

FEMMINISMI AMERICANI A CONFRONTO.  
LA MISTICA DELLA FEMMINILITÀ  
TRA “SECONDA ONDATA”  
E MAINSTREAM CONTEMPORANEO

di Giulia Longoni

*Abstract*

This article analyzes *The Feminine Mystique*, by Betty Friedan, to propose a comparison between “second wave” American feminism and its contemporary neoliberal variation. Following Catherine Rottenberg’s definition of neoliberal feminism as that phenomenon which has affected the popular reintegration of feminist themes within the mainstream field, the article critically examines this contemporary declination of the movement, which quotes 1970s feminism in order to legitimize itself but, at the same time, it re-enacts the *Feminine Mystique* by portraying a balanced happiness which sees all women as solely responsible for their self-care and the care of others. Finally, Judith Butler’s work about precarious lives and vulnerability will be proposed as a valid alternative to neoliberal feminism. By theorising human bodies as intrinsically vulnerable and in need of mutual support, Butler recovers the communitarian and revolutionary characteristics of “second wave” feminism. Butler’s feminism poses a structural critique to the contemporary socio-economical system and theorizes an alternative social structure made by the “99%” of precarious subjects.

*Keywords:* Feminine Mystique, Feminism, Neoliberalism, Vulnerability

1. *La Mistica della femminilità*

Nel celebre saggio *The Feminine Mystique*<sup>1</sup>, pubblicato nel 1963, Betty Friedan analizza la posizione specifica delle donne bianche di classe media che negli anni Cinquanta, pur avendo la possibilità di accedere ad un’istruzione completa, continuano ad essere escluse dalle professioni lavorative più prestigiose per rimanere cristallizzate nella loro unica funzionalità riproduttiva. Friedan parte dalla

<sup>1</sup> B. FRIEDAN, *The Feminine Mystique* (1963), W.W. Norton & Company, New York 2013.

sua posizione situata di donna che ha vissuto in prima persona tale fenomeno, per poi avanzare una disamina dei processi sociali che costringono tutte le donne sue contemporanee ad una posizione di subalternità.

L'autrice individua quello da lei definito come il "problema che non ha nome": un sentimento di incompletezza per cui le donne che svolgono un lavoro unicamente domestico si sentono private di un'identità propria. «The problem lay buried, unspoken, for many years in the minds of American women. It was a strange stirring, a sense of dissatisfaction, a yearning that women suffered in the middle of the twentieth century in the United States»<sup>2</sup>. Friedan intervista le donne in merito al loro ruolo di mogli e madri e arriva a considerare il "problema che non ha nome" come condiviso da un numero sconfinato di statunitensi.

Gli esperti contemporanei all'autrice – psicologi, antropologi, comportamentisti, educatori – associano questo sentimento di privazione di un'identità propria alla de-femminilizzazione delle donne, conseguente all'acquisizione del diritto di voto<sup>3</sup> e alle molteplici possibilità di partecipazione alla vita pubblica da quest'ultimo rese possibili. Di conseguenza, gli esperti auspicano un ritorno della femminilità all'unica dimensione del privato che si accompagna ad una parallela ridivisione duale dei ruoli di genere. L'autrice si oppone a questo tipo di interpretazione e sostiene che la soluzione al "problema che non ha nome" non sia da ricercarsi in una femminilità ormai superata. «I think, in fact, that this is the first clue to the mystery: the problem cannot be understood in the generally accepted terms by which scientists have studied women, doctors have treated them, counselors have advised them, and writers have written about them»<sup>4</sup>. Le donne in questione sono mosse dall'unica ambizione di formare una famiglia e incarnare la femminilità nella sua forma ideale ma, nonostante ciò, soffrono in misura addirittura maggiore del "problema che non ha nome". L'immagine proposta dai giornali<sup>5</sup> della donna americana

<sup>2</sup> Ivi, p. 1.

<sup>3</sup> Nel 1920, con la ratificazione del XIX Emendamento, le donne acquisirono il diritto di voto in tutto il territorio federale.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>5</sup> I giornali per donne analizzati da Friedan sono: «Ladies' Home Journal», «McCall's», «Good Housekeeping», «Women's Home Companion».

negli anni 1950-60 è quella di un soggetto il cui unico lavoro si concentra intorno alla casa e al mantenimento di una bellezza indirizzata all'obiettivo di soddisfare il proprio uomo. I giornali pensati per più di 5.000.000 di donne americane, quasi tutte dotate di un'educazione superiore se non addirittura accademica, non fanno nessun riferimento a quello che accade nel mondo esterno alle mura domestiche.

Eppure, nota Friedan, negli anni Trenta queste riviste erano popolate da eroine, le cui storie abitavano sia le pagine che le redazioni delle riviste "per donne". La "carriera" veniva descritta come qualcosa di più del semplice salario, significava l'apertura della possibilità di realizzazione autonoma del sé per tutte le donne che, dopo l'acquisizione del diritto di voto, cominciavano a risignificare il mondo. Conseguentemente al ritorno degli uomini dalla Seconda guerra mondiale una grande fetta di donne scrittrici era però stata costretta a ritirarsi dal mondo lavorativo, lasciando la direzione dei giornali agli uomini e alla loro immagine di una femminilità unicamente casalinga. Fino a quando «the line between mystique and reality dissolves; real women embody the split in the image»<sup>6</sup>.

È a questo punto che Friedan identifica la creazione di quella che definisce come "Mistica della femminilità", alla base del "problema che non ha nome". Dopo l'acquisizione del voto le donne godevano di un potenziale d'azione pressoché illimitato e, muovendosi nella dimensione della pubblica partecipazione, avevano messo in luce tutti quegli ostacoli discriminanti che ancora caratterizzavano fortemente la vita della società statunitense e impedivano loro di realizzarsi a pieno come eguali. Agendo nel mondo, le donne andavano quindi evidenziando una serie di problematiche interne alla loro contemporaneità, da affrontare e risolvere. La creazione della Mistica della femminilità intervenne per riproporre, invece, un'immagine tradizionale della femminilità, associata unicamente al suo ruolo riproduttivo, permettendo così agli Stati Uniti del dopoguerra di non interrogarsi intorno ai pregiudizi che ancora impedivano la piena partecipazione delle donne nella sfera pubblica e politica. Le loro problematiche reali venivano sostituite con quelle ideali della femminilità unicamente associata a tutto ciò che avrebbe potuto ostacolare la perfetta incarnazione di un'identità normativa, identica per tutte.

<sup>6</sup> Ivi, p. 54.

La Mistica della femminilità, nata nel secondo dopoguerra, si afferma nella contemporaneità di Friedan e annulla le soggettività autonome delle singole donne, per considerarle solo in funzione delle loro realtà domestiche. Le donne contemporanee a Friedan, le figlie delle madri che avevano lottato per l'emancipazione, sono descritte dall'autrice come delle "soggettività rimaste incastrate" tra l'idea di femminilità che le aveva precedute e la possibilità di accedere a diverse alternative loro disponibili. In breve: «American women no longer know who they are. They are sorely in need of a new image to help them find their identity»<sup>7</sup>. Le giovani donne, nate e cresciute con la garanzia del voto non possono più identificarsi nell'immagine di "vuota gentilezza" che aveva caratterizzato le loro madri ma, allo stesso tempo, non hanno nessun altro modello a cui rivolgersi. Messe davanti alla responsabilità di scegliere una via da percorrere nell'ampiezza di scenari possibili, le figlie della nuova generazione si trovano ad affrontare la responsabilità di decidere per sé in un mondo in cui la condizione femminile rimane, nella pratica, ancora profondamente discriminante. «They had truly outgrown the old image; they were finally free to be what they chose to be. But what choice were they offered?»<sup>8</sup>. A questa domanda identitaria risponde prontamente la Mistica della femminilità che si va configurando come unico modello legittimo per tutte le donne le quali, nonostante le diverse possibilità di autorealizzazione di cui avrebbero potuto fare esperienza nell'ambito professionale e politico, continuano ad avere un solo scopo nella vita: diventare mogli e madri esemplari, secondo i canoni della femminilità ideale.

La Mistica della femminilità pone inoltre le donne a servizio del sistema socioeconomico vigente che, identificandole come le prime consumatrici americane, spinge la femminilità ad un acquisto compulsivo di prodotti per la casa e per la cura della propria bellezza cristallizzata. «The perpetration of housewifery, the growth of the feminine mystique, makes sense (and dollars) when one realizes that women are the chief customers of American business»<sup>9</sup>. Quando propriamente manipolate, sostiene l'autrice, le casalinghe americane possono ritrovare un momentaneo senso di identità e autorealizzazione attraverso

<sup>7</sup> Ivi, p. 71.

<sup>8</sup> Ivi, p. 108.

<sup>9</sup> Ivi, p. 243.

l'acquisto di prodotti. Le donne, evidenzia Friedan, sono divise dai venditori in tre macrocategorie: «“The True Housewife Type”, “The Career Woman”, and “The Balanced Homemaker”»<sup>10</sup>. *The True Housewife* richiama il modello incarnato dalle donne del XIX secolo per cui la massima soddisfazione era da ricercarsi nel mantenimento di una casa confortevole e ben gestita. Tale modello di donna, ormai obsoleto, percepiva il suo ruolo domestico come insostituibile e non aveva nessun desiderio di trovare un lavoro che la allontanasse dalla casa. *The Career Woman* o *Would-Be Career Woman* rimane una minoranza ma rappresenta una significativa minaccia per i venditori poiché alimenta la convinzione che il luogo della femminilità non sia unicamente domestico e reputa quindi il lavoro casalingo come necessario ma da svolgersi in modo veloce ed efficiente. Il terzo prototipo identitario, *The Balanced Homemaker*, è invece il tipo ideale per il mercato degli anni Cinquanta, poiché non si accontenta semplicemente di svolgere le mansioni domestiche – come era per *The True Housewife* – ma ricerca un metodo personalizzato così da poter mettere in luce una singolare capacità esecutiva – propria della *Career Woman* – nel gestire una casa ben organizzata.

Attraverso la promozione della *Balanced Homemaker* il mercato sposta le ambizioni di autorealizzazione femminile all'interno delle mura domestiche. Dunque, il compito del sistema socioeconomico non è quello di assecondare la crescita del desiderio di autodeterminazione delle donne ma, piuttosto, quello di promuovere l'acquisizione di un modello. Le donne sono plasmate ad immagine e somiglianza della casalinga moderna, identità che si va affermando come l'unica carriera possibile per la femminilità. Mentre una crescita della volontà di realizzazione di sé si manifesta con sempre maggiore evidenza nelle donne statunitensi, la soluzione adottata dal sistema socioeconomico loro contemporaneo non è quella di sostenere questo cambiamento, mettendo in discussione la propria struttura e cercando di creare dei percorsi alternativi. Il risultato di questa aggressiva politica di *marketing* vede invece, intorno alla metà degli anni Cinquanta, la quasi totale scomparsa della *Career Woman*, rimpiazzata da donne che esprimono la loro femminilità nel lavoro domestico.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 245-246.

La Mistica della femminilità fornisce alle donne una parvenza di realizzazione identitaria che però non è mai così unica da permettere loro di distinguersi dagli standard ideali imposti dalla società. Ciò garantisce alle giovani donne di cercare e trovare una propria specifica capacità di agire, anche se solo momentanea, che si traduce nel vivere a pieno la norma imposta dalla Mistica stessa. È in questi termini che la ricerca di sé delle singole donne viene riorientata dal mercato nella direzione della famiglia. L'acquisto compulsivo esaurisce momentaneamente tutti quei bisogni che non possono essere interamente soddisfatti dalla sfera privata ma, allo stesso tempo, li reindirizza nel medesimo ambito di appartenenza, quello domestico, fornendo alle casalinghe una parvenza di partecipazione al significativo avanzamento tecnologico loro contemporaneo. «With increasing skill, the ads glorify her “role” as an American housewife – knowing that her very lack of identity in that role will make her fall for whatever they are selling»<sup>11</sup>. In conclusione: le giovani donne sono sacrificate sull'altare della Mistica della femminilità in nome del consumo e del profitto su cui si erge la nazione, in una società che sceglie di plasmarle come casalinghe e non persone.

Al fine di liberarsi da questa identità normativa l'autrice auspica un'entrata delle donne nel mondo del lavoro che le porti ad abitare la realtà, fuori dalle mura domestiche. Questo è però solo uno dei tanti punti che emergono dalla lunga riflessione di Friedan. Le molteplici questioni critiche affrontate nel testo svelano infatti la complessità di una discriminazione che si sviluppa su più piani e che richiede di conseguenza una reazione comunitaria, con l'obiettivo di costruire un nuovo modello di vita – non solo per le donne – e con esso una nuova società. «It seemed to me that something more than talk had to happen, “What we need is a political movement, a social movement”»<sup>12</sup>. È questo che spinge l'autrice a co-fondare<sup>13</sup> il NOW (*National Organization for Women*), il cui statuto recita come segue.

<sup>11</sup> Ivi, p. 271.

<sup>12</sup> Ivi, p. 461.

<sup>13</sup> Nel 1965, Pauli Murray, un'eminente avvocatessa Nera, Dorothy Haener, Caroline Davis, Kay Clarenbach, a capo del *Governor's Commission* nel Wisconsin, Katherine Conroy rappresentante della *Communications Workers of America* e Aileen Hernandez, membra dell'*Equal Employment Opportunities Commission*, indignate per il sabotaggio del *Title VII of the Civil Rights Act*, legge che avrebbe

Committing ourselves to “take *action* to bring women into full participation in the mainstream of American society now, exercising all the privileges and responsibilities thereof, in truly equal partnership with men”. The changes necessary to bring about that equality were, and still are, very revolutionary indeed. They involved a sex-role revolution for men and women which will restructure all our institutions: child rearing, education, marriage, the family, the architecture of the home, the practice of medicine, work, politics, the economy, religion, psychological theory, human sexuality, morality, and the very evolution of the race<sup>14</sup>.

La rivoluzione delineata da Friedan in queste pagine va quindi ben oltre la questione femminile, implica un cambiamento strutturale, che si opponga a qualsiasi tipo di discriminazione. Tale femminismo parte, senza dubbio, dalla questione economica per poi evidenziare come il lavoro di cura delle casalinghe sia misconosciuto e debba invece essere valorizzato e condiviso in egual misura con gli uomini. L'importanza del lavoro delle donne, sostiene Friedan, eccede la sfera economica, ha a che fare con la capacità di autodeterminarsi come esseri umani.

Il saggio dell'autrice statunitense si configura come il campanello d'allarme da cui ha origine il femminismo liberale e militante degli anni 1970-80, descritto tra le altre da Gloria Steinem, nel suo testo *Outrageous Acts and Everyday Rebellions*<sup>15</sup>. Il femminismo americano della “seconda ondata” agisce nella prospettiva di formare un'alleanza tra donne che insieme mettano in evidenza le problematiche del sistema socioeconomico loro contemporaneo, il quale predica un'uguaglianza universale ma, come reso evidente da *The Feminine Mystique*, si basa su modelli strutturalmente escludenti. La politica assume in questo contesto un ruolo centrale in relazione al potere, secondo la regola che guida la lotta di questi anni per cui “il personale è politico”. La ribellione delle donne negli anni Settanta mette in dubbio i ruoli sessuati che dividono la popolazione in due polarità cristallizzate, l'una

dovuto proibire la discriminazione di genere e razza sul posto di lavoro, pranzarono insieme a Betty Friedan per studiare una controffensiva. Da questo ritrovo all'insegna della resistenza nacque lo statuto della *National Organization for Women*.

<sup>14</sup> B. FRIEDAN, *The Feminine Mystique*, cit., p. 463.

<sup>15</sup> G. STEINEM, *Outrageous Acts and Everyday Rebellions* (1983), East Toledo Production, New York 2018.

destinata ad incarnare un'identità di competizione e concorrenza per primeggiare nell'ambito lavorativo e l'altra prescritta a servire un lavoro non riconosciuto e/o sottopagato. Si rende dunque necessaria una risignificazione, in primo luogo dei ruoli identitari su cui tale sistema si basa e in secondo luogo, del concetto stesso di potere politico. «*Power is being redefined. Women often explain with care that we mean power to control our lives, but not to dominate others*»<sup>16</sup>.

È da questo sentimento di comunità orizzontale e cambiamento radicale che, negli anni 1970-80, nascono una serie di iniziative nell'ambito dell'attivismo politico all'insegna del movimento femminista, tra cui la celebre *First National Women's Conference* tenutasi nel 1977 a Houston.

In spite of enduring racism in society, in spite of an economic and social structure that exploits racial divisions among women and also manufactures social and economic tensions between black women and men, the women's movement has become the most racially and economically integrated movement in the country<sup>17</sup>.

Come sostenuto da Steinem, pur partendo dalla denuncia di Betty Friedan della condizione specifica di subordinazione delle donne bianche e borghesi, il femminismo della “seconda ondata” americana va poi delineandosi come una realtà comunitaria inclusiva di tutti gli emarginati. Tale femminismo racchiude al suo interno una molteplicità di donne – e non solo –, di qualsiasi etnia, religione, classe e orientamento sessuale le quali, insieme, hanno l'obiettivo di cambiare il mondo verso un'uguaglianza di genere sempre più inclusiva. Non è un caso che, proprio negli anni Ottanta, Kinberlé Crenshaw pubblichi un articolo<sup>18</sup> in cui critica la tendenza della legislazione antidiscriminatoria statunitense a trattare genere e razza<sup>19</sup> come due categorie di

<sup>16</sup> Ivi, p. 174.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 322-323.

<sup>18</sup> K. CHENSHAW, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», I, 8 (1989), pp. 139-167.

<sup>19</sup> Si mantiene qui la versione adottata da Cinzia Arruzza nella traduzione del testo di A. DAVIS, *Donne, razza e classe*, Roma, Alegre 2018. Per “razza” non si intende una comunità culturale, ma una comunità politica, ovvero il prodotto storico di un sistema di sfruttamento che nel momento in cui oppone



analisi ed esperienza separate. Il femminismo americano della “seconda ondata” si configura come intersezionale<sup>20</sup>, nella misura in cui muove dalla specificità della sessuazione con l’obiettivo di allargare questa categoria così che diventi rappresentante di tutti i soggetti subordinati nella contemporaneità che vuole risignificare.

## 2. *La deriva del femminismo neoliberista*

Nel testo *L’ascesa del femminismo neoliberista*<sup>21</sup> la filosofa e sociologa Catherine Rottenberg definisce il femminismo neoliberista come quel fenomeno che, a partire dalla seconda decade del XXI secolo, ha interessato il popolare reinserimento delle tematiche femministe all’interno dell’immaginario *mainstream* rinnovando la necessità di interrogarsi intorno alle possibilità che le donne hanno per costruire un migliore equilibrio tra lavoro e famiglia. Con il termine “reinserimento” Rottenberg intende richiamare alla memoria il momento storico che ha visto, per la prima volta, l’entrata delle tematiche femministe nell’ambito della cultura popolare americana: il femminismo degli anni Settanta, di cui le neoliberiste si dichiarano eredi.

Il cambio di prospettiva contemporaneo viene individuato da Rottenberg a partire dalla pubblicazione dell’articolo di Anne-Marie Slaughter *Why Women Still Can’t Have It All*<sup>22</sup> risalente al 2012. In questo articolo, Slaughter narra la sua storia personale di donna lavoratrice che abbandona una posizione di potere nell’ambito salariato per dedicarsi alla famiglia. L’autrice mette così in evidenza come sempre più donne che occupano le alte sfere del potere trovino ancora estremamente complesso bilanciare le richieste della carriera lavorativa con il

resistenza al sistema stesso afferma la propria soggettività. Nel presente articolo questo termine è utilizzato secondo tale accezione.

<sup>20</sup> Cfr. C. ARRUZZA, L. CIRILLO, *Storia delle storie del femminismo*, Alegre, Roma 2017; A. DAVIS, *Freedom is a Constant Struggle*, Haymarket, Chicago 2016 (tr. it. *La libertà è una lotta costante*, Adriano Salani Editore, Milano 2018).

<sup>21</sup> C. ROTTENBERG, *The Rise of Neoliberal Feminism*, Oxford University Press, New York 2018 (tr. it. a cura di B. Casalini, *L’ascesa del femminismo neoliberista*, Ombre Corte, Verona 2020).

<sup>22</sup> A.-M. SLAUGHTER, *Why Women Still Can’t Have It All*, in «The Atlantic», 4 (2012), <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2012/07/why-women-still-cant-have-it-all/309020/>.

loro desiderio di formare una famiglia e parteciparvi attivamente. Slaughter individua una possibile risoluzione nel rimodellamento delle norme sociali e lavorative, secondo il criterio di valorizzazione della genitorialità capace di plasmare l'ambito della sfera pubblica alla luce delle esigenze del privato.

Rottenberg mette in evidenza due principali punti critici di *Why Women Still Can't Have It All*. In primo luogo, Slaughter costruisce una coincidenza tra l'immagine della donna "progressista" e la conciliazione felice che sembra andare a delineare una nuova norma di genere. La questione del conflitto lavoro-famiglia ha assunto una rilevanza significativa nel femminismo della "seconda ondata" ed "emanciparsi", soprattutto per le professioniste in ascesa, ha spesso coinciso con un allontanamento dalla sfera domestica. Nella contemporaneità sembra invece, stando all'analisi proposta da Slaughter, che la liberazione e il "progresso" delle donne abbiano subito una risignificazione nel senso di un'abilità tutta femminile di conciliare aspetti pubblici e privati del sé.

Il secondo punto critico è il richiamo di *Why Women Still Can't Have It All* alla felicità quale bene sociale dal valore assoluto. Slaughter sostiene infatti che la capacità delle donne di negoziare una conciliazione equilibrata tra lavoro e famiglia dovrebbe costituire non solo l'obiettivo principale del femminismo contemporaneo ma anche quello dell'intera nazione. Questo aspetto presiede ad un riorientamento del discorso femminista che prende le distanze dalle nozioni centrali per la "seconda ondata": emancipazione, parità di diritti, giustizia sociale e critica strutturale delle discriminazioni, per rivolgersi invece all'importanza di autorealizzazione e benessere. «Poco importa che tale obiettivo possa essere perseguito solo attraverso un drammatico restringimento del numero di donne incluse tra le destinatarie dell'appello»<sup>23</sup>. Tale modello è quindi riduttivo ma, nonostante ciò, viene proposto come auspicabile per tutte le donne del mondo. Il femminismo descritto da Slaughter si colloca all'interno di una narrazione progressista del movimento<sup>24</sup>, accettata in maniera acritica per cui la

<sup>23</sup> C. ROTTENBERG, *L'ascesa del femminismo neoliberista*, cit., p. 48.

<sup>24</sup> Cfr. A. DAVIS, *Women, Race & Class*, Random House, New York 1981 (tr. it. *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma 2018). Il testo di Davis smentisce la posizione di pretesa superiorità assunta dalle femministe bianche occidentali poiché mostra come, nell'Ottocento, sia stato proprio l'esempio dei corpi e

libertà, soprattutto per quanto riguarda le donne del ceto medio, si è spesso tradotta nella capacità di trascendere la sfera privata per entrare nel mondo del lavoro salariato e della rappresentanza politica.

Tale quadro concettuale evidenzia un tema, già centrale nell'analisi di Friedan, che ha visto le donne storicamente relegate nella sfera privata e gli uomini associati alla dimensione pubblica. Come evidenziato dalla filosofa americana Wendy Brown<sup>25</sup>, nell'immaginario liberale la sfera pubblica è l'ambito in cui si esercitano i diritti e si esprime l'individualità di ciascun essere umano, la sfera privata è invece dedicata alla famiglia ed è governata da bisogni e affetti. Le democrazie liberali si sono costruite a partire da questa biforcazione, basata sul presupposto che lo spazio pubblico appartiene agli uomini mentre le donne sono confinate in quello domestico. La sfera pubblica dei soggetti autonomi quindi richiede, per la sua sussistenza, la produzione del suo altro: la dimensione della cura. Affinché gli uomini possano muoversi liberamente e affermare la propria individualità pubblica, l'identità delle donne deve sempre costitutivamente includere un legame discorsivo ed esistenziale con l'ambito della responsabilità, propria e altrui. Ne consegue che le donne non possano mai raggiungere un'emancipazione completa a meno di non far crollare l'intero sistema liberale la cui proliferazione dipende dalla loro reclusione nella sfera privata della cura. Il discorso di Slaughter si inserisce in questa interpretazione per cui le politiche sociali e imprenditoriali statunitensi sono ancora basate su una concezione della vita professionale problematicamente "maschile". Il che comporta una necessaria "mascolinizzazione" delle donne che, per affermarsi come professioniste nella sfera pubblica, devono "farsi uomo" e rinunciare completamente alle loro responsabilità di cura, limitando così il proprio coinvolgimento nella sfera privata.

Slaughter propone allora la "conciliazione felice" che implica la fine della prevalenza del pubblico sul privato verso un più auspicabile bilanciamento delle due realtà, come possibile soluzione ad un

degli atteggiamenti delle schiave Nere a permettere alle suffragiste borghesi di configurarsi come soggetti agenti sulla scena politica, nell'ambito della lotta abolizionista.

<sup>25</sup> Cfr. W. BROWN, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton 1995; EAD., *Neo-Liberalism and the End of Liberal Democracy*, in «Theory & Event», VII, 1 (2003), pp. 37-59.

problema di più lunga data. Mentre critica il modello della *Superwoman* secondo il quale le donne dovrebbero gestire con efficienza l'ambito del pubblico e del privato pur mantenendoli separati Slaughter tenta, allo stesso tempo, di attuare una ripresa e mistificazione di quella che Friedan definiva come *The True Housewife*, che assume ora i tratti di *The True Woman*, basata sul modello di femminilità del XIX secolo a cui si integra, nella contemporaneità, il modello della *New Woman* del XX secolo che esibisce un naturale “imperativo” materno frammisto a serie ambizioni professionali. La contemporaneità dovrebbe quindi accogliere la capacità delle donne lavoratrici di tenere insieme pubblico e privato, senza disconoscere o svalutare nessuno dei due ambiti. È proprio in questo, secondo Slaughter, che consiste la vera liberazione che porta alla perfetta conciliazione dei due modelli precedenti nella *Balanced Woman*: la donna a tutto tondo.

Le identità normative imposte alla femminilità contemporanea richiamano le categorie già utilizzate in *The Feminine Mystique* per indicare proprio la donna moderna che negli anni Cinquanta si ritrovava cristallizzata in una norma prestabilita dal consumo. Nonostante le stesse femministe della “seconda ondata” americana insistessero nell’affermare che “il personale è politico”, queste puntavano ad una riconfigurazione del privato come parte del pubblico con l’obiettivo di promuovere una visione del lavoro di cura che fosse comunitaria, poiché interesse di tutta la società. L’articolo di Slaughter auspica invece un rimodellamento del pubblico sul privato ma, mentre incita ad un cambiamento delle leggi sul lavoro e incoraggia le donne a perseguire carriere significative, non accenna alcuna critica alla presunta “naturalità” dell’istinto materno che si presenta anzi come un desiderio comune a tutte le donne e diventa condizione necessaria per il raggiungimento di un’effettiva felicità nell’emancipazione. Il ruolo della mascolinità non viene mai scalfito o messo in discussione e gli uomini continuano, in questa visione, a non occuparsi del lavoro di cura, nuovamente presentato come una responsabilità tutta femminile.

L’articolo di Slaughter è considerato, insieme al testo *Lean in: Women, Work, and the Will to Lead*<sup>26</sup>, pubblicato nel 2013 da Sheryl

<sup>26</sup> S. SANDBERG, *Lean in: Women, Work, and the Will to Lead*, Alfred A. Knopf, New York 2013 (tr. it. *Facciamoci avanti. Le donne, il lavoro e la voglia di riuscire*, Mondadori, Milano 2013).

Sandberg, uno dei principali manifesti della corrente neoliberista nell'ambito del femminismo contemporaneo. Mentre Sandberg esorta le donne a cambiare atteggiamento nei confronti del lavoro e del sé così da “farsi avanti” nel perseguimento di una carriera che le veda occupare sempre più posizioni di potere, Slaughter si concentra maggiormente sul perseguimento dell'impegno “naturale” delle donne nei confronti della famiglia, mentre sollecita le istituzioni pubbliche a riconoscerlo. In entrambi i casi vi è però la salda convinzione che quando le donne privilegiate assumeranno il compito di rivalutare le loro ambizioni e le aspettative normative per cui “il lavoro viene prima”, allora *tutte* le donne godranno di maggiore potere e potranno ritagliarsi il proprio personale equilibrio tra lavoro e famiglia. La costruzione di un bilanciamento tra il “mito della maternità” e il successo professionale diventa normativo nella misura in cui propone un'emancipazione che si basa su questa determinata idea di benessere e completezza. Un progetto nazionale che metta la famiglia prima di tutto e agisca sulla base di un'idea di felicità standardizzata per tutte le donne si accompagna ad una scarsissima importanza accordata a temi quali: parità di diritti, giustizia distributiva ed emancipazione, che si trovavano invece al centro del femminismo della “seconda ondata” con il quale la stessa Slaughter sostiene di identificarsi.

Nel 2015 – stando al *National Women's Law Center* – il 23.2 per cento delle donne afroamericane, il 20.9 per cento delle ispaniche e il 13.5 per cento delle donne bianche vivevano sotto la soglia della povertà. A fronte di tali discriminazioni razziali e di classe all'interno dello stesso gruppo sociale delle donne, c'è qualcosa di profondamente illiberale – e di fundamentalmente incongruo – in Slaughter nel ripensare la condizione femminile progressista come atto di conciliazione, o nel suo appello a perseguire la felicità<sup>27</sup>.

Negli Stati Uniti la questione dell'emancipazione femminile acquisisce sempre più i tratti quasi esclusivi della trasformazione individuale per raggiungere la conciliazione equilibrata propria di una felicità perfettamente inserita nella norma. Un cambiamento dell'atteggiamento delle donne nei confronti del lavoro e un proliferare del discorso intorno a programmi di *self-help* si ritrova anche nel testo di Sandberg

<sup>27</sup> C. ROTTENBERG, *L'ascesa del femminismo neoliberista*, cit., pp. 60-61.

che, insieme a Slaughter è oggi considerata una delle principali rappresentanti del femminismo del XXI secolo.

Il femminismo neoliberista riprende e trasforma quello della “seconda ondata”. L’analisi dei desideri individuali e la promozione di un temperamento affettivo rimpiazzano ogni forma di critica strutturale e la scalata delle gerarchie di potere, insieme al raggiungimento di una felicità che riguarda soprattutto le donne bianche, borghesi ed eterosessuali<sup>28</sup>, diventa il principale obiettivo del femminismo contemporaneo, che concepisce l’ineguaglianza come una mancanza di ambizione personale, la quale porta all’assenza di donne in posizioni di comando.

In questa critica, l’ideale della donna conciliata, l’ingiunzione a essere sia madri “presenti” che lavoratrici efficienti, diventa così l’ultima – chissà se involontaria – incarnazione di una più lunga genealogia di ideali, come quelli della Mistica della femminilità o del Mito della Bellezza, i cui scopi ultimi sono di mantenere le donne in uno stato di oppressione<sup>29</sup>.

Citando il testo di Sara Ahmed *The Promise of Happiness*<sup>30</sup>, Rottenberg ricorda come il concetto di felicità sia inscindibile da ciò che in

<sup>28</sup> Cfr. S.R. FARRIS, *In the Name of Women’s Rights. The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, Durham 2018 (tr. it. *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, Alegre, Roma 2019). Nel presente testo Farris descrive il “femonazionalismo” come quel fenomeno che vede la strumentalizzazione di temi femministi da parte di nazionalisti e neoliberisti nell’ambito di campagne islamofobe e contro i migranti. Al contempo il termine indica la partecipazione di alcune femministe alla stigmatizzazione degli uomini non occidentali in nome dell’uguaglianza di genere. Il “femonazionalismo” si accompagna all’assunzione, da parte delle occidentali, del ruolo di “insegnanti del femminismo”, ovvero di una posizione di guida nei confronti delle donne provenienti da “paesi altri”. Questa visione presume che le migranti siano vittime dell’arretratezza culturale propria dello sviluppo storico del loro paese di provenienza e che debbano quindi essere accompagnate verso la felicità dell’emancipazione intesa esclusivamente secondo il modello del femminismo neoliberista. Questa teoria non tiene in considerazione né i tanti e diversi movimenti femministi che si sono sviluppati nel resto del mondo durante il corso della storia, né quanto lo sfruttamento delle risorse non occidentali permetta di fatto all’Occidente di sostenere il proprio sistema di produzione e consumo.

<sup>29</sup> C. ROTTENBERG, *L’ascesa del femminismo neoliberista*, cit., p. 66.

<sup>30</sup> S. AHMED, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham

una data società si intende per “vita degna di essere vissuta”. Nel caso delle comunità occidentali è impossibile separare le consolidate concezioni di che cosa significa vivere una “buona vita” dal privilegio storico accordato alle forme di soggettivazione legate all’appartenenza alla classe media, bianca ed eterosessuale. La felicità orienta quindi le società verso determinati fini considerati necessari per vivere una “vita buona”. In tempi di crisi sono proprio le forme sociali considerate certe ed incontrovertibili ad essere messe in discussione. La contemporanea svolta veste l’“industria della felicità” è dunque da interpretarsi come difesa dalle grandi sfide mosse dal presente agli ideali sociali prestabiliti. Il processo qui descritto è lo stesso che ha visto instaurarsi la Mistica della Femminilità dopo l’acquisizione del voto da parte delle donne e le problematiche sociali che la loro entrata in massa nella sfera della partecipazione pubblica aveva evidenziato.

L’idea di un felice equilibrio tra lavoro e famiglia può essere letta come un tentativo di sostenere la divisione spaziotemporale che sottende al liberalismo, in particolare nella sua nuova variante neoliberista<sup>31</sup>. La divisione tra sfera pubblica e privata sulla base del genere, propria del liberalismo, è stata ripresa e adattata alle regole del mercato neoliberista contemporaneo che, per scongiurare il proprio collasso, ha costruito e introdotto l’ideale dell’equilibrio il cui compito, oggi, è lo stesso assunto dalla Mistica della femminilità negli anni Cinquanta. L’emancipazione nell’equilibrio contribuisce a distogliere lo sguardo da un’indagine autocritica degli Stati Uniti, mentre sostiene i

2010.

<sup>31</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil/Gallimard, Paris 2004 (tr. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, Feltrinelli, Milano 2015). Con il termine neoliberismo Rottenberg intende riferirsi a quel complesso di valori e credenze descritto da Michel Foucault che emerge dall’esperienza quotidiana della vendita e acquisto di prodotti. I processi decisionali dell’individuo neoliberista si basano su una finalità utilitaristica: studiare per trovare un buon lavoro e/o risparmiare per raggiungere una stabilità economica. Ognuna di queste finalità è calcolabile in termini economici, secondo un rapporto costi-benefici. Il sistema neoliberista è quindi da intendersi come una pratica che estende il capitalismo, in particolare i suoi termini e la sua logica, a tutti gli aspetti quotidiani della società. Il neoliberismo può essere inteso come una rete che plasma le soggettività secondo i criteri di “concorrenza per il profitto”, del sistema capitalista.

presupposti di genere che rendono possibile la stessa biforcazione dello spazio di cura.

Non solo la responsabilità della propria infelicità e della mancata conciliazione viene fatta ricadere, ancora una volta, sulle spalle delle singole donne, cosa che consolida ulteriormente il neoliberismo, ma il compito di perseguire la felicità ci distoglie tutte dal tentativo di immaginare in modi nuovi lo spazio e le relazioni sociali<sup>32</sup>.

La variante neoliberista, proposta dal saggio di Slaughter, del femminismo di “seconda ondata” quindi niente ha a che vedere con gli obiettivi che muovevano le fondatrici di tale movimento negli anni Settanta. Da Betty Friedan a Gloria Steinem, da Bella Abzug<sup>33</sup> a Shirley Chisholm<sup>34</sup>, quello che guidava le leader del *NOW*, promotrici dell'*ERA*<sup>35</sup>, era un sentimento comunitario di rivoluzione dei ruoli di genere e, più in generale di tutte le discriminazioni, verso la costruzione di un mondo diverso.

<sup>32</sup> C. ROTTENBERG, *L'ascesa del femminismo neoliberista*, cit., p. 69.

<sup>33</sup> Bella Savitsky Abzug è stata un'attivista e politica statunitense, tra le principali leader del movimento femminista della “seconda ondata”. Eletta prima al Congresso e poi alla Camera dei Rappresentanti di cui divenne una dei membri più influenti, si batté per i diritti delle donne e di altre minoranze senza voce. È stata inoltre tra le principali sostenitrici che hanno reso possibile la *First National Women's Conference*.

<sup>34</sup> Shirley Anita St. Hill Chisholm è stata una politica, accademica e attivista statunitense, membro della Camera dei Rappresentanti per lo stato di New York, prima donna Nera a candidarsi per le elezioni presidenziali e ad essere eletta al Congresso.

<sup>35</sup> *L'Equal Rights Amendment (ERA)* è una proposta di emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti che si propone di garantire pari diritti ai cittadini, senza distinzione di sesso. Scritto originariamente da Alice Paul e Crystal Eastman, l'*ERA* è stato presentato al Congresso per la prima volta nel 1923. Negli anni Sessanta l'emendamento ha ottenuto un supporto più vasto, fino ad essere approvato da entrambe le camere del Congresso nel 1971. Alla scadenza del 1979 – poi prolungata al 1982 – tuttavia, l'emendamento risultava ratificato solamente da 35 Stati, meno dei 38 necessari e non è quindi stato introdotto nella Costituzione. Nel 2020 la Virginia è diventato il trentottesimo stato a ratificare l'*ERA*, dopo il Nevada nel 2017 e l'Illinois nel 2018. Il Partito Democratico ha presentato un'istanza per revocare la scadenza dell'*ERA* a cui il Partito Repubblicano si è dichiarato contrario.



Nei testi delle femministe neoliberiste la rivoluzione è presentata come già completamente realizzata e il compito delle donne diventa quello di assorbire e praticare questa realtà di diritti acquisiti dalle “matri femministe” che le hanno precedute. Trasferendo il luogo dell’agire rivoluzionario dalla pubblica piazza alla singolarità isolata di ogni psiche individuale Slaughter e Sandberg standardizzano il cambiamento nella promessa di una felicità che orienta tutti i soggetti nel “modo giusto” e cioè verso la direzione di precisi ideali sociali, interni e solipsistici che neutralizzano l’idea radicale di rivolta collettiva per cui agivano le femministe degli anni Settanta. La rivoluzione si trasforma, da mobilitazione di massa diventa attività individuale, interiorizzata che atomizza i soggetti a cui si rivolge e svuota di qualsiasi valenza politica la potenzialità collettiva dell’agire di concerto<sup>36</sup>. Di conseguenza, si produce un’agente femminista unica responsabile di alimentare la propria energia emancipatoria, la quale non è più indirizzata verso il ribaltamento di un ordine sociale responsabile della discriminazione femminile, o verso una messa in evidenza della sistematica dominazione maschile, ma si configura piuttosto come l’ambizione che deve guidare ogni donna nella sua individuale scalata verso l’apice del potere. Il “farsi avanti” nell’ambito lavorativo, senza rinunciare alla formazione di una famiglia e ad un’emancipazione bilanciata, riorienta le donne verso il loro particolare sviluppo, allontanandole sempre di più da manifestazioni di solidarietà reciproche mentre richiede invece un costante controllo e investimento produttivo del sé.

Il neoliberismo si trincerava dietro le promesse di emancipazione e felicità nell’equilibrio mentre opera un lento ma costante smantellamento dei programmi sociali e identifica le donne come uniche responsabili della loro e altrui cura<sup>37</sup>. Una possibile alternativa a questa

<sup>36</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958 (tr. it. *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017); A. CAVARERO, *Democrazia sorgiva. Nota sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

<sup>37</sup> Cfr. N. FRASER, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Mimesis, Milano 2017. Il testo è tratto dal discorso tenuto da Fraser il 14 giugno 2016, dal titolo *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism*, in occasione della trentottesima conferenza annuale Marc Bloch dell’“École des hautes études en science social”, a Parigi; EAD., *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso,

corrente del femminismo contemporaneo viene individuata dall'autrice di *L'ascesa del femminismo neoliberista* nel recente lavoro proposto dalla filosofa americana Judith Butler intorno ai concetti di precarietà e vulnerabilità politica.

### 3. *Femminismo e vulnerabilità nel pensiero di Judith Butler*

Nel testo *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*<sup>38</sup>, la filosofa americana Judith Butler propone una riflessione sul concetto di precarietà<sup>39</sup>. Nonostante secoli di proclami a proposito dell'*Homo erectus* e nonostante la costruzione del modello identitario neoliberista proponga un soggetto auto-posto che opera esclusivamente all'insegna della competitività, l'umano non sta in piedi da solo<sup>40</sup>. Nessuno, sia bambino che adulto, può persistere al di fuori di una condizione di interdipendenza e vulnerabilità. Tale predisposizione è però spesso associata alla caratteristica di una "debolezza" propria della femminilità, il che contribuisce a collocare le donne in una posizione di subalternità. Questa definizione può lasciare intendere che le donne siano vulnerabili per "inclinazione naturale", argomentazione a cui consegue lo sviluppo di misure volte alla loro protezione. Tale modello investe dunque le strutture statali del dovere

London 2013 (tr. it. *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, Ombre Corte, Verona 2014).

<sup>38</sup> J. BUTLER, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge 2015 (tr. it. a cura di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Nottetempo, Milano 2017).

<sup>39</sup> Cfr. EAD., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London 2004 (tr. it. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004).

<sup>40</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Tu che mi guardi tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997; EAD., *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013; *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, a cura di L. Bernini, O. Guaraldo, Ombre Corte, Verona 2009. Sia Adriana Cavarero che Judith Butler, seppur da prospettive diverse, mettono in evidenza le violenze operate da un modello esclusivamente maschile dell'umano, criticando la costruzione di un soggetto che si pretende sovrano, da una prospettiva femminista. Per entrambe le autrici decostruire il modello egemone di una soggettività auto-posta è indispensabile per proporre l'alternativa di un femminismo inclusivo di tutte quelle soggettività che concepiscono se stesse come vulnerabilità inclinate, in relazione.

paternalistico di agevolare la conquista di determinati obiettivi definibili come “femministi” e associabili alle rivendicazioni della corrente neoliberalista contemporanea espressa nelle posizioni di Slaughter e Sandberg che sollecitano una ristrutturazione del pubblico sulle esigenze di un privato in cui le donne sono associate alla loro dimensione più tradizionale di mogli e madri.

Judith Butler si distanzia da questa interpretazione ed attribuisce alla vulnerabilità, tradizionalmente associata alla femminilità, una capacità di resistenza. «La lotta da intraprendere, dalla mia prospettiva, deve puntare a rendere efficaci le rivendicazioni femministe secondo cui le istituzioni del *welfare* sono cruciali al sostegno delle vite, resistendo, nello stesso tempo, alle modalità paternalistiche che mirano a ripristinare e a naturalizzare le relazioni di disuguaglianza»<sup>41</sup>. Butler si oppone all’istituzione di una nuova norma per la categoria di “donna” che si basi su una concezione fondazionale della vulnerabilità e che riproponga una Mistica della femminilità per cui le donne sono interamente identificate con la sfera delle esigenze biologiche e affettive.

La vulnerabilità non è associata in modo esclusivo alla possibilità di subire un danno, ma può anzi essere funzionale all’apertura di un mondo che non è pienamente conoscibile o prevedibile. Citando l’interpretazione che Deleuze<sup>42</sup> deriva dalla lettura di Spinoza<sup>43</sup>, Butler sostiene che parte essenziale di “ciò che può un corpo” è aprirsi al corpo dell’altra/o, caratteristica che lo rende inscindibile dalle sue reti relazionali di supporto. Lungi dal voler costruire ulteriori forme ideali di ciò che l’Uomo (o la Donna) deve essere – dal momento che tali forme ne sottendono sempre delle altre un po’ meno ideali, cancellando i modi di vivere incompatibili con la norma – la filosofa statunitense non manifesta nemmeno l’intenzione di creare un amorfo corpo sociale in cui tutti i soggetti si fondono eliminando la singolarità di ciascuna/o. Butler, anzi, rifiuta una concettualizzazione politica del corpo umano che non tenga conto delle sue costitutive relazioni, le quali rendono possibile la formazione e la prosperità di quel

<sup>41</sup> J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 223.

<sup>42</sup> Cfr. G. DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2013.

<sup>43</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, in *Opera posthuma*, Amsterdam 1677 (tr. it. *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2007).

determinato soggetto. «Dire che ciascuno di noi è un essere vulnerabile significa ribadire la nostra radicale dipendenza non solo dagli altri, ma da un mondo che ci supporta e che deve essere in grado di farlo»<sup>44</sup>.

La persistenza di ognuna/o può dunque essere messa in pericolo ma anche sostenuta dal supporto delle strutture sociali, economiche e politiche, che permettono un'esistenza vivibile. *L'alleanza dei corpi* avanza una serrata critica politica nei confronti del sistema neoliberista che utilizza il concetto di responsabilità in difesa delle sue posizioni individualiste, politiche ed economiche, per perpetrare l'identificazione tra donne e sfera privata. Butler riprende il concetto di responsabilità in ambito femminista per rinnovare il suo significato in una riflessione sulle forme di azione politica plurali e collettive. Per riprendere l'interpretazione di Rottenberg e Brown, il sistema neoliberista utilizza il "femminismo dell'equilibrio" per continuare a promuovere la divisione duale delle responsabilità di cura su cui si basa mentre struttura le istituzioni del lavoro temporaneo e il continuo logoramento dei sistemi di *welfare*, causando la costante precarizzazione di diverse fasce della popolazione. Il modello delle femministe neoliberali ambisce alla realizzazione della felicità personale nel perfetto equilibrio tra lavoro e famiglia mentre nasconde sotto ad un velo di "progresso" la vecchia immagine della Mistica della femminilità, un'identità femminile cristallizzata, a servizio del sistema socioeconomico vigente. Dunque, più si asseconda l'imperativo della responsabilità come condizione necessaria che consente l'autosufficienza, più si favorisce l'isolamento individuale. Questa associazione accentua l'indipendenza di quelle lotte politico-sociali che solo "intersecate" possono opporsi alla definizione del concetto di responsabilità come individuale necessità di divenire imprenditrici di sé.

Attraverso le categorie di vulnerabilità e precarietà è possibile dare vita a lotte di opposizione pubblica del corpo, anche quando questo può significare esporsi al rischio dell'incarcerazione o addirittura della morte<sup>45</sup>. La vulnerabilità non viene semplicemente convertita in

<sup>44</sup> J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 236.

<sup>45</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Gallimard Editions, Paris 2009 (tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2012); C. VAN CAILLIE, *Alterità della vita e alterazione del mondo. Ritorno sulla figura del cinico in Foucault e la performance drag in Butler*, in «Materiali

resistenza, ma è mobilitata come strategia collettiva. In questa interpretazione l'assemblamento collettivo dei corpi assume le caratteristiche di un esercizio di volontà popolare. È la rivendicazione di uno spazio che sembra appartenere ad altri, per esercitare pressioni sui limiti di ciò che è socialmente riconosciuto come lecito. Butler non idealizza la vulnerabilità ma ne mette in luce la valenza rivoluzionaria che permette di recuperare un senso di comunità e resistenza in ambito femminista. Un movimento politico non necessita che i suoi membri siano uniti attorno ad ogni singola questione, non tutti desiderano la stessa cosa, né vogliono conseguirla allo stesso modo. Contrariamente a quanto teorizzato da Slaughter, il significato stesso della felicità varia a seconda di quel determinato corpo incarnato, in relazione alla rete di rapporti in cui vive e da cui è costituito. Il punto è però che i bisogni basilari del corpo strutturano, nell'interpretazione di Butler, il movente delle mobilitazioni politiche.

I corpi protagonisti dei movimenti politici analizzati dalla filosofa statunitense<sup>46</sup>, agiscono una resistenza attiva ma hanno anche fondamentalmente bisogno di sostegno. La vulnerabilità rimane *conditio sine qua non* della resistenza, da cui emerge il desiderio di creare una nuova socialità.

Contro la privatizzazione, contro la distruzione dei servizi pubblici e dell'idea stessa di bene pubblico, accelerata dal crescente rilievo delle forme di razionalità neoliberiste sia nella governance globale, sia nella vita di tutti i giorni: contro tutto ciò i corpi richiedono cibo e casa, protezione dall'offesa e dalla

foucaultiani», II, 4 (2013), pp. 95-114. Nell'articolo citato Van Caille propone una linea di convergenza critica tra le pagine che Foucault dedica all'analisi del cinico nel testo *Il coraggio della verità* e la teorizzazione di Judith Butler in merito alla performance drag. In particolare, se attraverso l'incarnazione della "vera vita" greca (*alethes bios*) il cinico ne rovescia gli effetti, la performance drag, fallendo nella riproduzione di una verità di genere, conduce allo smascheramento dell'attesa di realtà messa in opera dalle norme di genere stesse. Entrambi questi personaggi incarnano in sé il coraggio della verità e possono essere identificati come esempi di *parresia*. Queste performance quotidiane, che affrontano la società mettendo a rischio la propria stessa esistenza, sono rappresentanti di una presa di possesso di sé che, esponendosi pubblicamente, risignifica il mondo che la circonda.

<sup>46</sup> Si veda, ad esempio, il caso della Manifestazione di piazza Tahrir, tenutasi nell'inverno del 2010, contro il presidente egiziano Hosni Mubarak.

violenza, libertà di movimento, lavoro, accesso alle cure sanitarie; i corpi hanno bisogno di altri corpi per essere supportati e sopravvivere<sup>47</sup>.

Questi corpi, così intesi, non necessitano solo di un'altra persona, ma di sistemi sociali che intersechino in modi complessi l'umano e la tecnica<sup>48</sup>. Per le vite precarie la resistenza prende le mosse da un'esistenza segnata da abbandono e assenza di supporto che rende possibile la mobilitazione della vulnerabilità come luogo dell'opposizione politica attiva. Il corpo che si espone al potere, consapevole di poterne essere colpito, fa della sua vulnerabilità un'azione plurale di resistenza che si ripete ogni qual volta i soggetti che rivendicano lo spazio pubblico rischiano di essere fermati, aggrediti o incarcerati. I corpi che si riuniscono, con questa consapevolezza, nello spazio pubblico, prendono a bersaglio le forme di astrazione che agiscono a favore delle misure neoliberiste e delle logiche di mercato. Tali strategie imprenditoriali sostengono di agire in nome del bene comune ma, di fatto, distruggono e disconoscono le esigenze sociali della vita stessa tentando di standardizzare un'idea comune di felicità univocamente normata. La resistenza politica sta quindi nell'esposizione della relazione tra vulnerabilità e forme di attività che contraddistinguono la prospera sopravvivenza umana.

Il corpo della pluralità vulnerabile non si limita a rifiutare la violenza del mondo ma tenta di elaborare se stesso e la sua relazione con ciò che lo circonda in modi nuovi, performando<sup>49</sup> sulla scena pubblica

<sup>47</sup> J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 286-287.

<sup>48</sup> Cfr. D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1995), a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2018; EAD., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016 (tr. it. *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Produzioni Nero, Roma 2019).

<sup>49</sup> Cfr. L. BERNINI, *Maschio e femmina Dio li creò? Il sabotaggio transmodernista del binarismo sessuale*, Il Dito e La Luna, Milano 2010; ID., *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano 2017; J. BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, London 1993 (tr. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996); EAD., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1999 (tr. it. *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari 2017). Il concetto di performatività è centrale in tutta la trattazione di Judith Butler e mostra l'artificialità della "norma eterosessuale", imposta come "naturale", che può invece essere citata e rimessa in atto da corpi non coincidenti al sesso che rappresentano, attraverso

l'alternativa per la quale lotta. La nonviolenza<sup>50</sup>, specifica Butler, non è una posizione di purezza e totale distacco dalla dimensione della violenza, al contrario, ha luogo dentro un contesto di violenza, sua condizione di possibilità. La nonviolenza femminista delineata da Judith Butler, lungi dall'essere un atto solitario, è invece mediata socialmente e, attraverso la mobilitazione collettiva, restituisce al femminismo il suo carattere di movimento rivoluzionario, che non si limita a riprodurre le stesse gerarchie discriminatorie del sistema in cui abita ma, al contrario, le scardina dall'interno.

Non è difficile attuare un parallelismo tra il tipo di mobilitazione proposta da Butler e la comunità rivoluzionaria di soggetti confluiti a Houston, in occasione della *National Women's Conference*, in cui 15.000 partecipanti si unirono alle 2.000 delegate, rappresentanti nazionali di: famiglie la cui sopravvivenza di basava su un reddito insufficiente, minoranze etniche e tutti i soggetti maggiorenni. A Houston anche l'opposizione, guidata dalla conservatrice Phyllis Schlafly, trovò uno spazio di espressione e questo non impedì l'approvazione e diffusione di risoluzioni ampiamente condivise promuoventi un'idea di eguaglianza che partiva dal genere ma si estendeva su una molteplicità di piani differenti. Il tipo di assembramento rivoluzionario nonviolento proposto da Butler può ritrovarsi anche nella manifestazione del 26 agosto 1970, cinquantesimo anniversario della conquista del voto per le donne negli Stati Uniti, tenutasi con l'obiettivo di fare luce sulle tante rivendicazioni che ancora erano da compiersi sul piano dell'eguaglianza di genere, tra cui: il diritto all'aborto, all'educazione, all'assi-

l'esempio della performance drag. Una tale messa in scena dell'identità permette di riaprire le categorie del "maschile" e del "femminile" – e non solo – attraverso una riproduzione della norma che ne cambi internamente i termini nella messa in atto contaminata. Lorenzo Bernini definisce la teoria di Butler come "costruttivista radicale", nella misura in cui caldeggia l'alleanza tra movimenti femministi e minoranze sessuali per una risignificazione, in senso critico, del concetto stesso di "donna". In questa prospettiva la resistenza sessuale si esprime nell'elaborazione di nuove provvisorie identità e stili di vita che fondano comunità alternative. L'emergere della soggettività politica transgender, intersex e la riappropriazione politica del termine *queer* sono efficaci esempi di modalità di resistenza all'eteronormatività contemporanea.

<sup>50</sup> Cfr. J. BUTLER, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, Verso, New York 2020 (tr. it. *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, Nottetempo, Roma 2020).

stenza per l'infanzia e alla partecipazione politica. «We overflowed till we filled the whole Fifth Avenue. There were so many of us they couldn't stop us; they didn't even try. It was, as they say, the first great nationwide action of women (hundreds of men also marched with us) since women won the vote itself fifty years before»<sup>51</sup>.

Quello proposto da Butler è un femminismo politico “per il 99%”<sup>52</sup> che accoglie e porta sulla scena del raduno pubblico la condizione sociale incarnata di una pluralità di corpi interdipendenti. Contro la crescente sensazione individualizzata di precarietà indotta dalle gerarchie di sfruttamento del mercato e contro l'esclusivismo paternalista del femminismo neoliberista che rende il movimento per l'emancipazione delle donne una causa elitaria, accessibile solo all'“1%” privilegiato della femminilità mondiale. Il femminismo delineato da Butler riprende la necessaria “intersezionalità delle lotte”, propria del movimento femminista della “seconda ondata”, da manifestarsi nell'ambito della pubblica piazza per costruire un'alternativa etica e sociale al soggetto patriarcale, promosso dal contemporaneo sistema politico ed economico. Essere visibili ma anche muoversi, respirare, parlare o stare semplicemente fermi sono aspetti di una stessa forma di resistenza politica che pone l'esigenza di una vita vivibile, necessitante della cura dell'altra/o, in prima linea. «La “vita” che ciascuno di noi si trova a vivere non può che essere una vita sociale, che ci rende implicati in un più ampio mondo sociale, economico e infrastrutturale che eccede la nostra prospettiva, nonché la modalità situata e in prima persona dell'interrogativo etico»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> B. FRIEDAN, *The Feminine Mystique*, cit., p. 471.

<sup>52</sup> Cfr. C. ARRIZZA, T. BHATTACHARYA, N. FRASER, *Feminism for the 99%. A Manifesto*, Verso, New York 2019 (tr. it. *Femminismo per il 99%. Un Manifesto*, Laterza, Bari 2019).

<sup>53</sup> J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 40.