



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

Il femminismo e Marx. Sul bordo di una frattura

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

Paola Rudan (2019). Il femminismo e Marx. Sul bordo di una frattura. *FILOSOFIA POLITICA*, 33(2), 267-284 [10.1416/93328].

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/688776> since: 2021-09-12

Published:

DOI: <http://doi.org/10.1416/93328>

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of: Paola Rudan, Il femminismo e Marx. Sul bordo di una frattura (doi: 10.1416/93328)

Filosofia politica (ISSN 0394-7297) Fascicolo 2, agosto 2019 - Available online at:

<https://www.rivisteweb.it/doi/10.1416/93328>

Rights / License: The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

Paola Rudan

IL FEMMINISMO E MARX SUL BORDO DI UNA FRATTURA

Feminism and Marx. On the edge of a divide

After a review of the debate on Marxism and feminism, and a short analysis of the role of patriarchy as a 'genetic factor' of capitalist society that emerges from Marx's exposition of its historical conditions, the essay analyzes the feminist use and critique of his work proposed by Luce Irigaray, Shulamith Firestone, Carla Lonzi, Maria Rosa Dalla Costa, bell hooks and Gayatri Chakravorty Spivak. Rather than questioning the 'correctness' of those reading and measuring their distance from Marx' work, the essays suggests that feminism and Marx converge in their claim to determine the «political difference» that can unveil the antagonism that constitutes society.

Keywords: Marx, Feminism, patriarchy, social reproduction

Paola Rudan, Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, P.zza San Giovanni in Monte 2, 40124 Bologna – paola.rudan@unibo.it

1. Una differenza politica

In un saggio del 1981 Heidi Hartmann parla di «matrimonio infelice tra marxismo e femminismo», riferendosi al matrimonio regolato dal diritto consuetudinario inglese e quindi all'«incorporazione» della personalità giuridica della moglie in quella del marito. In questo sistema di *coverture*, il marxismo avrebbe incorporato il femminismo, trattando la subordinazione delle donne come una contraddizione secondaria che alla fine dei tempi la lotta di classe avrebbe risolto. L'unione infelice si è manifestata storicamente in modi e momenti diversi, dal celebre scambio tra Lenin e Clara Zetkin al maschilismo dei movimenti rivoluzionari e operai degli anni '70 del Novecento, stabilendo l'alternativa tra il divorzio e il tentativo di realizzare un'unione più «salutare». La scelta separatista praticata da molte femministe a cavallo tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso corrisponde alla prima opzione. Il dibattito sul rapporto tra patriarcato e capitalismo, tra lavoro produttivo e riproduttivo, tra sfruttamento e

dominio maschile mostra invece che la travagliata *liaison* non è stata completamente troncata e anzi orienta ancora oggi la riflessione e la militanza di molte altre femministe¹.

La possibilità di un matrimonio salutare si scontra, secondo Hartmann, con il carattere *sex blind*, indifferente al sesso, delle categorie marxiane². Benché sia stato ampiamente condiviso tanto da una parte del femminismo marxista, quanto dalle femministe che hanno invece optato per il divorzio, questo giudizio non sempre si confronta direttamente con l'opera di Marx e piuttosto la pone sotto la *coverture* dell'analisi formulata da Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, dove l'oppressione delle donne è trattata come una conseguenza dell'istituzione della proprietà privata, cosicché è negata ogni autonoma rilevanza del rapporto patriarcale di dominio nella critica della società. In Marx, tuttavia, non si trova affatto il 'determinismo economico' che il femminismo rimprovera a Engels, ma una comprensione del capitale come «rapporto sociale» che impone di considerare in primo luogo il patriarcato tra le condizioni storiche dell'appropriazione privata dei mezzi di produzione, e di conseguenza il modo in cui quelle condizioni continuano a operare all'interno della società capitalistica. Per Marx ricostruire la «storia genetica» del capitale, quindi «la genesi extraeconomica della proprietà privata», significa portare al centro dell'analisi l'insieme dei rapporti sociali – la famiglia, le forme politiche di organizzazione delle relazioni tra gli uomini, il diritto – le cui trasformazioni gettano le basi dell'incontro tra capitalista e operaio³.

In questa cornice analitica, il rapporto di potere tra uomini e donne è per Marx un fattore 'genetico' della società del capitale: esso esprime una concezione pienamente «umana», ovvero storica della «natura»⁴, in virtù della

¹ H. Hartmann, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union*, in *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, a cura di L. Sargent, Montreal, Black Rose Books, 1981, pp. 1-41; V. Bryson, *Marxism and feminism: can the 'unhappy marriage' be saved?*, in «Journal of Political Ideologies», 2006, n. 1, pp. 13-30; C. Arruzza, *Le relazioni pericolose: matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Roma, Edizioni Alegre, 2010. Cfr. C. Zetkin, *Lenin e il movimento femminile*, in Lenin, *L'emancipazione della donna*, Roma, Editori Riuniti, 1970, pp. 79-112; L. Sargent, *New Left Women and Men: The Honeymoon is Over*, in *Women and Revolution*, cit., pp. ix-xxx: p. xi e *Il femminismo degli anni Settanta*, a cura di T. Bertilotti – A. Scattigno, Roma, Viella, 2005. H. Hartmann, *The Unhappy Marriage*, cit., p. 11.

² H. Hartmann, *The Unhappy Marriage*, cit., p. 11

³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. 2, pp. 97 e ss. (part. pp. 113-114).

⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 109-110; il testo è significativamente ripreso da Simone de Beauvoir per criticare il determinismo biologico, ovvero la subordinazione delle donne giustificata sulla base della

quale la divisione sessuale del lavoro nella famiglia, su cui si basa quella sociale, può essere concepita come «naturale»⁵ senza essere necessariamente pensata come immutabile ed eterna. Essa, al contrario, è il prodotto di un processo storico e al contempo il presupposto del modo di produzione capitalistico, dove per ‘presupposto’ Marx non intende solo un antefatto, ma una delle condizioni operative del suo funzionamento a regime⁶. Questo spiega perché, in diversi momenti della sua opera, egli dedica grande attenzione alla situazione delle donne come lavoratrici: «in tutte le sfere della produzione» il capitale tende a «livellare» le posizioni di quanti sono sfruttati⁷, ma non tutti entrano nei segreti laboratori della produzione allo stesso modo, e infatti nelle fabbriche le donne sono destinate ai lavori più umilianti e insalubri, oltre che meno pagati⁸. D'altra parte, il capitale mette a valore la divisione sessuale del lavoro quando sussume nel suo processo di valorizzazione il lavoro a domicilio, estendendo così il suo dominio anche al di fuori dei cancelli della fabbrica e fin dentro alle case⁹. L'analisi marxiana del patriarcato e della condizione delle donne permette di fare luce sulla «tensione tra omogeneizzazione e differenziazione che permea il capitale», il quale non solo non sostituisce semplicemente il patriarcato come «modo di produzione» precapitalistico, ma lo ridetermina «come istituzione di stratificazione e disciplinamento»¹⁰ all'interno del proprio regime di storicità. La

loro conformazione fisica e delle loro presunte propensioni «naturali»: cfr. S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), Milano, Il Saggiatore, 1999, p. 833; sui *Manoscritti* cfr. H. Brown, *Marx on Gender and the Family. A Critical Study*, Leiden-Boston, Brill, 2012, cap. 2. Si pone a riguardo la questione dell'«umanesimo» del giovane Marx, su cui si rimanda a C. Galli, *Marx eretico*, Bologna, Il Mulino, 2019.

⁵ K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 2000, p. 22.

⁶ Cfr. E. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico* (1965), in L. Althusser – E. Balibar, *Leggere il capitale*, 1976², pp. 215-337: 330; E.V. Il'enkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto* (1960), Milano, Feltrinelli, 1975, p. 164 e il mio *La natura artificiale e la storia genetica del capitale. Marx e la moderna teoria della colonizzazione*, in *GlobalMarx*, a cura di M. Battistini – E. Cappuccilli – M. Ricciardi, in corso di pubblicazione presso la casa editrice Meltemi.

⁷ K. Marx, *Il Capitale*, Torino, Utet, 2017, L. I, p. 532. Su come questo livellamento sia reso possibile anche dall'introduzione delle macchine, cfr. *ivi*, p. 529.

⁸ Cfr. ad esempio *ivi*, p. 609.

⁹ *Ivi*, pp. 414-415. La persistenza del modo di produzione patriarcale all'interno della società capitalistica permette di mettere in questione la lettura ‘sviluppista’ proposta da Silvia Federici, che vede in Marx una concezione del capitale come movimento progressivo di omogeneizzazione delle condizioni (S. Federici, *Marx, il femminismo e la ricostruzione dei commons* (2014), in *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, prefazione e cura di A. Curcio, Verona, ombre corte, 2018, pp. 186-208: 196-197). Per una critica di questo genere di letture, cfr. H. Harootunian, *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*, New York, Columbia University Press, 2015 e I. Consolati, *Verso una teoria del presente storico globale. Marx e il problema della contemporaneità*, in «Storia del pensiero politico», 2018, n. 2, pp. 283-294.

¹⁰ E. Cappuccilli – R. Ferrari, «*Il fermento femminile*». *Marx e la critica del patriarcato*, in *GlobalMarx*, cit., in cui si trova un'analisi puntuale degli elementi della critica

divisione sessuale del lavoro, la famiglia e l'autorità paterna che la governa dispoticamente sono perciò un oggetto costante dell'attenzione di Marx. Esse sono parte integrante della sua critica, insieme ai momenti di insubordinazione femminile di cui dà conto – per esempio – nei *Quaderni antropologici*, per segnalare una contraddizione politicamente attiva che in nessun modo coincide con la «sconfitta sul piano storico universale del sesso femminile» seguita, secondo Engels, all'istituzione della proprietà privata¹¹. Non si può cercare in Marx il segreto finalmente svelato del rapporto tra patriarcato e capitalismo, tra dominio maschile e sfruttamento. Si possono però utilizzare le categorie marxiane per indagare quel rapporto, riconoscendo la specifica posizione delle donne nella società del capitale senza stabilire una gerarchia tra le diverse manifestazioni del potere sociale.

Questa possibilità è colta e sviluppata da quella parte del femminismo marxista attualmente impegnata a formulare una «teoria della riproduzione sociale» in grado di dare conto dell'oppressione delle donne ed evitare una visione economicistica del modo di produzione capitalistico. Le attività di riproduzione e mantenimento della vita storicamente svolte dalle donne in modo gratuito – dunque fuori dal rapporto diretto con il capitale mediato dal salario – possono essere considerate a pieno titolo come «lavoro» non perché siano direttamente produttive di valore e per questo 'economicamente rilevanti', ma perché sono parte integrante della riproduzione del capitale come «sistema di rapporti sociali». Bisogna riconoscere che la produzione e la riproduzione della vita avvengono all'interno delle condizioni stabilite dal modo di produzione capitalistico, cosicché la divisione sessuale del lavoro non è soltanto determinata da quest'ultimo ma è anche la sua condizione di possibilità. Attingendo alla distinzione marxiana tra «riproduzione semplice» e «riproduzione allargata» del capitale, questa proposta critica tanto la semplice subordinazione del patriarcato al capitalismo, quanto l'approccio «duale» (o «triadico», se si considera anche il razzismo) che li legge come sistemi di oppressione autonomi che si intrecciano

marxiana al patriarcato. Cfr. N. Folbre, *A Patriarchal Mode of Production*, in *Alternatives to Economic Orthodoxy: A Reader in Political Economy*, a cura di R. Albeda – C. Gunn – W. Waller, Armonk NY, Sharper, pp. 323-338.

¹¹ Sul carattere dispotico del potere patriarcale, cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, Milano, Meltemi, 2019, pp. 199 ss. Sui quaderni antropologici si veda in particolare H. Brown, *Marx on Gender and the Family*, cit., cap. 5; F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di L.H. Morgan*, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 59. Tra i momenti di lotta delle donne di cui Marx dà conto si vedano tra le altre cose le considerazioni in merito alla vicenda di Fleur de Marie, la prostituta protagonista del romanzo di Eugene Sue, *I misteri di Parigi* (1842-1843) contenute in K. Marx – F. Engels, *Sacra Famiglia*, in *Opere complete*, vol. IV (1844-1845), Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 188.

in modo contingente, ognuno a partire dalla sua propria storia¹². In questo modo, la teoria della riproduzione sociale cerca di evitare una lettura 'sociologica' della società, intesa come risultante di una sovrapposizione fra diverse forme di dominio prive di connessione sistematica, mentre riconosce nel rifiuto dell'oppressione sessuale da parte delle donne un momento della lotta di classe.

Il merito di questa riflessione è di pensare il problema femminista come contraddizione interna al capitale, cosicché il confronto con Marx non è ridotto a una riabilitazione dottrinarica, ma risponde all'esigenza politica di dare conto – a partire dal lavoro delle donne – delle condizioni che rendono possibile la produzione e riproduzione di un rapporto sociale di dominio allo scopo di contestarlo. Il suo limite, tuttavia, si trova proprio nella tendenza a dare esclusiva centralità al momento del lavoro e, in particolare, del lavoro «riproduttivo». In questo modo, e nonostante l'attenzione a non replicare il «determinismo biologico» che identifica le donne con le funzioni della procreazione e della cura, il rischio è di non considerare adeguatamente che esse sono state sempre e contemporaneamente impiegate nel lavoro produttivo e lo sono state in una posizione subalterna, ricoprendo mansioni dequalificate e in generale ricevendo, a tutti i livelli, salari inferiori a quelli degli uomini. Il problema è precisamente capire in che modo si riproduce questa subalternità e dunque in che modo il capitale 'si serve' del patriarcato per imporre le gerarchie sessuate che – come quelle di razza – consentono non soltanto la sua valorizzazione, ma anche la sua complessiva riproduzione come rapporto sociale.

Cogliendo una suggestione di Luce Irigaray, bisogna indagare i modi in cui il capitale si riproduce valorizzando costantemente la differenza sessuale operata dal patriarcato. Irigaray fa di Marx un uso sconsiderato. Non si preoccupa della correttezza filologica, non legge Marx per essergli fedele e neppure per rifiutarlo, non gli rimprovera né pregiudizi misogini né mancanze, ma usa la sua concezione del denaro come equivalente generale per stabilire un'analogia tra denaro e fallo. Nell'ordine simbolico patriarcale, il fallo è l'unica misura. Esso colloca le donne all'interno di uno scambio sessuale di cui gli uomini sono i soggetti esclusivi. Questo scambio stabilisce il valore delle donne-merci in rapporto agli uomini che scambiano, e determina così la posizione subordinata come madri, mogli, prostitute. Qui la differenza sessuale non parla, ma è cancellata: il valore delle donne è stabilito solo ed esclusivamente dal fallo, che rende le loro posizioni omogenee al proprio discorso e quindi indifferenti. L'equivalente di questo valore fallico è ciò che Irigaray chiama «il lavoro sociale del simbolico», che può essere compreso come il processo di significazione patriarcale del corpo sessuato. Questa significazione risulta efficace non solo per identificare le donne con le loro prestazioni riproduttive e quindi obbligarle nel ruolo prescritto dalla divisione sessuale del lavoro, ma anche quando esse si presentano come individui sul mercato per vendere la propria forza lavoro e sono integrate in una posizione subalterna proprio perché marchiate simbolicamente

¹² Per una sintesi di questo dibattito si rimanda a C. Arruzza, *Functionalist, Determinist, Reductionist: Social Reproduction Feminism and its Critics*, in «Science & Society», 2016, vol. 80, n. 1, pp. 9-30.

dalla 'funzione procreativa' e dalla 'piena disponibilità' pretesa dall'ordine patriarcale¹³.

Questa lettura permette di pensare la connessione operativa tra patriarcato e capitalismo e mostrare in che modo la significazione fallica del corpo delle donne stabilisce una gerarchia sessuata che è sistematicamente messa a valore dal capitale tanto per produrre la forza lavoro *come* forza lavoro, quanto per riprodursi come ordine sociale globale. Per questo la differenza sessuale – che il lavoro sociale del simbolico patriarcale cancella, imponendosi come omogenea misura fallica del valore delle donne nella società – può essere «posta come problema politico», indicando il fondamentale punto di contatto tra Marx e il femminismo. Come ha osservato Alenka Zupančič – che con coraggio avanza la pretesa di definire «il vero femminismo» contro il pluralismo post-moderno che segna il tempo presente – ciò non significa affermare una qualche «identità femminile (e i suoi diritti)», ma riconoscere che lo spazio politico è costituito come omogeneità che cancella la differenza e, in questo modo, nasconde l'antagonismo sociale. Il femminismo comincia là dove la differenza è fatta valere politicamente contro le differenze confermate e messe a valore dal capitale, portando alla luce quell'antagonismo¹⁴. Quando, con le parole di Rancière, le «identità definite nell'ordine naturale della ripartizione delle funzioni e dei ruoli [sono trasformate] in istanze di esperienza conflittuale»¹⁵. In termini diversi, così è anche per Marx, per il quale l'antagonismo impedisce alla società di presentarsi come uno «spazio omogeneo», per cui il problema è di rintracciare all'interno dei rapporti sociali la differenza politica che mette in questione la loro esistenza e per questo deve essere nascosta. La classe operaia è per Marx questo «soggetto differente», perché la sua affermazione non è prevista dal «dominio ordinato del capitale»¹⁶. Tanto nella teoria di Marx quanto nel femminismo è pertanto in gioco una critica dell'universale moderno, necessaria per portare alla luce i rapporti di dominio che esso contribuisce a costituire e poi dissimula¹⁷. Fare della parzialità il motore della critica e della pratica politica, trattare il referente «donna» non come un'identità, ovvero a partire dalla sua valorizzazione patriarcale, ma come un concetto politico che rivela un antagonismo sociale nel momento in cui è risignificato dalle donne *contro* quella valorizzazione¹⁸, vuol dire riconsiderare il problema del rapporto del femminismo con la teoria marxiana. Si tratta insomma di mostrare come il

¹³ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale sociale e culturale delle donne* (1977), Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 141-151.

¹⁴ A. Zupančič, *Che cosa è il sesso?*, Firenze, Ponte alle Grazie, 2018, *Introduzione* e cap. 3.

¹⁵ J. Rancière, *Il disaccordo* (1995), Roma, Meltemi, 2007, p. 54.

¹⁶ M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., pp. 147, 10.

¹⁷ E. Balibar, *Gli universali. Equivoci, derive strategie dell'universalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.

¹⁸ Sono questi i termini problematici che guidano la mia attuale ricerca sulla storia del concetto di donna, che sarà pubblicata nei prossimi mesi presso la Società editrice il Mulino.

femminismo riprenda e metta a frutto la scoperta marxiana della politica di parte, facendo valere politicamente la differenza sessuale per mettere in questione la riproduzione ordinata del capitale come rapporto sociale. In questa prospettiva problematica cercherò di leggere alcuni momenti dell'incontro e dello scontro del femminismo con Marx, prendendo le mosse da Shulamith Firestone per arrivare alla lettura femminista e post-coloniale proposta da Gayatri Chakravorty Spivak di fronte a un rapporto sociale capitalistico pienamente globalizzato.

2. Un problema di potere

Nel 1970 la femminista nordamericana Shulamith Firestone pubblica *The Dialectic of Sex*, che si apre con la denuncia della «parzialità» della teoria marxiana. Qui il termine «parzialità» non indica una prospettiva di parte ma un limite: Marx ed Engels non sarebbero stati in grado di cogliere la contraddizione fondamentale che struttura l'intera società, la dialettica del sesso, concentrandosi esclusivamente sulla dimensione economica dell'antagonismo tra le classi¹⁹. Questo limite, tuttavia, non spinge Firestone a rinunciare alla loro riflessione, che anzi diventa essenziale in virtù del suo metodo dialettico e materialistico. Dialettico, in quanto riesce a cogliere la storia nella sua dinamica e nel suo movimento. Materialistico, perché la prospettiva rivoluzionaria non è moralistica o utopistica, ma incardinata nella realtà²⁰. Secondo Firestone,

C'è un crescente riconoscimento del pregiudizio di Marx contro le donne [...], pericoloso se si cerca di stringere il femminismo all'interno di una cornice marxista ortodossa, congelando le intuizioni incidentali di Marx ed Engels in merito alla classe sessuale [*sex class*] in un dogma. Piuttosto, dobbiamo allargare il materialismo storico per *includere* ciò che è strettamente marxiano in una sfera più piccola. Perché una diagnosi economica tracciata sul possesso dei mezzi di produzione, o anche dei mezzi di riproduzione, non spiega tutto. C'è un livello di realtà che non sgorga direttamente dall'economia²¹.

Firestone ribalta l'operazione di incorporazione che il femminismo imputa al marxismo. I rapporti di classe che Marx pone al centro della sua critica sono ridotti a 'sottoinsieme' di una costituzione sociale che affonda le radici nella distinzione fondamentale del genere umano, la distinzione biologica tra i sessi. La natura è presa qui nella sua radicale naturalità, come condizione fisica e principio di una differenziazione funzionale i cui effetti si sono dispiegati storicamente generando rapporti globali di potere che si manifestano in ogni aspetto della cultura. Prima che la tecnologia rendesse possibile il controllo delle nascite, le donne si sono trovate alla mercé dei propri corpi, dei loro cicli fisiologici e delle loro funzioni procreative, che le hanno rese dipendenti dagli uomini per la sopravvivenza. Questa dipendenza ha determinato la divisione del

¹⁹ S. Firestone, *The Dialectic of Sex. The case for Feminist Revolution* (1970), Bantam Books, New York, 1972, p. 5.

²⁰ Ivi, p. 2.

²¹ Ivi, p. 6.

lavoro, la distinzione delle «classi biologiche» e il loro scontro, da cui sono poi scaturiti i rapporti di classe marxianamente intesi; inoltre, essa ha definito il paradigma di ogni discriminazione basata sulle caratteristiche biologiche, quindi anche del razzismo, perché la dialettica del sesso determina una «psicologia del potere» [*power psychology*] che riflette e legittima l'esistenza di gerarchie e rapporti di dominio e si manifesta con effetti distruttivi²². La realtà che il materialismo storico marxiano non sarebbe in grado di cogliere è la precedenza del dominio maschile rispetto a quello capitalistico, alla luce della quale l'economia si riduce a una semplice «sovrastruttura» al pari del diritto, delle istituzioni politiche, della religione e della filosofia²³. L'analisi di Firestone, in questo modo, dà vita a un paradossale determinismo biologico che si sostituisce al determinismo economico che lei stessa imputa a Engels e Marx: non perché la biologia stabilisce un destino inevitabile per le donne, ma perché è il sostrato materiale nel quale la società capitalistica affonda le radici²⁴.

La tecnologia è la cifra del carattere storico di questi rapporti sessuali e sociali. Essa non è semplicemente uno strumento neutro e disponibile, poiché al contrario incorpora il dominio di classe e quindi lo riproduce: «che la rivoluzione scientifica non abbia virtualmente alcun effetto sul femminismo illustra la natura politica del problema: gli obiettivi del femminismo non possono essere mai raggiunti attraverso l'evoluzione ma solo attraverso la rivoluzione». La lotta per l'appropriazione delle nuove tecnologie – insieme al perseguimento di conquiste «transitorie» come l'occupazione da parte delle donne di ruoli ritenuti comunemente maschili²⁵ – è per Firestone la condizione per riappropriarsi dei mezzi della riproduzione, prima di tutto il corpo, e per immaginare un'«esternalizzazione» della procreazione capace di creare le condizioni per una completa socializzazione delle attività di produzione e riproduzione della vita²⁶. Le donne – che non sono una minoranza, ma una maggioranza che è presente in tutte le classi²⁷ – diventano la chiave di volta di ogni prospettiva rivoluzionaria

²² Ivi, pp. 8-12, 39.

²³ Ivi, p. 13.

²⁴ Sul problema del 'determinismo biologico' in Firestone cfr. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Boston-London-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1981, part. p. 79 e M. Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, London, Verso, 1980, pp. 195-97. Sulla sua concezione della natura cfr. anche T. Fiskens, *Technology, Nature, and Liberation: Shulamith Firestone's Dialectical Theory of Agency*, in *Further Adventures of The Dialectic of Sex: Critical Essays on Shulamith Firestone*, a cura di M. Merck – S. Sandford, New York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 197-214 e S. Stanford, *The Dialectic of The Dialectic of Sex*, in *ivi*, pp. 235-253. Per una lettura politica del 'determinismo biologico' di Firestone, cfr. K. Weeks, *The Vanishing Dialectic: Shulamith Firestone and the Future of the Feminist 1970s*, in «South Atlantic Quarterly», 2015, n. 4, pp. 735-754.

²⁵ S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, cit., pp. 31-32, 229.

²⁶ Ivi, pp. 11, 206, 209, 232. Cfr. D. Halbert, *Shulamith Firestone. Radical Feminism and Visions of the Information Society*, in «Information, Communication & Society», 2004, n. 1, pp. 115-135.

²⁷ S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, cit., p. 38.

perché la loro liberazione permette di sovvertire non solo le condizioni materiali, ma anche le «radici psicosessuali» della società divisa in classi. Le donne sono la vera espressione della parzialità universale che Marx ha ricercato affermando il punto di vista proletario, perché permettono di radicalizzare la comprensione dell'antagonismo sociale, ma anche e soprattutto perché sono l'unica classe la cui liberazione non consiste semplicemente nella presa del potere, ma nell'abbattimento della psicologia e della cultura del potere. Le donne sono incaricate di mantenere la promessa universale che Marx aveva affidato al proletariato, quella di abolire la società delle classi abolendo se stesse come classe. Per Firestone questo significa che, quando la rivoluzione femminista sarà compiuta, «le differenze genitali tra gli esseri umani non importeranno più culturalmente»²⁸. Per la letteratura fantascientifica ispirata dal suo manifesto, questo significa in modo ancora più radicale che il corpo stesso sarà trasformato dalla rivoluzione: l'androginia non è solo un ideale culturale, ma il simbolo incarnato di una natura sessuale finalmente liberata dai rapporti di potere²⁹.

Mentre negli Stati Uniti Firestone approda alla possibilità rivoluzionaria di abolire il potere attraverso un uso femminista del materialismo storico marxiano, in Italia Carla Lonzi afferma l'esigenza di liberarsi di Marx per pensare il femminismo come politica orientata all'eliminazione del potere. Il gesto di sputare su Hegel che dà titolo al suo noto pamphlet del 1970 – uno dei manifesti del collettivo di Rivolta femminile – non è soltanto un congedo dall'autore della «fenomenologia dello spirito patriarcale», ma anche una vera e propria secessione dall'ordine maschile del sapere, una «deculturalizzazione»³⁰ che impone di liberarsi del marxismo in quanto espressione del dominio maschile:

La donna è oppressa in quanto donna a tutti i livelli sociali: non al livello di classe, ma di sesso. [...] Perché non si è visto il rapporto della donna con la produzione mediante la sua attività di ricostruzione delle forze-lavoro nella famiglia? Perché non si è visto nel suo sfruttamento all'interno della famiglia una funzione essenziale al sistema dell'accumulo di capitale? [...] Il marxismo ha ignorato la donna e come oppressa e come portatrice di futuro; ha espresso una teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale³¹.

A partire da queste premesse, Lonzi si confronta con il *Manifesto* di Marx ed Engels leggendolo alla luce dell'evoluzione storica del socialismo e dei suoi regimi, di cui ripercorre alcuni episodi per contestarne la matrice. Nelle sue parole torna la critica del determinismo economico, mentre l'abolizione della famiglia invocata nel *Manifesto*³² è screditata alla luce dei «valori tipicamente

²⁸ Ivi, pp. 11-12.

²⁹ Si veda il personaggio di Luciente in M. Piercy, *Sul filo del tempo* (1976), Milano, Elèuthera, 1990.

³⁰ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel* (1970), in Ead., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1974, pp. 28, 47.

³¹ Ivi, p. 24.

³² Ivi, p. 31 con riferimento a K. Marx – F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Milano, Lotta Comunista, 1998, pp. 51 ss.

patriarcali» che hanno informato i paesi dell'area socialista, ripercuotendosi «nell'organizzazione della società prima come Stato paternalistico, poi come vero e proprio Stato autoritario e burocratico»³³. Facendo valere la propria differenza, le donne aprono la possibilità di contestare non solo l'ordine capitalistico, ma qualunque sistema di oppressione. Perciò, come per Marx ed Engels il proletariato «ha nelle mani l'avvenire», così per Lonzi le donne sono «portatrici di futuro», il «soggetto impreveduto» che, con la propria presa di parola, «avrebbe contestato, *per la prima volta nella storia*, non solo la società borghese, ma qualsiasi tipo di società progettata dall'uomo come protagonista, andando così ben al di là della lotta contro lo sfruttamento economico denunciato dal marxismo»³⁴.

Questa possibilità deriva per Lonzi dall'estraneità delle donne rispetto al potere³⁵. Più precisamente, l'essere state storicamente oggetto del potere si trasforma in un privilegio soggettivo che permette di illuminare la verità della società capitalistica a partire dalla sua radice più profonda, la «chiave emozionale che ha determinato il passaggio alla proprietà privata», ovvero la concezione della donna come «oggetto sessuale». L'appropriazione sessuale del corpo femminile è per Lonzi l'«archetipo della proprietà». Il rifiuto del determinismo economico attribuito al marxismo si traduce – come in Firestone – nella centralità riconosciuta alla 'psicologia del potere', ovvero alla costituzione soggettiva degli individui sessuati. Tuttavia, il ricorso alla categoria junghiana di «archetipo» sembra sottrarre questa costituzione alla storia come pure alla lotta: esso è una sorta di traccia indelebile che marchia a fuoco uomini e donne, tanto che Lonzi arriva a considerarli membri di due specie diverse, l'una portatrice di valori distruttivi, l'altra del valore della sopravvivenza. L'esito di questa prospettiva è una mistica dell'origine che si manifesta nella lettura della maternità come momento in cui, «ripercorrendo le tappe iniziali della vita in simbiosi emotiva col figlio, la donna si disaccultura, [...] si volge spontaneamente all'indietro [...] e si interroga»³⁶. La differenza sessuale non è più il nome di una differenza *tra* gli uomini e le donne, quindi di un antagonismo, ma finisce per essenzializzare la posizione della donna replicando l'identificazione con il materno prescritta dalla divisione sessuale del lavoro, patriarcale o capitalistica che sia. Non a caso, mentre proclama che la differenza sessuale è la condizione per pensare *le differenze*, dunque «la varietà e la

³³ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 32-33.

³⁴ Ivi, p. 33. Cfr. K. Marx – F. Engels, *Il Manifesto*, cit., p. 33. La critica di Lonzi al lavoro alienato si sviluppa di conseguenza su un piano diverso, che affonda le sue radici nella sua esperienza di critica d'arte e si concentra sulla figura dell'artista (Cfr. G. Zapperi, *Carla Lonzi. Un'arte della Vita*, Roma, DeriveApprodi, 2017, part. pp. 254 ss.).

³⁵ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 21. Cfr. G. Zapperi, *Il tempo del femminismo. Soggettività e storia in Carla Lonzi*, in «Studi Culturali», 2015, n. 1, pp. 63-81.

³⁶ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 22, 58, 48.

molteplicità della vita», Lonzi nega ogni rilevanza a quelle di razza, facendo del sesso un omogeneo principio di identità³⁷.

Lonzi può definire la lotta al sistema patriarcale come «fase successiva e concomitante a quella dialettica del servo-padrone» con cui identifica – in modo peraltro discutibile – «il metodo rivoluzionario» marxista, perché l'obiettivo di quella lotta è «la vanificazione del traguardo della presa del potere»³⁸. Ciò significa che il problema del potere non è posto se non nei termini di una sottrazione, di una secessione dalla cultura e dalla società patriarcale perseguita attraverso la pratica del separatismo e del rapporto esclusivo tra donne che caratterizza l'iniziativa del collettivo di Rivolta Femminile³⁹. Negli stessi anni, tuttavia, una parte del movimento femminista italiano si pone quel problema in termini decisamente differenti, nella prospettiva di pensare una politica della liberazione capace di tenere conto della divisione sessuale del lavoro e della sua funzione nella società capitalistica. Così, in *Potere femminile e sovversione sociale*, pubblicato nel 1972, Maria Rosa Dalla Costa osserva la società dalla prospettiva della «casalinga» di classe operaia per portare la lotta di classe oltre i cancelli della fabbrica e di estenderla al processo di produzione e riproduzione della forza lavoro, vale a dire a quella che, riprendendo il lessico operaista, definisce «fabbrica sociale»⁴⁰. La differenza specifica della posizione della casalinga – e dunque il suo portato critico e politico – dipende, in primo luogo, dal fatto che il suo ruolo viene prodotto solo all'interno del modo di produzione capitalistico e, in secondo luogo, dalla sua capacità di portare alla luce il rapporto tra il lavoro salariato e quello non salariato. Quanto al primo aspetto, secondo Dalla Costa il capitale ha dissolto le forme comunitarie di riproduzione e in questo modo ha imposto – istituzionalizzandola nella famiglia – una divisione sessuale del lavoro che è destinata a estendersi anche alle periferie del mondo proprio in virtù della sua specifica funzione capitalistica⁴¹. Qui si manifesta la tensione a considerare il problema femminista in una prospettiva mondiale, come il movimento per il «salario per il lavoro domestico» avrebbe effettivamente

³⁷ Ivi, p. 21: «L'uomo nero è uguale all'uomo bianco, la donna nera è uguale alla donna bianca». Boccia ridimensiona la problematicità di questa concezione essenzialista della differenza tra i sessi: cfr. M.L. Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, Milano, La Tartaruga edizioni, 1990, pp. 125-129.

³⁸ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 27.

³⁹ Cfr. M.L. Boccia, *Con Carla Lonzi. La mia opera è la mia vita*, Roma, Ediesse, 2014, pp. 63 ss, e L. Ellena, *Carla Lonzi e il neo-femminismo radicale degli anni '70: disfare la cultura, disfare la politica*, in *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di rivolta*, a cura di L. Conte – V. Fiorino – V. Martini, Pisa, ETS, 2011, pp. 116-143.

⁴⁰ M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale* (1972), Venezia, Marsilio, 1974³, pp. 33-34. Sulla storia del collettivo di Lotta femminista in rapporto all'esperienza dell'operaismo italiano cfr. *Quando il potere è operaio*, a cura di D. Sacchetto – G. Sbrogiò, Roma, manifestolibri, 2009, pp. 244 ss.

⁴¹ M. Dalla Costa, *Potere femminile*, cit., p. 33.

fatto dando vita a un'organizzazione internazionale⁴². Quanto al secondo aspetto, Dalla Costa riprende espressamente la concezione marxiana del valore per portarne alla luce le implicazioni nascoste: il salario – l'equivalente del lavoro socialmente necessario per riprodurre la forza lavoro *come forza lavoro* – non comanda soltanto il lavoro operaio ma anche – tramite quest'ultimo – il lavoro riproduttivo delle donne, dalla procreazione alla cura dei figli, dalla cucina all'educazione e quindi alla disciplina della futura forza lavoro. Nonostante appaia come «una prestazione di servizi personali al di fuori del capitale», il lavoro riproduttivo delle donne è in realtà una «funzione essenziale nella produzione di plusvalore», perché il suo prodotto è l'operaio. Il fatto che questo lavoro non sia retribuito, tuttavia, lo rende invisibile, mentre incastra le donne in «condizioni precapitalistiche»⁴³ che tali sono proprio perché, in assenza di salario, si dà soltanto schiavitù.

La rivendicazione di un salario per il lavoro domestico ha quindi lo scopo di trattare il lavoro riproduttivo come «forma mascherata di lavoro produttivo»⁴⁴, facendo del rifiuto della famiglia un momento essenziale del rifiuto del lavoro e quindi della lotta di classe, e la manifestazione di uno specifico potere femminile contro la società del capitale:

Già l'abbandono della casa è una forma di lotta perché questi servizi sociali non saranno più svolti in quelle condizioni e necessariamente tutti quelli che lavorano [...] rovesceranno sul capitale l'onere di organizzarli: tanto più violentemente quanto più violento deciso e massificato sarà questo rifiuto del lavoro domestico da parte delle donne⁴⁵.

Per Dalla Costa, l'iniziativa politica delle donne deve impattare l'organizzazione capitalistica del lavoro sociale. All'interno di questa organizzazione, il patriarcato funziona come il costrutto ideologico che occultata e universalizza un rapporto di dominio: proprio perché il lavoro riproduttivo delle donne è considerato come una mansione naturale e non è pagato, la sua funzione per il capitale è nascosta, mentre «la figura del padrone sfuma dietro a quella del marito». L'oppressione sessuale delle donne è considerata come il prodotto della società del capitale, al punto che la loro stessa «passività sessuale» è trattata come ciò che permette all'operaio di scaricare la frustrazione dovuta al suo lavoro alienato⁴⁶. Andando oltre l'indicazione di Lonzi, che aveva contrapposto la sessualità clitoridea a quella vaginale, ovvero il momento autonomo del piacere femminile a quello penetrativo dominato dal desiderio

⁴² Cfr. a riguardo R. Baritono, «Dare conto dell'incandescenza». *Uno sguardo transatlantico (e oltre) ai femminismi del lungo '68*, in «Scienza e politica», 2018, n. 59, pp. 17-40.

⁴³ M. Dalla Costa, *Potere femminile*, cit., pp. 42-49. Il riferimento è a K. Marx, *Il Capitale*, cit., L. I, cap. IV.

⁴⁴ M. Dalla Costa, *Potere femminile*, cit., pp. 52-53.

⁴⁵ Ivi, p. 59.

⁴⁶ Ivi, pp. 52-53, 60.

maschile⁴⁷, Dalla Costa afferma che «non si tratta solo del clitoride contro la vagina, ma di entrambi contro l'utero. O la vagina è innanzitutto il passaggio per la riproduzione della forza-lavoro venduta come merce, cioè la funzione capitalistica dell'utero, oppure è parte del nostro bagaglio sociale». Il rapporto sessuale, in altri termini, non è inteso come uno specifico terreno di conflitto tra uomini e donne, ma come «la più sociale delle espressioni, la comunicazione umana più profonda»⁴⁸. L'alienazione della sessualità femminile, insomma, non è dovuta al dominio maschile, ma a quello del capitale al quale il primo è funzionale. Coerentemente, la liberazione delle donne deve passare per un processo di salarizzazione del lavoro domestico e di redistribuzione della ricchezza prodotta socialmente, che le inserisce all'interno della lotta di classe, in un rapporto diretto e finalmente manifesto con il capitale. La posizione della donna/casalanga può essere assunta come il punto di vista privilegiato a partire dal quale criticare la società capitalistica e organizzare l'iniziativa politica nel momento in cui è ricodificata nel linguaggio del rapporto tra salario e profitto.

Negli anni '70 una parte del femminismo italiano e statunitense ha criticato questa proposta accusandola di riaffermare l'identificazione delle donne con il ruolo e le funzioni prescritte dalla divisione sessuale del lavoro. L'intento di Maria Rosa Dalla Costa è stato in realtà di pensare quest'ultima come il campo di un rapporto sociale di potere che l'ottenimento di un salario avrebbe reso visibile, mettendo le donne nelle condizioni di contestarlo⁴⁹. L'accusa che è stata rivolta a lei e alle femministe militanti nella campagna *Wage for Housework*, tuttavia, non va sottovalutata. Rileggendo *Potere femminile e sovversione sociale* con uno sguardo ai processi neoliberali di monetizzazione del lavoro domestico nelle «catene globali della cura»⁵⁰, infatti, è possibile portare alla luce il modo in cui il salario incorpora il «lavoro sociale del simbolico patriarcale» e limita il campo delle alternative disponibili per le donne, indirizzandole proprio verso i settori lavorativi prescritti dalla divisione sessuale del lavoro, attività domestiche e di cura che ora non sono più gratuite, ma salariate. Nel mercato mondiale, in altri termini, il denaro diventa un veicolo del dominio maschile. Riconoscendo la precedenza cronologica del patriarcato, tanto Firestone quanto Lonzi permettono di cogliere la centralità della valorizzazione simbolica del corpo delle donne nella società capitalistica. La loro enfasi sulla dimensione psichica e culturale del dominio maschile non riduce perciò il patriarcato a una «sovrastruttura», termine marxiano con cui Firestone intende un ruolo secondario e derivato rispetto alla scena madre dello sfruttamento economico, ma impone di considerarne fino in fondo gli effetti materiali. La precedenza cronologica, tuttavia, si traduce in una sostanziale indifferenza politica dei

⁴⁷ Cfr. C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., pp. 77-140.

⁴⁸ M. Dalla Costa, *Potere femminile*, cit., p. 62.

⁴⁹ Per una rassegna delle critiche cfr. R. Baritono, «Dare conto dell'incandescenza», cit., pp. 32 ss.

⁵⁰ Cfr. il classico *Donne Globali* (2002), a cura di B. Ehrenreich – A. Russel Hochschild, Feltrinelli, Milano, 2004.

rapporti di classe all'interno dei quali avviene la valorizzazione patriarcale del corpo delle donne, e che concretamente ne condizionano l'efficacia. Per affermare la differenza sessuale come differenza politica non è sufficiente sancire la priorità cronologica o l'autonomia operativa del patriarcato rispetto al capitalismo, invertendo in questo modo lo schema di 'derivazione' che il femminismo ha imputato al marxismo. Non ci sono dubbi che il patriarcato preceda il capitalismo. Altrettanto vero, però, è che quest'ultimo lo ridetermina inscrivendolo nel proprio regime di storicità. Il problema, allora, è di pensare il loro incontro storicamente, domandandosi che cosa avviene nel momento in cui il capitale integra nelle proprie logiche un rapporto di potere che non è capitalistico e che perciò non può essere né interamente compreso, né radicalmente criticato, nel campo di scontro tra salario e profitto.

3. Una prospettiva globale

In un'intervista del 1995, la femminista nera statunitense bell hooks ha dichiarato che per lei il marxismo è cruciale. Non si può negare, dice, che gli autori marxisti si siano macchiati di sessismo e razzismo, ma si possono «estrarre risorse dal loro pensiero perché ci siano utili nella lotta». Questa lotta è radicata in un'analisi di classe, e lo è per un fatto incontestabile: «le donne nere hanno sempre lavorato». Nella sua presa di parola come donna nera, bell hooks fa valere un «pregiudizio di classe» lanciando una sfida al femminismo del suo tempo⁵¹. La sua prima e fondamentale opera, *Ain't I a Woman* (1982), è un chiaro esempio del portato di questa sfida. Si tratta di un'imponente ricostruzione storica della genesi del «patriarcato capitalista» nordamericano condotta dalla prospettiva della donna nera. Non si trova, qui, un diretto confronto con la teoria marxiana, ma questo confronto è possibile per almeno due ragioni. In primo luogo, perché bell hooks prende le mosse da quel passaggio storico che nel capitolo 24 del primo libro del *Capitale* è definito «la cosiddetta accumulazione originaria», e analizza il sistema schiavistico come momento «fondativo» della società capitalistica⁵². In secondo luogo, perché la prospettiva parziale imposta dall'esperienza della donna nera non ha solo lo scopo di rendere conto della specificità di quella stessa esperienza, come se si trattasse di un *case study* tra molti altri possibili, ma permette una comprensione della società nel suo complesso⁵³. Patriarcato e razzismo, per bell hooks, sono elementi 'genetici' della società del capitale, che stanno tanto alla sua 'origine' quanto al suo interno come ingranaggi operativi.

Nelle prime pagine di *Ain't I a Woman*, bell hooks sottolinea il carattere patriarcale della valorizzazione commerciale delle schiave nere, il cui traffico si

⁵¹ *Challenging Capitalism & Patriarchy: Third World Viewpoints interviews Bell Hooks*, in «Z Magazine», dicembre 1995.

⁵² bell hooks, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, London – Winchester, Mass., Pluto Press, 1982, p. 120.

⁵³ Ivi, p. 13.

intensifica e il cui prezzo sale a metà del XVII secolo, quando diventano necessarie per riprodurre nelle colonie americane la forza lavoro schiava. In questo passaggio storico, la pratica sistematica dello stupro delle donne nere acquisisce una fondamentale funzione di riproduzione della società schiavistica a partire dalla produzione di un'«identità schiava». Questa pratica non è soltanto orientata a sottomettere e 'addomesticare' le donne nere sin dal momento del viaggio nella nave negriera, ma è anche un messaggio rivolto ai maschi neri per i quali gli stupri – cui sono costretti ad assistere – valgono come esempio del dominio assoluto del proprietario schiavista. Lo stupro delle schiave, infine, ha effetti anche sulle donne bianche, che, pur occupando una posizione gerarchicamente superiore a quella delle nere, attraverso lo spettacolo della violenza vengono educate ad accettare passivamente la propria subordinazione al dominio maschile⁵⁴. Sin dall'alba del commercio transatlantico di schiavi, lo stupro delle donne nere si configura così come un fondamentale strumento tanto di imposizione della divisione sessuale del lavoro – che vedeva le nere impiegate non solo nei campi, ma anche nella casa come serve e nel mercato come «riproduttrici» di merci schiave – quanto di disciplina, nei campi e in casa, contro ogni possibile pratica di insubordinazione. La violenza sessuale razzista ha dunque un ruolo essenziale nell'affermazione della società capitalistica, e quel ruolo non si limita alla sua fase aurorale:

Il significato dello stupro delle donne nere schiavizzate non sta solo nel fatto che esso ha deliberatamente schiacciato la loro integrità sessuale per fini economici, ma nell'aver determinato una svalutazione della femminilità nera che ha permeato la psiche di tutti gli americani e ha dato forma allo status sociale di tutte le donne nere una volta che la schiavitù è finita⁵⁵.

La svalutazione delle donne nere di cui parla bell hooks è l'espressione di quel «lavoro sociale del simbolico» che investe la società nel suo complesso, determinando le posizioni degli individui all'interno di un sistema gerarchico di dominio e sfruttamento. Essa permette di comprendere perché, nel XIX secolo, il lavoro domestico salariato delle donne nere sia stato considerato una prestazione naturale, e dunque ampiamente svalutato in termini salariali, e come quel lavoro abbia consentito, nel corso del XX secolo, la parziale liberazione delle donne bianche dalle attività domestiche senza mettere in questione la divisione sessuale del lavoro e la sua funzione nella riproduzione capitalistica⁵⁶. Come per Marx la violenza organizzata dello Stato è tanto un momento della cosiddetta accumulazione originaria quanto una funzione necessaria a garantire l'ordine del capitale quando esso si afferma globalmente come rapporto sociale⁵⁷,

⁵⁴ Ivi, pp. 15-16, 30.

⁵⁵ Ivi, p. 52.

⁵⁶ Ivi, p. 91. Per una più ampia analisi di questo processo come «mercificazione dell'Altro», cfr. M. Del Guadalupe Davidson, *bell hooks and the Move from Marginalized Other to Radical Black Subject*, in *Critical Perspectives on bell hooks*, a cura di Ead. – G. Yancy, New York and London, Routledge, 2009, pp. 212-131.

⁵⁷ Cfr. P. Rudan, *La natura artificiale e la storia genetica del capitale*, cit.

così accade per bell hooks con la violenza sessuale e razzista di cui le donne nere hanno fatto esperienza all'alba del capitalismo e continuano a fare esperienza nella società nordamericana cui rivolge la sua critica. La violenza sessuale e razzista rivela il suo carattere societario perché, anche se colpisce le donne nere in modo specifico, ha effetti fondamentali nella produzione e riproduzione delle gerarchie che organizzano la società del capitale.

La riflessione di bell hooks è necessariamente una sfida per il femminismo, perché impedisce di trattare l'oppressione patriarcale come una condizione che accomuna indifferentemente tutte le donne, confinando la loro esperienza alla dimensione sessuata⁵⁸. Sesso, razza e classe non sono per lei identità o linee di potere autonome che convergono in modo contingente, ma si costituiscono reciprocamente stabilendo delle differenze fondamentali tra donne nere e donne bianche, tra uomini bianchi e uomini neri, ma anche tra donne e uomini neri. La differenza delle donne nere, la prospettiva parziale dalla quale bell hooks svolge la propria critica, non permette soltanto di portare alla luce quelle differenze, che sono prima di tutto esperienziali, ma anche di cogliere la loro connessione sistematica nel «patriarcato capitalista bianco»⁵⁹. Dal punto di vista politico, ciò significa che ogni progetto di liberazione è destinato a riprodurre le gerarchie che organizzano la società, se non è in grado di dare voce all'esperienza e alle istanze della donna nera. Il femminismo statunitense – in particolare una parte di quello suffragista del XIX secolo – ha prodotto quel silenzio, quando ha pensato a un'alleanza con i neri contro il razzismo senza considerare il dominio patriarcale di cui gli stessi uomini neri sono stati agenti. Il movimento dei neri ha fatto lo stesso, quando ha considerato il dominio maschile un marchio distintivo del *black power*⁶⁰. Di fronte a questi movimenti e al loro interno, la donna nera non è, per bell hooks, un soggetto rivoluzionario finalmente identificabile, pienamente cosciente e immediatamente disponibile alla lotta. Piuttosto, essa stabilisce la prospettiva parziale a partire dalla quale indicare una possibilità di liberazione che non sia condannata a riprodurre l'ordine delle gerarchie e dello sfruttamento. La donna nera è un universale di parte, la cui presa di parola non mira solo ad abbattere lo «sciocismo maschile», ma a «sradicare l'ideologia del dominio che permea la cultura occidentale»⁶¹.

La riflessione di Gayatri Chakravorty Spivak può essere letta in continuità con quella di bell hooks, benché in questo caso l'uso femminista della teoria marxiana sia esplicito. In particolare, Spivak introduce nella teoria marxiana del valore una considerazione del lavoro delle donne, ovvero del ciclo parto/ cura dei figli/lavoro domestico, che lei definisce come «lavoro affettivamente

⁵⁸ bell hooks, *Ain't I a Woman*, cit., p. 190. Cfr. N.E. Jaramillo – P. McLaren, *Borderlines bell hooks and the Pedagogy of Revolutionary Change*, in *Critical Perspectives on bell hooks*, cit., pp. 17-33: 19.

⁵⁹ bell hooks, *Ain't I a Woman*, cit., pp. 137 e 190.

⁶⁰ All'analisi dei movimenti femminista e nero dalla metà dell'800 in avanti, bell hooks dedica i capitoli IV e V di *Ain't I a Woman*, cit.

⁶¹ Ivi, pp. 13, 194-195.

necessario» alla riproduzione della forza lavoro⁶². Questo lavoro non è esterno al capitale (e quindi, dal punto di vista politico, esso non configura una sorta di utopistica via d'uscita al suo dominio, come quella definita da Lonzi), ma non può neppure essere ricondotto alla logica del lavoro salariato, quindi al linguaggio del valore (come fa il femminismo operaista, che Spivak espressamente critica)⁶³. L'obiettivo di Spivak, piuttosto, è di enfatizzare l'*eterogeneità* del lavoro affettivo delle donne all'interno del capitale. Questo lavoro «non è, strettamente parlando, capitalistico», ovvero precede il capitale, ma è «sopravvissuto» all'interno delle diverse «varietà» della sua organizzazione sociale, collocando le donne in posizioni diverse in relazione alla loro razza e alla loro classe⁶⁴. Portare al centro della critica dell'economia politica il lavoro delle donne, perciò, significa pensare fino in fondo la capacità del capitale come totalità di connettere e organizzare all'interno della propria logica fattori che lo precedono e che non sono immediatamente capitalistici – il patriarcato e il suo ordine simbolico, condensato nell'immagine dell'«escissione della clitoride» – e domandarsi come questa eterogeneità operi sul piano globale⁶⁵.

In questa analisi, Spivak è mossa dall'«esigenza marxiana» di comprendere le diverse determinazioni storico-concrete del lavoro delle donne in relazione all'organizzazione capitalistica della produzione e ai rapporti di classe. Ciò significa che non è possibile pensare che esista un patriarcato universale, omogeneo e privo di storia che le unisce tutte in una comune condizione di oppressione. Il patriarcato cambia nel suo incontro con il capitale nel mercato mondiale, e mutano le forme istituzionali e ideologiche che riproducono l'identificazione della donna con le sue funzioni procreative. Così, mentre nei centri del capitalismo avanzato si celebra la «santità della famiglia nucleare» e tramite essa si afferma una specifica ideologia dei consumi, dall'altra parte del mondo la «repressione ideologico-materiale delle donne» dentro forme tradizionali di organizzazione parentale produce un tipo di oppressione che viene messo a valore nelle industrie multinazionali, dove esse sono sfruttate come forza lavoro a basso costo⁶⁶. Se lo si osserva a partire dalla sua infrastruttura patriarcale, il capitale perde ogni apparenza progressiva: non soltanto perché il lato nascosto delle sue forme più 'sviluppate', come il capitale finanziario e tecnologicamente avanzato, è proprio lo sfruttamento delle donne del «Terzo

⁶² G.C. Spivak, *Scattered Speculations on the Question of Value* (1985), in *The Spivak Reader*, ed. by D. Landry – G. MacLean, New York and London, Routledge, 1996, pp. 107-140: 113-117. Su Spivak mi permetto di mandare al mio *Marx a Kolkata: G.C. Spivak e il femminismo come critica globale*, in *Marx oltre i confini di razza, genere e nazione*, a cura di M. Mellino, in corso di pubblicazione presso la casa editrice Alegre.

⁶³ Ivi, n. 19.

⁶⁴ G.C. Spivak, *Feminism and Critical Theory* (1985), in *The Spivak Reader*, cit., pp. 53-74: 56, 62.

⁶⁵ G.C. Spivak, *French Feminism in an International Frame* (1981), in Ead., *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, New York and London, Methuen, 1987, pp. 134-153.

⁶⁶ Ivi, pp. 150-153.

Mondo»⁶⁷, ma anche perché l'espansione globale del modo di produzione capitalistico non genera necessariamente la loro integrazione sociale ed emancipazione⁶⁸. Le lavoratrici del «Terzo Mondo», secondo Spivak, occupano nella società globale una posizione specifica, perché il patriarcato di cui fanno esperienza le produce come soggetti pienamente disponibili e questa piena disponibilità non solo le colloca in una posizione subordinata nella gerarchia del mercato mondiale, ma diventa anche la cifra del lavoro nel suo complesso⁶⁹. La «donna subalterna» acquista rilevanza in questa cornice problematica: non una figura definita nel punto di intersezione tra sesso, razza e classe, in una posizione socialmente differente ma analiticamente equivalente rispetto alle altre, ma *la* figura che meglio di ogni altra permette di illuminare le connessioni globali del capitale e che per questo definisce la prospettiva parziale che muove la critica femminista dell'economia politica.

Per Spivak non è sufficiente un'analisi del dominio maschile per completare quella di Marx, né semplicemente servirsi del marxismo per dare conto della divisione sessuale del lavoro a partire dalle attività riproduttive tradizionalmente affidate alle donne⁷⁰. Riconoscere l'eterogeneità del patriarcato all'interno del capitalismo permette di estendere e specificare il concetto marxiano di riproduzione. Questo non può essere semplicemente identificato con il lavoro riproduttivo delle donne, non solo perché le donne sono massicciamente inserite nel mercato del lavoro, ma anche perché – come mostra la lettura offerta da bell hooks – né la divisione sessuale del lavoro né l'integrazione subalterna delle donne nel lavoro salariato sono pensabili senza il «lavoro sociale del simbolico» patriarcale e il modo in cui esso opera globalmente. La riproduzione, di conseguenza, è un processo che investe la società nel suo complesso, come sistema tanto materiale quanto simbolico di rapporti di dominio e gerarchie. In questo senso, l'oppressione delle donne e il razzismo non sono semplicemente riflessi ideologici o culturali, ma costituiscono quelle che potremmo definire le condizioni politiche della produzione del capitale come rapporto sociale. In questa cornice, il problema di Spivak è un problema marxiano, proprio perché consiste nel determinare la prospettiva da cui è possibile leggere la totalità di quel rapporto sociale a partire dall'eterogeneità che esso organizza. Il capitale incorpora al proprio interno diverse forme di sottomissione assoggettandole alle proprie logiche. Per questo la contestazione del patriarcato, come quella del razzismo, non può avere luogo senza mettere contemporaneamente in questione il dominio capitalistico che le organizza. La posizione della donna subalterna è la differenza che il capitalismo globale deve necessariamente nascondere e il suo silenzio è ciò che bisogna 'far parlare' per afferrare la complessità della

⁶⁷ G.C. Spivak, *Scattered Speculations*, cit., p. 129.

⁶⁸ G.C. Spivak, *Subaltern Talk. Interview with the Editors*, in *The Spivak Reader*, cit., pp. 287-308: p. 292.

⁶⁹ G.C. Spivak, *Scattered Speculations*, cit., p. 124.

⁷⁰ G.C. Spivak, *Feminism and Critical Theory*, cit., pp. 61-62.

configurazione contemporanea della società⁷¹. Come quella della donna nera alla quale dà voce bell hooks, la prospettiva della donna subalterna non è soltanto analitica, ma politica. Essa richiede di «prendere posizione», di schierarsi sul bordo della frattura nascosta che costituisce la società del capitale per far valere globalmente, come istanza universale di liberazione, una differenza politica⁷².

⁷¹ F. Iuliano, *Altri mondi, altre parole. Gayatri Chakravorty Spivak tra decostruzione e impegno militante*, Verona, ombre corte, 2012, part. cap. V.

⁷² G.C. Spivak, *Subaltern Talk*, cit., p. 296.