ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

Generare l’imprevisto. Sarah Grimkè nell’interregno della democrazia americana

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

Published Version:
P. Rudan (2021). Generare l’imprevisto. Sarah Grimkè nell’interregno della democrazia americana. STORIA DEL PENSIERO POLITICO, 2021(2), 197-222 [10.4479/101594].

Availability:
This version is available at: https://hdl.handle.net/11585/832244 since: 2021-09-14

Published:

DOI: http://doi.org/10.4479/101594

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)

28 November 2024

Generare l'imprevisto. Sarah Grimké nell'interregno della democrazia americana

PAOLA RUDAN

Generating the Unpredictable. Sarah Grimké in the interregnum of American Democracy

The essay analyzes the politicization of the concept of woman in Sarah Grimké's political thought, turning it from a general signifier of oppression to the name of a universal possibility of liberation. In the first part, Grimké's biblical exegesis is regarded as the doorway to a critique of the social and institutional articulation of the male domination. In the second part, her discourse is confronted with John Locke's conception of the free individual, to show how the legal and moral analogy between slavery and the coverture allows her unveiling the patriarchal foundation of the American democracy. In the third part, Grimké's call for abolitionist activism is regarded as the first step towards a collective – rather than individualistic – conception of emancipation, and an understanding of equality as the concrete practice that questions the distinction of the «appropriate spheres». Lastly, Grimké's latest unpublished writings are read to highlight how theology and evolutionism are combined in the perspective of presenting woman as a divine agent, with the capacity of generating something new, which is not already subjected to the existing relations of domination.

Keywords: Sarah Grimké, woman, slavery, equality, freedom.

1. Nell'interregno

> In tutti i grandi cambiamenti attraverso i quali passa la società nel suo progresso ascendente sembrano esserci periodi di interregno, quando un vecchio uso si è spento prima che uno nuovo sia pronto a essere inaugurato al suo posto[1].

C'è un'imprevedibile anticipazione gramsciana in queste parole di Sarah Grimké, scritte nel 1855 a conclusione di un frammento sul matrimonio rimasto inedito. L'interregno vivente di cui parla è la frattura tra il passato e l'avvenire che lei stessa ha contribuito a generare con la sua militanza abolizionista nell'American Anti-Slavery Society. Sono passati diciott'anni dal *tour* iniziato nell'estate del 1837, quando insieme

Paola Rudan, Dipartimento di Storia culture civiltà, Università degli Studi di Bologna, Piazza San Giovanni in Monte 2, 40124 – Bologna; paola.rudan@unibo.it.

[1] S. Grimké, *Marriage* (1955), in G. Lerner (ed), *The Feminist Thought of Sarah Grimké*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 107-115: 115. La raccolta verrà d'ora in poi citata come *FTSG*. Sull'attribuzione di questo saggio – che alcuni ritengono sia stato scritto da Angelina – e la scelta di trattarlo come opera di Sarah, si rimanda all'autorevole posizione di Gerda Lerner (*A problem of Ascription*, ivi, pp. 100-106).

alla sorella Angelina Sarah è incaricata dall'Associazione di diffondere e sostenere negli Stati del Nord la causa dell'emancipazione immediata degli schiavi. È scandalo quando due donne parlano di fronte a un pubblico promiscuo per sesso e razza. Fa sensazione, il 21 febbraio del 1838, l'ingresso di Angelina nella Massachusetts State House, prima donna nella storia degli Stati Uniti d'America a mettere piede in un'istituzione rappresentativa[2]. Con loro, la battaglia abolizionista e quella delle donne si muovono insieme nell'interregno americano. Nel suo famoso discorso al legislativo del Massachusetts, pronunciato di fronte a migliaia di persone accorse da ogni dove per assistere a questo spettacolo imprevisto, Angelina reclama per le donne piena cittadinanza, mentre sostiene una petizione antischiavista che in migliaia avevano sottoscritto. Eppure, come dimostra l'esperienza delle due sorelle, la politica delle donne comincia ben prima che sia riconosciuto loro il diritto di voto[3]. È una politica che si muove dentro la società e la divide e che rende manifeste, contestandole, le fondamenta patriarcali della democrazia americana. Meno nota della sorella – resa celebre proprio dal suo discorso alla camera e probabilmente 'più accettabile' al pubblico per lo spazio secondario che riserva alle rivendicazioni delle donne[4] – Sarah Grimké è l'interprete di un conflitto che non teme di rivelarsi in tutto il suo portato polemico, di un'«attitudine belligerante» che si giustifica alla luce del rifiuto di un'oppressione diventata ormai insostenibile[5]. Sarah Grimké è una donna del suo tempo. Il suo discorso dovrebbe essere compreso senza pretendere di accomodarlo oppure criticarlo alla luce delle categorizzazioni e acquisizioni più recenti della teoria politica femminista[6]. Non è istruita

[2] Su questo, e più in generale sulla vicenda delle sorelle Grimké, si veda G. Lerner, *The Grimké Sisters From South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, New York, Schocken Books, 1971.

[3] A.E. Grimké, *Address to Massachusetts Legislature*, 21 febbraio 1838, in S.M. Grimké, A.E. Grimké, *On Slavery and Abolitionism. Essays and Letters*, introduction by M. Perry, New York, Penguin Books, 2014, pp. 329-331. Sulle petizioni come forma di militanza delle donne, e sui tentativi di «imbavagliarle», cfr. K.K. Sklar, *Introduction: «Our Rights as Moral Beings»*, in Ead. (ed), *Women's Rights Emerges within the Antislavery Movement. 1830-1870. A Brief History with Documents*, Boston, Palgrave MacMillan, 2000, pp. 1-75: 8, 32; sul rapporto tra il movimento abolizionista e quello delle donne, E.C. Du Bois, *Woman Suffrage and Women's Rights*, New York and London, New York University Press, 1998, pp. 55 sgg.; G. Lerner, *The Majority Finds Its Past. Placing Women in History*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 112-128.

[4] G. Lerner, *The Feminist Thought of Sarah Grimké*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 21-22. Anche Jane Duran, che nel suo *Women in Political Theory* (Farnham, Ashgate, 2013) dedica a Sarah Grimké due capitoli, insiste sulla necessità di valorizzare il suo ruolo, in quanto è la prima a trattare «simultaneamente» la condizione delle donne e quella degli schiavi e per questo merita di essere considerata come una «teorica politica» del suo tempo (ivi, p. 33).

[5] S. Grimké, *To the Editors of the «Christian Inquirer»* (10 febbraio 1852), in *FTSG*, pp. 56-60: 59.

[6] Nonostante il pregevole lavoro storiografico sulle fonti di Grimké, Jane Duran valuta i suoi scritti sul matrimonio – di cui si discuterà diffusamente più avanti – a partire dalle *gender theories* contemporanee e finisce per farne un'«essenzialista» – impegnata ad affermare una sorta di identità delle donne basata sulle loro specifiche qualità «femminili» –, senza considerare la rottura che quegli scritti perseguono rispetto ai rapporti sessuati di dominio esistenti e alle loro forme sociali e istituzionali (cfr. il già citato *Women in Political Theory*). Con una diversa chiave di lettura,

come avrebbe voluto a causa del suo sesso, e quindi si definisce «una 'avrei potuto essere migliore'»[7]. Studia da autodidatta e parla il linguaggio teologico dell'America del Grande risveglio religioso; si serve di Locke, padre ideale della patria, per leggere le Sacre Scritture e rivendicare per le donne la proprietà di se stesse e del proprio corpo; riconosce e denuncia le pratiche sociali e simboliche di svalorizzazione del lavoro delle donne che danno forma alla «rivoluzione del mercato»; nella seconda metà degli anni Cinquanta, trova nelle scienze sociali evoluzionistiche – già diffuse prima del trionfo statunitense di Herbert Spencer – il lessico necessario per elevare la donna ponendola all'apice del processo evolutivo dopo millenni di oppressione. A legittimare il suo posto nella storia del pensiero politico non è però l'aderenza a un canone e nemmeno la possibilità di leggere la sua opera ricorrendo a paradigmi vecchi o nuovi, magari presidiati da un'autorità maschile[8]. La riflessione e la pratica politica di Sarah Grimké scardinano il canone: non la libertà ma il dominio è ciò che sgorga dall'individualismo proprietario lockeano, a meno che non siano le donne a rivendicare la proprietà di un corpo che è stato loro espropriato. La libertà diventa allora liberazione, più che un diritto naturale una prassi, mai semplicemente individuale ma sempre anche collettiva, mai solo astratta ma praticata nei rapporti sociali e contro di essi. Sarah Grimké sta nella società del suo tempo e nella frattura che la solca, manifesta il conflitto che i canoni politici cancellano sotto l'omogenea continuità delle scuole e delle tradizioni. Anche se rivendica l'uguaglianza – e con ciò sembra accomodarsi nella cronologia delle «ondate», che alla prima emergenza del femminismo attribuisce un carattere esclusivamente «emancipazionista»[9] – Grimké fa valere la differenza di chi non accetta di occupare la posizione sociale che le viene assegnata in virtù del suo sesso. Con lei, il concetto di donna manifesta il suo carattere

ipotecata dal dibattito contemporaneo sull'intersezionalità, Hagar Kotef colloca Grimké tra le esponenti di una prima ondata del femminismo liberale il cui progetto politico si fonda sul concetto di donna come «astrazione». Perciò nel discorso di Grimké sarebbe inavvertitamente all'opera una gerarchia razzista e colonialista che imputa la corporeità – opposta come concretezza all'astrazione – prevalentemente alle donne povere, nere, o colonizzate. Kotef – che peraltro si basa dichiaratamente su un solo paragrafo delle *Letters* – ignora la centralità della critica del dominio maschile nell'opera di Grimké, che impedisce di sostenere che quest'ultima riproduca più o meno esplicitamente le gerarchie razziste e coloniali del suo tempo. Cfr. H. Kotef, *First Wave liberal Feminism and the Construction of the Abstract Woman*, in «Feminist studies», 35/3 (2009), pp. 495-522.

[7] S. Grimké, *To Augustus Wattles* (15 febbraio 1852), in *FTSG*, pp. 54-55: 55.

[8] E. Cappuccilli, R. Ferrari, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*, «Scienza &Politica», 28 (2016), n. 54, pp. 5-20; per una diversa lettura del problema del «canone», cfr. P. Persano, S. Rodeschini, *Studi di genere e storia del pensiero politico. Dalla revisione del canone al femminismo come metodo*, in «Storia del pensiero politico» 2 (2014), pp. 311-323.

[9] Sulla metafora delle «ondate» e i suoi limiti, N.A. Hewitt, *Feminist Frequencies: Regenerating the Wave Metaphor*, «Feminist Studies», 3 (2012), pp. 658-680; R. Baritono, «Dare conto dell'incandescenza». Uno sguardo transatlantico (e oltre) ai femminismi del lungo '68, «Scienza&Politica», 30 (2018), n. 59, pp. 17-40.

polemico, diventando il significante della contesa tra una pretesa maschile di dominio e una possibilità – tanto parziale, quanto universale – di liberazione[10].

2. Traduzioni, tradizioni e tradimenti

L'esegesi biblica è il primo campo di battaglia nel quale Sarah Grimké si schiera, animata dall'entusiasmo religioso che alimentava la militanza abolizionista della Anti-Slavery Society e dall'ispirazione che aveva mosso una delle sue fondatrici, la quacchera Lucretia Mott, «matriarca delle abolizioniste» e futura protagonista del suffragismo americano degli anni Cinquanta[11]. L'interpretazione delle Sacre Scritture, in particolare, è prima di tutto un'arma contro le accuse mosse dall'Associazione generale delle chiese congregazioniste alle sorelle Grimké – e con loro a tutte le donne impegnate nella causa dell'emancipazione immediata degli schiavi – per il loro impegno pubblico, che tradiva l'esistenza «dipendente», «privata e pacata [*unobtrusive*]» cui le donne erano destinate a causa del loro sesso[12]. Sarah non conosce la radicata tradizione del femminismo biblico e nemmeno Mary Astell – che prima di lei aveva fatto dell'esegesi biblica uno strumento della sua imprevista critica antipatriarcale – ma giunge alle stesse conclusioni facendo leva proprio sulla parafrasi delle lettere di San Paolo offerta da John Locke con cui Astell aveva polemizzato[13]. Delle lettere di Paolo, e in particolare dei passaggi dedicati alle donne e al loro dovere di tacere e coprirsi il capo in chiesa, Locke dà una interpretazione estensiva: senza negare la loro subordinazione agli uomini – prescritta da Dio e sancita proprio dal dovere di coprirsi il capo – egli riconosce alle donne capacità profetica e dunque la possibilità di parlare in assemblea come tramite dello Spirito Santo[14]. Questa

[10] Sul concetto di donna come «concetto polemico» mi permetto di rimandare a P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna, Il Mulino, 2020, in particolare all'*Introduzione*.

[11] E.C. Du Bois, *Woman Suffrage and Women's Rights*, cit., p. 55.

[12] *Pastoral Letter: The General Association of Massachusetts to Churches under Their Care* (1837), in *Women's Rights Emerges within the Antislavery Movement*, cit., pp. 119-121.

[13] G. Lerner, *The Feminist Thought of Sarah Grimké*, cit., pp. 20 sgg.; su Astell, cfr. E. Cappuccilli, *La critica imprevista. Politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, Macerata, EUM, 2020. Sull'uso politico delle Scritture da parte delle donne negli Stati Uniti cfr. R. Baritono, *The Bible is the Great Charter of Human Rights. Emancipazioniste e suffragiste americane nell'Ottocento*, in D. Corsi, L. Muraro *et. al.* (a cura di), *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Roma, Viella, 2004, pp. 243-260. Sulla teologia politica, C. Galli, *Teologia politica. Struttura e critica*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 29-51.

[14] J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians I and II, Corinthians, Romans, and Ephesians* (1705), London, Tregg et al., 1823, pp. 139-140n., commentando le lettere di S. Paolo ai Corinzi (XI, 2-16).

capacità – mossa dall'ispirazione e orientata a edificazione, esortazione e consolazione[15] – è ciò che Grimké reclama per difendere se stessa dal giudizio delle Chiese congregazioniste e affermare la libertà di ogni individuo, incluse le donne, di «interrogare autonomamente le Scritture con l'aiuto dello Spirito Santo, senza essere governate dal modo di vedere di alcun uomo, o gruppo di uomini»[16]. Reclamando autonomamente l'ispirazione che, con suo grande dolore, i predicatori della congrega quacchera ortodossa cui aveva aderito nel 1821 non le avevano riconosciuto, Grimké si orienta perciò verso due diversi referenti polemici: il clero – così influente sulle menti degli uomini eppure complice della schiavitù[17] – e ciascun uomo, convinto di trovare nelle Sacre Scritture la giustificazione ultima del proprio dominio su ogni singola donna.

Non è la Bibbia a giustificare la subordinazione delle donne, ma una traduzione realizzata senza ispirazione e sotto il peso del costume, ovvero di una storia che «dai tempi di Eva al tempo presente» vede l'uomo impegnato a «schiacciare» la donna con ogni mezzo a propria disposizione. La traduzione della Bibbia è il tradimento che trasforma la parola «donna» nel significante di una soggezione. Reclamando l'originale come proprio «standard»[18], Grimké considera l'affermazione «thy desire *shall be* to thy husband, and he *shall* rule over thee» – «eppure il tuo istinto ti spingerà verso il tuo uomo, ma egli ti dominerà» (Gen. 3,16) – come il risultato di un grave errore: nella lingua ebraica, come in quella francese, non c'è differenza tra i termini *will* e *shall*, tra una semplice predizione e una prescrizione. Sono stati perciò i traduttori che – usando *shall* al posto di *will* – hanno trasformato «una predizione riguardante Eva in un comando rivolto ad Adamo» e in una condanna per lei[19]. Contro gli effetti di questo errore, Grimké non torna solo «all'originale» ma anche all'origine, quando Dio, creando l'uomo a propria immagine e somiglianza, «maschio e femmina li creò» (Gen. 1,27): come rende evidente questo passaggio della Genesi, in principio il termine «uomo» non ha un solo sesso, ma è «il termine generico che include l'uomo e la donna». A loro è stato assegnato il dominio

[15] S.M. Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman. Addressed to Mary S. Parker, President of the Boston Female Anti-Slavery Society* (1837), in S.M. Grimké, A.E. Grimké, *On Slavery and Abolitionism. Essays and Letters*, New York, Penguin Books, 2014, pp. 31-119: 101-106 [tr. it. parziale, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'eguaglianza dei sessi*, a cura di Th. Casadei, Roma, Castelvecchi, 2016. La traduzione è usata, ove sia disponibile, come guida].

[16] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 32.

[17] Ivi, p. 4. Cfr. K.K. Sklar, *Introduction: «Our Rights as Moral Beings»*, cit., p. 20

[18] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 31, 32.

[19] Ivi, p. 34. Per una ricostruzione generale del dibattito teologico sul tema, cfr. M. Cline Horowitz, *The Image of God in Man: Is Woman Included?*, in «The Harvard Theological Review», 72 (1979), nn. 3-4, pp. 175-206.

[*dominion*] su tutte le creature, ma non l'uno sull'altra, poiché entrambi sono stati dotati di intelletto e di un'anima immortale, entrambi sono agenti liberi e responsabili[20]. La donna non è stata creata per amare, obbedire e prendersi cura dell'uomo, perché questo potrebbe farlo anche un animale. Il peccato non può aver compromesso questa situazione di uguaglianza perché, anche ammettendo che da una parte vi sia una responsabilità maggiore – e in tal caso sarebbe di Adamo[21] –, non si può pensare che Dio abbia attribuito a un essere così imperfetto il compito di governare una creatura immortale. Eppure, il dominio è un fatto, ed è questo fatto che spiega l'errore del traduttore e la trasformazione della soggezione della donna in un comando e in una condanna, che nell'errata traduzione delle Sacre Scritture finisce per trovare una conferma e una giustificazione. Con la purezza della parola creatrice di Dio, dopo la caduta il linguaggio ha perduto ogni contenuto universale. Precipitato dal peccato e calato nella storia, il termine «uomo» cessa di essere «generico» per diventare il nome del soggetto di «tradizioni maschili» e «costumi» che hanno pervertito il giudizio dei traduttori – evidentemente «abituati a esercitare la signoria sulle loro mogli» – e diffuso la superstizione «nelle menti degli uomini e delle donne»[22]. Il termine «donna», per converso, ha finito per incarnare l'assenza degli attributi di immortalità concessi da Dio, diventando così il significante di una subordinazione:

> Anziché considerarsi reciprocamente solo nella luce delle creature immortali, la mente è inceppata [*fettered*] dall'idea che presto e alacremente le è stata infusa, secondo la quale non dobbiamo mai dimenticare la distinzione tra maschio e femmina. […] Niente, io credo, ha teso a distruggere la vera dignità della donna più del fatto di essere trattata dall'uomo in guisa di femmina[23].

Stabilendo una differenza tra la donna e la femmina – tra la dignità conferita dall'essere una creatura immortale incaricata da Dio di fare la sua volontà e il corpo che incarna la natura animale – Grimké trasforma la soggezione della donna in un fatto

[20] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 32.
[21] Diversamente da Eva, che ha ceduto alla tentazione di un essere sovrannaturale, Adamo si è lasciato tentare da una creatura che sapeva esposta per natura alla trasgressione del comando divino (ivi, p. 33).
[22] Ivi, pp. 34-38.
[23] Ivi, p. 44.

storico. Non c'è, in questa distinzione, un'anticipazione della differenza tra sesso e genere che troppo spesso anche la storiografia femminista tende astoricamente a retrodatare, come se costituisse il lasciapassare per un femminismo che ambisce a costituirsi come canone, piuttosto che mettere in questione la canonizzazione del discorso politico patriarcale mostrandone i punti di frattura[24]. Muovendosi nel quadro teologico che distingue tra l'anima immortale e l'esistenza mortale del corpo gettato nel mondo dal peccato – e allo stesso tempo mostrando il carattere storico del linguaggio – Grimké impone di considerare i rapporti di potere e la linea di antagonismo entro i quali il concetto di donna assume un significato conteso. La «tradizione anticristiana degli uomini» identifica la donna e la femmina e distingue tra virtù maschili e femminili, giustificando così l'esistenza di «sfere appropriate» ai due sessi e condannando la donna a essere «privata e pacata»[25]. Rompere il giogo della tradizione, perciò, significa portare alla luce quel processo storico che, mentre fa di «donna» il significante di una soggezione, produce continuamente la differenza sessuale come subalternità sociale e politica. Nella misura in cui riconosce nel peccato il tradimento della volontà divina che dà inizio alla storia, l'uso politico della teologia da parte di Grimké diventa la porta d'accesso alla critica della società del suo tempo.

La produzione sociale della donna è il frutto di un processo di dominazione che coinvolge il suo corpo e la sua mente. In principio fu la frusta – lo strumento e il simbolo della superiore forza fisica con cui l'uomo ha assoggettato le donne – ma più nociva e radicata nei suoi effetti è la guerra che lui ha mosso contro «la sua mente, il suo cuore, la sua anima», convincendola di essere «dipendente». L'uomo ha imposto il suo dominio sulla donna prima riducendola in schiavitù – ovvero obbligando il suo corpo allo stesso modo in cui quello delle donne e degli uomini schiavi è stato incatenato e trasformato in un oggetto di proprietà –, poi vestendola come un giocattolo dal quale trarre diletto. L'uomo sollecita la debolezza della donna, usa la galanteria per fare appello alle sue passioni e accedere al suo cuore, e quando ci è riuscito la usa come strumento di piacere. Egli in questo modo «si procura una domestica le cui attività si svolgono principalmente in cucina o nella stanzetta dei bambini» e, mentre lui esce di casa e gode di tutti i vantaggi dello scambio intellettuale, lei è condannata a ritagliarsi il tempo dell'istruzione da quello

[24] Così J. Duran, *Women in Political Theory*, cit., cap. 3; cfr. *supra*, n. 6.
[25] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 39-41.

destinato ai doveri domestici che sono necessari per il comfort del suo signore e padrone[26]. L'identificazione tra donna e femmina diventa l'epitome dell'organizzazione sessuata della società. Leggendo le pagine dell'abolizionista Lydia M. Child[27], Grimké osserva che il sesso è ciò che determina il valore delle donne sul mercato, come merci sessuali ma anche come lavoratrici. Come dimostra l'esperienza storica delle donne persiane e di quelle africane – che grazie ai lavori cui erano deputate avevano acquistato una forza fisica pari a quella degli uomini, ma erano comunque «vittime di oppressione e disprezzo» e trattate come strumenti di piacere sessuale – delle schiave – obbligate con la violenza alle condizioni di lavoro più penose e «apprezzate» sul mercato alla luce del loro fascino personale – e delle operaie – che guadagnano sistematicamente meno degli uomini e che più avanti l'impiego delle macchine nell'industria tessile avrebbe espulso dalla fabbrica e spinto verso la prostituzione[28] – il sesso è sempre una condizione storica e sociale, come storico e sociale è il patriarcato. Esso è la costante che attraversa in maniera diversificata le epoche, l'anacronismo che sopravvive nel tempo progressivo della modernità politica, ma è anche sempre determinato da condizioni sociali mutevoli e disomogenee[29].

Il nesso stabilito da Grimké tra l'asservimento domestico delle donne, la loro riduzione a femmine e la conseguente costrizione delle loro capacità intellettuali è particolarmente importante perché mostra come il processo di produzione sociale della differenza sessuale come subordinazione abbia bisogno di essere creduto anche da coloro che sono subordinati. L'istruzione non è soltanto una possibilità negata a ogni singola donna, uno strumento di coltivazione individuale del proprio intelletto, ma l'ingranaggio di un processo sociale di riproduzione dei rapporti di sovra- e subordinazione e di trasmissione di un pensiero gerarchico. «Gli uomini non desiderano lo sviluppo delle donne», perché sviluppare le loro facoltà intellettuali potrebbe indurle a mettere in questione la loro inferiorità. Ogni uomo, in questo senso, non è diverso da uno schiavista, convinto che «gli uomini sono schiavi migliori, se non si permette loro di imparare a leggere», come Sarah aveva dovuto apprendere quando era bambina, dopo essere stata

[26] Ivi, pp. 40-47.

[27] L.M. Child, *The History of the Condition of Women, in Various Ages and Nations*, Boston, John Allen & Co., 1835.

[28] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 47-50, 64, 79; S.M. Grimké, *Sisters of Charity* (1856?), in *FTSG*, pp. 137-147: 139.

[29] Su questo mi permetto di rimandare ancora al mio *Donna*, cit., p. 13, con particolare riferimento alla critica femminista della *Begriffsgeschichte* di R. Koselleck.

punita per aver insegnato a leggere alla piccola schiava con cui viveva. Proprio perché non è inscritta nell'ordine del creato, proprio perché non è naturale, la soggezione delle donne ha bisogno di un lungo addestramento e questo *training* «necessariamente esalta […] la natura animale su quella intellettuale e spirituale, e insegna alle donne a considerarsi come un qualche macchinario necessario a tenere in ordine il motore domestico, ma di scarso valore come compagne *intelligenti* dell'uomo»[30].

Molto inchiostro è stato speso per dimostrare che le donne dovrebbero accontentarsi di leggere libri di cucina e la Bibbia: di questa «miserabile arguzia e pessima filosofia», Byron è un fulgido esempio, anche se negli Stati Uniti vi sono autorevoli donne – come la stessa Lydia M. Child, alla cui opera Grimké attinge – che insistono sull'economia domestica come campo di sapere femminile[31]. Grimké non lo nega, e anzi pensa che si tratti di un sapere indispensabile in quanto dalle capacità di una governante – sposata o meno – di svolgere con cognizione [*understandingly*] le sue funzioni dipende la felicità di una famiglia. Tuttavia, l'esercizio delle facoltà morali e intellettuali non può limitarsi a questo, almeno quanto «donna» non è riducibile all'essere una moglie oppure una madre[32]. Il concetto di donna deve essere svincolato non solo dalla dimensione puramente animale del sesso, ma anche dai ruoli sociali comunemente prescritti dalla divisione sessuale del lavoro. La critica di Grimké, così, si rivela un ostinato lavoro di disidentificazione della donna dagli attributi e dalle posizioni che le sono imputati dal dominio maschile, e di quest'ultimo rivela il carattere compiutamente societario. Esso, cioè, dà forma alla società, ne organizza lo spazio e le istituzioni, diventando il fondamento di legittimazione di tutte le gerarchie – non soltanto di quelle sessuate – che la strutturano[33]. Il concetto di donna diventa politico perché la battaglia per la determinazione del suo contenuto contro la sua significazione patriarcale permette di illuminare i rapporti sociali di dominio sui quali si edifica la democrazia americana.

[30] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 71-72, 63-65; sulla vicenda della piccola Sarah, M. Perry, *Introduction. «We Defied the Law of South Carolina». The Grimké Sisters in American History*, in S.M. Grimké, A.E. Grimké, *On Slavery and Abolitionism*, cit., pp. vii-xvi: x. Il divieto di insegnare a leggere agli schiavi era sancito dallo *Slave Code* del South Carolina.

[31] L.M. Child, *The American Frugal Housewife: Dedicated to Those Who Are Not Ashamed of Economy* (1828), New York, Samuel & Williams, 1835. Sulla «politica sessuale» dell'opera di Byron, cfr. C. Franklin, *Byron's Heroines*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

[32] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 71, dove esplicita è la distinzione tra uomo e donna, da una parte, e marito e moglie o madre e padre dall'altra.

[33] Sullo slittamento semantico tra sociale e societario, cfr. M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, EUM, 2010, p. 48; sul carattere societario del dominio maschile, P. Bourdieu, *Il dominio maschile* (1998), Milano, Feltrinelli, 2009.

3. Dominio maschile, proprietà, diritto

È degno di nota che, per sostenere l'emancipazione immediata degli schiavi, Grimké abbia scritto le *Letters on the Equality of Sexes*. La scelta non è dettata soltanto dalla necessità di giustificare la presa di parola pubblica delle donne impegnate nella causa. Essa rimanda soprattutto all'associazione tra donne e schiavi che si trova in ogni pagina di quest'opera. Nella retorica politica nordamericana la schiavitù era stata una metafora dell'oppressione coloniale sin dai tempi dello *Stamp Act* quando i coloni, tassati senza il loro consenso, denunciavano l'arbitrio del governo inglese e la sua pretesa di ridurli in schiavitù. C'è John Locke all'origine di questa diffusa metafora politica[34]. È lui, infatti, che nel capitolo IV del *Secondo Trattato* – dedicato appunto alla schiavitù – afferma che, in una condizione sociale, la libertà consiste nel non essere sottoposto ad altro potere o volontà che non sia quella del legislativo cui ciascuno ha acconsentito. Questa definizione della libertà è di conseguenza la base di un discorso costituzionalistico che fa del carattere rappresentativo del governo e della separazione dei poteri un principio formale di garanzia di legittimità politica. Una simile libertà è l'antitesi del dominio ed è garantita dalla vigenza di una legge impersonale e stabile, quindi non arbitraria. La schiavitù, per converso, è «lo stato di guerra continuato tra un conquistatore legittimo e un prigioniero», la cui legittimità discende dal fatto che è il conquistato ad aver messo la propria vita a rischio, violando in questo modo la prescrizione divina che rende la vita una proprietà indisponibile, mentre il conquistatore astenendosi dall'ucciderlo ne ha ottenuto in permanenza i servizi[35]. Dopo avere dichiarato la schiavitù come una condizione inaccettabile per un *Englishman* e ancor più per un *Gentleman*, in funzione antipatriarcale, Locke – il cui interesse economico nel traffico di schiavi è peraltro ben noto – finisce per giustificarla a partire dall'idea della colpa di coloro che sono resi schiavi. Dal punto di vista del conquistatore, la schiavitù è una condizione di diritto, poiché è legittimo che egli goda per sempre dei servizi di coloro cui ha fatto salva la vita e che l'hanno messa in gioco trasgredendo le prescrizioni divine. Dal punto di vista del conquistato, essa rimane la negazione dell'unica libertà possibile in società e consiste

[34] Cfr. E. Foner, *Storia della libertà americana* (1998), Roma, Donzelli, 2000, part. cap. II.
[35] J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, Milano, Rizzoli, 1998, pp. 91 e 93.

nella soggezione a un dominio personale e a una volontà arbitraria. In questo modo, la metafora della schiavitù come illegittima soggezione all'altrui dominio può essere preservata, senza che sia messa in questione la condizione materiale vissuta da centinaia di migliaia di schiavi in America[36].

Con la sua associazione tra donne e schiavi, Grimké si muove nel solco del lockeanesimo americano ma interrompe il 'tradizionale' uso metaforico della schiavitù per riportare al centro la sua materialità e raccontare la storia patriarcale del soggetto giuridico e politico dell'«illuminata repubblica americana»[37]. Figlia di un grande proprietario schiavista, lei ha visto con i suoi occhi la violenza della frusta e gli abusi dei padroni e perciò dichiara con chiarezza di non voler «suggerire in alcun modo che la condizione delle donne libere sia comparabile a quella degli schiavi in sofferenza e degradazione»[38]. Tuttavia, esattamente come quello degli schiavi, «il vero essere di una donna […] è assorbito nel suo padrone». L'analogia tra la condizione delle donne – in particolare quelle sottoposte al regime di *coverture* – e quella degli schiavi, quindi, si spiega in termini giuridici e morali. Essa indica la condizione in virtù della quale qualcuno è integralmente sottoposto – o sottoposta – alla volontà altrui, senza poter disporre in alcun modo di sé e della propria persona. Poiché *sono* una proprietà, donne e schiavi sono privati della possibilità di agire responsabilmente e quindi moralmente, coltivando le proprie qualità di essere immortali[39].

In questa lettura sono ripresi i termini del discorso lockeano, non soltanto in merito alla definizione della schiavitù, ma anche nel nesso che Grimké stabilisce tra proprietà di sé e capacità di agire moralmente. È questo nesso, infatti, che permette a Locke di trattare la proprietà come un fatto razionale, reso possibile dalla sovranità dell'individuo sul

[36] J. Locke, *First Treatise on Government*, in P. Laslett (ed), *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, cap. I, § 1, p. 141. Oltre a essere stato un azionista della Royal Africa Company, nel 1668 Locke è incaricato di redigere la costituzione della Carolina, formalizzata l'anno seguente, nella quale si legge che «ogni uomo libero della Carolina avrà un potere assoluto sui suoi negri schiavi». Cfr. almeno J. Welchman, *Locke on Slavery and Inalienable Rights*, in «Canadian Journal of Philosophy», 25 (1995), n. 1, pp. 67-81; D. Armitage, *John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government*, in «Political Theory», 32 (2004), pp. 602-627; J. Farr, *Locke, Natural Law, and New World Slavery*, in «Political Theory», 36 (2008) n. 4, pp. 495-522.

[37] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 37. Per una diversa lettura, che vede l'uso metaforico della schiavitù da parte delle femministe americane – incluse le sorelle Grimké – pur mostrandone i punti di interruzione (per esempio in relazione alla condizione delle donne nere), cfr. K. Sánchez-Eppler, *Bodily Bonds: The Intersecting Rhetorics of Feminism and Abolition*, in «Representations», 24 (1988), pp. 28-59

[38] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 87. In qualità di testimoni dirette della schiavitù, le sorelle Grimké contribuiscono alla redazione della storia documentaria *American Slavery as It Is: Testimony of a Thousand Witnesses*, curata da T.D. Weld e pubblicata nel 1839.

[39] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 87. Sulla condizione giuridica delle donne in America, cfr. M. Salomon, *Women and the Law of Property in America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1986.

proprio corpo e le proprie passioni che gli conferisce la capacità di appropriarsi di ciò che è comune in conformità con i dettami della legge naturale[40]. Con la sua associazione tra donne e schiavi, Grimké scardina questa narrazione della genesi dell'individuo proprietario. Per lei, infatti, non diversamente dal marito che «possiede» sua moglie nel regime giuridico della *coverture*, il proprietario di schiavi è un individuo «soggetto egli stesso alle esplosioni [*outbursts*] delle passioni e perciò qualcuno che non merita gli sia affidato [*entrusted*] il potere»[41]. A fondamento della schiavitù c'è quindi una «brama di dominio», il principale sintomo del peccato che ha marchiato l'umanità e determinato la sua caduta. E si tratta di una brama che ha trovato nella donna il suo primo punto di applicazione:

> La brama di dominio è stata probabilmente il primo effetto della caduta, e in assenza di un altro essere intelligente sul quale esercitarla, la donna è stata la prima vittima di questa passione empia[42].

Mentre nella logica lockeana la razionalità dell'individuo proprietario riverbera nel diritto ed è la principale fonte della sua legittimazione, facendone un argine al dominio, per Grimké «è la forza che fa il diritto»: «gli uomini danno forma alle leggi e, con poche eccezioni, pretendono di renderle esecutive per entrambi i sessi»[43]. Il principio costituzionale della separazione dei poteri è violato sul piano dei rapporti tra uomini e donne e rivela un dispotismo sessuato che nasce nella società ed è formalizzato dal diritto. In quanto è il primo effetto del dominio, la soggezione delle donne diventa la matrice di ogni rapporto di dominio[44].

Il matrimonio per Grimké è il centro nevralgico di questa giurisdizione patriarcale sulla società. Esso è la costante riattivazione del contratto sessuale, ovvero del gesto di soggezione delle donne che fonda la politica moderna ed è nascosto dalla sua canonica

[40] J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, cit., cap. V.C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, ISEDI, 1973, pp. 225-296; P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, Giuffrè, 1974, pp. 70 sgg.; O. Ulas Ince, *Enclosing in God's Name, Accumulating for Mankind: Money, Morality, and Accumulation in John Locke's Theory of Property*, in «The Review of Politics», 73 (2011), n. 1, pp. 29-54.

[41] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 84.

[42] Ivi, p. 36.

[43] S.M. Grimké, *Sisters of Charity*, cit., p. 147; Ead. *Letters*, cit., p. 87.

[44] Cfr. a riguardo P. Rudan, *Donna*, cit., part. cap. 2, § 2.

autonarrazione[45]. Per questo motivo – e per non correre il rischio di essere accusata di parlare di qualcosa di cui non ha esperienza – nelle *Letters* Grimké distingue il matrimonio come sacramento da quello inteso come contratto civile, nel quale la donna, assorbita nella persona giuridica del marito, perde la sua «individualità, il suo carattere indipendente, il suo essere morale». Violando i confini delle sfere ed esponendo pubblicamente quella che dovrebbe essere una condizione privata, Grimké parla senza infingimenti della violenza domestica come qualcosa di ordinario, anche se non omogeneo. Essa non è indifferente alle condizioni sociali[46], ma in tutti i casi è il marchio indelebile del dominio maschile che permea ogni parte della società.

La denuncia del fondamento patriarcale della proprietà e della persistenza del dominio maschile nell'ordine impersonale del diritto permette di comprendere l'imprevista politicizzazione del sesso che si ritrova negli scritti di Grimké degli anni Cinquanta. Non si tratta in realtà di una novità assoluta poiché proprio nel 1855 – quando Grimké redige il suo scritto inedito sul matrimonio – Mary Gove Nichols, tra le prime esponenti del movimento per il *Free Love*, aveva legato la critica a questa istituzione alla denuncia della violenza maritale[47]. Da queste posizioni Grimké prende almeno parzialmente le distanze, nella convinzione che il matrimonio rivesta una fondamentale funzione morale e che si tratti «del solo stato nel quale le più alte affezioni della nostra natura possono trovare un terreno sufficiente per crescere». Per questo, il matrimonio non può essere considerato come una *partnership* revocabile arbitrariamente [*at will*][48]. Ciò nondimeno, proprio perché è fondato su diritti asimmetrici, unilaterali [*one sided rights*], il matrimonio assoggetta la donna alla lussuria del marito che, potendo disporre di lei a proprio piacimento, la obbliga «a una maternità che lei aborrisce». Lo stupro non è nominato esplicitamente, ma l'insistenza di Grimké sulla coazione e sul carattere criminale e innaturale che il sesso può assumere all'interno del rapporto coniugale non lascia dubbi su quale sia l'oggetto della sua contestazione e il suo significato, in un contesto nel quale la violenza sessuale domestica avrebbe cominciato a essere considerata

[45] C. Pateman, *Il contratto sessuale* (1988), Roma, Editori Riuniti, 1997. Sul rapporto tra schiavitù e contratto matrimoniale si rimanda anche a A.D. Stanley, *From Bondage to Contract. Wage Labour, Marriage and the Market in the Age of Slave Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[46] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 89, 91.

[47] Cfr. J. Silver-Isenstadt, *Shameless: The Visionary Life of Mary Gove Nichols*, Baltimora, John Hopkins University Press, 2002; P. Cline Cohen, *The «Anti-Marriage Theory» of Thomas and Mary Gove Nichols: A Radical Critique of Monogamy in the 1850s*, in «Journal of the Early Republic», 43 (2014), n. 1, pp. 1-20.

[48] S.M Grimké, *To Sarah Wattles* (12 agosto 1855), in *FTSG*, pp. 96-99: 97-98.

un crimine soltanto alla fine degli anni Settanta del '900. Questo clamoroso 'ritardo' – colmato soltanto sotto la spinta del movimento delle donne – è stato possibile esattamente per la ragione denunciata da Grimké: un uomo non può commettere alcun abuso quando dispone a piacimento di ciò che è considerato sua proprietà. Questo è la donna, come lo schiavo: un bene mobile personale [*chattel personal*], uno strumento di appagamento delle passioni maschili. La maternità coatta che consegue alla violenza, perciò, è qualcosa cui più di una donna ha dovuto sottrarsi coi pochi mezzi a propria disposizione: «lei non si è forse rifiutata troppo spesso di tenere in vita e nutrire un bambino, quando è stata in questo modo costretta a ricevere un seme che non poteva accogliere»? Neppure l'aborto è nominato, ma è compreso – anche se non esplicitamente giustificato – come pratica di sottrazione a un dominio legalizzato nel quale le donne subiscono una violenza ordinaria e scoprono troppo presto di essere «lavoratrici domestiche [*housekeepers*] e balie non pagate e, ancora peggio, beni mobili da usare e abusare secondo la volontà di un padrone»[49].

Nella critica del matrimonio formulata da Grimké, la storia della libertà, del suo soggetto – l'individuo proprietario – e delle sue istituzioni pubbliche e private coincide con quella del dominio maschile. Reclamando l'uguaglianza di chi è differente, di fatto Grimké fa saltare l'antitesi lockeana tra diritto e potere – il fondamento di un costituzionalismo che pensa i diritti individuali come argine all'agire arbitrario degli altri individui e dello Stato – perché mostra che l'individuo titolare di diritti è tale in quanto pratica un dominio. Questo dominio permea la società e la organizza. La donna non è soltanto una proprietà, ma è una «proprietà profittevole» per i servizi che rende nello spazio domestico e il godimento che reca a chi la possiede e ne dispone. Ciò che lei guadagna può essere impunemente preso da suo marito e sperperato in un *pub* senza che lei possa neppure fargli causa, allo stesso modo in cui uno schiavo non può rivalersi di fronte al giudice contro il suo padrone. I «misteri di Blackstone», – il giurista la cui opera offriva lo standard interpretativo del *common law* britannico, ritenuto incomprensibile per le donne – sono fatti di leggi che parlano dell'«arbitrio di quel potere che gli uomini hanno attribuito a se stessi»[50]. In questo modo, sono colpiti i principi fondativi della democrazia

[49] S.M. Grimké, *Marriage*, cit., pp. 109, 114.

[50] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 38, 82, 83. Cfr. S. Vantin, *I «segreti di Blackstone» rivelati. Abolizionismo, riforma dell'educazione e suffragio femminile in Sarah Moore Grimké (1792-1873)*, in «Percorsi Storici», 4 (2016), www.percorsistorici.it.

americana: prima di tutto quello di essere giudicati dai propri pari – come non accade alle donne –, poi quello di non essere tassate se non sulla base del proprio consenso, almeno per le donne che, in assenza di tutori maschi, sono considerate titolari di proprietà. Un diritto la cui violazione, ricorda Grimké, aveva causato una guerra rivoluzionaria, qualcosa che lei non osa invocare per le donne, ma che mostra la scissione che divide il grande «noi» del popolo americano che quella rivoluzione l'aveva fatta meno di un secolo prima[51]. Le verità canonizzate dall'autonarrazione della prima grande democrazia moderna sono minate alle fondamenta nel momento in cui le donne – con singolari comportamenti di rifiuto, o agendo collettivamente nella battaglia antischiavista – contestano il dominio che nega la loro possibilità di essere libere. La politicizzazione del concetto di donna innescata dalla critica di Grimké mostra la frattura che lavora alle fondamenta di un ordine che privatizza il dominio domestico per esaltare in pubblico la vigenza di una sovranità impersonale di cui ciascuno è agente. La battaglia antischiavista diventa una battaglia femminista perché nel portarla avanti le donne praticamente sfidano la natura «privata e pacata» che viene attribuita loro dagli uomini.

4. L'uguaglianza di chi è differente

«Sono persuasa» – dichiara Grimké – «che i diritti delle donne, come quelli degli schiavi, debbano essere solo esaminati, per essere compresi e affermati»[52]. Sua sorella Angelina è convinta che sia un fatto «autoevidente», come le verità enunciate dalla *Dichiarazione di Indipendenza*, che l'uguaglianza tra uomini e donne non sia contraddetta dalla «mera circostanza del sesso» e che quindi quest'ultima non conferisca ai primi maggiori privilegi e responsabilità rispetto alle seconde[53]. Sarah, invece, riconosce la necessità di abbattere il giogo della tradizione maschile che grava sulle menti. La capacità di agire moralmente, quindi di essere libere, è certamente concepita da Grimké come un

[51] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 85-87. Sulla critica femminista del popolo, cfr. R. Ferrari, *Da Olympe de Gouges alla Rojava. La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza*, in «Consecutio Rerum» V (2020), n. 8, http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2020/08/ferrari.pdf.

[52] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 39.

[53] A.E. Grimké, *Human Rights Not Founded on Sex* (2 ottobre 1837), in S.M. Grimké, A.E. Grimké, *On Slavery and Abolitionism*, cit., p. 318; cfr. T. Bonazzi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *La Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 11-59. Per un confronto più puntuale tra Sarah e Angelina cfr. J. Fagan Yellin, *Women & Sisters. The Antislavery Feminists in American Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 1989, cap. 2.

«diritto umano»[54], come qualcosa da «affermare» attraverso la legge. Di conseguenza, tanto nelle *Letters* quando negli scritti inediti degli anni Cinquanta dà al diritto grande rilievo, prima esaminando tutte quelle leggi statali che riducono le donne a oggetti e ne cancellano l'esistenza morale e politica, poi enfatizzando il ruolo della legge nella creazione di un «antagonismo» tra classi oppresse e classi privilegiate[55]. Anche se nel suo stato attuale istituzionalizza il dominio maschile, il diritto è un ordine che non può essere aggirato e produce effetti materiali che vanno dalla possibilità di reclamare giustizia in tribunale a quella di disporre del proprio salario. Tuttavia, Grimké non si limita a rivendicare per le donne un riconoscimento giuridico. Significativamente, il primo riferimento all'emancipazione che si trova nelle *Letters* attiene a un altro piano e riguarda le menti di uomini e donne, la necessità di emanciparsi proprio da quelle «superstizioni» che li incatenano al loro essere «animali»[56]. Bisogna in altri termini rompere con il pensiero gerarchico che il dominio maschile impone a tutti e a ciascuno ed è per questa ragione che la militanza antischiavista delle donne costituisce per Grimké un fondamentale momento di emancipazione.

Certamente, per lei la Riforma protestante e l'Illuminismo hanno avuto un grande peso nell'elevazione delle donne. Tuttavia, si rimarrebbe senza parole se si potesse osservare con un solo sguardo «tutto il lavoro, la pazienza, l'industria e la forza che le donne hanno esibito portando avanti la causa della riforma morale e quella anti-schiavista»[57]. La partecipazione alla causa abolizionista è trattata da Grimké come un processo di affermazione ed elevazione morale attraverso il quale le donne praticano i loro diritti umani, anche prima del loro riconoscimento e a prescindere da esso. Poiché agire moralmente consiste nell'essere responsabili di curare i mali che affliggono il mondo dopo la caduta, l'emancipazione in ultima istanza coincide per lei con una trasformazione di sé attraverso la trasformazione del mondo. Per questa ragione la causa antischiavista e quella delle donne non possono essere separate: colei che per prima è stata oppressa deve sentirsi direttamente interpellata dal più grande male che affligge l'umanità e adoperarsi per estirparlo, poiché da questo dipende la sua stessa dignità. L'oppressione delle donne non può cessare se non cessa quella degli schiavi e ciò lega in

[54] Sui diritti umani nel discorso di Grimké, cfr. Th. Casadei, *Sarah Moore Grimké*: *le radici bibliche dell'argomentazione femminista*, in S.M. Grimké, *Poco meno degli angeli*, cit., part. pp. 10-12.
[55] S.M. Grimké, *Sisters of Charity*, cit., p. 144.
[56] S.M. Grimké, *Letters*, cit., p. 38.
[57] Ivi, pp. 77-78.

maniera strettissima i loro destini. Dice Grimké, parlando della condizione tutta particolare della donna di colore [*colored woman*], che lei «non soffre sola»:

> La purezza morale della donna bianca è profondamente contaminata. Nell'abitudine quotidiana di vedere la virtù della sua sorella schiavizzata sacrificata senza esitazione o rimorso, lei guarda i crimini di seduzione e scambio illecito senza orrore, e sebbene non sia personalmente coinvolta nella causa, perde in se stessa – così come [lo perde] l'altro sesso – il valore dell'innocenza, che è la più forte salvaguardia della virtù. Lei vive in uno scambio abituale con uomini che sa essere inquinati dalla licenziosità. [Le schiave femmine] sono indecentemente spogliate dei loro abiti, talvolta legate e severamente frustate, talaltra prostrate sulla terra mentre i loro corpi nudi sono lacerati dalle vergate. Può qualunque donna americana guardare a queste scene di scioccante licenziosità e crudeltà e lavarsene le mani, e dire «non ho niente a che fare con la schiavitù»? *Non può farlo e restare senza colpa*[58].

L'abitudine quotidiana [*habit*] è un'assuefazione alla violenza in virtù della quale la donna bianca finisce per essere colpevole del crimine al quale assiste per il fatto stesso di non opporvisi. Nelle parole di Grimké, perciò, la violenza del proprietario schiavista ha una specifica funzione societaria di riproduzione del dominio perché coinvolge non solo chi la pratica e chi la subisce, ma anche chi vi assiste. La violenza comunica un'ingiunzione alla sottomissione[59]. La donna bianca e le donne nere schiave non sono materialmente nella stessa condizione, ma sono tra loro in relazione attraverso la mediazione del padrone schiavista, che mentre schiaccia l'una con la frusta – una pratica che l'«indecente nudità» cui è obbligata la schiava carica di significato sessuale – coinvolge l'altra nella colpa, la reinstalla nella sua animalità[60].

---

[58] Ivi, p. 67.

[59] Per una lettura della violenza sessuale schiavista come fattore genetico della società capitalistica americana, cfr. il fondamentale bell hooks, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, London-Winchester, Pluto Press, 1982; sul carattere «comunicativo» della violenza maschile, cfr. R.L. Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016. Cfr. inoltre R.G. Walters, *The Erotic South: Civilization and Sexuality in American Abolitionism*, in «American Quarterly» 25 (1973), n. 2, pp. 177-201 e K. Hoganson, *Garrisonian Abolitionists and the Rhetoric of Gender, 1850-1860*, in «American Quarterly», 45 (1993), n. 4, pp. 558-595, le cui ricostruzioni del ruolo della sessualità nel dibattito abolizionista permette a mio parere di apprezzare il contributo di Grimké oltre il canone del puritanesimo del suo tempo.

[60] Nei termini propri del suo discorso, Grimké rende evidente il problema del rapporto tra donne bianche e nere già denunciato da Mary Stewart – la prima donna nera pubblicamente impegnata nella battaglia per i diritti delle donne –, e che avrebbe tormentato il movimento suffragista nordamericano negli anni seguenti, prima per la sua divaricazione dalla causa abolizionista, poi per la sua indifferenza verso la specifica condizione delle schiave, quando non per la sua

La riflessione di Grimké ha dunque due fondamentali conseguenze. La prima è che viene spezzata l'attitudine caritatevole delle donne nei confronti degli schiavi che aveva in gran parte caratterizzato il movimento abolizionista nella sua continuità con quello per la riforma morale[61]. Poiché è parte in causa, poiché la sua soggezione al dominio maschile è la matrice di ogni oppressione, ciascuna donna deve prendere posizione dalla parte degli oppressi contro il dominio. Questo spiega le parole con le quali Grimké chiude le sue *Letters*, tutte indirizzate a Mary S. Parker, presidente della Boston Female Anti-Slavery Society: «tua per gli oppressi, nei legami della femminilità» [*thine for the oppressed in the bonds of womanhood*]. Qui la femminilità prende il posto dell'«umanità» dei diritti, è liberata dall'indegnità animale cui la riduce il dominio, esprime una politicizzazione del concetto di donna che al dominio oppone la pratica antagonistica di un rifiuto dell'oppressione. La seconda conseguenza della presa di parte e responsabilità invocata da Grimké consiste nella chiara affermazione del piano non soltanto individuale – o più precisamente individualistico – ma sopra e prima di tutto collettivo dell'emancipazione. La presa di posizione e la militanza antischiavista delle donne spezza il giogo della dipendenza e distinzione tra le sfere, la «dottrina» che esprime la conformazione reale della democrazia americana nella quale non soltanto il privato – con il dominio che lo innerva – fonda un pubblico apparentemente privo di dominio, ma il pubblico si presenta come ciò che consente a ciascuno di godere, privatamente e senza intrusioni, della propria felicità. La militanza antischiavista sfida la donna a uscire dalla «*privacy* della propria confortevole dimora» e tratta come una «traditrice del proprio dovere» colei che «siede quietamente nel godimento del proprio circolo domestico, e non si sforza di procurare la stessa felicità per gli altri»[62]. Per Grimké il diritto alla ricerca della felicità affermato nella *Dichiarazione di Indipendenza* del 1776 non può essere un fatto privato. Esso non consiste nel godimento tanto oppressivo quanto autoreferenziale di ciò che è oggetto di proprietà e quindi di dominio. Esso impone di sollevarsi contro il dominio, affinché nessuno debba essere privato della felicità per soddisfare quella altrui.

esplicita complicità con il razzismo. A tal riguardo, la presa di parola di donne e attiviste nere come Sojourner Truth o Anna Julia Cooper rimangono essenziali momenti di rottura nel processo di politicizzazione del concetto di donna a partire dal modo in cui la schiavitù e il razzismo incidono tanto sull'esperienza dell'oppressione sessuale, quanto sulle possibilità della sua contestazione. Su Stewart, Truth e Cooper nella più vasta esperienza del femminismo nero si rimanda a P.H. Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (2000), New York-London, Routledge, 2009.

[61] Cfr. G. Lerner, The Feminist Thought of Sarah Grimké, cit., p. 24.

[62] S.M. Grimké, *Letters*, cit., pp. 35, 40, 57.

Da queste considerazioni non discende, almeno non esplicitamente, una messa in discussione dei ruoli sessuati che organizzano il lavoro e il sociale. Al contrario, Grimké ritiene che «una donna elevata alla sua giusta posizione» sia più preparata a essere moglie e madre perché abbandona la «falsa delicatezza» che la spinge a ignorare «i suoi fratelli e le sue sorelle caduti e ad astenersi dal nominare quei peccati di cui conosce l'esistenza, ma che non si prende il fastidio di estirpare dal mondo lavorando con le parole o coi fatti». Una donna siffatta dimentica di essere femmina, ovvero rifiuta quella riduzione all'essere animale, quell'espropriazione dell'azione autonoma, che il dominio maschile le impone. E questo non è mai un fatto soltanto individuale ma sempre anche sociale, nella misura in cui una donna libera è nella condizione di insegnare ai propri figli a «perdere la natura animale dell'uomo e della donna»[63]. Così, Grimké forza i confini della tradizione della «maternità repubblicana» – nel cui solco pure si muove – perché non fa della maternità una funzione civica di produzione di cittadini e riproduzione dell'ordine esistente[64]. Piuttosto, proprio per la posizione che occupa nella riproduzione della società, la donna può essere un agente complessivo di liberazione, può interrompere la trasmissione intergenerazionale del pensiero gerarchico e spezzare finalmente il ciclo del tempo che rende le donne estranee al movimento del progresso.

Questa estraneità forzata è ciò che ha reso quella del 1776 una 'rivoluzione dimezzata'[65], che ha tolto alle donne la possibilità di protendersi verso il futuro. È questa constatazione che negli scritti più tardi – certamente influenzati dall'esperienza biografica di Sarah, che dal 1839 aveva dovuto occuparsi della casa e dei figli di Angelina, resa pressoché invalida da tre gravidanze ravvicinate e rischiose – porta Grimké ad affondare il colpo mettendo in questione l'esperienza vissuta da ogni donna incatenata a un focolare:

> Le donne stanno diventando ormai sature dell'eterno circuito del lavoro domestico, e ricoprono di gratitudine e gioia ogni cosa che permette loro di risollevarsi dalla rivoluzione costante attorno al calderone e al bollitore[66].

[63] Ivi, p. 46.

[64] Cfr. L. Kerber, *The Republican Mother: Women and the Enlightenment-An American Perspective*, in «American Quarterly», 28 (1976), n. 1, pp. 187-205; per una considerazione delle possibilità aperte dalla concezione repubblicana della maternità nella rivendicazione di una funzione politica delle donne oltre i limiti del loro confinamento nel privato domestico, cfr. J. Rendall, *Feminism and Republicanism: 'Republican Motherhood'*, in Ead., *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States 1780–1860*, London, Palgrave, 1985.

[65] S. Grimké, *To the Editor of «The Lily»* (aprile 1852) in *FTSG*, cit., pp. 61-64: 62, dove Grimké invoca una rivoluzione «che non benedica solo una metà della famiglia umana».

[66] S. Grimké, *The Education of Women* (1852-57 ca.), in *FTSG*, pp. 75-91: 84.

Nel paese in cui la rivoluzione, per la prima volta nella storia, ha rotto lo schema ciclico del tempo caricandosi di una tensione tutta moderna verso il futuro, la donna è rimasta incastrata in uno schema di ripetizione senza scopo come quello che, un secolo più tardi, Simone de Beauvoir avrebbe descritto nelle inarrivabili pagine del *Secondo Sesso* dedicate alla massaia[67]. Mentre rendono evidente una volta di più l'anacronismo patriarcale su cui si regge l'apertura verso il futuro che caratterizza la temporalità politica moderna[68], le parole di Grimké trascinano il vocabolario politico nello spazio depoliticizzato della casa. È qui che il linguaggio lockeano torna a essere rilevante, sia per il modo in cui viene usato da chi non può pronunciarlo sia, di conseguenza, per come è tradito. Mentre l'individuo proprietario è ridotto a un «despota», la «sovranità sulla propria persona» è rivendicata per le donne non tanto – o non solo – come principio necessario dell'uguaglianza civile e politica, ma contro quel dominio maschile che si riafferma continuamente attraverso la violenza maritale e che non può essere considerato un fatto privato, perché produce la società mettendo al mondo i suoi individui. Rivendicare per ogni donna la possibilità «di decidere *quando* diventerà una madre, quanto spesso e in quali circostanze» significa non dare al mondo un figlio che non sia amato e benedetto dai propri genitori[69].

Trattare la maternità come scelta anziché come un destino nel quale l'identità tra donna e madre trova continuamente conferma non risponde soltanto alla pretesa di affermare la libertà delle donne come individui. Certamente, ciascuna donna ne trarrebbe beneficio, poiché avrebbe la possibilità di sottrarsi al dispotismo domestico, di conoscere se stessa e il proprio futuro marito prima che la scarsa conoscenza reciproca renda la convivenza e il sesso insopportabili, di evitare i gravi effetti sulla salute fisica e mentale di una gravidanza indesiderata o precoce come quella che aveva piegato il carattere di Angelina. In breve, la libertà di scegliere permetterebbe a ogni donna di evitare la «maledizione della vita matrimoniale»[70]. Essa, tuttavia, si configura nel discorso di Grimké come la leva di trasformazioni che dallo spazio privato riverberano in quello

[67] S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), Milano, Il Saggiatore, 1999, pp. 516 sgg.; sulla temporalità della rivoluzione, cfr. M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001.

[68] Sulla temporalità politica moderna, cfr. L. Scuccimarra, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in «Scienza & Politica», 38 (2016), n. 56, pp. 91-111.

[69] S.M. Grimké, *Marriage*, cit., pp. 108-109; Ead., *The Education of Women*, cit., p. 82.

[70] S.M. Grimké, *To Sarah Wattles*, cit., p. 98.

sociale, coinvolgendo i suoi soggetti, le sue forme organizzative e le sue istituzioni: se lei avesse la possibilità di «controllare i preliminari», l'uomo sarebbe costretto a governare le proprie passioni esercitando un *self-control*, elevandosi finalmente all'altezza della dignità morale prescritta da Dio. Il sesso – che Grimké considera legittimo anche a prescindere dalla sua funzione procreativa – diventerebbe la pratica di un «mutuo amore», di un «mutuo assorbimento l'uno nell'altra» che in virtù di questa reciprocità si contrappone all'unilateralità del dominio maschile. Anche la divisione sessuale del lavoro e le sue fatiche sarebbero riorganizzate, «se gli uomini dovessero alternarsi alle loro mogli nei doveri della cura»[71]. Secondo Grimké, l'uguaglianza dei diritti va rivendicata per le donne alla luce di tutte queste ragioni. Ma quest'uguaglianza non comporta semplicemente la loro integrazione nell'ordine del diritto patriarcale, poiché al contrario è pretesa da chi in quell'ordine è subordinata in quanto differente, e ora fa valere la propria differenza contro la subordinazione.

5. Generare l'imprevisto

Negli ultimi frammenti della riflessione di Grimké, scritti tra il 1856 e il 1867, la tensione tra uguaglianza e differenza diventa ancora più marcata, e si affianca al tentativo di maneggiare il discorso delle scienze sociali evoluzionistiche senza rinunciare a legittimare la battaglia delle donne attraverso l'uso politico della teologia. In un frammento di incerta datazione sull'educazione delle donne – destinato alla seconda parte, mai pubblicata, delle *Letters* – Grimké afferma che il presente è stato correttamente definito «l'età della civilizzazione fisica» che sta a fondamento di una civilizzazione più alta, morale e intellettuale, nella quale le donne si riscatteranno da quelle attività schiavistiche che «divorano il loro tempo e avvizziscono il loro intelletto»[72]. Sono termini che ritornano nella lettera scritta nel 1856 alla leader sansimoniana francese Jeanne Dorion: qui Grimké parla di un'«epoca del potere animale», in cui l'uso della forza da parte degli uomini ha dispiegato il progresso intellettuale. A un primo sguardo, questo nesso evolutivo sembra giustificare il dominio maschile – e la violenza sulla quale si è fondato – come tappa necessaria di un movimento verso il meglio del quale le donne

[71] S.M. Grimké, *Marriage*, cit., pp. 109, 112, 1114; Ead., *The Education of Women*, cit., pp. 81.
[72] S.M. Grimké, *The Education of Women*, cit., p. 84.

hanno beneficiato solo passivamente: «la donna è stata in tutte le epoche il recipiente, l'uomo il donatore». Eppure, riattivando queste antiche rappresentazioni patriarcali della gerarchia sessuale, Grimké intende enfatizzare la «chiamata» che ora interpella le donne, la possibilità di raccogliere i frutti materiali e intellettuali dei semi piantati dagli uomini per «muovere la leva che eleverà l'umanità». La posizione passiva occupata dalle donne nell'evoluzione diventa paradossalmente privilegiata, poiché proprio chi è meno evoluto promette maggiori possibilità di evoluzione all'intera umanità[73].

In questa cornice, il presente si configura come il tempo di un «progresso sociale negativo» – come lo definisce Grimké rivolgendosi al riformatore Gerrit Smith – un interregno nel quale le donne devono scrollarsi di dosso gli *habits*, i costumi che hanno reso la loro dipendenza un fatto ordinario, fino a che non giungerà il momento in cui quella dipendenza dagli uomini – come padri, mariti, fratelli, cugini – sarà considerata un fatto umiliante. Ciò che si prospetta è il dispiegamento della razionalità, l'unica forza capace di rigenerare il mondo realizzando la «comune natura» di uomini e donne oltre alle loro differenze: lui è capace di maggiore forza fisica e robustezza mentale, continuità di pensiero, comprensione, concentrazione. Lei è più vivace, brillante, allegra, elastica, disinteressata, sensibile alla giustizia e propensa all'amore e alle cose spirituali. Ciò non la rende necessariamente «superiore», ma impone di pensare che tra donne e uomini non c'è identità[74] e permette di affermare che sarà la donna, colei che è stata schiava, a ricevere «la verità del proprio sé rivelata dallo Spirito di Dio». Mentre è immersa nel tempo che vive – quando le scienze sociali evoluzionistiche cominciano a dominare il linguaggio politico sostituendosi alla teologia – Grimké riafferma il senso teologico della chiamata, dell'ispirazione divina, per riconoscere alle donne un ruolo privilegiato nell'evoluzione:

> Una sfiducia nella donna ha dato vita alla vecchia politica domestica; essa ha avuto il suo regno di ferro. Non censuriamola – crediamo persino che abbia fatto il meglio che poteva, che abbia designato e benedetto l'umanità – ma non lasciamo che il passato tiranneggi il presente, quando lo spirito se ne è allontanato. La libertà è il respiro di Dio[75].

[73] S.M. Grimké, *To Jeanne Deroin* (21 maggio 1856), in *FTSG*, pp. 119-122.
[74] S.M. Grimké, *To Gerrit Smith* (4 agosto 1856), in *FTSG*, pp. 127-131.
[75] S.M. Grimké, *Siters of Charity*, cit., pp. 145 e 147.

Il dominio maschile è la tirannia del passato sul presente. È l'anacronismo vivo nell'età moderna che si scontra con una libertà già presente, che le donne hanno praticato con i loro movimenti allontanando il loro spirito dall'idea della subalternità. Questa libertà non è un fatto privato, ma la leva attraverso la quale è possibile innescare una nuova spinta evolutiva dell'intera razza umana fuori dalla brutalità in cui è stata trattenuta dalla violenza e dalla forza del dominio maschile. Quando Grimké scrive, però, il dominio maschile è ancora un ordine di fatto che dà la sua impronta alle leggi, alla società e alle sue istituzioni. Forse proprio per questo nell'ultimo frammento della sua opera, scritto nel 1867, Grimké rilegge e usa *Influence of Women on the Progress of Knowledge*, il discorso pronunciato alla Royal Institution nel marzo del 1858 dallo storico positivista inglese Henry Thomas Buckle. Si trova in questo discorso – finalizzato a mostrare che le donne hanno avuto un'immensa influenza nel progresso della conoscenza, anche se non hanno lasciato opere o fatto scoperte registrate «negli annali della mente umana» – una sessuazione dell'intelletto tipicamente romantica, che attribuisce alle donne una conoscenza di tipo intuitivo e deduttivo, agli uomini un sapere induttivo, basato sui fatti[76]. Più importante della semplice distinzione, certamente non nuova e non sempre vantaggiosa per le donne[77], è l'idea che esse siano capaci di spingere il sapere oltre i limiti della mera fattualità e delle *laws of nature* che la governano, e che abbiano proprio per questo un fondamentale potenziale evolutivo. Non è un caso, secondo Buckle, che dietro a ogni uomo di genio ci sia una «rimarchevole madre»[78]. Il punto non è, per lui, la trasmissione ereditaria delle qualità intellettuali, ma l'incitazione a usare l'intelletto oltre i confini del noto, della realtà esistente, della «schiavitù dei fatti», dell'«empiria delle leggi naturali»[79]. L'enfasi di Buckle sull'intuito femminile – un movimento che va dall'interno all'esterno, che parte dall'ideale coltivato nella propria mente anziché dall'esteriorità dei fatti[80] – permette a Grimké di insistere sulla capacità delle donne di rompere con la tirannia del passato sul presente, di superare davvero l'«età della

[76] H.T. Buckle, *Influence of Women on the Progress of Knowledge* (1858), in *The Miscellaneous and Posthumous Works of Henry Thomas Buckle*, London, Longmans, Green &Co, 1872, pp. 1-19: 3, 7.

[77] Lo stesso Buckle afferma che questa capacità delle donne non le mette nella condizione di fare scoperte scientifiche, ma di «esercitare la più epocale e salutare influenza sul metodo attraverso cui si fanno le scoperte» (ivi, p. 5).

[78] Ivi, p. 17.

[79] Sul modo in cui questa prospettiva viene sviluppata nella più nota opera di Buckle, la *History of Civilization in England*, a partire dalla contrapposizione tra tipi di civilizzazione subordinati alle *natural laws* e tipi di civilizzazione fondati sulle *mental laws*, capaci di trascendere le prime, cfr. M. Piccinini, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 123 sgg.

[80] H.T. Buckle, *Influence of Women*, cit., p. 6.

civilizzazione fisica» e dunque la subalternità imposta con forza dagli uomini, di interrompere la riproduzione generazionale di quel pensiero gerarchico che porta gli oppressi a giustificare la propria oppressione. Così, dopo avere illustrato l'epistemologia sessuata di Buckle, Grimké infine afferma:

> Sono sempre più persuasa che la Donna non sia solo uguale all'uomo, ma che gli sia superiore, e che se non fosse stato per la sua vita interiore [*inner life*] la razza sarebbe stata completamente abbrutita. L'uomo, diventando un padre, amministra la sua natura più bassa. La donna, nel divenire madre, si assoggetta ai mezzi attraverso i quali è portato avanti il mistero della nascita, affinché lei possa godere del più alto di tutti i privilegi, quello di dare forma [*moulding*] a un essere immortale[81].

In questa combinazione di teologia ed evoluzionismo c'è la pretesa di fare delle donne un agente divino perché creativo, il soggetto capace di generare qualcosa di nuovo, qualcosa che non è già subordinato alle leggi che governano il mondo e non è iscritto nell'ordine del dominio, tant'è vero che, per Grimké, una donna ha questa capacità in quanto «*sente* che nessuna legge o forza fisica può toglierle la proprietà della propria persona»[82]. In questa mistica della natalità – in questa concezione della politica come creatività, che annuncia un tema arendtiano – è viva una differenza che come tale interrompe la serialità, la ripetizione, l'omogeneità del mondo degli uomini[83], la pretesa di un'emancipazione che non coinvolga soltanto le donne, ma tutti coloro che, nel corpo e nella mente, subiscono gli effetti della tirannia maschile. La superiorità della donna, la differenza che carica di un significato politico la sua capacità procreativa e il «privilegio» che questa le conferisce di dare forma al futuro, conferma la convinzione che lei abbia il potere di interrompere il ciclo del dominio inaugurando un tempo nuovo finalmente libero dal dominio. Nell'interregno, il concetto di donna mantiene aperta la frattura che solca polemicamente la democrazia americana, una frattura che altre donne, in quegli stessi

[81] S.M. Grimké, *To Sarah Wattles* (27 dicembre 1867), pp. 153-154: 154.
[82] *Ibidem*.
[83] H. Arendt, *Vita Activa* (1958), Milano, Rizzoli, 2006, p. 8.

anni, stavano continuando ad approfondire reclamando i propri diritti[84]. Non più soltanto il significante di un'oppressione, esso indica la possibilità di un'universale liberazione.

[84] R. Baritono, *Introduzione*, in Ead. (a cura di), *Il sentimento delle libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino, La Rosa, 2001, pp. VII-LXXIV.