I nostri amici e noi

Fondamenti nascosti di alcuni discorsi pseudo-femministi[[1]](#footnote-1)

Il neo-sessismo o il femminismo maschile

*C’è qualcosa di meglio di un silenzio femminile: una parola maschile*[[2]](#footnote-2)

Abbiamo buoni amici fra gli uomini. Noi li fuggiamo come la peste e loro cercano di forzare il nostro interesse: chi non riconoscerebbe in un simile atteggiamento il segno della vera amicizia?!

In prima fila, Yves Florenne non smette di essere amichevole dall’alto della sua rubrica su *Le Monde*. Claude Alzon, dall’alto della sua *tribuna* nello stesso giornale o della sua *cattedra* a Vincennes, si proclama «femminista». Ogni giorno scopriamo di avere nuovi «amici»: Pascal Lainé, per esempio, scoperto su un numero speciale che *La Quinzaine Littéraire* ha «consacrato alle donne» nel 1974, ci ha fatto la cortesia di scrivere un libro su di noi; o Samir Amin, che «rende omaggio al femminismo» sulla rivista *Minuit* (gennaio 1974).

Tutti questi amici, questi maschi partigiani della liberazione delle donne, hanno parecchi punti in comune: vogliono sostituirsi a noi; parlano davvero al nostro posto; approvano la liberazione delle donne, e persino la partecipazione delle suddette a questo progetto, a patto che la liberazione *e* le donne li *seguano*, e soprattutto non li *precedano*; vogliono imporre la *propria* concezione della liberazione delle donne, che comporta la partecipazione degli uomini e, viceversa, vogliono imporre questa partecipazione per controllare il movimento e il suo *senso*: la direzione della liberazione delle donne.

I nostri amici maschi sono talmente benevolenti da non potersi impedire, di tanto in tanto, di allungare l’orecchio verso di noi. Dicono di comprendere i movimenti di liberazione delle donne e la loro comprensione arriva persino ad abbracciare il carattere separatista di questi movimenti: «certo, gli oppressi devono liberarsi da soli». In ciò essi si distinguono e si mostrano superiori alla grande maggioranza degli uomini, che non capisce, e che loro virtuosamente rinnegano. I nostri amici ostentano un atteggiamento «aperto»: si sforzano di comprendere perché sono teste politiche raffinate, quel genere di testa che sa fiutare prima di tutti gli altri dove soffia il vento. Ma appunto, proprio perché sono teste politiche raffinate, è loro dovere produrre analisi raffinate. E questo li porta inevitabilmente a scoprire, qua e là, dei punti trascurati dalle donne, le quali restano — capiamoci bene — le attrici principali della propria liberazione. Ma, avendo scovato i punti trascurati da noi, sarebbe disonesto, cioè non amichevole, non *segnalarceli.* E segnalare, eccome se lo fanno: gentilmente, ma *con fermezza.* Così Chénau, uno dei nostri più accesi sostenitori, nello spazio di una pagina su *La Quinzaine littéraire*, produce un’analisi definitiva dei movimenti delle donne e — amicizia *oblige* — del baratro che li attende e che le donne non hanno visto, ma che lui vede. Questi movimenti hanno imboccato una cattiva strada — una strada non-chenauiana. È suo dovere, dovere di cui lui si fa carico con tristezza, ma coraggiosamente, *avvertirci* che, in queste condizioni (di non-chenauità), *ci roviniamo con le nostre mani.* E credetemi, se ne rammarica, ma ha riflettuto *per un’intera pagina.* Allora, che cosa possono migliaia di donne e migliaia di pagine provenienti da tutto il mondo contro la *penetrazione* politica di un Chénau? Per lui, niente. Il fatto che questi gruppi, al *lavoro* da sei anni su una questione che lui sbriga, per di più da solo, in sessanta righe, arrivino a conclusioni opposte alle sue, non lo fa dubitare un solo istante della validità della sua analisi: se c’è qualcuno che si sbaglia, non è lui.

Yves Florenne, dal canto suo, sa *meglio delle donne* quale psicoanalisi le opprima e quale debbano attaccare. Anche lui, e con lo stesso dispiacere, si sente in dovere di segnalarci che abbiamo sbagliato bersaglio. Ah, se solo ci fossero più uomini come lui fra le donne! Claude Alzon canta in coro con Florenne, ma con un tono già più secco. Perché se il primo pretende ancora di «scherzare» sostenendo che «il femminismo è una cosa troppo seria per lasciarlo alle donne», Alzon non scherza affatto: il femminismo è affar suo e queste maledette donne stanno mandando tutto a puttane. La prova: le donne non si occupano dei problemi che Alzon ha inserito nella loro agenda (perché il femminismo è *affar* suo, ma tocca a noi fare il *lavoro*), come lamenta nel suo articolo su *Le Monde*. Ci si potrebbe anche passare sopra, se fosse solo una questione di pigrizia: ma è qualcosa di peggio. Alzon rileva cattiva volontà, cioè malafede; diagnostica che se noi non ci occupiamo dei problemi che lui ha deciso che dovremmo trattare, è perché non siamo pronte a «tener conto *lealmente* della biologia e dell’etnologia». Insomma — ma è sorprendente per delle donne? — noi rifiutiamo di combattere *da uomo a uomo* con questi esseri (la «biologia» e l’«etnologia» devono essere persone in carne e ossa per poter essere «leali» o «sleali» nei loro confronti). E la nostra stessa slealtà deve essere messa sul conto di una «*mancanza di elementare onestà*». E «non è tutto». Noi «preconizziamo soluzioni *inaccettabili*» (per chi?). Infine, noi «*non precisiamo*» che il separatismo è una «questione tattica e non un dogma». Forse non lo sappiamo? Ma allora, signorina, quando non si sanno le cose non si alza la mano. Torni al suo posto e lasci la parola al suo compagnuccio, che *sa*: lui sa che cosa pertiene alla tattica e sa che cosa pertiene al dogma, in breve sa che cos’è il «radical-femminismo». E qui, in tutta evidenza, Alzon ha una lunghezza di vantaggio su di noi, dal momento che ha *inventato* la parola. In ogni caso il «radical-femminismo» esiste: il modello è chiarissimo nella testa di Alzon e le donne lo stanno semplicemente *snaturando.*

Ma gli uomini da dove ricavano una visione tanto chiara non solo di ciò che il femminismo dovrebbe essere, ma di ciò che esso *è* nella sua *essenza*? Essenza di cui i movimenti reali non sono altro, ai loro occhi, che un’incarnazione contingente, un riflesso e, a sentir loro, un’imitazione piuttosto approssimativa, se non del tutto insoddisfacente? Il fatto di *non* partecipare ai movimenti reali, di *non* seguirne le discussioni e i dibattiti contraddittori, infine il fatto di *non* essere individui *direttamente* e *prioritariamente* implicati, per loro non sembra costituire un ostacolo alla presa di posizione. Questi uomini non solo ritengono che le loro opinioni valgano *tanto quanto* quelle degli individui menzionati sopra ma, per di più, che abbiano *più* valore. Sembra che concepiscano il proprio inevitabile non-coinvolgimento, il proprio status di osservatori, non come un handicap ma, al contrario, come un vantaggio. Questa concezione — implicita — in tutta evidenza contraddice i loro stessi principi politici e i principi che accettano accettando i movimenti di liberazione delle donne.

Perché questa flagrante contraddizione? Il fatto è che noi non siamo delle oppresse come gli altri. Questi uomini non oserebbero mai «consigliare» i neri, i popoli del terzo mondo, i palestinesi — e a maggior ragione «rettificare» i loro «errori» — sul modo di condurre *la lotta contro di loro*, bianchi occidentali. Non oserebbero mai sottintendere che quegli oppressi sono, al tempo stesso, «giudice e parte in causa», mentre gli oppressori sarebbero «soltanto giudici» (!), come sottintendono costantemente a proposito delle donne. *L’«amicizia» dei nostri amici è paternalismo*: una benevolenza che comporta necessariamente una buona dose di disprezzo o, per meglio dire, una benevolenza che si spiega *solo* con il disprezzo. Si immischiano ai nostri affari perché ci reputano incapaci di occuparcene. Ma «non è tutto»: la verità — un’altra verità — è che non riescono a rassegnarsi, loro che sono i primi ovunque, a non esserlo anche lì. Ora, lì, evidentemente, non possono esserlo. La loro benevolenza non è altro che il tentativo di conservare un posto, di non essere esclusi. Una ragione oggettiva e sostanziale spiega il loro tentativo di controllare la direzione dei movimenti: la paura che i movimenti si dirigano contro di loro. Inoltre, una tendenza impressa in loro fin dalla nascita, e diventata una seconda natura, è più forte di loro: bisogna che quel posto sia il *loro* posto e il loro posto è *davanti.*

Lo si è visto in forma *spaziale* alla prima grande manifestazione di donne per la libertà di aborto nel novembre del 1971. Se un terzo degli uomini era dietro, come convenuto, gli altri due terzi erano davanti, nascondendo le donne, lasciando credere che si trattasse di una manifestazione delle solite, cioè di uomini. Nessuna esortazione è riuscita a convincerli a rimettersi, se non dietro, almeno nei ranghi. E, tuttavia, essi si rendevano conto che si trattava di una manifestazione di *donne.* Ma il loro condizionamento contraddiceva le conseguenze pratiche di quel dato di fatto. Era necessario che fossero ancora là, come d’abitudine, alla testa di quello che accadeva, pronti a neutralizzare l’*obiettivo politico* che approvavano.

Dov’è allora la differenza fra i nostri «amici» e i nostri nemici dichiarati, quelli che ci trascinano nel fango e ci coprono di ridicolo? È una differenza nei mezzi e non nel fine o, come direbbe Alzon, una «questione tattica» e non strategica. I nemici ci attaccano frontalmente e confessano con franchezza («lealmente»?) l’obiettivo che perseguono: rimanere al proprio posto (e dunque mantenerci al nostro). I nostri amici, dal canto loro, hanno scelto di provare a conservare il proprio posto in modo più sottile, ma anche più completo. Perché i nemici sono esclusi — poco, dato che resta loro l’intera società — almeno dai ranghi femministi, mentre gli amici puntano niente meno che a *conservare il proprio potere anche all’interno del piccolo bastione di resistenza* a quel potere.

Nella primavera del 1971 abbiamo tentato a più riprese, prima e dopo il manifesto «delle 343»,[[3]](#footnote-3) di far pubblicare un documento su *Le Monde* per chiarire la nostra posizione. *Le Monde* ce l’ha *sempre* rifiutato, con il pretesto che quella posizione era già stata esposta. Era *falso*: tra il 1970 e il 1971 il giornale aveva pubblicato una sessantina di articoli sull’aborto. Metà di questi proveniva dai reazionari, l’altra metà dai riformisti: la prima metà era contraria a *ogni* forma di aborto, l’altra metà era contraria all’aborto *libero. Nessuno* difendeva la libertà di abortire. In un anno, dunque, *Le Monde* aveva dato la parola almeno trenta volte all’associazione *Lasciateli vivere* e trenta volte all’ANEA (Associazione nazionale per lo studio dell’aborto) — organizzazione antidemocratica, elitaria e misogina che sostiene l’aborto terapeutico, ossia la messa sotto tutela delle donne.

*Le Monde* non ha mai accordato la parola alle donne che lottavano per sé, né in quanto appartenenti a un movimento storico e internazionale, né in quanto firmatarie di un manifesto che, tuttavia, il giornale si è affrettato a pubblicare in prima pagina. *Le Monde* non ha mai accettato di presentare una sola volta la posizione che era all’origine del manifesto e che doveva rimanere il motore di tutta la campagna che ne è seguita, quella per la libertà totale di aborto. A titolo di paragone, notiamo che il signor Badiou, leader di un gruppetto maoista che conta non più di venticinque militanti distribuiti in tutta l’università di Vincennes, ha avuto il diritto, proprio a questo titolo, di esporre le proprie idee politiche in un articolo su *Le Monde*.

Subito dopo il manifesto «delle 343», chi è stato invitato a parlare al colloquio organizzato dal *Nouvel Observateur*, il 26 aprile 1973, *a proposito di quel manifesto?* L’ANEA, il dottor Milliez, Evelyne Sullerot e altri, ma non le firmatarie. Chi, grazie appunto a quel manifesto, si è potuto esprimere in abbondanza sui giornali? I partigiani dell’aborto terapeutico, *coloro che il manifesto, per altro, combatteva* e il cui movimento stava deperendo e sarebbe andato a rotoli senza la «bomba» giornalistica del manifesto. In questo modo, il manifesto ha fatto la fortuna dei suoi avversari: degli avversari della libertà. È per puro caso se la posizione delle firmatarie del manifesto è stata pubblicata nel libro bianco che *Le Nouvel Observateur* ha realizzato dopo il colloquio. Non era previsto dal giornale che lo fosse. In compenso, le opinioni di Milliez, Sullerot, Dourlen-Raulier e via discorrendo erano state raccolte religiosamente e vi erano esposte.

*Le Monde*, *Le Nouvel Observateur*: bene, si dirà. Che cos’altro ci si aspetta da parte dell’*establishment*? Parliamo allora dei «rivoluzionari»: parliamo di Maspero, per esempio. Il numero speciale di *Partisans*, *Libération des Femmes, année zéro* (n. 54-55, luglio-ottobre 1970), è stato strappato con la lotta al redattore capo della rivista, Émile Copferman. Quando alcune donne di un gruppo femminista proposero, nel 1970, un manoscritto all’editore, Maspero rifiutò di pubblicarlo, avanzando la controproposta di pubblicarne alcuni estratti sotto forma di articoli su un numero speciale di *Partisans* che sarebbe stato interamente dedicato alle donne. Propose anche di cercare degli autori per questo numero. E di trovarli. Chi allora, al di fuori delle nostre compagne, doveva scrivere — chi doveva riempire i due terzi della rivista? Degli specialisti. Specialisti di cosa? Ma di marxismo, è chiaro! Così venne interpellato Emmanuel Terray per un articolo su Engels, e il resto a piacere. Ecco quello che si chiama e si continua a chiamare un «numero dedicato alle donne»: commenti maschili a libri di altri uomini.

Siamo andate in tre a parlare con Copferman. Quando gli abbiamo detto che eravamo del movimento di liberazione delle donne, ci ha squadrate dall’alto in basso: «Quale movimento?». A rigore, si poteva capire: nessuno sapeva della nostra esistenza. Ma eravamo lì proprio per informarlo. Essere informato — e fra i primi — non solo non ci è valsa alcuna gratitudine, ma non gli è bastato. A quanto pare, che un gruppo di oppressi si costituisca come gruppo di lotta è sempre un atto politico, tranne che nel caso delle donne. «Come faccio a sapere che non si tratta di un movimento piccolo-borghese?». Ahimè, non avevamo un certificato firmato da un rivoluzionario patentato (e lui d’altronde?). Pur non sapendo nulla — come si è visto — della liberazione delle donne, ignorando tutto della sua problematica, Émile Copferman non dubitava minimamente di sapere quali fossero le buone domande da porre.

Copferman non dubitava di essere il detentore — con quale legittimità? — della «Rivoluzione», mentre noi eravamo nella posizione di chiedergli un *satisfecit.* E pensava ancora meno che noi avremmo potuto ritorcergli contro la domanda: chiedergli i suoi titoli di proprietà della Rivoluzione, considerarci eredi legittime e vedere in lui nient’altro che un bastardo senza diritti. A proposito della sua domanda sulla natura «piccolo-borghese» del movimento: che quella domanda fosse *per noi* completamente fuori luogo, *a lui* non faceva né caldo né freddo. Nelle prime riunioni del gruppo di Parigi, l’unico esistente nel 1970, abbiamo dovuto cacciare *fisicamente* alcuni uomini, venuti da soli e persuasi che quelle riunioni dovessero essere miste. Che le dirette interessate avessero un parere opposto a quello dell’intruso non sollevava il minimo dubbio, nella sua mente, circa la validità della sua opinione, non più del fatto che le donne erano duecento e lui uno soltanto. Credo che, per questi uomini, duecento donne non costituissero una maggioranza: si trattava semmai di un individuo unico, dato che erano *tutte donne*. E a quest’altro individuo unico, l’uomo in questione si sentiva oltretutto in diritto di *imporre* la propria opinione e la propria presenza.

Per tornare a Copferman: a dispetto di ciò che egli sperava la sua arroganza non ci ha intimidite, bensì indignate. Gli abbiamo detto che un movimento sociale non doveva giustificarsi davanti a un individuo, fosse pure il redattore capo di una rivista «rivoluzionaria», e abbiamo assunto la direzione politica di quel numero, come era normale. Abbiamo realizzato da sole — o quasi, visto che si era aggregato un certo Godmichau — quel numero. Ma Copferman non se lo è — e non ce lo ha — mai perdonato. Un numero successivo di *Partisans* (n. 57) conteneva due articoli vendicativi contro il movimento delle donne e servili verso la sinistra maschile. Per completare l’umiliazione, Copferman — o Maspero, ma che importano gli individui — avevano ordinato di scriverli a donne appartenenti alla loro organizzazione (trotskista). E, circa un anno e mezzo dopo, *Partisans* pubblicava un articolo di Alzon, che molti all’epoca hanno scambiato per una donna (cosa che da Maspero si auguravano, dato che l’equivoco — molto utile — non è stato dissipato), *La donna serva e la donna bambola*.

Del femminismo l’articolo accettava quel tanto che bastava per non farsi *rifiutare subito* (tanto più che sembrava che l’autore fosse una donna), quindi glielo lo ritorceva contro: il che coincide con la *definizione* stessa di *recupero.* Un anno più tardi Maspero pubblicava il testo in forma di libro, aumentato di poco. Inutile dire che Maspero aveva sempre rifiutato i manoscritti femministi che gli erano stato proposti. Dunque, è proprio al nostro posto che Alzon ha preso la parola, e con l’aiuto — con la *complice solerzia* — dell’«editore rivoluzionario di Francia». Il contenuto del libro è di per sé rivelatore. Ma che venga pubblicato da Maspero, quando è nota l’animosità che Maspero e Copferman (quest’ultimo è arrivato al punto di indirizzare una lettera piena di ingiurie volgari, tramite *Actuel*, a Emmanuelle Durand, autrice su *Partisans* dell’articolo sullo stupro) non hanno cessato di manifestare al movimento, era già un’indicazione di antifemminismo.

Quanto al numero di *La Quinzaine littéraire*, inutile dire che se è stato fatto sulle donne, lo è stato nel senso di essere fatto alle loro spalle, dal momento che i movimenti di liberazione in oggetto non sono stati contattati, né avvisati. Un intero numero sui movimenti delle donne, che per di più pretende di essere solidale con loro, e in cui la parola non viene data *una sola volta* a una qualsiasi donna di questi movimenti! Proprio una bella performance, che si vorrebbe veder ripetere — per sport — nei confronti dei palestinesi, dei bretoni o dei giovani. Ma senza dubbio non la vedremo: l’impudenza ha dei limiti, che si possono trasgredire solo con le donne. Ma con loro, perché preoccuparsi? Alzon, di cui ora sappiamo che è un uomo e che non appartiene, con suo grande rammarico, ad alcun gruppo femminista, ha scritto in questi giorni due articoli su *Le Monde* in tema di… liberazione delle donne. È noto con quale successo noi abbiamo chiesto uno spazio sul giornale. E lo stesso Alzon non avrebbe *mai* beneficiato della possibilità di scrivere *un solo* articolo su qualsiasi *altro* argomento. È perché parla delle donne che ha ottenuto quello spazio. E non avrebbe mai potuto scrivere quegli articoli, nemmeno su quell’argomento, cinque anni fa: sono state l’emersione dei movimenti di liberazione e la domanda di parola delle donne ad aver creato una domanda di parola *sulle* donne. Il potere maschile non solo dissocia queste due esigenze, ma le usa una *contro* l’altra: non era sufficiente rifiutare la parola alle donne; per ristabilire meglio l’ordine, occorreva far parlare degli uomini sulle donne. Questi uomini, quindi, parlano *due volte al nostro posto*: parlano di noi o, meglio, della nostra liberazione, e ne parlano da luoghi da cui noi siamo proscritte. Non solo hanno la parola grazie a noi, ma per di più ce la tolgono. Più esattamente, è *per* toglierla a noi che viene data a loro. Mentre autori e registi ansiosi di farsi un nome e una carriera si gettano a capofitto in questo nuovo campo — la liberazione delle donne —, editori e redattori di libri e di giornali, produttori cinematografici o televisivi attendono con ansia ciò che sarà ancora di più di un silenzio femminile: una parola maschile.

Mago Merlino trasforma le buone intenzioni in appartenenza di classe

Gli amici maschi della liberazione delle donne — che alcune chiamano con l’impertinenza o, peggio, con l’ingratitudine che caratterizzano i bambini viziati, i nostri «sostenitori» — hanno dimostrato a più riprese che la loro comprensione si ferma nel punto in cui inizia la liberazione vera e propria. Come possono, nelle condizioni sopra descritte, dichiararsi lealmente nostri «alleati»?

D’altra parte, una simile dichiarazione lascia il tempo che trova. Non ci vuole molto a rendersi conto che l’ostentazione di benevolenza con cui pretendono di distinguersi dagli altri uomini cela in sé lo stesso disprezzo rintracciabile nell’ostilità dichiarata della maggioranza. Preso con le mani nel sacco, in flagrante delitto di «rettifica dei nostri errori», Florenne abbandona subito la carota per il bastone: «Fate attenzione», dice, «a non alienarvi i pochi uomini che sono ben disposti verso di voi». Ma perché dovremmo fare attenzione? Non è principalmente da *noi* che dipende la *nostra* liberazione? Una simile messa in guardia è la dimostrazione del fatto che i nostri «amici», che fanno finta di pensarlo, e in effetti lo dicono a fior di labbra, per ragioni tattiche, non ci credono minimamente: in realtà, ritengono l’«alleanza» (si vedrà quale) di una minoranza di uomini *più importante* per la liberazione delle donne della presa di coscienza della maggioranza delle donne.

Alzon, per parte sua, lo dice chiaramente: non è dalle donne, come si potrebbe ingenuamente credere, che dipende in ultima analisi l’esito della lotta femminista, ma dai nostri «amici» maschi. La preoccupazione di fondare su una presunta «legge» ciò che vorrebbe far valere nel caso delle donne lo porta a generalizzare e la generalizzazione rende ancora più lampante l’assurdità della sua proposizione: «Nessuna rivoluzione sociale si è potuta fare senza l’appoggio di elementi provenienti dalle caste dominanti».

Si può sostenere che l’appoggio di qualche nemico di classe — o piuttosto di individui che abbiano *abbandonato* la propria posizione di classe, dal momento che, se la conservano, restano dei nemici — è utile in certi momenti. Dire che è sempre importante è già spingersi un po’ troppo oltre. Ma dire che è determinante, che è una condizione indispensabile, che in caso contrario la «rivoluzione non si può fare» è, al tempo stesso, una contro-verità storica e una sciocchezza politica, perché significa confondere convinzione intellettuale e posizione di classe.

«Parola maschile»: l’idealismo all’opera

Il pensiero che riesce a produrre tanta confusione è contrassegnato dall’idealismo e dalla reazione. Florenne si spinge ancora più lontano, se così si può dire, in questo pensiero. Egli afferma — ingenuamente? — che il rapporto individuale fra un uomo e una donna è, di tutti i rapporti, il più suscettibile di sfuggire alla società! C’è da restare di stucco.

Alzon, che porta la confusione alle estreme conseguenze logiche, dal canto suo sostiene che «l’opposizione non è fra uomini e donne, ma fra femminismo e antifemminismo». La posizione di classe e il modo di pensarla — il materialismo a cui egli si richiama — qui vengono completamente *liquidati*: è sufficiente un po’ di buona volontà e, oplà, si può ignorare la struttura sociale (pur «continuando a lottare contro questa struttura»: ci si chiede per quale motivo). Al nostro grande specialista della furia di aggiungere sciocchezza a sciocchezza non si potrà certo rimproverare di essere incoerente: «l’opposizione non è fra bianchi e neri, ma fra coloro che accettano e coloro che rifiutano un certo tipo di oppressione».

Mi piace l’espressione «un certo tipo» per il suo pudore in stile vecchia Francia, per la sua vaghezza assolutamente *rétro*. Ma, soprattutto, adoro sentire dei «marxisti» affermare che tutto si svolge sul piano dei valori o, meglio, delle dichiarazioni di intenti (puri, certamente); che le lotte rivoluzionarie non sono conflitti fra gruppi concreti opposti da interessi concreti, bensì — come ci ripete da mille anni la filosofia idealista, nella sua versione dotta come in quella volgare — *conflitti di idee*; che il fatto di *beneficiare* di un’oppressione o di *subirla* non fa *alcuna differenza*! Sostenere che fa una differenza non significa, per Alzon, riferirsi alla realtà dell’oppressione, che dopo tutto è la ragion d’essere della rivoluzione, ma «dare prova di razzismo o di sessismo».

Il capovolgimento dell’accusa di razzismo è una reazione classicamente difensiva e una difesa classicamente reazionaria. Ed è già da qualche tempo che si vedono le *donne* accusate di sessismo da persone che spesso non conoscono nemmeno il significato originario della parola, ma che hanno la scusa di non posare da «rivoluzionarie» e, ancora meno, da «femministe». L’accusa di «contro-razzismo» o di «sessismo al contrario» è tipicamente reazionaria; lo è già *a priori, prima di ogni esame*, nella misura in cui stabilisce una *simmetria* tra oppressori e oppressi. È incredibile che si osino proferire simili enormità a proposito dei neri, il cui movimento è più antico, più conosciuto e più riconosciuto di quello delle donne. È incredibile che qualcuno che avanza la pretesa di essere non solo al corrente delle lotte, ma addirittura «specialista», dimostri una tale ignoranza, nel senso primario di assenza di informazione; e che qualcuno che ignora fatti elementari della storia contemporanea si permetta di affrontare l’argomento. In effetti, il «concetto» di «contro-razzismo» è stato demistificato da tempo e mostrato per quello che è: un *tentativo di intimidazione*. E non si tratta di uno sviluppo ideologico recente e poco conosciuto: tutta l’America lo sa. Nessun bianco, tanto meno un bianco «progressista», e ancora meno un «rivoluzionario», oserebbe servirsene oggi negli Stati Uniti.

La demistificazione è stata opera della «nuova rivoluzione nera» negli Stati Uniti, che è cominciata nel 1965 con l’*esclusione dei bianchi* dalle organizzazioni per i «diritti civili». Questa rivoluzione ha messo fine a cinquant’anni di riformismo sul problema razziale — cinquant’anni di paternalismo bianco. Il funzionamento di quei gruppi, infatti, era *fondato* su un *diniego della realtà*, su una finzione costante. Si fingeva, come Alzon propone di fare, che la situazione che vedeva i bianchi come oppressori e i neri come oppressi fosse ininfluente sul funzionamento dei gruppi per i diritti civili: 1) sulla loro politica; 2) sulla struttura di potere di questi gruppi. Ci si comportava come se la disuguaglianza intrinseca nei rapporti fra bianchi e neri fosse *annullata* a partire dal momento in cui si entrava nella sede dell’organizzazione. Si negava che i bianchi portassero con sé risorse politiche superiori — le loro migliori conoscenze relative all’accesso a questa struttura di potere — e maggiori risorse che, per il momento, in mancanza di un termine più adeguato, dobbiamo chiamare «psicologiche». Dato che non è possibile lottare contro ciò che si ignora, contro ciò che si nega, questi fattori operavano *pienamente* e senza freni, con l’inevitabile risultato che i bianchi finivano per occupare una posizione privilegiata anche nelle organizzazioni destinate al «miglioramento della sorte dei neri».

Ma la presenza dei bianchi, anche al di là di ogni posizione dominante nella gerarchia del gruppo, aveva conseguenze ancora più sostanziali, perché influenzava ambiti ancora più importanti:

1. Nella definizione degli obiettivi, che a propria volta è legata alla definizione della lotta, cioè dell’oppressione contro cui si dovrebbe lottare. In presenza dei bianchi, i neri non potevano riconoscere la propria oppressione. Anzitutto, non potevano denunciare la posizione dominante dei bianchi all’interno del gruppo, anche se la vedevano, perché il dogma, la rappresentazione ufficiale del funzionamento del gruppo, da cui dipendeva *l’esistenza del gruppo in quanto tale*, cioè in quanto gruppo misto, negava *a priori* una simile eventualità.
2. Soprattutto, indipendentemente dal fatto che i bianchi del gruppo occupassero o non occupassero posizioni individualmente dominanti, la loro presenza consolidava la tendenza ad adottare la definizione dominante, ovvero la definizione *bianca*, di ciò di cui i neri «soffrivano». Questa ideologia, questa definizione dell’oppressore di ciò che l’oppressione è, interiorizzata dai neri, era incarnata dai membri bianchi del gruppo. Non essendo neri, i bianchi la esprimevano «sinceramente», e per i neri era ancora più difficile opporvi la *propria* definizione, dal momento che essa non esisteva veramente, mentre la definizione dei bianchi era la definizione ufficiale. L’opinione dei bianchi, dunque, era sorretta al tempo stesso dall’insieme della cultura — *a cui i neri partecipano* — e dal loro *prestigio di oppressori.*

Questo era uno dei punti cruciali. Perché quel prestigio non solo impediva ai neri di trovare la propria definizione dell’oppressione; oltre a ciò, la presenza dei bianchi impediva ai neri di lottare contro il prestigio che i dominanti avevano ai loro occhi. In effetti, i neri non potevano, contemporaneamente, vedere i bianchi e non vederli in modo positivo: non ammirarli, non desiderare di *essere* loro, perché questo è, al tempo stesso, uno dei risultati, una delle manifestazioni e uno dei mezzi dell’oppressione. Essere in presenza dei bianchi, vederli, voleva dire al tempo stesso *sia* avere un’immagine positiva della bianchezza, *sia* prenderne coscienza. Prenderne coscienza significava prendere coscienza, contemporaneamente, della base, della condizione necessaria di questa immagine positiva, ossia l’immagine *negativa* della nerezza, e rendersi conto che una simile immagine non solo esisteva, ma permaneva e agiva all’interno di una lotta di «liberazione».

Non è un caso che l’esclusione dei bianchi sia venuta a coincidere *e* con la moda «afro» — che è molto di più di una moda o di una terapia — *e* con l’apparizione dello slogan *Black is beautiful.* Il separatismo era la condizione logica e storica della lotta contro l’odio di sé. I fatti *concreti* — la storia concreta della lotta, sia dei neri, sia delle donne — come pure le implicazioni *logiche* della proposizione secondo cui la liberazione degli oppressi è anzitutto, se non esclusivamente, opera degli oppressi, conducono alla stessa conclusione: gli oppressori non possono avere lo stesso ruolo degli oppressi nelle lotte di liberazione.

Attribuendo il separatismo dei gruppi femministi a un «retaggio» del «traumatismo» che l’«autoritarismo maschile» avrebbe causato alle donne e trattandolo come un fenomeno passeggero — e, se non passeggero, condannabile —, Alzon va completamente fuori strada e, oltretutto, nega sia la storia concreta *sia* le premesse politiche dei movimenti di liberazione. Senza parlare della condiscendenza e dell’*autoritarismo* manifesti nella sua affermazione, che basterebbero da soli a screditarlo, Alzon dimostra un’incomprensione totale e generale — non limitata alle donne — dei processi di liberazione.

La sua affermazione rivela, infatti, una visione al tempo stesso statica e idealistica di questi processi. Per lui è chiaro che si tratta unicamente, e solo per un periodo limitato, di aggirare un ostacolo puramente «psicologico», ed è altresì chiaro che, per lui, «psicologico» si oppone come «soggettivo» (al limite «immaginario», «fantasmatico») a «oggettivo» (che è appunto la concezione volgare, cioè ideologica), e dunque come «epifenomenico» a «strutturale». Di conseguenza, essendo, a suo avviso, un fenomeno soggettivo, il traumatismo in questione è guaribile con la stessa facilità con cui si modifica un’impressione soggettiva. D’altra parte, una volta rimosso l’ostacolo, una volta guarita la malattia grazie a un periodo di riposo (è così che Alzon vede il separatismo; è soltanto così, a suo parere, che il separatismo si può giustificare: l’intermezzo durante il quale i giocatori si medicano le ferite), si riprende la partita. La partita, per lui, è *una lotta che non deve far altro che procedere*: contro un’oppressione *nota.*

La rivoluzione: presa di coscienza o partita di calcio?

Mi si concederà che il primo impedimento a lottare contro la propria oppressione è dato dal fatto di non sentirsi oppressa. Pertanto, il primo momento della rivolta non può consistere nell’intraprendere la lotta, ma deve consistere, al contrario, nello *scoprirsi oppresse*: nello scoprire l’*esistenza* dell’oppressione. L’oppressione è scoperta, anzitutto, *da qualche parte.* A partire da quel momento la sua esistenza è appurata, certo, ma non la sua *estensione.* È a partire dalla dimostrazione che l’oppressione esiste che, in seguito, la si cerca altrove: qua, là, progredendo a poco a poco. La lotta femminista consiste *tanto* nello scoprire le oppressioni sconosciute, nel vedere l’oppressione dove non la si vedeva, *quanto* nel lottare contro le oppressioni conosciute. Forse, anzi senz’altro, ciò non è evidente; forse bisogna averlo vissuto per comprendere questa dinamica, per comprendere fino a che punto è falsa la rappresentazione della liberazione come una semplice *lotta*, dato che essa sottende una visione dell’oppressione come una mappa dai punti adeguatamente rilevati, dai contorni esattamente delimitati, mappa su cui non si tratterebbe di fare altro che avanzare: conquistare delle vittorie. Al contrario, la liberazione consiste anzitutto nell’*elaborare* quella mappa, perché più si avanza, più ci si rende conto che i contorni di quel territorio sono sfocati e distanti. Il processo e il progresso in questione non sono soltanto orizzontali e territoriali: ogni nuovo territorio annesso alla problematica dell’oppressione è anche, inestricabilmente, una nuova dimensione, questa volta nel senso di *significato*, che si aggiunge, trasformandola, alla *definizione* dell’oppressione.

Se non si può avere un’idea di tutto questo senza averlo vissuto, allora non si parli di ciò che non si conosce. L’impossibilità di viverlo non giustifica l’ignoranza; in compenso, l’ignoranza dimostra che la pretesa dei non-oppressi di partecipare *allo stesso titolo* alla lotta è assurda. Non è ammissibile che chi parla di liberazione ne ignori il carattere dinamico e oggettivo *a tutti i livelli.* Ora, l’affermazione di Alzon, oltre a sottendere una visione statica della liberazione — concepita come una «lotta» —, comporta anche una visione al tempo stesso soggettiva e interpersonale dell’oppressione subita dalle donne ed esercitata dagli uomini. Per lui, gli unici ostacoli alla partecipazione paritaria degli uomini alla liberazione delle donne sono l’«autoritarismo» di questi ultimi (fattore di natura soggettiva, il che per Alzon significa che la buona volontà degli uomini può essere sufficiente a rimuoverlo) e il conseguente «traumatismo» delle donne, fattore anch’esso soggettivo.

Da questa posizione idealistica (si veda sopra quali definizioni dello «psicologico» sottende), Alzon esprime la convinzione — oggetto di risata per le donne — che l’oppressione può essere soppressa nel rapporto individuale uomo-donna. Meglio, egli insinua — e forse questa trovata è il messaggio *reale* — di averla, *lui*, soppressa nei suoi rapporti personali. Ciò equivale ad affermare, al pari dell’uomo della strada, dell’oppressore-tipo, che tutto si svolge nella testa — e, come per l’ideologia, che ciò che si svolge nella testa non è oggettivo, si definisce anzi *in opposizione* a ciò che è oggettivo, e che, pertanto, non succede niente. Equivale a dire che il «sessismo», espressione ideologica dell’oppressione istituzionale, parte visibile del patriarcato, costituisce *tutta* l’oppressione. Significa negare l’esistenza della struttura istituzionale che causa il «sessismo». Significa soprattutto negare che la struttura psicologica, che è il tramite della struttura istituzionale nella produzione di «pregiudizi» e del suddetto «sessismo», è altrettanto *concreta e oggettiva, esteriore all’azione dell’individuo* della struttura istituzionale. L’autoritarismo non è un tratto psicologico di cui basterebbe prendere coscienza per potersene sbarazzare. Anzitutto, in quanto tratto psicologico concreto, l’autoritarismo non può essere «abolito» con un atto di volizione pura, con un’intenzione non strumentale, non più di quanto un ponte possa saltare in aria per semplice effetto del desiderio. Inoltre, anche se ciò fosse possibile, se questo tratto potesse cioè essere soppresso con altri mezzi, evidentemente diversi dalla semplice volizione, la sua soppressione non abolirebbe *ciò che l’ha originariamente causato* e lo consolida continuamente, ciò che è *realmente* in causa, ciò la cui esistenza permette di dubitare che esistano i mezzi per sopprimerlo: l’*autorità reale*, cioè istituzionale e materialmente fondata, *che gli uomini possiedono di fatto* senza aver bisogno di volerlo, che siano «autoritari» o meno.

La base materiale su cui cresce, che consolida ed è da cui è confortata la «costituzione psicologica» degli individui, ci riporta alla struttura sociale vincolante per tutti, al tempo stesso esteriore alle relazioni interpersonali e *cornice* di queste ultime. Quali che siano le mie «opinioni» o i miei «atteggiamenti» (sono molto cortese con loro, Alzon non è l’unico a «opporsi» a un «certo tipo di oppressione»), io traggo vantaggio dall’oppressione dei lavoratori immigrati. Il loro sfruttamento è una delle condizioni della mia esistenza materiale. Che io sia «rivoluzionaria» o meno non modifica di una virgola la questione: vivo come vivo perché, fra le altre ragioni, gli africani vengono sfruttati in Francia e perché l’Occidente sfrutta il terzo mondo. Qui non è questione di sottigliezze morali, né di battersi il petto: il punto non è sapere se io debba sentirmi in colpa o meno. Al contrario, appunto: individualmente io non ho contribuito a questa situazione e non è a titolo individuale che ne traggo dei vantaggi, ma in quanto membro di un gruppo che non ho scelto. Quali che siano le mie reazioni soggettive al suo cospetto, questa realtà esiste. Nella misura in cui sono esente da uno sfruttamento ne ricavo un vantaggio, *volens nolens*, in due modi:

1. Il loro sfruttamento accresce il mio reddito, forse anche solo di poco, nella misura in cui questo beneficio, a sua volta, mi viene tolto dai *miei* sfruttatori.
2. Ma soprattutto, mentre altri fanno quel lavoro, *io* non lo faccio; mentre altri subiscono *quello* sfruttamento, eccone almeno *uno* che *io* non subisco. E all’inverso: *se* e *poiché* io, noi non lo subiamo, bisogna che quello sfruttamento ricada su altri. Anche volendo tacere dei benefici positivi, traggo vantaggio dallo sfruttamento di altri già solo per il fatto di esserne esentata.

Mago Merlino fa sorgere sull’oceano dell’oppressione l’isola-rifugio della coppia

Analogamente, tutti gli sforzi che un uomo fa per trattare bene la propria compagna — avanzo un’ipotesi ottimistica — nel quadro della loro *relazione personale* non possono nascondere, né abolire e nemmeno mitigare il fatto che egli deve la propria situazione materiale (per semplificare, qui parliamo solo della situazione professionale) alla discriminazione di cui le donne — gruppo a cui la *sua* compagna appartiene — sono vittime sul mercato del lavoro. Non è possibile dissociare la posizione occupata dagli uomini — dunque da *questo* uomo— dalla posizione occupata dalle donne — dunque da *questa* donna — sul mercato.

*La relazione interpersonale* fra uomo e donna non è un’isola, contrariamente a quello che vorrebbero farci credere i nostri compagni. Che importa se i due non lavorano insieme: le loro rispettive situazioni sul mercato del lavoro, in quanto membri di gruppi trattati diversamente su quel mercato, fanno parte della loro situazione globale e quindi della loro relazione, che *in apparenza* non ha nulla a che vedere con il lavoro o con il mercato. I benefici involontari che l’uomo della coppia raccoglie sulla scena «professionale» della propria appartenenza di gruppo non vengono annullati sulla scena coniugale, amorosa, relazionale, o come la si vuole chiamare. Questi benefici fanno parte delle risorse oggettive l’uomo che porta con sé nella relazione, che lo voglia o meno, semplicemente portando la propria persona. Anche i non-benefici della donna della coppia appartengono a ciò che lei porta o non porta nella relazione. Un individuo-uomo non deve muovere un dito per essere avvantaggiato rispetto alle donne sul mercato del lavoro, ma non può *nemmeno* impedirsi di essere avvantaggiato, né rinunciare al vantaggio. Analogamente, non è necessario che egli sfrutti attivamente i privilegi istituzionali di cui gode all’interno del matrimonio.

Ammettiamo pure che un uomo non cerchi di trarre il massimo profitto dai propri vantaggi a tutti i livelli e dagli svantaggi a tutti i livelli della donna che ha di fronte a sé. Ammettiamo che *lui* voglia stabilire una relazione egualitaria. Che cosa significa questo? Tutt’al più, che non perseguirà volontariamente il proprio vantaggio, cioè che non userà volontariamente il *vantaggio iniziale* di cui beneficia per ottenerne *altri.* Ma l’uomo non può rinunciare al vantaggio iniziale, perché non può sopprimere, distruggere da solo ciò che non ha fatto. Per la stessa ragione, non può nemmeno sopprimere gli svantaggi istituzionali della donna. Non è in maniera diretta che i benefici e i vantaggi legati all’appartenenza di gruppo (al «sesso») intervengono all’interno della «relazione», ma come fattori che rendono possibile il rapporto di forza più immediato. E ciò deriva o, meglio, consiste semplicemente nel fatto che, istituzionalmente, non esiste simmetria fra i «coniugi» all’interno di un’associazione coniugale o para-coniugale (e ogni «relazione amorosa» fra un uomo e una donna rientra in questa categoria). Le pressioni direttamente economiche e le pressioni sociali a entrare in un’associazione di questo tipo sono infinitamente più forti per le donne che per gli uomini, le sanzioni associate al suo rifiuto sono infinitamente più severe per le prime. L’associazione di una donna con un uomo, pertanto, non ha lo stesso senso oggettivo per lui e per lei, il che si riflette nella norma ideologica (il matrimonio e le «relazioni umane» in generale sono una faccenda da donne e la preoccupazione principale di una «vera» donna) e nelle tangibili differenze che caratterizzano la soggettività degli uomini e delle donne (l’importanza dell’amore e dei sentimenti in generale nella coscienza delle donne). Si può dire che le discriminazioni sul mercato del lavoro esistono al solo scopo di destinare e rinviare le donne al matrimonio, appunto nella misura in cui le donne fanno del matrimonio la «carriera» per loro oggettivamente più redditizia, o meno svantaggiosa (ideologicamente: il loro «destino», la loro «ragion d’essere»).

La dissimmetria si manifesta in caso di matrimonio, di una data associazione, in ragione delle tensioni interpersonali che emergono in quella situazione; ma non è causata dall’associazione. La dissimmetria preesiste all’associazione: è la ragione della sua *forma* diseguale ed eventualmente conflittuale. Ma, soprattutto, essa è la *causa* dell’*esistenza stessa* dell’associazione.

Per il momento, non è possibile sostenere che l’incapacità delle donne di vivere per sé — le impossibilità materiali trasformate in interdetti dall’ideologia e interiorizzate dalla coscienza e dall’inconscio — sia estranea al fatto che le stesse intrattengono delle «relazioni» con gli uomini. Le donne potrebbero comunque avere relazioni simili per ragioni diverse dalla necessità materiale, come il bisogno di esistenza sociale o la mancanza di un’identità propria. Ma si tratterebbe di un altro mondo; e non sappiamo a quali condotte relazionali porterebbero, in un altro mondo, le altre ragioni solitamente invocate: l’«amore», l’«attrazione» e via dicendo. Non sappiamo nemmeno, *soprattutto*, se queste «ragioni» potrebbero sopravvivere intatte in un mondo altro, cosa di cui si può dubitare. Che qui e ora tali «ragioni» esistano a titolo di ragioni è possibile, ma poco probabile. Certamente questi *sentimenti* esistono; meno certo è il ruolo che svolgono nelle relazioni individuali uomini-donne; molto incerto è il loro statuto causale.

Se, per ragioni analitiche, i «sentimenti» vengono isolati, è impossibile riconoscere la parte esatta che svolgono nelle relazioni fintanto che queste sono sovradeterminate, ovvero fintanto che sono *sufficientemente* spiegate dall’oppressione e dall’alienazione delle donne. Se, invece, i sentimenti non vengono isolati dalle costrizioni, è giocoforza constatare che ne intensificano l’azione, *dissimulandola.* All’interno di un certo tipo di analisi i sentimenti non svolgono una funzione *necessaria*, nell’altro svolgono certamente una funzione, ma altamente sospetta.

In breve, non solo non è necessario che un uomo sia un oppressore volontario affinché una donna venga oppressa all’interno di una relazione interpersonale, ma l’oppressione generale e antecedente ogni relazione particolare è determinante nell’esistenza stessa di questa relazione. Il singolo individuo di genere maschile non ha avuto un ruolo personale nell’oppressione, effettuata prima del suo ingresso in scena; ma, reciprocamente, nessuna iniziativa personale da parte sua potrà disfare o mitigare ciò che è stato perpetrato prima, e al di fuori, del suo ingresso in scena.

Solo una visione idealistica — o meglio, naturalista — dei rapporti umani, un pensiero che opera un taglio arbitrario fra l’individuo e la società (che li tratta come due ordini *distinti*, anche se li connette, perché *connetterli* significa porli come separati), un taglio fra l’«esterno» e l’«interno», fra il «politico» e il «personale», può postulare che: 1. le relazioni interpersonali siano una questione di «sentimenti»; 2. i sentimenti siano di natura a-sociale; 3. i sentimenti non siano influenzati dai determinismi sociali. Solo una visione idealistica produce la credenza che, all’interno di una struttura oppressiva, possano esistere isolotti a-sociali, relazioni personali egualitarie.

Ci si deve stupire che un pensiero come questo provenga da un «intellettuale di sinistra»? Sì e no. Sì, se si considera il materialismo una forma di disciplina intellettuale che sarebbe sufficiente *seguire.* No, se si considera che il pensiero idealista è l’ideologia dominante, che impregna tutta la nostra vita e i nostri concetti più elementari, e che il punto di vista materialista non è *mai* acquisito in anticipo, ma deve essere sempre duramente conquistato. Poiché la prima fonte del pensiero materialista è l’azione politica, è logico pensare che il punto di vista materialista su una data questione sarà prodotto da un movimento politico impegnato su quella questione, a partire dai luoghi sociali in cui esiste un interesse oggettivo a smascherare l’ideologia, ovvero dalle sue vittime. Ciò non significa che questo punto di vista, una volta prodotto *lì*, non possa essere *adottato altrove*, e in modo puramente intellettuale. L’assenza di motivazione politica non spiega da sola l’*abbandono* del materialismo (se di abbandono si tratta). Forse, allora, è necessario ricorrere a una spiegazione più cinica di un simile abbandono, riconducendolo al fatto che, in questo caso, il pensiero materialista entra in contraddizione con oggettivi interessi di classe.

È certo che il pensiero ideologico, applicato alle donne, serve gli interessi oggettivi degli uomini. In ogni caso, si osserva che il rigore intellettuale degli uomini si arresta spesso, per non dire sempre, alle porte di quell’«ambito», anche quando sono materialisti per altri aspetti. *La coincidenza fra questa riluttanza e la loro posizione di classe è troppo accentuata per vedervi l’effetto del caso anziché di quest’ultima.* In questo caso, è interessante notare che i loro interessi oggettivi si traducono così: il modo di pensare di questi uomini a proposito delle donne tradisce — *rivela* — il loro attaccamento nascosto a questi interessi, tradendo — *contraddicendo* — il loro proposito politico *dichiarato.*

Mago Merlino si spaccia per una fata buona…

Si ritrova la stessa negazione della realtà politica nelle implicazioni della tesi secondo cui la linea non passa fra uomini e donne, ma fra persone femministe e persone antifemministe. Le implicazioni di questa tesi sono chiare: da una parte, gli uomini possono avere lo stesso ruolo delle donne nella liberazione delle donne; dall’altra parte, si possono e si devono trattare come nemiche le donne non-femministe, allo stesso titolo degli uomini antifemministi. È altamente probabile che questo pseudo-pensiero abbia come unica motivazione la prima implicazione, ovvero che tutto il discorso sia destinato *anzitutto* a fare accettare una partecipazione paritaria degli uomini alla liberazione delle donne. È particolarmente odioso che Alzon non esiti, per forzare il proprio ingresso nel movimento, a dividere le donne. Questo fatto basterebbe da solo a dimostrare, ce ne fosse bisogno, che la sua preoccupazione e il suo scopo non sono la liberazione delle donne, dal momento che è pronto a indebolirla, o a tentare di indebolirla, pur di trovare posto nel movimento.

Per dimostrare che gli uomini, e lui stesso, possono partecipare al movimento, Alzon ha scelto di dimostrare che essere uomo non giustifica automaticamente l’esclusione. La dimostrazione, per lui, passa attraverso l’affermazione della proposizione simmetrica: non tutte le donne sono automaticamente coinvolte. Dimostrare che, in materia di gruppi, l’appartenenza o la non appartenenza a un determinato gruppo non contano è certamente una sfida. È più facile procedere negativamente dividendo le donne, anziché dimostrare in positivo che gli uomini sono parte in causa della liberazione delle donne allo stesso titolo.

Pertanto, dovremmo trattare le donne antifemministe come gli uomini antifemministi: una volta acquisito, questo punto significa per Alzon che gli uomini femministi verranno trattati come le donne femministe. Sfortunatamente, in questo caso non esiste l’*ombra* della simmetria postulata da Alzon. L’antifemminismo degli uomini corrisponde ai loro interessi oggettivi, non c’è altro da dire al riguardo. L’antifemminismo delle donne, invece, differisce radicalmente dall’antifemminismo degli uomini: anzi, gli è diametralmente opposto. Ciò che è razzismo nell’oppressore è odio di sé nell’oppressa. È normale che le donne siano antifemministe; sarebbe stupefacente il contrario. E la presa di coscienza, il «divenire-femminista» non è una Pentecoste improvvisa e brutale; la coscienza non si acquisisce tutta in una volta, e una volta per tutte; è un processo lungo e mai concluso, per di più doloroso, perché è una lotta continua contro le «evidenze» di cui è intessuta la visione ideologica del mondo e contro di sé. La lotta contro l’odio di sé non è mai conclusa. Pertanto, non esiste una rottura netta fra le donne femministe e le donne «antifemministe», ma un *continuum* di punti di vista su *una stessa situazione*,dal momento che, quali che siano le loro «opinioni», le donne sono oppresse. Nella misura in cui l’antifemminismo delle donne è a) un ostacolo alla presa di coscienza dei loro interessi oggettivi e b) più direttamente, il riflesso dell’oppressione nella loro soggettività, si tratta di uno dei mezzi funzionali al mantenimento dell’oppressione.

Quindi, mentre l’antifemminismo degli uomini appartiene all’oppressione *esercitata*, l’antifemminismo delle donne appartiene all’oppressione *subita.* Le femministe non possono *in alcun caso* mettere sullo stesso piano gli uomini antifemministi e le donne antifemministe, né definire queste ultime «nemiche». Le donne antifemministe non sono separate da noi da interessi oggettivi, ma da una falsa coscienza e, in fondo, nemmeno la falsa coscienza ci separa veramente: perché anche noi l’abbiamo avuta e, in parte, l’abbiamo ancora; è la nostra nemica comune. Quando lottiamo contro le loro «opinioni», noi non lottiamo contro di loro, ma contro questa nemica comune, quindi *per* loro e per noi.

…e ci mette in guardia contro le fate cattive

L’altro aspetto della dimostrazione — del tentativo di divisione delle donne — consiste nell’agitare lo straccio rosso di fronte al toro: sostenere, dopo aver affermato che la liberazione non *interessa* tutte le donne, che l’oppressione non *riguarda* tutte le donne. In effetti, se una categoria di donne può essere concepita come non coinvolta, a partire da quel momento il criterio di genere non funziona più, i femministi di genere maschile possono introdursi nel movimento e il movimento può essere svuotato del suo contenuto politico: perché che cos’è un movimento di liberazione delle *donne*, se il genere non è più pertinente? Alzon, che sa quello che fa, non si preoccupa dell’originalità, a cui preferisce l’efficacia. La chiave di volta della divisione è la parola magica «borghesi».

Per molto tempo la questione ha agitato e diviso i movimenti delle donne e, d’altronde, continua a farlo. Quindi, quando la si solleva, si può star certi di seminare discordia. Il motivo non è chiaro, ma certamente ha più a che vedere con il senso di colpa delle donne che con una qualche realtà. In effetti, nessuno conosce queste «borghesi» di cui tutti parlano. Non le conoscono le donne che, nei movimenti, le hanno «escluse» in anticipo, prima ancora che bussassero alla nostra porta; e nemmeno Alzon, che le conosce solo per sentito dire, e che sentito dire! Gli scritti di un autore del xix secolo!

Chi sono? Chi le ha viste queste orribili donne privilegiate, che sono le nostre nemiche di classe? E dove cercarle? Da che cosa si riconoscono? Qual è la definizione *operativa* di una «borghese»? Su questo punto, nessuno sembra in grado di darci informazioni. Alzon ne dà una definizione che è tutto fuorché operativa. La sua definizione si riferisce infatti a un’essenza o una situazione astratta, non permette di appurare se tale situazione esista o meno, ancor meno di analizzarla in concreto e, infine, pone più problemi di quanti ne risolva. Per Alzon le borghesi sono — sarebbero — donne «che hanno tutto e, ciò nonostante, non sono libere» (articolo su *Le Monde*, 1974). Non solo una definizione come questa non permetterebbe assolutamente di riconoscere una «borghese» qualora la si incontrasse ma, in tutta evidenza, pone un problema già sul piano della coerenza interna: a meno di intendere in modo particolare e specioso il significato di «avere» e «libertà», i termini della definizione si contraddicono vicendevolmente. In ogni caso, se una situazione così paradossale esistesse, quali implicazioni *politiche* se ne potrebbero ricavare? A quale tipo di lealtà o di impegno (o di non impegno) darebbe luogo? Perché e come? A questa domanda non risponde nessuno. Così come la definizione 1) è paradossale, 2) non si riferisce ad alcun gruppo concreto e 3) non fornisce i mezzi per identificare questo gruppo, le implicazioni politiche sono lasciate nel vago, procedono dall’insinuazione calunniosa o dall’affermazione gratuita, il più delle volte da entrambe, ma mai da una dimostrazione.

I movimenti delle donne hanno una visione più precisa della questione rispetto ai nostri amici maschi? Nient’affatto. I dibattiti sull’argomento sono sempre stati viziati dall’astrazione e dall’illogicità più accentuate, di norma associate alla passione più accesa. Così, si diceva che le «borghesi» 1) non erano oppresse e 2) erano nostre nemiche perché 3) «facevano causa comune con i loro uomini». La contraddizione tra 1) e 3) non sembrava preoccupare nessuna e nemmeno il fatto di parlare per delle assenti, come pure il fatto di imputare loro un comportamento *futuro* — il «fare causa comune» — che si *negava* per se stesse e che l’esistenza stessa dei gruppi da cui venivano lanciate simili accuse smentiva. Forse l’ironia principale della faccenda era rappresentata proprio dal fatto che le donne che lanciavano queste accuse si definivano «borghesi». La contraddizione fra questa autodefinizione — il fatto che, benché «borghesi», si sentissero non solo oppresse, ma costituissero i movimenti di liberazione — e i loro pronostici, non sembrava turbarle in alcun modo.

Un esempio manifesto del carattere mitico della «minaccia borghese» è dato dal fatto che l’*unico* riferimento *concreto* consisteva nell’evocazione inorridita di Madame Pompidou. Ora, in tutta evidenza Madame Pompidou non costituisce una categoria a sé stante e, d’altra parte, non ha mai, per quanto se ne sappia, espresso la minima velleità di entrare nel movimento, ancor meno di sovvertirne gli obiettivi rivoluzionari. Tuttavia, dal tenore di certe discussioni si sarebbe potuto credere che una simile eventualità fosse imminente e costituisse il pericolo più immediato a cui il movimento dovesse far fronte. Ciò che è interessante, in questa faccenda, è che la situazione oggettiva di Madame Pompidou — ritenuta una capitalista fra le peggiori — non aveva alcuna importanza: nei gruppi americani Jackie Kennedy, la cui situazione era diversa, aveva la *stessa* funzione. È chiaro — sia dalla scelta di un’*unica persona* in entrambi i casi, sia dalla scelta della *stessa persona, la moglie del capo di Stato,* in entrambi i casi — che le due donne avevano un valore *simbolico*. Ciò che non è chiaro è cosa simboleggino.

L’odio per le donne travestito da amore per il proletariato…

A mio parere il simbolo e la simbolizzazione sono il prodotto della convergenza fra due diversi processi ideologici.

I. La «minaccia borghese», da una parte, è un puro e semplice riflesso dell’ideologia maschile, del sessismo. Questo produce e, fra le altre cose, si manifesta attraverso la dislocazione dell’odio dall’oppressore — il capitalista — verso i suoi servitori e le sue proprietà. La «borghese» è il bersaglio prediletto dei maschi «rivoluzionari»,[[4]](#footnote-4) che la odiano molto di più dell’oppressore reale, il «borghese». Ciò a propria volta corrisponde a tre processi distinti, ma non contraddittori:

1. L’impotenza politica. Proprio il potere reale dell’oppressore, del borghese, lo rende inattaccabile, o per lo meno non attaccabile senza incorrere in rischi enormi. È più facile, e anche più remunerativo, attaccarlo nelle sue proprietà, attaccare persone che partecipano della sua potenza. Da una parte, queste persone la manifestano e attaccarle significa attaccare tale manifestazione; dall’altra parte, non la possiedono, il che riduce al minimo il rischio di rappresaglie. Così, Eldridge Cleaver esprimeva l’odio per il potere che gli uomini bianchi avevano su di lui stuprando le *loro* donne. La loro partecipazione al potere bianco consiste nel riceverne alcuni frammenti, avanzi della tavola, ma soprattutto nel trovarsi *sotto la sua protezione.* Può sembrare paradossale attaccare, anche se i rischi di rappresaglia sono minori, quelli o quelle che non possiedono altro che *deleghe di un potere che si colloca altrove*, e non i suoi *detentori principali*. Ma è proprio qui che sta il problema, perché:
2. Il possesso del potere è *più*, e non meno, provocatorio quando questo potere, per minimo che sia, viene percepito come *illegittimo*. In tal senso, il fatto che le briciole di potere detenute dalle mogli di bianchi o dalle mogli di borghesi siano delle *deleghe* e non siano possedute *in proprio* da queste donne, gioca non a loro favore, ma a loro sfavore. Proprio la circostanza che dovrebbe portare a risparmiare le mogli dei borghesi dall’attacco — il fatto che possiedono quel poco di potere in *maniera indiretta* — le rende particolarmente odiose agli altri oppressi. L’autorità che la moglie di un borghese può esercitare — sugli autisti, sulle collaboratrici domestiche, e così via — è percepita come illegittima *precisamente perché indiretta.*
3. Questa percezione rivela due cose: a) l’autorità esercitata dalle mogli di borghesi è percepita come contraria al loro status: *impedisce che vengano trattate come dovrebbero, cioè come donne*, il che a propria volta indica che lo status di donna è per principio incompatibile con qualsiasi autorità; b) questa autorità è percepita come contraddittoria, dunque illegittima, perché non deriva dalla fonte classica e considerata *normale* dell’autorità, l’egemonia economica, ma dal suo contrario: dallo status di *proprietà* di un borghese.

II. Dunque, proprio perché queste donne sono dei possessi, a) l’autorità delle mogli dei borghesi è ingiustificata; b) la loro *appropriazione* *privata* da parte dei borghesi è un esempio di disuguaglianza di classe e di oppressione dei proletari. Prendersi le loro donne equivale a significare ai borghesi che non si accetta il loro accaparramento dei beni di questo mondo e procedere nuovamente a un avvio di redistribuzione. L’accesso equo alle donne continua a essere una rivendicazione implicita nel sentimento *comunista popolare* (degli uomini) cent’anni dopo l’elaborazione di Marx, che candidamente riteneva quel sentimento esclusivo dei borghesi! Ma la definizione marxiana non può che rimanere un pio desiderio. Questa concezione dell’egualitarismo continua a imperversare — come dimostra un articolo pubblicato su un bisettimanale dell’estrema sinistra (lettera di Mohamed su *Tout!*, 1971) — e continua a dimostrare che le donne sono considerate alla stregua di proprietà.

Gli attacchi contro le «borghesi», quindi, *evidenziano in negativo la concezione popolare dell’ordine sociale, di ciò che esso dovrebbe essere.* L’indignazione dei proletari, dei neri, degli algerini, in breve degli oppressi di genere maschile, di fronte al mancato rispetto di quest’ordine ne svela il contenuto: a) le donne devono essere condivise su base egualitaria; b) la loro «qualità» di proprietà di alcuni uomini, che rende manifesto l’accaparramento, non è una ragione valida per sottrarle anche ad alcuni tratti della loro condizione «normale». Si può dubitare che mettere la mano sul culo di una «borghese», come di qualsiasi altra donna, costituisca un piacere o una pulsione *sessuale.* Si tratta invece di un modo per richiamarle, e per richiamar*si*, al significato della «vera» gerarchia. Per le manomorte, e per gli uomini in generale, l’appartenenza di sesso *deve* prevalere sull’«appartenenza di classe». È ciò che si manifesta nell’indignazione provocata dai casi in cui l’appartenenza di sesso non prevale, per esempio quando una donna, in qualità di moglie di un borghese, impartisce degli ordini a un uomo. È ciò che si esprime nelle ingiurie agite, scritte o parlate rivolte a queste donne.

L’indignazione provocata dalla mitigazione dello status di sesso tramite lo «status di classe» rivela che il genere è concepito come qualcosa che deve prevalere sulla classe. È chiaro, dunque, che l’ostilità riversata contro le «borghesi» è dovuta principalmente alla sensazione che queste donne *non stiano al loro posto*, che siano delle *usurpatrici* (oltre a essere oggetti ingiustamente appropriati). L’ostilità, pertanto, si fonda sul *contrario* della «teoria» che la razionalizza. Secondo questa teoria le mogli dei borghesi sono «borghesi», cioè artefici dell’oppressione, prima di essere donne, cioè oppresse, e dunque sono odiate come i loro omologhi maschili precisamente perché la classe — la loro qualità di nemiche — prevale sul genere a cui appartengono. Ora, in realtà, se i «poteri» delle «borghesi» indignano non è perché queste donne sono percepite come borghesi, ma, al contrario, perché non sono percepite come tali — dal momento che non *dovrebbero* esserlo. Ciò che indigna nel fatto che esse esercitino, o sembrino esercitare, alcune prerogative borghesi è che le esercitano *ingiustamente*, che *usurpano* una posizione. E non solo la usurpano, ma posano da borghesi e, in questo modo, sfuggono al loro trattamento «normale». Ma è appunto perché sono possedute dai borghesi, perché sono delle proprietà e *non* delle borghesi, che possono posare da borghesi e negare di essere delle proprietà!

Quindi, gli attacchi portati contro le «borghesi» in nome di una coscienza «di classe» — in virtù della quale la classe dovrebbe prevalere sul genere — rivelano una coscienza diametralmente opposta, per la quale:

▪ le mogli dei borghesi sono percepite (correttamente) come non appartenenti alla stessa classe degli uomini (a cui appartengono non in quanto soggetti, ma in quanto oggetti);

▪ le mogli dei borghesi sono percepite come donne prima ancora che come «borghesi»;

▪ il genere — ciò che è dovuto a tutti gli uomini da tutte le donne — deve prevalere sulla classe.

…e fondamento del femminismo maschile

Quando si sa quale senso di colpa — e quale oppressione (si veda sotto) — sono all’origine del «mito della borghesia» fra le donne, ci si rende conto di quanto sia odioso da parte di un uomo consolidarli o anche solo semplicemente costruirvi sopra la propria tesi. Ma, dopotutto, Alzon (1973) non è veramente libero di farlo o di non farlo: egli adotta il mito nella sua versione maschile, cioè per ragioni che non coincidono con l’odio di sé, ma con l’odio dell’altra; nel suo discorso si ritrovano tutti gli atteggiamenti maschili illustrati sopra.

Il primo indizio del fatto che abbiamo a che fare con un mito è la totale *irrazionalità* di quella che non osiamo nemmeno definire un’argomentazione. Basandosi su un’interpretazione personale di Engels, Alzon introduce una distinzione del tutto arbitraria fra «oppressione» e «sfruttamento». Non che un simile distinzione non ci sia familiare, ma si sa che non vuole dire niente, se non che il locutore o la locutrice esprimono così, in termini ritenuti più garbati, l’idea che l’oppressione delle donne sia «secondaria». Questa distinzione, quindi, è una sorta di ingiuria raffinata, ma di certo non ci si aspetta di vedere *un intero pamphlet* basato su (e consistente unicamente in) una variazione su questo tema.

Ci si aspetta un’altra cosa da Alzon, tanto più che lui stesso la annuncia fregandosi le mani con l’aria di chi ha trovato un trucco veramente originale e la cui espressione sta lì a significarvi: «ora guardate che cosa vi farò vedere!». Ma no, niente. Non si vede *niente.* Alzon non definisce nessuno di questi due termini, cosa che rende difficile distinguerli: ma di questa difficoltà lui se ne infischia, perché non tenta nemmeno di giustificare la distinzione. Dal momento che inaugura il pamphlet, si potrebbe pensare che questa distinzione, questa «idea», buona o cattiva, dimostrata o no, ne introduca e giustifichi l’esistenza, ne sottenda il seguito, percorra l’intera «dimostrazione». Ma no: egli l’abbandona *nuovamente*, subito dopo averla menzionata, *e non ne riparla più.* Perché? Perché è servita al suo scopo: creare l’impressione di una formulazione teorica a sostegno del mito eterno, della divisione fra «donne borghesi» e «lavoratrici».

Che si tratti di un mito è evidente anche dal fatto che l’autore non si riferisce mai ad alcun gruppo sociale concreto. Per descrivere la categoria di cui afferma l’esistenza odierna, Alzon si basa interamente su una citazione di Paul Lafargue, nato e morto nel xix secolo. Questo modo di procedere non ci illumina granché su *chi* siano queste «borghesi», che cosa *facciano*, dove trovarle (a quanto pare lui stesso non ne ha trovate, se non perché Lafargue…). Evidentemente, poi, non sono neppure mogli di «borghesi» nel senso marxista, dal momento che i loro mariti non solo lavorano, ma *ricavano un reddito da questo lavoro.* Non si tratta quindi di proprietari di mezzi di produzione percettori di plusvalore. O il plusvalore è scomparso senza che io me ne accorgessi, oppure Alzon utilizza «borghesi» per significare «quadri» e non ritiene di dover fornire giustificazioni o spiegazioni al riguardo. Ma lui deve bastonare altre cagne: forse è questa la sua giustificazione.

Queste borghesi non fanno niente, rigorosamente *niente*, fuorché partecipare a ricevimenti. Qui riconosco bene la descrizione che tutti fanno delle Odiose Oziose, ma non riconosco nessuna che io abbia mai incontrato, né che Alzon abbia mai incontrato, essendo socialmente escluso da quegli ambienti, al pari di tutta la piccola borghesia. Per cominciare, i sociologi — fra cui io, fra cui Alzon — non hanno alcuna possibilità di poter penetrare o fare ricerca negli ambienti in cui queste creature fantastiche rischiano di trovarsi. Fintanto che le sue fonti di informazione restano quelle di tutti, cioè *France Dimanche* e un’opinione di Lafargue, sarebbe più saggio, se non più onesto, tacere.

D’altra parte, quel poco che si sa induce a pensare che donne che non fanno rigorosamente niente, considerando oltretutto che la maggior parte di loro ha figli, semplicemente non esistono, per la buona ragione che è impossibile (senza o con una o più domestiche, come le dirette interessate sanno e direbbero *se fossero interrogate al riguardo*). Ma che importa ad Alzon l’assenza d’informazione su queste creature mitologiche, che importa persino se niente prova la loro esistenza! Quello che conta, per lui, sono i ragionamenti a cui potrà abbandonarsi a proposito di questo gruppo mitico e a spese delle donne in carne e ossa. Per esempio, i loro mariti sono stati classificati come lavoratori, ma le mogli sono *borghesi.* Di nuovo, che importa la contraddizione? Ciò che conta qui è marcare la differenza fra i mariti che faticano e le mogli *oziose* che i primi *mantengono con il sudore della fronte* (è senza dubbio il motivo per cui questi uomini sono stati decretati «lavoratori»: se i suddetti mariti mantenessero le mogli con il sudore dei propri dividendi, la conclusione di Alzon risulterebbe singolarmente priva d’impatto).

Si riconosce qui la teoria volgare secondo cui le donne «di casa» vengono «mantenute per non fare niente»: non si guadagnano da vivere, in breve non si meritano la pagnotta. Il femminismo ha assestato un duro colpo a questa visione delle cose. Ho mostrato che il lavoro familiare è un lavoro e che il mantenimento, lungi dall’essere un dono, è una forma di remunerazione di natura inferiore — non di ammontare inferiore — al salario. Alzon non ha capito niente e lo dimostra abbondantemente in seguito. Ma questo aspetto fuoriesce dal mio proposito. L’importante è che, senza avere capito il discorso, Alzon lo accetta. Perché? Perché accettandolo, ossia «concedendo» ad alcune donne — grazie, signore — di essere sfruttate, e negandolo nel caso delle altre, trova una nuova base, più scaltra, più «femminista», su cui fondare lo stesso vecchio progetto: dividere le donne. Certamente, il «rifiuto» di accordare la qualità di sfruttate ad alcune donne proviene in parte dalla sua incomprensione *di ciò che lo sfruttamento domestico è*, ma proviene soprattutto dal suo obiettivo politico, che è la causa della sua incomprensione.

Alzon ha ammesso la teoria dello sfruttamento domestico solo per riuscire, negandone l’applicazione ad alcune, a dividere meglio le donne. Infatti, per quanto riguarda le «borghesi», riprende la visione ideologica secondo cui il mantenimento fornito dal marito è un dono offerto in cambio di nulla. Senza contare che, per quanto riguarda le «lavoratrici», Alzon vede il loro sfruttamento in termini quantitativi, facendolo consistere nella differenza — che suppone negativa — fra il valore venale del mantenimento e il valore venale del salario che esse potrebbero — e come? — percepire. La donna lavora più del marito e consuma altrettanto: la donna è «derubata». Ecco lo sfruttamento per Alzon: *se, a condizioni invariate, le mogli mangiassero di più dei mariti, il problema sarebbe risolto.* Senonché, o il «mantenimento» è sempre un concetto ideologico, oppure non lo è mai: non lo si può demistificare *a metà*. Ma, ancora una volta, che importa ad Alzon? Il suo scopo è arrivare a quest’autentica perla, tenetevi forte: nella borghesia sono le mogli a sfruttare i mariti! In base alla stessa logica, i figli «sfruttano» i genitori, i coscritti «sfruttano» l’esercito, gli anziani «sfruttano» l’ospedale. Alzon non spiega in che modo questi mariti, che sono «dominanti», possano essere al tempo stesso sfruttati: è un paradosso logico e, se esistesse, si tratterebbe di un caso assolutamente unico nella storia dell’umanità (se esistesse, ebbene, questi uomini se lo meriterebbero perché sono davvero troppo stupidi; al posto loro, userei un po’ del mio potere per mettere fine a questo intollerabile sfruttamento). Ma questa enormità è un’inezia agli occhi di chi ha trasformato la dipendenza economica delle donne in uno sfruttamento esercitato da loro. Quindi, Alzon non è indicato per risolvere il mistero. Dopo aver gettato il sasso, procede, perché il suo obiettivo non è giustificare proposizioni aberranti, ma semplicemente trovare insulti inediti da lanciare alle «borghesi».

Ma, purtroppo per lui, la sua passione è troppo accesa e lo trascina più lontano di quanto avrebbe voluto: a smascherarsi. In effetti, per «dimostrare meglio il suo punto» — l’ozio, *dunque*, secondo lui, l’assenza di sfruttamento delle «borghesi» —, Alzon le paragona a prostitute di lusso. Egli rivela in questo modo la vastità della sua comprensione dell’oppressione delle donne e la qualità del suo «femminismo»: per lui non è il cliente, come si potrebbe credere, a sfruttare la prostituta, *bensì è la prostituta a sfruttare il cliente.* Dire che le «borghesi» sono prostitute di lusso, per le femministe, equivale a dire che sono proprio donne sfruttate come le altre. Per Alzon significa invece sostenere il contrario, perché si tratta del nocciolo della «teoria» secondo cui queste mogli sfruttano i mariti. In effetti, egli utilizza il paragone come un argomento inattaccabile per dimostrare la loro *differenza* rispetto alle altre donne. Ora, sicuramente non è *in quanto prostitute* che le «borghesi» si distinguono dalle altre donne. Allora perché Alzon ha ritenuto decisivo questo argomento? Le prostitute di lusso si distinguono senz’altro dalle altre donne, *da un certo punto di vista*. Ma non da un punto di vista femminista. Alzon pensa di «dimostrare», trattandole come prostitute di lusso, che le «borghesi» siano esenti da sfruttamento, quindi politicamente inferiori alle altre. Ora, è precisamente *su questo punto* che esse sono simili alle altre. Alzon rivela così che il suo punto di vista non solo non è femminista, ma è antifemminista. Perché il punto di vista a partire dal quale queste donne sono definite in maniera peggiorativa è il punto di vista dell’operaio che tratta la «borghese» da «puttana». In termini «accademici», Alzon dice la stessa cosa: chi credono di essere queste donne per me inaccessibili, che non si lasciano opprimere (da me), quando in realtà sono delle puttane come le altre?! L’unico punto di vista a partire dal quale le affermazioni di Alzon sulle «borghesi» risultano intelligibili, l’unico punto di vista a partire dal quale possono essere emesse, è quello del *sessismo*: per il quale è inammissibile che alcune donne sfuggano, o abbiano l’aria di sfuggire, sia pure in parte, alla sorte comune. È il punto di vista di uomini indignati nel vedere il proprio privilegio di sesso — in particolare l’accesso sessuale a tutte le donne — messo in scacco da «privilegi» o, più esattamente, *protezioni* di classe. Perché la cosa peggiore, per loro, è sapere che si tratta di «privilegi» derivati, ottenuti tramite un’oppressione di sesso: la prostituzione, la stessa di cui essi sperano di beneficiare, ma riservata ad alcuni uomini dominanti. Questo non è il punto di vista di chi chiede la fine dell’oppressione delle donne, ma al contrario quello di qualcuno, della maggioranza degli uomini, che reclama l’applicazione totale — senza esenzioni né mitigazioni — a tutte le donne, senza distinzione, della sorte delle più oppresse. È il punto di vista dei «comunisti» sessuali, di coloro che vogliono la fine della distribuzione disuguale delle donne.

L’odio per le «borghesi» non è, in tutta evidenza, provocato dall’amore per le donne e per la loro liberazione. Ma non è nemmeno un odio limitato a una categoria particolare di donne. È l’odio per tutte le donne. Le «borghesi» vengono prese di mira soltanto nella misura in cui sembrano sfuggire parzialmente all’oppressione, o ad alcune oppressioni, o all’oppressione da parte di alcuni uomini. In pratica, l’odio attivo è certamente riservato alle «borghesi», a quelle che sembrano beneficiare di uno statuto eccezionale, di una scandalosa esenzione. Ma il fatto che questa presunta esenzione susciti l’indignazione e l’odio nei riguardi delle sue «beneficiarie» mostra quale sia l’unica condizione ritenuta appropriata per le donne: una situazione di totale oppressione è l’unica a non risvegliare l’ostilità. Si tratta di una reazione classica negli annali delle relazioni fra gruppi dominanti e dominati ed è stata ampiamente studiata nel Sud degli Stati Uniti in particolare. La benevolenza paternalista dei bianchi nei confronti dei neri che «sanno stare al loro posto», e vi restano, si trasforma curiosamente in furore omicida quando i neri smettono di stare al loro posto. I movimenti femministi americani hanno analizzato anche le reazioni maschili alle *uppity women*, letteralmente le donne che non abbassano gli occhi.

Le famose «borghesi» non sono quel genere di donne «arroganti» che contestano il ruolo, ma donne a cui una sottomissione classica a un uomo vale in cambio — quando quest’uomo appartiene allo strato superiore del proprio sesso, quando quest’uomo domina sia altri uomini sia delle donne — una protezione contro gli altri uomini. Ciò è vissuto, come ho già detto sopra, come un’anomalia, come una trasgressione della regola ideale, che dovrebbe essere la sottomissione di tutte le donne a tutti gli uomini, e un’anomalia tanto più oltraggiosa in quanto è il risultato dell’obbedienza alla regola. L’attaccamento alla norma è raramente cosciente, ancor più raramente verbalizzato presso gli intellettuali di sinistra. Esso si rivela solo negativamente attraverso l’indignazione suscitata in loro dalla sua trasgressione.

L’odio di sé come fondamento del goscismo femminile

*Le origini delle destre femministe, o l’immagine di sé nello specchio della cattiva coscienza delle donne*

È all’interno di questo contesto che occorre inquadrare i dibattiti di alcune tendenze dei movimenti di liberazione delle donne e la «politica» adottata da alcuni gruppi. Questi dibattiti di coscienza non vertono su una situazione reale e le prese di posizione non scaturiscono da un’analisi concreta di categorie concrete di donne, né *a fortiori* da un’analisi delle implicazioni politiche di questa o quella posizione, cosa che imporrebbe di conoscere tali posizioni, in vista dell’impegno nella lotta di liberazione. Si tratta semplicemente di un’espressione della cattiva coscienza delle donne, cattiva coscienza che, inutile dirlo, è al tempo stesso prodotto e segno dell’oppressione. Le donne, al pari degli uomini, ritengono illegittimo che la classe prevalga sul genere, cioè che la loro «appartenenza di classe» — che, per altro, è sempre falsamente valutata e/o identificata con l’*origine*  di classe (queste donne si classificano in base alla posizione del padre o del marito; se si classificassero in base alla propria, si renderebbero conto che *nessuna* di loro è borghese) — le metta in condizioni di superiorità, o di «non inferiorità totale», di fronte ad alcune categorie di uomini. Esse proiettano questa cattiva coscienza — sotto forma di ostilità — su una categoria mitica di donne che si presume esemplifichino una simile *anomalia.*

Questa cattiva coscienza è particolarmente articolata e sistematicamente espressa nell’ideologia «goscista», ossia nelle prese di posizione dei gruppi detti «estremisti» (a causa dei legami che hanno con l’estrema sinistra maschile) all’interno dei movimenti. Ma non è lì che nasce; vi trova soltanto una formulazione pseudo-teorica preconfezionata, elaborata dai maschi estremisti a titolo di razionalizzazione «rivoluzionaria» dei propri interessi di uomini.

Dal punto di vista delle donne, tale formulazione è solo la *forma* particolare di una cattiva coscienza generale, priva di un rapporto strutturale con l’ideologia o il movimento «rivoluzionario». Il coinvolgimento delle donne nella lotta definita «proletaria», la lotta goscista (il cui carattere proletario resta da verificare[[5]](#footnote-5)), sembra implicare l’esclusione delle «borghesi» non in quanto individui concreti — dato che nessuna ne ha mai vista una —, bensì dalla *definizione* del popolo da liberare. In un certo modo, queste donne (le gosciste) riproducono nei gruppi non misti la cattiva coscienza dei membri piccolo-borghesi della sinistra maschile di fronte alle «masse», cioè ai proletari. Si tratta proprio di una riproduzione — di un’imitazione — nel senso che è fondata su un’*identificazione* delle donne con i «propri» uomini. Solo identificandosi con loro queste donne possono sentirsi «privilegiate» e «colpevoli». Una simile identificazione ha diverse fonti: da una parte, l’identificazione con l’oppressore «personale» preso a modello, cioè la classica alienazione femminile; dall’altra parte, la *falsa coscienza*. L’identificazione è prodotta dal desiderio di credere alla (e produce la fede nella) somiglianza al di là della barriera di sesso. Si tratta di una tipica reazione magica, di un modo di annullare in sogno l’oppressione che non è possibile sopprimere nella realtà. Come ogni ricorso alla magia, questa credenza porta in sé la propria contraddizione, il proprio annullamento, poiché l’*identificazione* è la prova perentoria della *non-identità.* La convinzione di alcune donne nate da borghesi, o sposate — legalmente o no — con dei borghesi, di essere a propria volta «borghesi» è un prodotto della falsa coscienza: perché esse non partecipano, come credono, dei privilegi di questa classe, e possono crederlo solo grazie a un processo di identificazione. Pertanto, queste donne si sentono colpevoli di fronte alle proletarie: da una parte per falsa coscienza, perché credono falsamente di essere nella stessa situazione e nello stesso rapporto oggettivo rispetto ai proletari in cui si trovano i loro «fratelli». Ma questo senso di colpa è anche il prodotto di *ciò che, in un certo senso, è il contrario* della falsa coscienza, ovvero la *cattiva coscienza*: la sensazione che questi privilegi di classe, che per effetto della falsa coscienza sono convinte di *esercitare alla stessa stregua* degli uomini, nel loro caso siano *usurpati*.

Questo processo è analiticamente distinto dal primo, sebbene il più delle volte i due vadano assieme. In effetti si possono distinguere, in teoria, tre situazioni:

1. Quella di una donna che è realmente borghese, cioè capitalista. In Francia ci sono undicimila «padrone dell’industria e del commercio». Questa categoria comprende Rothschild e il negoziante all’angolo della strada. Vista la quantità di negozi gestiti da donne, si può pensare che, in larga maggioranza, queste undicimila «padrone» siano più verosimilmente delle negozianti, o qualcosa di simile, che delle Rothschild.
2. Quella di una donna sposata con un borghese, che beneficia di alcune deleghe di potere.
3. Quella di una donna sposata con un piccolo-borghese, che non beneficia di alcunché (il caso delle nostre gosciste).

Nei casi 1 e 2 i privilegi derivati dall’appartenenza di classe (1), o dal possesso mediante la classe (2), sono macchiati dal senso di colpa, raddoppiato nel caso 2 dal modo in cui sono stati acquisiti (la prostituzione che gli uomini proletari, con tanta virtù, rimproverano alle donne). Nei casi 2 e 3 i privilegi possono essere immaginari: lo sono sempre nel caso 3 e, nel caso 2, possono aggiungersi ai privilegi derivati, ma reali. In altri termini, la cattiva coscienza è presente in tutti i casi e coincide con il sentimento di usurpazione. Essa è raddoppiata nel secondo caso, quello delle «borghesi» classiche, cioè delle mogli di borghesi, dalla coscienza dell’imbroglio che provoca l’indignazione maschile. Nel terzo caso, la cattiva coscienza è basata *unicamente* sulla falsa coscienza, che può certamente agire anche nel secondo caso: non è il possesso di qualche frammento di potere a impedire di immaginarsi di possederlo tutto intero, al contrario.

Le «gosciste» condividono con i propri uomini il senso di colpa dovuto al possesso di privilegi di classe. Ma al senso di colpa di sinistra si aggiunge, in loro, il senso di colpa di possedere questi privilegi illegittimamente in quanto donne, ovvero di aggiungere all’oppressione di classe (che *credono* di esercitare) un’*inversione della normale gerarchia fra i sessi.* La coscienza dolente dell’inversione comporta due aspetti: la sensazione che *niente* dovrebbe metterle nella condizione di opprimere degli *uomini*; la sensazione di non essere davvero nella stessa situazione dei propri uomini, dato che l’oppressione che «infliggono» ai proletari non è fondata sulle stesse basi, essendo *ancora meno* legittima.

Queste due sensazioni sono, ironicamente, contraddittorie. La prima è il senso di colpa dovuto al fatto di essere borghesi, la seconda è il senso di colpa dovuto al fatto di *non essere borghesi* e di non possederne nemmeno i privilegi!

La forma politica — in termini di «teoria» — assunta dalla cattiva coscienza viene sistematizzata all’interno di alcuni gruppi di donne, generalmente trotskiste, ma viene usata anche all’interno di gruppi non goscisti come mezzo di governo, per esempio nel gruppo *Psychanalyse et Politique*. Il pretesto è dato dal progetto di «riconciliare la lotta di classe e la lotta delle donne» — il che presuppone che le due lotte, in precedenza, siano state messe in contrasto. Ma invece di far procedere questa «riconciliazione» da un’analisi — cosa di cui le loro motivazioni le rende incapaci — la fanno procedere dalla magia. Non si cerca di analizzare in che modo l’oppressione delle donne — *in quanto tale* — si articola con l’oppressione del proletariato in quanto tale. Bisognerebbe anzitutto sapere in che cosa consiste l’oppressione delle donne, e loro non vogliono saperlo. È dunque a livello di gruppi concreti che questa articolazione viene effettuata o, piuttosto, si presume venga effettuata. Si pone l’accento sulle *donne proletarie* o sulle *mogli* di *proletari*: non si fa distinzione, il che la dice lunga sull’analisi della posizione di classe delle donne, ovvero che all’analisi delle connessioni e delle articolazioni si sostituisce una coincidenza *di fatto* incarnata da una situazione empirica. Si crede di aver effettuato l’articolazione perché si privilegia un gruppo oppresso *al tempo stesso* dal capitalismo e dal patriarcato. Ma l’esistenza del gruppo non chiarisce in alcun modo la questione delle relazioni fra i due sistemi e la glorificazione del gruppo non sostituisce un’analisi, che rimane da fare. Inoltre, la contraddizione evocata in precedenza resta intatta: le donne che sostengono questa posizione *non appartengono* *—* secondo la *loro* analisi *—* al gruppo delle uniche donne degne di essere «salvate», dal momento che, in base alla loro auto-classificazione, sono delle piccolo-borghesi e, pertanto, non sono oppresse.

*L’odio delle donne verso le «borghesi» è il risultato di tre meccanismi di oppressione:*

1. *Esso è prima di tutto, e oggettivamente, odio di sé, dal momento che queste donne si definiscono borghesi. È persino più che probabile che si definiscano così per trovare una base «oggettiva» all’odio di sé.*
2. *Esso è il prodotto della falsa coscienza delle donne: la credenza erronea di possedere gli stessi privilegi degli uomini «appartenenti alla loro classe».*
3. *E, soprattutto, esso ha origine nella cattiva coscienza: la sensazione di usurpare questi privilegi, in breve la sensazione di trovarsi illegittimamente in quella condizione di «borghese» che, con il loro senso di colpa, dimostrano — contrariamente a quanto dicono — di considerare riservata agli uomini.*

L’odio esprime anche un’altra cattiva coscienza, dal momento che, non paghe di sentirsi *particolarmente* indegne di *opprimere*, le donne si sentono anche indegne di *essere oppresse.* L’idea che le donne costituiscano una classe non viene mai confutata con argomenti teorici e logici, ma in maniera passionale. Ciò che questa passione rivela è il rifiuto profondo di considerarsi allo stesso livello degli altri oppressi, in particolare degli oppressi-tipo, i proletari. Perché? La «classe operaia» (ma anche il «popolo nero») è sempre rappresentata con i tratti di un gruppo di *uomini* in atteggiamenti particolarmente «virili»: con dei caschi in testa, armati, mentre brandiscono il pugno. Per delle «rivoluzionarie», un’immagine come questa rappresenta lo status più elevato. Pensarsi come classe significa anzitutto pensarsi come *uomo* e, per di più, pensarsi come uomo della categoria *più gloriosa*. Ora, ciò è doppiamente impossibile e impensabile, a livello psicologico, per la maggioranza delle donne. Sarebbe un doppio sacrilegio, una doppia profanazione: della dignità maschile e della dignità del proletariato. Ma poiché tale dignità si estende a oppressi che non sono necessariamente proletari, fintanto che si tratta di uomini, tendo a pensare che, in questo caso, sia la virilità a prestare il proprio prestigio al proletariato. Ancora una volta, è il sentimento di indegnità che porta al timore di usurpazione e questo sentimento invalida il discorso razionalizzante, dal momento che si basa su premesse opposte: il discorso razionalizza il rifiuto sulla base di una preminenza della classe sul genere, ma il rifiuto si basa sulla preminenza del genere.

Un altro esempio di questo sentimento dell’indegnità delle donne è la teoria maschile, ripresa da molte donne, sulle ragioni e le finalità dell’oppressione delle donne all’interno della famiglia. In base a questa teoria, l’oppressione delle donne all’interno della famiglia è causata dalla necessità, per il capitale, di formare personalità sottomesse, in modo che, crescendo, i figli diventino dei lavoratori docili. Di qui la repressione sessuale di tutti — dunque anche delle donne — necessaria per incanalare l’energia libidinale verso il lavoro. E sempre di qui la struttura autoritaria della famiglia, che vede le donne oppresse dai mariti, che a propria volta opprimono i figli, *perché* i mariti sono oppressi dai padroni e *affinché* non dirigano verso i padroni la propria collera, e così via.

L’aspetto appassionante di questa teoria è che persino l’oppressione delle donne non è diretta a *loro.* Il ruolo della famiglia, in questa teoria, è puramente ideologico: consiste nel formare un certo tipo di personalità; e questa formazione è uno dei mezzi — un mezzo ideologico — per sfruttare i proletari. Dunque, l’oppressione materiale e molto concreta delle donne altro non sarebbe che un mezzo o un risultato, ad ogni modo il *sottoprodotto* di un’oppressione *ideologica* che ha di mira i *lavoratori* e che, a propria volta, è solo un *mezzo* della «vera» oppressione, cioè dello sfruttamento dei lavoratori.

Non si tratta di discutere la sostanza di questa teoria, ma il *posto* che vi occupano le donne. Esse vengono allontanate *due volte* dallo scopo — dalla presunta *finalità* del processo che le opprime. Non solo la loro oppressione materiale non è un fine in sé, ma la conseguenza in ultima analisi contingente di un’oppressione ideologica. Non solo questa oppressione «ideologica», che è la ragione della loro oppressione materiale, non è ancora uno scopo, ma un *tramite* della *vera* oppressione (lo sfruttamento dei proletari). Il fatto è che nessuno di questi momenti — né il tramite, né gli scopi — riguarda le donne *in quanto tali.* Non solo le donne sono sfruttate, ma sono sfruttate solo in funzione di un *altro sfruttamento.*

In altri termini, è chiaro che le donne vengono percepite come *indegne persino di essere sfruttate.* Non è possibile trovare una spiegazione, *assegnare uno statuto teorico* alla loro oppressione, se non ponendola come mediazione di un’altra oppressione. Ciò significa chiaramente che non le si ritiene *più degne di essere sfruttate in sé di quanto le si ritenga degne di vivere per sé.* Occorre che il loro sfruttamento, al pari della loro esistenza, sia giustificato da qualcosa di diverso da sé: dalla sua utilità per la vita o per lo sfruttamento degli uomini. Che le donne non siano nella teoria i *soggetti* del proprio sfruttamento riflette precisamente il fatto che, nella società, non sono i soggetti della propria vita. Che lo statuto teorico del loro sfruttamento sia mediato nella teoria riflette precisamente il fatto che il loro status nella società è mediato, in entrambi i casi, dagli uomini. Il senso profondo di questa «teoria» è che se gli uomini non fossero oppressi, non lo sarebbero nemmeno le donne. Il che significa che la questione viene posta in questi termini: perché opprimere le donne, se non per opprimere gli uomini?

La preoccupazione appassionata di «articolare» oppressione delle donne e oppressione del proletariato copre il tentativo, appena dissimulato, di subordinare la prima alla seconda, dal momento che non si trova l’ombra di una simmetria in questa «articolazione». La cosa peggiore è che la fretta di integrare l’oppressione delle donne all’oppressione capitalistica, prima ancora di sapere in che cosa consista la prima, non procede da tanto da una *cattiva* ma da una *buona* volontà politica, cioè dalla preoccupazione di stabilire la *realtà* di questa oppressione, rendendola visibile.

Ciò che qui si rivela è che, a meno di essere «collegata» ad altro, l’oppressione delle donne tende a *svanire*, agli occhi di queste donne e di questi uomini, *come ogni fatto privo di significato*; che solo l’oppressione degli uomini ha un significato in sé; e che, se non viene ricondotta a un’oppressione autogiustificata, l’oppressione delle donne è, per tutte e tutti loro, a rigore, in-sensata.

La foto di classe delle donne, o l’immagine rovesciata

Le reazioni delle donne, come pure degli uomini, all’idea che le donne siano oppresse in sé, punto e basta; l’ostilità condivisa, ma non per questo simile, delle donne e degli uomini verso le «borghesi»; la costruzione stessa di questo mito-capro espiatorio: tutte queste manifestazioni coincidono con ciò che l’analisi oggettiva svela. Questa analisi oggettiva è inscritta in filigrana nelle posizioni che la negano, ne costituisce il fondamento nascosto. Le mogli dei borghesi non sono borghesi. Devono la propria posizione di classe, che si presume prevalere sullo status di donne, unicamente a questo status.

Ciò è patente nel fatto che la sociologia accademica e la sociologia profana concordano nell’attribuire alle donne la classe *del marito*, utilizzando per le donne un criterio di «appartenenza di classe» diverso da quello utilizzato per gli uomini e dunque per i mariti: un criterio che, oltretutto, è totalmente estraneo non solo alla definizione marxista delle classi, ma a qualsiasi definizione delle categorie sociali. Per le donne, e soltanto per le donne, il *matrimonio* da una parte *sostituisce* la posizione nel processo di produzione come criterio di appartenenza; d’altra parte, anche quando le donne occupano una posizione propria all’interno di questo processo, cioè lavorano all’esterno, il matrimonio prevale in ogni caso. Le «borghesi» vengono dunque chiamate così, e assimilate ai mariti borghesi, non già perché, per classificarle, sia stato utilizzato lo stesso criterio adottato per i mariti ma, *al contrario*,perché è stato utilizzato un criterio *che le distingue da loro*: quello del matrimonio. Vale a dire che *prima di* e *per* poterle far passare come identiche ai mariti, occorre averle considerate e trattate come radicalmente *dissimili.* Così, *l’operazione stessa* che consiste nel mettere i borghesi e le loro mogli nello stesso sacco dimostra che, in realtà, non lo sono. Le une possono essere assimilate agli altri solo trattandole diversamente — classificando i secondi mediante la posizione che occupano nel processo di produzione e le prime mediante lo status matrimoniale. E ciò che distingue gli uomini borghesi dalle donne «borghesi» nel processo di classificazione è precisamente ciò che *avvicina* le donne «borghesi» alle donne «proletarie», anch’esse catalogate in base alla classe del marito. Quindi è possibile parlare di *differenze* di classe fra donne — fonte, sembra, di eventuali *divisioni* politiche — solo a condizione di trattarle *tutte nello stesso modo*: determinandone la «classe» a partire dal rapporto che hanno con un uomo. Le differenze di classificazione, pertanto, sono fondate su ciò che tutte le donne hanno in comune: il fatto di essere «la donna di qualcuno».

L’uso classificatorio non fa altro che *riflettere* la situazione oggettiva, anch’essa comune a tutte le donne: il fatto che la loro esistenza materiale sia determinata dalla relazione con un uomo. Questa dipendenza è in sé la causa della loro collocazione, reale *e* analitica, nelle classi — i luoghi sociali e geografici — in cui si trovano gli uomini a cui sono *legate.* Non si tratta dunque di un’appartenenza di classe in senso vero e proprio, ma del suo contrario. Il fatto che il *legame* venga utilizzato al posto dell’appartenenza di classe reale rivela che la *dipendenza* — lo status di donna, termine sinonimo di moglie — prevale sull’appartenenza di classe, ovvero sulla posizione nella produzione capitalistica. La dipendenza prevale nella classificazione perché prevale nella realtà: perché o le donne non occupano una posizione nella produzione capitalistica, o quella posizione è meno importante per la loro esistenza materiale della loro dipendenza patriarcale, che costituisce il loro rapporto di produzione e la loro appartenenza di classe, entrambi *non capitalistici.* Ironicamente, la «teoria» che pone l’«appartenenza» — si legga: il *legame* — delle donne alle classi del sistema capitalista come più importante dello status comune di donne è fondata sul postulato inverso (e su una lettura corretta, ancorché negata, della realtà): sul postulato implicito (o esplicito, in sociologia) della preminenza dello status di sesso.

Come si è visto, l’ostilità verso le «borghesi» si basa, in ultima analisi, sulla percezione corretta del fatto che queste donne non appartengono realmente alla classe borghese. L’ostilità rivela che l’appartenenza di genere, la classe patriarcale, viene percepita come qualcosa che prevale, ma che soprattutto deve prevalere, sull’«appartenenza di classe». Se al termine di un’analisi oggettiva si ritrova la stessa cosa trovata nelle prese di posizione «politiche» (emotive), ciò significa che tale analisi esiste implicitamente e sotterraneamente in queste posizioni, che sono tanto più emotive in quanto fondate su una realtà in assoluta contraddizione con il discorso manifesto. Se il discorso nega la realtà su cui si basa, vuol dire che il discorso è destinato a giustificare posizioni reazionarie su questa realtà. Per nascondere il tratto reazionario di queste posizioni è la realtà a essere rovesciata dal discorso, in modo che nessuno si accorga che sono le posizioni a essere rovesciate.

Rimangono tuttavia da scoprire e definire le modalità differenziali dell’oppressione delle donne, le differenti forme che l’oppressione assume a partire da una base comune. La ricerca sfocerà necessariamente, com’è facile immaginare, in una ridefinizione dell’oppressione, e non solo per le donne. Ma una simile ricerca non può procedere dai concetti utilizzati abitualmente, dalla problematica della divisione delle donne secondo linee di classe tradizionali, per le ragioni che abbiamo visto: perché queste «divisioni», in realtà, sono fondate su ciò che è *comune* a tutte le donne. La percezione delle «divisioni», per come si configura attualmente, è dovuta non solo alla dipendenza materiale, ma anche alla cattiva coscienza a cui sono destinate tutte le donne. Lungi dall’essere un’analisi, e tanto meno un’analisi rivoluzionaria, si tratta di una manifestazione e di una prova ulteriore dell’oppressione. È dunque *altrove*, da un altrove analitico e politico, a partire da una problematica totalmente differente, che conosca e riconosca la comunanza fondamentale, e *non proceda* dalla cattiva coscienza, cioè a partire da una problematica propriamente *femminista*, che la ricerca potrà essere intrapresa ed essere una ricerca di liberazione.

1. *Nos amis et nous* appare per la prima volta, con il titolo *Nos amis et nous, des fondements réels de quelques discours pseudo-féministes*, su «Questions féministes», 1, 1977, pp. 20-49. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ho iniziato a scrivere questo testo nel 1975. Ecco perché la maggior parte degli articoli citati nella prima parte risale al 1974. Ma, anche per quanto riguarda quell’anno, ci si accorgerà rapidamente che ho trascurato parecchie pubblicazioni. Non mi proponevo in alcun modo di tracciare un quadro dell’anno sessista appena trascorso, ma di descrivere certi meccanismi analizzando alcuni esempi significativi. Li ho cercati lungo tutta l’estensione storica del movimento delle donne e alcuni degli eventi ricordati risalgono al 1970. Nel 1977 i miei esempi hanno ancora un valore illustrativo, come ci si potrà convincere dopo una breve rassegna della letteratura. Dicasi lo stesso nel 1998. [↑](#footnote-ref-2)
3. Il manifesto delle 343, il cui testo fu scritto da Simone de Beauvoir, venne pubblicato il 5 aprile 1971 sul «Nouvel Observateur»: 343 donne, famose e meno famose, ammettevano di avere abortito, esponendosi alle conseguenze penali del gesto. Il documento è all’origine della campagna femminista per la depenalizzazione dell’aborto che, in Francia, consegue una prima, parziale vittoria con l’adozione della legge Veil, promulgata il 17 gennaio 1975 [N.d.T.]. [↑](#footnote-ref-3)
4. Almeno fino al 1972 (dopodiché ho smesso di leggerli) il tema ricorrente dei fumetti di *Hara-Kari* e di *Charlie-Hebdo* era l’umiliazione di una donna «borghese» da parte di un maschio considerato rivoluzionario o, piuttosto, designato come rivoluzionario unicamente in virtù di una simile prodezza. Se ne può concludere che il tema in questione funziona come segno e significa la «Rivoluzione» e, reciprocamente, che l’umiliazione delle donne, utilizzata in questo modo, è uno dei contenuti principali della rappresentazione simbolica della «Rivoluzione». Nel 1997, si vedano le affermazioni di Marc Blondel (Force ouvrière) contro Nicole Notat (CFDT) come un esempio fra mille altri. [↑](#footnote-ref-4)
5. Tutto ciò che ho detto a proposito dei neri si applica, *mutatis mutandis*, ai rapporti fra gruppi goscisti e proletari. «Proletario», nell’uso del termine che fanno questi gruppi, non sta a «proletario» come «operaio» (aggettivo) sta a «operaio» (sostantivo), ma come «operaista» (aggettivo) sta a «operaio» (sostantivo). Il mio obiettivo qui non è quello di procedere alla critica dell’estrema sinistra e delle sue pretese avanguardistiche, aggravate — e, ahimé, causate — dalla sua composizione esclusivamente, o quasi, piccolo-borghese. Questa critica resta da fare. Si può tuttavia dire fin da ora che, alla critica dovuta al fatto che questa lotta «proletaria» non è diretta, e nemmeno seguita, da proletari, la pratica del movimento delle donne ne ha aggiunta un’altra, simmetrica ma non analoga, e cioè che la lotta dei piccoli-borghesi rivoluzionari non parte dalla loro oppressione specifica. Ciò renderà più chiara una nota che sarebbe stato logico collocare al termine della prima parte, in risposta a una domanda che non può mancare di porsi: «Ma allora gli uomini non possono fare nulla nella lotta antipatriarcale?». La risposta alla domanda sta in un’altra pratica, quella di alcuni uomini che, invece di darci consigli, lavorano su sé stessi e sui propri problemi sessisti; che, invece di interpellarci, si interrogano; che, invece di pretendere di guidarci, cercano la propria strada; che parlano di sé e non per noi. Questi uomini vanno in cerca di ciò che, nella lotta antipatriarcale, li riguarda direttamente, nella vita quotidiana. E lo trovano senza difficoltà, inutile dirlo. Perché è per ignorarlo che occorre darsi un gran daffare. Quale accecamento, quale malafede occorrono per adottare il punto di vista di Urano — di Dio —, per credersi al di fuori e al di sopra della mischia, quale alienazione, nel senso rigoroso di assenza dalla propria esperienza: in lingua volgare, «essere fuori dal mondo». Tuttavia, questo è il punto di vista del militantismo tradizionale. È questa tradizione a spiegare per quale motivo un Samir Amin può scrivere seriamente che «le poche intuizioni [che possiede] sull’oppressione delle donne delle terzo mondo» le deve a un libro, per di più a un libro francese (di Germaine Tillion). Ora, Samir Amin è egiziano. Una dichiarazione come questa è sufficiente a invalidare nel suo complesso questo tipo di militantismo (e di militanti), e non solo le analisi che lo accompagnano. Per un aggiornamento della questione, si veda Delphy, Armengaud e Jasser (1994). [↑](#footnote-ref-5)