 2001, p. 11. Si veda anche Adriana Cavarero, *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*, in Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi-Doria, *La ricerca delle donne*, Rosenberg & Sellier, 1987.
[71] Intervista a Luisa Muraro, in Cristiane Veauvy, *Le mouvement féministe en Italie*, «Peuples Méditerranéens», n. 22-23, 1983, p. 127.
[72] Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p. 197.
[73] Cfr. Collegamento lesbiche italiane, *Il nostro mondo comune. Un contributo del CLI al dibattito aperto dal gruppo n°4 di Milano*, Felina Editrice, 1983.

sbiche[73] e anche le donne migranti, i cui rapporti con il femminismo italiano non sono sempre semplici, e che criticano sia certi modelli emancipazionisti, che le forme di assolutizzazione della "differenza" sostenuti dalle italiane[74].

Ma, se la riflessione critica sulle categorie stesse del femminismo è essenziale a una migliore comprensione dell'articolazione tra "sesso" e "razza" questa non sarà possibile in mancanza di un'analisi dello spessore storico del razzismo, una questione cruciale nel contesto italiano, contraddistinto da una cronica difficoltà a fare i conti con il proprio passato razzista. Il peso dell'esperienza coloniale italiana e della sua rimozione è stato indicato, durante un recente seminario[75], come il principale nodo storico e teorico necessario alla comprensione dell'attuale percezione – o non percezione – del sessismo e del razzismo. Ma, a mio avviso, è necessario uno sguardo più ampio. Uno dei problemi che emerge dalla ricostruzione – seppure ancora lacunosa – dell'analogia "sesso"/"razza" risiede nella sostituzione delle figure concrete con dei simboli: i "neri" non sono le giovani donne capoverdiane sfruttate nelle case della ricca borghesia romana alla metà degli anni '70, protagoniste di un poco noto documentario di Dacia Maraini[76], ma gli afroamericani in lotta negli Stati uniti. La forza dell'analogia risiedeva certo anche in questa sostituzione che si avvaleva dell'efficacia catalizzatrice dell'immagine dei soggetti di una lotta centrale nello scenario mondiale, ma insieme questa sostituzione non ha facilitato la comprensione dei caratteri specifici del sessismo e del razzismo e delle loro complesse e diverse forme di articolazione. In maniera analoga, oggi, il ricorso corrente alla figura omogeneizzante del "migrante", o del "colonizzato" (con la quale è spesso rappresentata una realtà eterogenea) e l'attenzione quasi esclusiva alla matrice coloniale del razzismo, rischia di sedimentare nuove semplificazioni che possono ostacolare la costruzione di analisi e di adeguate strategie di contrasto.

Se la situazione dei/delle migranti – sfruttamento, razzismo, condizioni inumane di reclusione nei Centri di permanenza temporanea –, si pone come una questione urgente e centrale per ogni prospettiva critica, è ugualmente necessario cogliere lo spessore storico e la complessità del percorso razzista che rendono possibile la situazione attuale. Il fatto che «l'attualità sia legata alle tracce singolari del passa-

[74] Cfr. Giovanna Campani, *Amiche e sorelle*, in Giovanna Vicarelli (a cura di), Le *mani invisibili. La vita e il lavoro delle donne immigrate*, Ediesse, 1994, pp. 180-194.

[75] *Razzismo e sessismo nelle pratiche politiche e nelle relazioni economiche e strumenti di contrasto*, Castelfiorentino, 2-4 giugno 2005. Cfr. Francesca Moccagatta e Mary Nicotra, *A proposito di razzismo e sessismo*, «Donne in viaggio», n. 54, 2005; www.donneinviaggio.com.

[76] Cfr. Dacia Maraini, *Le ragazze del Capo Verde*, 16 mm, BN, 50', 1976. Cfr. Annabella Miscuglio e Rony Daopoulo, *Kinomata. La donna nel cinema*, Dedalo, 1980, p. 208. Il film, con il titolo *Le ragazze di Capo Verde*, figura nella lista dei film femministi pubblicata in M. Fraire, R. Spagnoletti e M. Virdis, *L'almanacco*, cit., p. 143.

to», ci impone la consapevolezza «che non esista *un* razzismo invariante, ma *dei* razzismi che formano uno spettro aperto di situazioni»[77]. Il razzismo italiano «*non nasce a un tratto* quando arrivano in Italia gli immigrati. Come se essi, le loro persone, fossero necessarie per far nascere delle rappresentazioni razziste, o quasi che tali idee fossero causate da loro»[78]. È, al contrario, un sistema lungamente sedimentato che non concerne soltanto il colonialismo del XIX e XX secolo[79] ma anche l'antigiudaismo cattolico, il razzismo (i razzismi) del fascismo[80], i pregiudizi antimeridionali[81] e antizingari. Questi elementi storici del razzismo italiano sono tuttora presenti, benché meno "eclatanti", e intrattengono un rapporto stretto con alcuni aspetti del razzismo contro i/le migranti, dal razzismo antimeridionale riattivato dalla Lega nord alla permanenza dell'antisemitismo. Il femminismo italiano della differenza, caratterizzato anche da una certa «storiofobia»[82], mostra anche da questa diversa angolazione le maggiori difficoltà e reticenze su questi temi[83].

Attualmente, il dibattito sul lavoro atipico e in particolare sul lavoro di cura – che nella crisi del *welfare state* ha interessato la quasi generalità delle donne ma che concerne massivamente le migranti –, è uno dei terreni privilegiati dell'attualizzazione della critica del sessismo e del razzismo, sul quale il ruolo di ostacolo all'analisi delle differenziazioni e gerarchizzazioni di "razza" svolto dal pensiero della differenza sessuale sta divenendo esplicito[84].

[77] Etienne Balibar, *Razzismo e nazionalismo*, in Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, 1991, p. 53-52 (I ed. Paris, 1988).

[78] Paola Tabet, *La pelle giusta*, Einaudi, 1997, p. V (corsivo nell'originale).

[79] Cfr. Angelo del Boca, *Gli italiani in Africa orientale. Dall'unità alla marcia su Roma*, Mondadori, 1976; Giorgio Rochat, *Il colonialismo italiano*, Loescher, 1974 e Id., *L'impiego dei gas nella guerra d'Etiopia. 1935-1936*, «Rivista di storia contemporanea», n. 1, 1988, pp. 74-109; Nicola Labanca, *In marcia verso Adua*, Einaudi, 1993.

[80] Cfr. Centro Furio Jesi, *La menzogna della razza*, Grafis, 1994.

[81] Cfr. Vito Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, Manifestolibri, 1993. La persistenza del razzismo antimeridionale è attestata da P. Tabet, *La pelle giusta*, cit., come anche dall'uso nel linguaggio corrente della parola marocchino/a, che, utilizzata spesso per designare l'insieme dei/delle migranti provenienti dall'Africa, designa ugualmente gli abitanti del Sud dell'Italia.

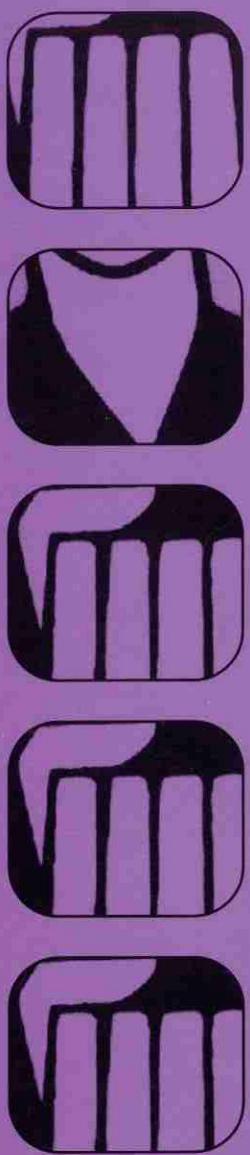
[82] E. Baeri, *Introduzione*, in A. Ribero, *Una questione di libertà*, cit., p. 15.

[83] Caso limite ed emblematico l'articolo di Luisa Muraro, *Sulle nostre strade, alle nostre frontiere, nei nostri cuori*, «Via Dogana», n. 9, 1993, pp. 6-8.

[84] Si veda, ad es., il dibattito suscitato dall'articolo di Manuela Cartosio, *La signora e la badante a tavola insieme*, «il Manifesto», 1 maggio 2004, dibattito che ha coinvolto la stessa Muraro e Cristina Morini, autrice de *La serva serve*.

DIETRO LE QUINTE

Z



La mia ricerca sulla problematica articolazione delle categorie di "sesso" e di "razza" è l'esito di un percorso non solo di studio/ricerca, ma anche politico e personale.
Nel '96 ho discusso all'Università di Bologna una tesi in filmologia sull'*Orlando* di Sally Potter, tratto dall'omonimo romanzo di Virginia Woolf. Contrariamente alle letture focalizzate riduttivamente sul "cambio di sesso", leggevo il "viaggio" di Orlando attraverso sessi, secoli, paesi come una riflessione forte non solo sui conflitti e i ruoli di genere, ma sulle dissimmetrie di potere e di status. Con questo lavoro ho messo in prospettiva esperienze precedenti: dalla mia vicenda di "immigrazione" quale studentessa meridionale e precaria ad un viaggio a New York per girare un documentario sulla comunità italoamericana con il Videogiornale, gruppo spuntato nel magmatico attivismo della Pantera. Per circa un mese e mezzo, videocamera in spalla, mi sono aggirata nella *Little Italy* tra ristoranti dai nomi evocativi quali Benito I e II e *souvenir* del duce, processioni di San Gennaro e l'esaltazione dell'italianità alimentata dagli scontri con altre "comunità" (cinese, nera, latinoamericana). Dalla militanza in un collettivo femminista che tentava faticosamente di contrastare l'egemonia del pensiero della differenza sessuale, allo scontro con il sessismo affiorato in ambiti alternativi e antagonisti, fino alla rottura con una certa *doxa* di movimento che, negli stessi anni, giustificava e/o tollerava la diffusione di tesi negazioniste.
Conclusa questa fase è la partecipazione al gruppo di discussione di «Altreragioni» che mi ha permesso e imposto di dare spessore a queste tensioni. La collaborazione con questa ed altre riviste, la lettura – tra l'altro – di Paola Tabet e Colette Guillaumin, i lavori comuni su differenzialismo e revisionismo con Rudy Leonelli, l'incontro a Parigi con Liliane Kandel all'indomani della pubblicazione del suo fondamentale *Féminismes et nazisme*, la discussione nel 2001 di un *mèmoire* di Dea all'università Paris VII su *Le couple égalité/différence dans le féminismes italien*, lo scambio intellettuale con Elsa Dorlin e la sua amicizia solidale, così come la partecipazione a momenti di riflessione come il seminario del Cedref *Mondialisation et réarticulation des catégories de sexe, de race et de classe: débats féministes*, sono altrettante tappe di un percorso anomalo alla cerniera tra la riflessione femminista, l'impegno militante e l'esigenza di una nuova critica del razzismo.